انسان و علوم انسانی

در

صحیفهٔ سجادیّه

مجلد چهارم

مرتضی رضوی

انسان و علوم انسانی

در

صحیفهٔ سجادیّه

مجلد چهارم

نویسنده: مرتضی رضوی

تایپ و صفحه آرا:

ابراهیم رضوی

انتشارات: مولف

تاریخ چاپ: ۱۳۹۵

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

نشر الکترونیک: سایت بینش نو

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

http://www.binesheno.com/Files/books.php

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

انسان در بهشت ۱۹

پرسش اول:..... ۱۹

پاسخ:..... ۱۹

آسیب ها و آفت ها..... ۲۵

تفسیر اسلام بر طبق علوم غربی..... ۳۳

از میان برداشتن مرز علم و دین..... ۳۵

تقابل دنیا و آخرت، یا تقابل غریزه و فطرت..... ۳۹

ارزش اخروی..... ۴۵

پلورآلیسم در واقعیت و پلورآلیسم در حقیقت..... ۴۷

دعای هجدهم ۵۵

متن دعا..... ۵۷

عنوان دعا..... ۵۷

بخش اول دعا ۵۸

شرح..... ۵۹

حجّیت قول لغوی؟..... ۵۹

حمد و شکر..... ۶۰

قضا و قدر..... ۶۰

حمد و شکر در آغاز دعا، و حمد و شکر پس از استجابت دعا ۶۲
حُسن و قبح- خیر و شر ۶۲
انسان و تداوم نیاز ۶۴
خوف و رجاء ۶۴
انسان و نگرانی ۶۴
سعادت و شقاوت ۶۴
لذت و سعادت ۶۴
خشیت ۶۷
عاجل و آجل ۶۷
بخش دوم ۶۸
لذت ناب و لذت سراب ۶۸
شرح ۶۸
دعای نوزدهم ۷۱
متن دعا ۷۳
عنوان دعا ۷۳
بخش اول ۷۴
حفاظت از محیط زیست ۷۴
هنر ۷۴
تبلیغات حلال و تبلیغات حرام ۷۴
اَمان از دست دو گروه ۷۴
زیبائی طبیعت مقدم بر منافع مادی آن ۷۵
۳- حفاظت از محیط زیست ۷۶
هنر ۷۷

تبلیغات حلال و تبلیغات حرام:..... ۷۸
غریزه مقوّم فطرت است..... ۸۱
فقر و زیبائی:..... ۸۱
زیبائی و زیبا خواهی در قرآن:..... ۸۲
انسان شناسی: رابطه انسان با زیبائی:..... ۸۵
زهد و زیبائی:..... ۸۷
زیبائی و زیبا خواهی در حدیث:..... ۸۷
شهر زنده- گل و گیاه معیار زنده بودن شهر است..... ۸۹
حرکت ابرها از روی اقیانوس ها به آسمان خشکی ها..... ۹۳
بخش دوم ۹۴
لازم است در استسقاء یادی از فرشتگان باران نیز بشود..... ۹۴
شرح..... ۹۴
فرشتگان مأمور به تهیه و فراهم آوردن باران..... ۹۵
ملکوت:..... ۹۶
بخش سوم ۹۸
شرح..... ۹۸
صدای رعد، یا صدای باران؟-؟..... ۹۸
زنده کردن مرده..... ۹۹
جبران مافات..... ۱۰۱
عدل و اعتدال..... ۱۰۲
هر نعمتی که از حدّ بگذرد، نقمت می شود..... ۱۰۲
درسی که از این دعا یاد می گیریم:..... ۱۰۳
بخش چهارم ۱۰۸

شرح مجدد دربارهٔ خواسته..... ۱۰۸
شرح..... ۱۰۸
باران غزیر و محیط زیست..... ۱۱۰
دعا برای نشاط همه چیز و محیط زیست..... ۱۱۴
نظام طبیعی و نظام هندسی:..... ۱۱۵
رزق طیّب و رزق خبیث- خوراکی های گوارا و خوراکی های مشمئز کننده..... ۱۱۶
جنون گاوی:..... ۱۲۰
غذای حلال نیرو آور، و غذای حرام ضعف آور است..... ۱۲۱
بخش پنجم ۱۲۳
برخورد قطره های باران..... ۱۲۳
شرح..... ۱۲۴
سایهٔ باران:..... ۱۲۴
بارانی که مستاصل می کند:..... ۱۲۶
اصابت رجمی باران:..... ۱۲۶
بارانی که آبش شور و تلخ مزاج باشد:..... ۱۲۶
دعای بیستم ۱۲۹
دعای «مکارم الاخلاق» ۱۲۹
دعای مکارم الاخلاق و شرح های فراوان آن..... ۱۳۱
معنی و مراد از «مکارم اخلاق»..... ۱۳۴
متن دعا..... ۱۳۹
عنوان دعاء..... ۱۴۱
شرح..... ۱۴۱
معنی مکارم الاخلاق..... ۱۴۱

تعریف اخلاق..... ۱۴۱
معنی مرضیّ الافعال..... ۱۴۱
عمل صلاح و عمل صالح..... ۱۴۱
مکارم الاخلاق:..... ۱۴۲
منشأ اخلاق:..... ۱۴۳
اخلاق کسبی و اخلاق اکتسابی:..... ۱۴۶
مرضیّ الافعال:..... ۱۴۹
بخش اول ۱۵۰
خود دعا فی نفسه موضوعیت دارد..... ۱۵۰
یقین و قطع در علم «اصول فقه»..... ۱۵۱
شرح..... ۱۵۱
رابطهٔ خدا با انسان و بالعکس..... ۱۵۲
امر بین امرین و توفیق:..... ۱۵۳
ویژگی دیگر این رابطه..... ۱۵۴
تجسّم عمل..... ۱۵۷
قانون عمومی کائنات و زایندگی عمل:..... ۱۵۷
حفاظت ایمان، یقین، نیّت و عمل، از آفت و آسیب..... ۱۶۰
نیّت..... ۱۶۱
باز هم مسئلهٔ توفیق الهی:..... ۱۶۲
تصحیح یقین..... ۱۶۶
اما در خارج از فقه؛..... ۱۷۰
جامعه شناسیِ رابطهٔ عرب جاهلی با علم و افسانه:..... ۱۷۱
نتیجه:..... ۱۷۴
عصبیت و عرب جاهلی:..... ۱۷۵

هدایت و مدیریت حس تعصب:..... ۱۷۶
امام در مقام شرح سخن امام:..... ۱۸۱
شخصیت انسان اگر به تکامل نرود به تباهی خواهد رفت..... ۱۸۱
بخش دوم ۱۸۳
آنان که بشدت فعال اند و بشدت تنبل اند..... ۱۸۴
شرح..... ۱۸۵
پرداختن به امور غریزی، با اشتغال به امور غریزی، فرق دارد..... ۱۸۵
هر چیز در این جهان نقشی دارد، نقش انسان چیست؟..... ۱۸۶
اُمانیسم یک اندیشهٔ ابتکاری است؟ یا یک پدیدهٔ انفعالی؟..... ۱۸۸
اهتمام برای غرایز و اهتمام برای فطریات..... ۱۹۱
چیستی تنبلی و منشأش:..... ۱۹۳
معاد..... ۱۹۶
باور به معاد یک امر فطری است:..... ۱۹۸
باور به معاد، پشتوانهٔ فطرت است:..... ۲۰۰
هدف از آفرینش انسان..... ۲۰۲
خصلت زیبای غنای نفس..... ۲۰۶
غنای نفس:..... ۲۱۰
فقر؛ آفت بزرگ:..... ۲۱۰
رابطهٔ انسان سالم با فقر:..... ۲۱۱
رزق خدا و رزق غیر خدائی:..... ۲۱۲
آفت دوم درهم شکستن صبر است:..... ۲۱۴
نقد و بررسی یک اشتباه:..... ۲۱۵
بخش سوم ۲۱۸
انسان شناسی..... ۲۱۸

عزّت بر دو نوع است..... ۲۱۸
شرح..... ۲۱۸
عزّت نسبت به انسان بر دو نوع است:..... ۲۱۸
آفت سوم: عزّت تکبر می آورد و قدرت فساد را..... ۲۲۰
عُجب؛ یا بین الخوف و الرّجاء؟..... ۲۲۲
عُجب در عبادت:..... ۲۲۵
چند حدیث دربارهٔ عجب عبادتی:..... ۲۲۸
یأس:..... ۲۲۹
انسان شناسی: یک اشتباه بزرگ انسان..... ۲۳۱
توازن بین الخوف و الرجاء:..... ۲۳۲
بخش چهارم ۲۳۴
انسان شناسی و جامعه شناسی..... ۲۳۴
منشأ فخر جامعه ها در طول تاریخ..... ۲۳۴
شرح..... ۲۳۵
انسان شناسی..... ۲۳۵
رابطهٔ فرد با خودش:..... ۲۳۵
رابطهٔ فرد با خدایش:..... ۲۳۷
رابطهٔ فرد با افراد:..... ۲۳۷
اولین آفت رابطهٔ درست با افراد:..... ۲۴۰
منّت در حدیث:..... ۲۴۲
والاترین های اخلاق..... ۲۴۳
رابطهٔ فرد با جامعه:..... ۲۴۳
آفت فخر:..... ۲۴۴
آفت هر دو رابطه:..... ۲۴۴

روانکاوی..... ۲۴۶
منشأ و زمینهٔ فخر غیر فعال:..... ۲۴۶
منشأ و زمینهٔ فخر فعال:..... ۲۵۲
روح غریزه و روح فطرت:..... ۲۵۳
تراوش به خارج، و اِعمال در خارج:..... ۲۵۵
فخر جامعه بر جامعهٔ دیگر..... ۲۵۶
پایان تاریخ:..... ۲۵۹
فخر در جامعهٔ مهدوی:..... ۲۶۵
تقابل فخر و محبت:..... ۲۶۷
فرق میان فخر و بازگوئی نعمت..... ۲۷۰
فخر تحت مدیریت روح فطرت..... ۲۷۵
بخش پنجم ۲۷۶
انسان شناسی و جامعه شناسی..... ۲۷۶
شرح..... ۲۷۸
انسان و درجات اجتماعی:..... ۲۷۸
درمان:..... ۲۸۵
ترتیب عملی درمان: اول:..... ۲۸۶
درجهٔ اجتماعی مانع درمان است مگر:..... ۲۹۲
برخورداری فردی، منشأ حق اجتماعی نمی شود:..... ۲۹۳
و اما بهداشت در برابر این آفت:..... ۲۹۶
نسبت معکوس درجات:..... ۲۹۷
نسبت معکوس عزّت..... ۲۹۹
تعادل میان عزّت ظاهری و ذلّت باطنی..... ۳۰۲
لیبرالیسم:..... ۳۰۲

جامعه شناسی و روان شناسی اجتماعی:..... ۳۰۴
عزّت نفس و ذلّت نفس..... ۳۰۷
کلید طلائی:..... ۳۱۰
یک اصل دقیق و ظریف:..... ۳۱۱
همهٔ اصول دانش «شخصیت شناسی» فقط در یک حدیث..... ۳۱۸
فصل اول: چیستی فسق..... ۳۲۱
جَفَاء:..... ۳۲۳
عمیا:..... ۳۲۴
غفلت:..... ۳۲۵
امیل دورکیم و مسئلهٔ خودکشی:..... ۳۲۶
الْعُتُوِّ:..... ۳۲۹
فصل دوم: چیستی غلوّ..... ۳۲۹
آثار جامعه شناختی تکروی:..... ۳۴۰
فصل سوم: چیستی شک..... ۳۴۴
فصل چهارم: چیستی شبهه..... ۳۵۲
زیبا شناسی و زیبا خواهی..... ۳۵۲
تسویل النّفس..... ۳۵۶
برخورد تساهل آمیز با گناه..... ۳۵۶
توجیه گرائی..... ۳۶۱
باطل را لباس حق پوشانیدن..... ۳۶۳
ارکان و منشأهای نفاق..... ۳۶۴
رکن اول: هویٰ..... ۳۶۶
الهویٰ:..... ۳۶۶
رکن دوم: الْهُوَیْنَا..... ۳۶۹

رکن سوم: الْحَفِیظَةِ ۳۷۲
توجه: ۳۷۷
فخر حرام: ۳۷۷
رکن چهارم: الطَّمَع ۳۸۲
رابطهٔ تکاثر با نفاق و دوروئی: ۳۸۸
منشأ و ریشه های کفر شخصیتی ۳۹۳
منشأ ها و ریشه های نفاق ۳۹۴
اخلاق؟ یا علم اخلاق؟ ۳۹۵
برگردیم به دعای مکارم الاخلاق ۳۹۵
بخش ششم ۳۹۶
هدایت ۳۹۶
هدایت صالح و هدایت ناصالح ۳۹۶
شرح ۳۹۷
هدایت صالح: ۳۹۷
هدایت نظری و هدایت عملی ۳۹۹
مَلکهٔ نیت، و نیّت های موردی: ۳۹۹
خواستن عمر طولانی بشرط سلامت شخصیت: ۴۰۱
بخشش الهی: ۴۰۳
بخش هفتم ۴۰۳
انسان شناسی و جامعه شناسی ۴۰۳
شرح ۴۰۴
دغدغهٔ حیثیت در میان مردم: ۴۰۴
مردم دربارهٔ افراد حق داوری دارند: ۴۰۵
آن کدام مردم است که دربارهٔ افراد حق داوری دارد؟ ۴۰۶

انسان و حیاء:..... ۴۰۷
آیا خذف حیاء مبنای علمی دارد؟..... ۴۰۹
حیاء ستیزی یک پروژه بود، نه پروسه:..... ۴۱۲
بخش هشتم ۴۱۳
محبت و انسان..... ۴۱۳
انسان شناسی: خصلت شناسی؟ یا رفتار شناسی؟..... ۴۱۳
نسبت میان بخشش و کینه..... ۴۱۳
ادیان دیگر در جامعه مهدوی خواهند بود؟..... ۴۱۳
مسیحیت و محبت بر علیه محبت..... ۴۱۳
محبت و امامت..... ۴۱۳
شرح..... ۴۱۴
نسبت میان بغض و کینه:..... ۴۱۷
نسبت میان بغی و حسد:..... ۴۱۷
نفرت ظالم از مظلوم:..... ۴۲۰
۲- کینه و جامعه:..... ۴۲۱
عدالتخواهی غریزی:..... ۴۲۵
جامعه شناسی: محبت و امامت:..... ۴۲۸
بخش نهم ۴۳۲
شخصیت تاریخی و نامجوئی تاریخی..... ۴۳۲
شرح..... ۴۳۳
انسان و بدگمانی..... ۴۳۳
عداوت آشنایان:..... ۴۳۷
عداوت تاریخی:..... ۴۳۸
انسان تاریخی: و نامجوئی تاریخی:..... ۴۳۹

نتیجه:..... ۴۴۱
حبّ اَرحام، صلهٔ اَرحام، ولایت اَرحام..... ۴۴۲
تعارض پیوندهای آفرینشی با پیوندهای اجتماعی:..... ۴۴۳
یک موضوع مثلّث: آزادی و حقوق آفرینشی و حقوق اجتماعی:..... ۴۴۳
و اما حقوق آفرینشی در انسان شناسی و جامعه شناسی اسلام:..... ۴۴۷
چیستی حبّ:..... ۴۴۷
ولایت:..... ۴۵۲
مبرّت و عصبیت:..... ۴۵۳
عقوق نسبت به امامت:..... ۴۵۳
بحث ویژه دربارهٔ حبّ..... ۴۵۵
حبّ لیبرالانه و اُمانیسم گرایانه..... ۴۵۵
لیبرالیسم..... ۴۵۶
اخلاق علمی و اخلاق فرهنگی..... ۴۵۶
اشتباه در دعا..... ۴۵۶
حبّ لیبرالانه و حبّ محافظه کارانه..... ۴۵۶
لیبرالیسم:..... ۴۵۶
اخلاق علمی و اخلاق فرهنگی:..... ۴۵۷
اشتباه در دعا:..... ۴۶۰
حبّ لیبرالانه، و حبّ محافظه کارانه:..... ۴۶۱
دو نتیجه:..... ۴۶۶
بخش دهم ۴۶۶
انسان شناسی..... ۴۶۶
انسان شناسی؟ یا رفتارشناسی؟..... ۴۶۶
فرق میان جبن و خوف..... ۴۶۶

فرق میان ترس و بیم..... ۴۶۶
انسان و خوف..... ۴۶۶
شرح..... ۴۶۷
انسان و خوف:..... ۴۶۹
نکته ای بس مهم در سخن امام..... ۴۷۲
روابط و ریشه های حقوق در انسان شناسی و جامعه شناسی..... ۴۷۲
طبیعت از خود دفاع خواهد کرد:..... ۴۷۴
راه مقابله با ستم ستمگران:..... ۴۷۸
یک اصل تربیتی:..... ۴۸۱
نسبت میان ستم ستیزی و بردباری:..... ۴۸۳
بحث ویژهٔ حقوقی..... ۴۸۵
مدیریت:..... ۴۹۱
عفو از جرم:..... ۴۹۳
قصاص:..... ۴۹۵
اُمانیسم و دوآلیسم:..... ۴۹۶
منشأ حق:..... ۴۹۸
دفاع حق است؟ یا تکلیف؟..... ۴۹۹
دفاع در تشریع:..... ۵۰۲
عفو از خطاء و اشتباه:..... ۵۰۵

انسان در بهشت

در آغاز این مجلد لازم است به چند پرسش پاسخ داده شود؛ پرسش هائی کـه از مطالعـهٔ مجلدات این کتاب و دیگر آثار بنده برای خوانندگان گرامی پیش آمده است:[1]

پرسش اول: آیا انسان در بهشت تنها با روح فطرت خواهد بـود و روح غریـزه را راهی به بهشت نیست؟؟

پاسخ: انسان در این دنیا بما هو انسان زندگی می کند؛ یعنی با هر دو روح که با همدیگر تعامل دارند و چگونگی شخصیت او را می سازند (خوب یا بد و یا متوسط). و انسان بعنـوان موجودی که دارای چنین شخصیت بر آمده از تعامل دو روح است مورد خطاب خدا و انبیاء است. یعنی وحی و ادیان نه روح غریزی انسان را مورد خطاب قرار داده اند و نـه فقـط روح فطرت او را، بل همان شخصیت او را مخاطب قرار داده اند.

و باصطلاح درادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) آنچه حقیقت انسان اسـت «نفـس» انسان است نه یکی از دو روح.

در مباحث گذشته به کاربردهای لفظ نفس در این ادبیات اشاره شد از آنجمله:

۱- نفس= روح غریزه (نفس امّاره).

۲- نفس= روح فطرت (نفس لوّامه).

---

[1] پیشاپیش از الطاف و تشویقات حضوری، تلفنی و ایمیلی حضـرات و نیـز مراجعـه کننـدگان محتـرم کـه آمـار اینترنت (بویژه دانلودها) نشان می دهد تشکر می کنم.

۳- نفس= کس= نفر (واحد شمارش انسان).

۴- نفس= شخصیت که فرآیند چگونگی تعامل دو روح است.

دربارهٔ روز محشر و آخرت می فرماید: «وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ».[۱] و «تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ».[۲] «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ».[۳] و «وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ- عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ».[۴] «ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ»[۵] و آیه های دیگر.

انسان بهشتی یک موجود غریزی و فطری است همانطور که در دنیا بوده و لذا در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نفس کشی (= غریزه کشی) بهمان مقدار محکوم و مردود است که فطرت کشی محکوم است؛ آنچه مهم است پیروی غریزه از فطرت است که باید فطرت غریزه را مدیریت کند.

بهشت بدون غرایز معنای خودش را از دست می دهد و لذایذ غریزی در بهشت قابل مقایسه با لذایذ غریزی دنیوی نیست در این دنیا هر نوشی با نیشی و هر شادی ای با غمی آمیخته است لذت خالص در زندگی دنیوی نیست اما لذایذ بهشتی همگی خالص هستند.

اینهمه سخن از حوری، لذایذ شهوی که دربارهٔ بهشت آمده و به اهل بهشت وعده داده شده از قبیل:

۱- «كَذلِكَ وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍ عِينٍ».[۶] «مُتَّكِئِينَ عَلى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍ عِينٍ»[۷] «وَ لَهُمْ فيها أَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ هُمْ فيها خالِدُونَ».[۸] «هُمْ وَ أَزْواجُهُمْ فِي ظِلالٍ عَلَى الْأَرائِكِ مُتَّكِؤُنَ».[۹]

---

[۱] آیهٔ ۷۰ سورهٔ زمر.

[۲] آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ نحل.

[۳] آیهٔ ۵۶ سورهٔ زمر.

[۴] آیه های ۱۳ و ۱۴ سورهٔ تکویر.

[۵] آیهٔ ۱۶۱ سورهٔ آل عمران.

[۶] آیهٔ ۵۴ سورهٔ دخان.

[۷] آیهٔ ۲۰ سورهٔ طور.

[۸] آیهٔ ۲۵ سورهٔ بقره.

[۹] آیهٔ ۵۶ سورهٔ یس.

و در مواردی وارد جزئیات زیبائی می گردد: «وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ أَتْراب».[۱] دربارهٔ این آیه باید کمی درنگ کنیم: برخی ها این آیه را اینگونه ترجمه کرده اند: و در نزد آنان همسرانی است که تنها چشم به شوهران شان دوخته اند و همسن و سالند.

یعنی آنان مانند برخی از زنان این دنیا چشم به دنبال نامحرمان نیستند یعنی اهل گناه و چشمچرانی نیستند. اینان گوئی بشدت دچار دغدغهٔ مسائل محرم و نامحرم و روابط نامشروع جنسی بوده اند که آیه را اینگونه معنی کرده اند در حالی که عالم بهشت اساساً استعدادی برای اندیشهٔ منفی، انگیزه منفی و گناه ندارد[۲] و در اینصورت آیه مصداق توضیح واضحات می شود.

شاید گفته شود: این مفسرین و مترجمین نیز همین را می گویند که زنان بهشتی انگیزش منفی ندارند. در اینصورت پرسیده می شود چرا از میان هزاران گناه و انگیزش منفی این یکی را ذکر کرده است؟ و نیز این ترجمه با اصول لغت نیز سازگار نیست:

۱- قاصر= کوتاه.

۲- طَرْف= پلک چشم- و نیز بمعنی «چشم بهم زدن». «طرفة العین» نیز از همین معنی است.

پلک چشم اگر گوشتالود باشد نازیبا می شود و هر چه سبک تر و کم گوشت تر باشد زیبا تر می شود و نیز پلک گوشت آلود، سرعت پلک زدن را ندارد بطوری که بهم خوردن پلک پائین و بالا برای ناظر کاملاً مشخص می شود. لیکن کسی که پلک سبک دارد پلک زدنش در اثر سرعت، مشاهده نمی شود. پلک گوشت آلود در بالای چشم کیس شده و متورم جلوه می کند اما پلک سبک طوری زیر ابرو جمع می شود گوئی اساساً وجود نداشته است.

قاصر (قاصرات در این آیه) با ظرافت تمام این معانی را در بردارد که هم زمان پلک زدنش سریع و کوتاه است و هم خود پلک روی چشم تلنبار نمی شود.

اتراب: این لفظ را به «هم سن و سال» معنی کرده اند، گوئی اگر هم سن و سال نباشند یکی جوان و دیگری پیر می شود در حالی که اولاً در بهشت چیزی بنام «پیری» و فرسودگی

---

[۱] آیهٔ ۵۲ سورهٔ ص.

[۲] شرح بیشتر در (تبیین جهان و انسان) بخش معاد.

معنائی ندارد. ثانیاً همین زنان دنیائی، حوریان همین مردان دنیائی و نیز همین مـردان دنیـائی، حوریان همین زنان خواهند بود؛ آغاز زندگی شان در محشر شروع می شـود کـه بـا «تولـد» نیست بل هر انسانی مانند آدم و حوّا بدون پدر و مادر نشأت می یابند و جـوان بـودن و پیـر بودن در آن نشئه معنائی ندارد.

درست است یکی از کاربردهای اتراب «هم سن و سالان» است لیکن در این آیه به معنـی دیگر به کار رفته است که عبارت است از «انیس ها= همدم ها و مونس ها».

لغت: اقرب الموارد: تأرّبت الجاريةُ الجاريةَ: صارت ترّبها و حادثها و صاحبتها: دختـری بـا دختـری همدم و مونس و مصاحب شد.

بلی؛ اسم فاعل از «تأرّبت»، «متأرّبة» می شود و جمع آن «متأرّبات» است نه «اتـراب»، امـا نظر به مقدمات مسلّم که دربارهٔ بهشت و بهشتیان بیان شد باید گفت که قرآن این لفظ را به این معنی به کار برده است و لذا آن عدّه از دانشمندان علم «اصول فقه» که قول لغوی را در فقـه و تفسیر آیات حجت نمی دانند راه درستی را رفته اند و قرآن خود بهترین منبع لغت است.

پس مراد این است که حوریان بهشتی (خواه مذکر و خواه مؤنث) مانند برخی از زنـان و یا مردان عبوس دنیوی نیستند اهل همدمی دلچسب، مصاحبت شیرین و با هم بودنِ روح افزا و شاد و خرّم هستند.

و می فرماید «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفازاً- حَدائِقَ وَ أَعْناباً - وَ كَواعِبَ أَتْراباً -وَ كَأْساً دِهاقاً - لا يَسْمَعُونَ فيها لَغْواً وَ لا كِذَّاباً»:[1] البته برای پرهیزکاران رسـتگاری و رفـاه (ویـژه) اسـت- بـاغ هـای خـرّم و انگورها- و پستان های تُرد و خرّم- در آنجا نه لغوی می شنوند و نه دروغی.

لغت: الکعب: الثّدی: پستان.- کواعب اتراب: پستان‌های تُرد و خرّم. و بقول شهریار «شوخ ممه».

از شما چه پنهان؛ هنگام ترجمهٔ این آیه بطور ناخودآگاه قلم رفت که یـک کلمـهٔ ای از قبیل «ببخشید» یا امثال آن بیاورم تا مثلاً- بقول برخی حضرات- بـرای ایـن الفـاظ «سـکس» عذری آورده باشم، اما دیدم وقتی که خود قرآن این بیان را دارد چرا باید من از روح معنـائی

[1] آیه های ۳۱ الی ۳۵ سورهٔ نبأ.

آن بکاهم.

گویا آن عده از مفسرین و مترجمین که هر دو آیه (که در آنها لفظ اتراب آمده) را طور دیگری ترجمه کرده اند تحت تأثیر همین احساس ناخودآگاه قرار گرفته اند.

آیه ها دربارهٔ لذایذ غریزی در بهشت فراوان است، اما باید توجه داشت که شخصیت انسان بهشتی در زندگی دنیوی تحت مدیریت روح فطرت طوری ساخته شده که ماهیت غریزه و فطرت به وحدت و تعامل در جهت واحد رسیده اند و اینک لیاقت دریافت لذایذ محض (نوش بدون نیش، شادی خالص و بدون غم، سرور ناب بدون غصّه) را داشته باشند.

و لذا احادیث به ما یاد می دهند که آنچه انسان در زندگی دنیوی می خواهد در این دنیا وجود ندارد، لیکن این خواسته در اصل یک «خواستهٔ کاذب» نیست و چنین چیزهائی برای انسان هست اما نه در این دنیا.

در عرصهٔ انسان شناسی غربی کسانی طرفدار «**اصالت لذت**» هستند، اینان و تفکرشان یک عکس العمل انفعالی و واکنشی در برابر بینش «**بلا جوئی**» صومعه داران و دیر نشینان مسیحیت است، می گویند پرهیز از عیش و لذت، رفتار خردورزانه نیست چرا باید انسان خودش را به تحمل تلخی ها و درد و بلا وادار کند. این بینش از این نگاه درست است و بلاجوئی حماقت است. لیکن مسئله دو رویه دارد؛ روی دیگر آن این است که اساساً «**لذت اصیل**» در این دنیا وجود ندارد و چیزی بنام «اصالت لذت» سالبه بانتفای موضوع است؛ لذت گرائی در این دنیا خود لذت ها را بر هم می ریزد و بحران تلخی ها را به وجود می آورد. پس لذت آری لیکن تحت مدیریت روح فطرت. و لذت گرائی غریزی محض، غیر از بدبختی برای فرد و جامعه ره آوردی ندارد. و آنچه در ذهن اینان است فقط در بهشت هست.

خداوند توسط ادیان به انسان اعلام کرده است که: آنچه تو می خواهی کذب نیست و روی به سوی واقعیت دارد اما بوقتش؛ عجله نکن، خود را بساز تا به آن برسی و این وعدهٔ خداوند به انسان است.

جوجهٔ مرغ بال و پر در نیاورده هوس پرواز دارد تا در عرصه دشت و جنگل به لذایذ

بیشمار برسد لیکن باید صبر و تحمل داشته باشد تا خود و بال و پر خود را بسازد.

انسان از جهت غریزی یک «موجود عجول» است «وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً».[۱]

نکته یا اصل مهمی که باید دربارهٔ انسان بهشتی بدانیم این است که آن کشمکشی که میان روح غریزه و روح فطرت در این دنیا هست، در بهشت نیست. زیرا همانطور که در آیه بالا دیدیم در آنجا نه لغو هست و نه کذب، هیچ چیز کاذب، بیهوده، و هرز در آنجا وجود ندارد.

با بیان دیگر: جهان بهشت فارغ از هر منفی و منزّه از منفیات است؛ اساساً عالم بهشت استعدادی برای منفیات ندارد؛ نه انگیزش منفی در آنجا هست و نه رفتار و یا چیز منفی.

این دنیا بر اساس درگیری مثبت و منفی، کار می کند. به لامپی که بالای سرتان نور می دهد توجه کنید نورش از درگیری سیم مثبت و سیم منفی حاصل می شود و همین طور است همه چیز این جهان. بطوری که می توانید فرمول بنویسید:

این جهان- جنبهٔ منفی اش= این جهان- این جهان.

اما جهان بهشت به حدی تکامل یافته است که در مقایسه با این عالم یک عالم کاملاً مثبت است؛ خاکش، گیاهش، انسان و همه چیزش مثبت است. از باب مثال شراب اینجا هم لذت دارد و هم آنهمه مفاسد، شراب بهشت لذت را دارد بدون آن مفاسد.

آیه را دیدیم که «وَ فیها ما تَشْتَهِیهِ الْأَنْفُسُ»،[۲] هر چه انسان هوس کند در بهشت هست. پس اگر کسی هوس کند که کس دیگر را بکشد. چنین کاری را می تواند بکند؟ نه. زیرا عالم بهشت برای انگیزش های منفی استعداد ندارد کسی در آنجا هوس منفی ندارد.

با اینهمه، عالم بهشت نیز یک عالم کاملاً مثبت- «مثبت مطلق» نیست و لذا گفته شد: در مقایسه با این جهان. و مطلق فقط خداوند است و انسان بهشتی و عالم بهشت نیز راکد نیست رو به کمال و در مسیر تکامل می رود، می رود تا به خدا، به «**مطلق**» برسد اما چون مطلق، مطلق است هرگز قابل رسیدن نیست، مخلوق نمی تواند به اطلاق برسد و اشتباه صوفیان (که

---

[۱] آیهٔ ۱۱ سورهٔ اسراء.

[۲] آیهٔ ۷۱ سورهٔ زخرف.

خودشان را عارف می نامند) در همین نکته و در همین اصل بزرگ است.

می فرماید: «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ»،[۱] نمی فرماید «انا لله و انا الیه واصلون». شعار «وصل» و «وصال» یک محال عقلی است دقیقاً مانند یک محال ریاضی مانند دو، دو تا مساوی سه.

در یکی از نوشته ها پیرامون این موضوع در ضمن اشعاری گفته ام:

در پیش در آل علی کاسه بدستم — آنان که پی وصل شدند زین صله فصل اند
هر «ایسم» بگشتم همگی اخت هم استند — جمله نُسَخ همدگر و باطله اصل اند
جز مکتب صادق(ع) نبود عقل و خردورز — اعلام هدی وحی نسب فاطمه(ع) نسل اند

آسیب ها و آفت ها

پرسش دوم: این پرسش در قالب تعجب عنوان می شود: با خواندن این کتاب، انسان در انبوه آسیب ها و آفت های فراوان مشاهده می شود؛ اینهمه آسیب، آفت و خطر!؟!

پاسخ: این پرسش در ردیف های زیر بررسی می شود:

۱- درست است اما در مقابل آن اگر به ره چاره هائی که آمده توجه شود سهولت و آسانی عبور از این مشکلات نیز معلوم می گردد.

۲- یک نگاه به متون روان شناسی[۲] غربی و متونی که در جامعهٔ خودمان بر اساس مبانی همان غربی ها نوشته شده، نشان می دهد که آسیب ها و آفت ها در آن دیدگاه نیز بس فراوان و بشدت انبوه است؛ مثلاً در کتاب های قطوری که تنها دربارهٔ پرورش کودک نوشته شده چقدر تکالیف سنگین برای پدر و مادر تعیین کرده اند.

ظاهراً این توقع ناخودآگاه ما است که انتظار داریم قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از

---

[۱] آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ بقره.

[۲] تنها روان شناسی و با صرفنظر از دیگر علوم انسانی.

کوتاهترین مسیر و با کمترین هزینهٔ فکری و اندیشه ای، مشکلات انسان را حل کنند.

این توقع دربارهٔ «کوتاهترین مسیر» درست است (و خواهیم دید که چنین هم هست) اما دربارهٔ «کمترین هزینهٔ فکری و اندیشه ای» درست نیست. اتفاقاً همین انتظار نادرست است که موجب شده ما هیچ اهمیتی به «شناخت علمی از انسان» ندهیم و در علوم انسانی به تکدّی از غربی ها بپردازیم و آنچه خودمان داریم آن را به صورت ناقص و با غلط های اساسی از بیگانه تمنا کنیم حتی سبک و سلیقه و ادبیات نوشتاری و تحقیقی مان را نیز تا جائی که می توانیم شبیه سبک و ادبیات آنان کنیم؛ هر کس شبیه ماکس وبر، ویتگنشتاین، و امثال شان حتی شبیه ویلیام جیمز و پوپر بنویسد، دانشمند است.

۳- انسان موجودی پیچیده است؛ پیچیده ترین موجود در جهان هستی و در کل کائنات، **و این یک امر اجماعی همهٔ دست اندرکاران علوم انسانی است.** بدیهی است چنین موجودی راز و رمز فراوان دارد و هر رمزش با آسیب های عجیب و هر رازش با آفت های ریز و درشت همراه است.

بشر توانست در علوم تجربی تا سر حد اعجاز پیش برود و هنوز هم می رود و این راه روز به روز برایش بازتر می گردد. اما اینک در علوم انسانی به بن بست رسیده است. چرا؟ برای اینکه شناخت انسان از شناخت کل جهان دشوارتر است.

گمان می رفت که علوم انسانی نیز مانند علوم تجربی در طول قرن ها پیش برود و روز به روز از گسترهٔ جهل در این باره کاسته و بر دامنهٔ معلومات افزوده شود. اما در ۶ دههٔ اخیر ناگهان معلوم گشت که در این باره چیزی در دست انسان نیست و آنچه گسترده می شده سرابی بیش نبوده است، و این علوم حتی یک نسخهٔ ناقص نیز برای مدیریت جامعهٔ جهانی ندارد، و هیچ نسخه ای برای تنظیم رابطهٔ بشر با محیط زیست بشر، ندارد تا چه رسد به ابعاد ریز و ظریف روح و روان، شخصیت درون، انگیزش ها و عناصر به وجود آورندهٔ چگونگی رفتارهای فردی و اجتماعی بشر.

۴- سرورانی که این پرسش را مطرح می کنند و از انبوهی و فراوانی آسیب ها و آفت ها دچار شگفتی می شوند، شخصیت هائی هستند با علم و دانش، لیکن باقتضای رشتهٔ علمی شان

کمتر با علوم انسانی غربی و متون آنها آشنائی دارند والاّ چنین متعجب و شگفت‌زده نمی‌شدند.

۵- گفته شد «این توقع از قرآن و حدیث که باید ما را با کوتاه ترین مسیر به ره چاره ها در برابر این آسیب ها و آفت ها برسانند، یک توقع بجا و درست است و چنین نیز هست». علاوه بر کوتاهی مسیر ره چاره ها در این مکتب، با زیبائی ها، شیرینی ها، دلنشینی ها، یاری ها و کمک ها و مهمتر از همه «درمان هائی که در علاج دردها عوارض جانبی ندارند» و بویژه «واقعیتگرائی دربارهٔ خود»، همراه است به شرح زیر:

الف: زیبائی ها: از آغاز تا به انتهای این کتاب بخوبی مشهود است که بنای شناخت آسیب ها و آفت ها و رهچارهٔ مصون ماندن از آنها و یا درمان آنها، **دقیقاً بر پایهٔ آشتی انسان با خویشتن خویش نهاده شده** نه بر پایهٔ جنگیدن با خود یا سرکوبی خود، یا درگیری با خود.[۱] در سرتاسر **صحفیه**، انسانی را می بینیم که در اندیشهٔ خود است؛ به حدی خود را دوست دارد که می کوشد این «خود با ارزش»، «این خود گرانبها» و «این خودی که ارجمندتر از هر چیز دیگر است» را حفاظت کرده و بپروراند.

انسان صحیفه، انسان خشک، انسان ستیزه جو با خود، نیست؛ موجودی است بدور از هر فساد، در صدد هر صلاح، خیر خواه برای خود و دیگران؛ غمخوار خود و غمخوار دیگران.

انسان صحیفه، انسان زیبا و زیبا خواه است.

و چنین انسانی باید و حتماً آسیب های ریز و آفت های نامشهود را نیز کشف کرده بهداشت، رهچاره و یا درمان آنها را نیز بشناسد و بشناساند.[۲]

ب: شیرینی ها: علاوه بر این «آشتی با خود» که شیرینترین شیرینی های این جهان است و در مقابل آن «درگیری با خود» که تلخ ترین تلخی های این جهان است، شیرینی های دیگری در این روش و بینش هست که در ردیف های زیر بررسی می گردد:

---

[۱] متأسفانه در عرصهٔ فرهنگ عمومی در اثر نفوذ نگرش های غیر اهل بیتی این رابطهٔ مکتب با مردم تا حدود زیادی مخدوش شده است و یکی از کوشش هائی که در این کتاب می شود پالایش از این بینش های نفوذی است.

[۲] و زیبائی های دیگر که شرح آنها به درازا می انجامد.

یک: کشف هر نقطه ضعف از نقاط ضعف خود (کشف نقاط ضعف انسان) در سبکی که صحیفه می رود، یک شیرینی کشف علمی است که برای کاشف بالاتر از شیرینی کشفیات تجربی است، البته اگر روح فطرت سرکوب نشده باشد.

دو: صمیمیتی که انسانِ صحیفه با خدا برقرار می کند بالاتر، فراتر و شیرین تر از هر صمیمیتی است که ذهن بشر بتواند آن را تصور کند، حتی (بقول حدیث) بالاتر از صمیمیت میان فرزند و مادر؛ یک طفل شیر خواره چه چیزش و کدام نقطه ضعفش را می تواند از مادرش پنهان بدارد؟و اگر بر فرض بتواند؛ چرا باید آن را پنهان بدارد؟ چرا نباید با هر وسیله ای نیاز خود را از مادر بخواهد؟

سه: گریهٔ شیرین: دیدیم که در صحیفه گریه در برابر خداوند بطور مکرر آمده است؛ با عطف توجه به رابطهٔ طفل با مادرش که در سطرهای بالا آمد، باید گفت این گریه بر دو نوع است: گریه در اثر درد و بیماری؛ این نوع گرچه برای نیاز است (نیاز برطررف کردن درد)، اما شیرین نیست. نوع دوم گریهٔ کودک نه در اثر درد بل فقط برای برآوردن یک خواسته اش است. این گریه برای کودک شیرین است.

اما برای افراد بالغ در برابر خداوند هر دو نوع گریه شیرین است خواه در زمانی که به درد و بیماری یا آفتزدگی که در شخصیت خود می بیند و بر طرف کردن آن را از خداوند می خواهد. و خواه در مقام صرفاً نعمت خواهی و بر آوردن نیازهایش باشد.

گریه در پیش دیگران حقارت آور است، اما گریه در حضور خداوند، شخصیت ساز، شجاعت آور، تقویت کنندهٔ اعتماد به نفس است.

در عرف مردمی می گویند «مرد که گریه نمی کند». این سخن از جهتی درست است مراد از این سخن این است که مرد در حضور دیگران گریه نمی کند. لیکن صورت مطلق آن درست نیست زیرا انسان موجود دردمند است و باید گریه کند؛ مرد تنها در حضور خدا و خلوت با او گریه می کند و اگر هیچ گریه نکند یکی از ویژگی های انسانی را از دست داده است.

در جامعه هائی که با شعار رئالیسم و با روند لیبرالیسم تربیت شده اند و دچار بینش «گریه هیچ دردی را دوا نمی کند» شده اند آمار خودکشی ها بشدت بالا رفته است.[۱]

اینهم نمونه هائی از شیرینی ها.

ج: دلنشینی ها: هیچ محقق و دانشمند انسان شناس نمی تواند انکار کند که انسان موجودی است نیازمند به «درد دل» که بنشیند و با دیگری درد دل کند. حیوان فاقد این حس است؛ حس «انس با همنوع خود» را دارد اما این حس او به درجهٔ درد دل نمی رسد. منشأ «درد دل خواهی» روح فطرت است روح غریزه این توان را ندارد.

انسان باید «درد دل» کند. اما موضوع و مورد این درد دل بر دو گونه است:

اول: درد دل در اموری که با شخص مخاطب، مشترک است، مانند درد دل کردن دو همسر، یا دو شریک تجاری و کشاورزی که هر دو یا یکی از آنها با مشکل مواجه شده است در آن موضوع مشترک. و باید دانست که در این مورد مراد از درد دل صرفاً بازگوئی مشکلات است نه مشاوره و مشورت برای چاره جوئی.

این گونه درد دل، خوب و مفید است و روح انسان را از غم و غصه سبک می کند و خودداری از آن مضر است.

دوم: درد دل در امور شخصی و بازگوئی مشکلاتی که به فردیت خود فرد مربوط است. این گونه مشکلات که هیچ ارتباطی با فرد دیگر ندارد و مخصوص خود شخص است باید تحت عنوان «راز» و «سرّ» قرار گیرد و با کسی غیر از خدا در میان گذاشته نشود حتی با همسر و فرزند. گرچه اظهار اکثر این موارد در پیش دیگران حرام نیست، اما فایده ای ندارد؛ اگر فرد مخاطب دوست باشد با شنیدن این درد و مشکلات غمگین می شود[۲] و اگر دشمن باشد شاد می گردد.

---

[۱] در چند مقاله تحت عنوان «جامعهٔ سوئد» که ره آورد یک سفر علمی بود و در روزنامه اطلاعات فروردین و اردیبهشت سال ۱۳۶۶ چاپ شد، بحثی در این باره آورده ام. و در این مجلدات نیز بحث هائی دربارهٔ گریه گذشت.

[۲] گفته شد که مراد از درد دل، مشورت برای چاره جوئی نیست، صرفاً درد دل است.

اما این نوع دردها اگر بهیچوجه بازگو نشوند، مضر و گاهی خطرناک بوده حتی سر از خودکشی در می آورند. پس چه باید کرد؟ باید آن را با خداوند در میان گذاشت که اولاً اگر (بر فرض) مورد توجه خدا هم نگردد، دستکم روح و جان از بار سنگین آن تخلیه می شود. ثانیاً مورد توجه خدا قرار گرفته و مشکل حلّ می گردد یا بنسبتی و درصدی حل می شود.

با صرفنظر از این فواید، درد دل با خداوند چه دلنشین است.

به ندای مرغ یاحق بنگر که در دل شب غم دل به دوست گفتن چه خوش است شهریارا

د: جواب های ناشنفته اما دلنشین: برای بشر امکان ندارد جواب ناشنیده برایش دلنشین باشد. اگر کسی این دردهای خصوصی خود را با فردی دیگر در میان بگذارد و غیر از سکوت چیزی از مخاطبش نشنود نه تنها برایش دلنشین نمی شود بل یک پشیمانی جانسوز نیز می آورد.

اما درد دل با خدا بدون اینکه جوابی از او بشنود (و نمی شنود) بسی دلنشین است و هرگز موجب پشیمانی نمی شود.

پس «حس نیاز به درد دل» که از احساسی ترین نیازهای انسان است، هرگز مجاب و اقناء نمی شود مگر با درد دل با خداوند که صحیفه سجادیه جاده و شاهراه این درد دل است.

هـ: یاری ها و کمک ها: کسی که راه صحیفه را برای شناخت آسیب ها و آفت ها، و نیز برای رهچاره از آنها و درمان ها، بر می گزیند، بی تردید (اگر در همهٔ موارد نباشد دستکم) در موارد زیادی به عیان و تجربهٔ مشهود یاری ها و کمک های خدا را خواهد دید. این کمک ها و استجابت ها علاوه بر اصل بر آورده شدن خواسته، خود احساس لطف خداوند، شعف بارترین و روح انگیزترین، و فرح افزاترین و نشاط بارترین عامل برای شخصیت شخص می گردد.

و: درمان هائی که در علاج دردها عوارض دیگری ندارند: اطبّاء (اعم از سنّتیان و مدرنیان) همگی اعلام کرده اند که هیچ داروئی نیست که عوارض جانبی منفی نداشته باشد،

و همچنین است پرهیزهای نسخه ای. حدیث هم می فرماید تا مجبور نشده اید دارو مصرف نکنید و هر وقت دیدید که فلان پرهیز بی فایده است ادامه ندهید.

و همینطور است راهکار روانپزشکان.

اما روان شناسی و روان شناسان: با پوزش از روان شناسان و با ارج نهادن به دانش شان، باید این واقعیت را گفت که گاهی باید عطای شان را بر لقای شان بخشید؛ خود غربیان معتقدند که خود روان شناسان گاهی دچار «روان پریشی»= پریشانی روان، می شوند[۱] حتی در فیلم های که می سازند این واقعیت را نشان می دهند. اینان که قرار است روان پریش ها را درمان کنند، ممکن است خود دچار آن شوند، تا چه رسد به حال بیماران شان که اگر گوشه ای از روان شان درمان شود گوشهٔ دیگر لطمه می بیند و این در صورتی است که استاد درمان کننده در تشخیصش اشتباه نکرده باشد وگرنه....

اما راهی که صحیفه نشان می دهد و دست انسان را گرفته و قدم به قدم تا اعماق روح و جان انسان پیش می برد، نه در مقام «درد شناسی» عارضه ای متوجه روان شناس یا روانکاو می گردد و نه در مقام درمان، عوارض جانبی بر بیمار دارد. در این عرصه و مسیر، اهالی صحیفه از هر عارضه و عوارضی مصون هستند.

پیروی از مکتب صحیفه که عین مکتب قرآن است در «خود کاوی» و «روانکاوی» و روان شناسی و بهداشت و درمان شخصیت، در عمل تنها و فقط یک دشواری[۲] دارد (آنهم برای بعضی ها نه برای همه) که عبارت است از نوعی تکبر، تکبری که مانع از راز و نیاز و خضوع و خشوع در برابر خدا می شود. تکبر در هر صورت بیماری است اما این گونه از آن حتی اگر خیلی ریشه دار و قوی هم نباشد، بیش از گونه های دیگر آن، با تکبر ابلیس سنخیت دارد، آنجا که از سجده در برابر آدم- که سجده بر خدای آدم بود نه خود آدم-

---

[۱] از یک جهت باید به اینان بالاترین ارج و احترام را قائل شد زیرا واقعاً خود را فدای بیماران شان می کنند.

[۲] دِشوار با کسرهٔ حرف «د» درست است و اصل آن «دژوار» است. اما فرهنگ معین با حروف لاتین، آن را «دُشوار» با ضمّهٔ حرف «د» ضبط کرده است که درست نیست گرچه در لهجهٔ برخی ها اینگونه تلفظ می شود.

خودداری کرد.

این تکبر مانند دژی شخص را دربرگرفته مانع از خشوع در برابر خدا می شـود. عـلاج و درمان این بیماری فقط یکی- دو بار سجده کردن در برابر خدا است که در فرو ریخـتن ایـن دژ کافی است و جهان را در نظر آن شخص عوض خواهد کرد و باب راز و نیاز را به روی او خواهد گشود.

سجده معیار کابالیست بودن و کابالیست نبودن است کابالیست ها سجده نمی کنند نه به این دلیل که نمی خواهند بل بدلیل اینکه نمی توانند، و آن دژ تکبر که شخصـیت شـان را در خود گرفته مانع از این کار است.

سجده دلیل سلامت شخصیت درون است و لذا در قرآن از این لفظ و مشتقاتش در حدود ۸۴ مورد آمده و رابطهٔ آن با تکبر نیز بیان شده است. خداوند نه به خضوع و خشـوع کسـی نیازمند است و نه به سجدهٔ او، بل این انسان است که به سلامت شخصیت نیازمند است.[۱]

اکثر قریب به اتفاق مشکلات روانی (در افراد بالغ) با سجده و راز و نیاز حل و درمان می شود اما روان شناسی غربی کجا و این نسخه کجا.

به حقیقت سوگند در مقام تحقیر سروران روان شناس نیستم و تکرار می کنم کـه بـرایم بسی ارجمند هستند و وجدان انسانی حکم می کند که قدرشان شناخته شود. اما اعتراف مـی کنم که در مقام تحقیر روان شناسی و روانکاوی غربی هستم زیرا همهٔ علوم انسانی غربـی از اساس دچار مشکلات و خلاء های پایه ای است. و مرادم از لفظ «تحقیر» نشان دادن واقعیت است نه چیز دیگر.

در شکست روانپزشکی و روان شناسی غربی همـین بـس کـه در برابـر سـیل روز افـزون خودکشی ها نتوانسته کوچکترین کاری بکند تا چه رسـد کـه از روز افزونـی آن بکاهـد و بقدر یکصدم پزشکی جمسی، فایده بدهد.

فراوانی و انبوهی آسیب ها و آفت ها: برگردیم به اصل موضوع: درست است در ایـن

---

[۱] بحث مشروح در این باره و بررسی آیات و احادیث مربوطه اش، محتاج یک مجلد کتاب بزرگ است.

مسیر با انبوه آسیب ها و آفت ها روبه رو می شویم بحدی که برای برخی هـا سـهمگین مـی شود. اما باید توجه کرد یکی از علت هائی که محتوای صحیفه در قالـب دعـا آمـده،[۱] همـین است که انسان در برابر اینهمه آسیب و آفت تنها نیست و بـا قـدرت مطلـق و لطـف خـدای رئوف همراه است و همراهی «شناخت» با «دعا» این انبوه آسیب ها و آفت ها را به آسانی و با سهولتِ نشاط آور، کنترل کرده و انسان را در مسیر سعادت زندگی قرار می دهد.

تفسیر اسلام بر طبق علوم غربی

پرسش (و انتقاد) سوم: اشخاصی از خوانندگان گرامی فرموده اند: شما اسلام را بر طبق علوم غربی که همیشه متغیر هستند تفسیر می کنید و این کار خطرناک است.

پاسخ: پیشاپیش باید به عرض برسانم که متن بالا عین عبارت پرسش کننـدگان محتـرم- در واقع باید گفت انتقاد کنندگان محترم- نیست، بل چکیده و خلاصه ای از متن پرسش هـا و انتقادهای متعدد است که بصورت ایمیل رسیده اند و همگی موجب تشکر این بنده هستند.[۲]

در پاسخ به این انتقاد ابتدا به یک انتقاد دیگر توجه کنید: یک آقـای غربـزده بـل غـرب پرست با بیان خشن و تنـد و ناسـزا آمیـز (کـه ویـرایش شـدهٔ آن را مـی آورم) نوشـته بـود: دانشمندان غربی با آنهمه سابقهٔ علمی و امکانات عظیم در کیهـان شناسـی هنـوز در خیلـی از مسائل مانده اند شما در کتابخانه خود نشسته نظر آنان را (مثلاً نظر نیوتن دربـارهٔ جاذبـه، و نظر هاوکینگ و امثالش دربارهٔ چگونگی قانون گسترش جهان) را رد می کنید و...

تصریح می کنم که این آقای غرب پرست راه و سبک مـن را بهتـر از برخـی متـدین هـا شناخته است؛ بوضوح می بینید که من نه تنها دین را بر طبق علوم تجربی یا علوم انسانی غربی تفسیر نمی کنم بل همهٔ علوم غربی را نقد می کنم آنهم نقد در اصل اسـاس و پایـه هـا، و بـه

---

[۱] که مکرر بیان شده: صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم.

[۲] و همین طور است همهٔ پرسش ها و انتقادها که در اینجا عنوان شده اند.

همین جهت عصبانی است.

به این آقا عرض می کنم: می دانی چرا عبارت «غرب پرست» را دربارهٔ جنابعالی آوردم؟ برای اینکه حتی از مرز تقلید عبور کرده و به شخصیت زدگی رسیده ای، از آن نیز گذشته و به «تعبّد» گرائیدی؛ بطور متعبدانه با نظریات علمی غربی ها برخورد می کنی در حالی که خود آنان این رویهٔ حضرتعالی را نمی پذیرند؛ اگر نیوتن کیهان شناسی ارسطو را متعبدانه می پذیرفت نمی توانست قانون جاذبه را ارائه[1] دهد. و اگر انیشتین نظر نیوتن را متعبدانه قبول می کرد قانون «انحناء فضا» را در این باره اعلام نمی کرد. و...

حرف های علمی پاسخ علمی می خواهد و همچنین نقد علمی. نه اینکه عزیزی مثل جنابعالی شخصیت و شهرت اشخاص غربی را چماق کرده و بر سر یک بحّاث علمی بکوبد.

اما چماق این آقا هر چه هست پاسخی است بر این حضرات که بقدری از مباحث علمی وحشت دارند گمان می کنند من دین را بر طبق علوم غربی تفسیر می کنم و حتی توجه نمی کنند که کار من تفسیر نیست بل «**تبیین**» است.

درست است تفسیر دین با هر بینش غیر اسلامی خطرناک است بل عین خیانت است اما نمی دانم این دلسوزان و هشدار دهندگان که از این خطر می ترسند کجا بودند وقتی که ارسطوئیات و خیالات و فرضیات ارسطو در همین ۱۸ سال پیش با عنوان زیبای فلسفه بر فضای حوزهٔ مقدسه غالب شده بود، مگر فلسفهٔ ارسطوی یونانی غربی نبود؟ چرا چیزی نمی گفتند؟ چرا چیزی نمی نوشتند؟

یا در همان زمان (۱۸ سال پیش) در کهانت بازی مسابقه می دادند بودائیات را عرفان نامیده و مدعی رابطه با غیب بودند. استاد بزرگ شان بالای منبرِ درس تفسیر، می گفت «دعا راز است و نیاز است و ناز»؛ باب امامت و درب اهل بیت (علیهم السلام) را بسته بودند؛ افرادی مانند ملاصدرا و شیخ عطار را جایگزین ائمهٔ طاهرین کرده بودند. چرا نمی گفتند تفسیر اسلام بر طبق ارسطوئیات غربی و بودائیات شرقی خطرناک است؟ چرا از روی این

---

[1] و همینطور اگر گالیله با ارسطو مخالفت نمی کرد چرخش زمین را اعلام نمی کرد و...

خیانت با تسامح عبور می کردند؟

در مدرسهٔ فیضیه در صف شهریه طلبه ای را کتک زدند که انتقاد کوچکی از ملاصدرا کرده بود. در حالی که در همان وقت کم نبودند افرادی که حتی از امام صادق علیه السلام- نعوذ بالله- انتقاد می کردند.

چه کسی این جوّ مسموم را شکست و راه را برای دیگران در نقد این فلسفه و این عرفان برای دیگران باز کرد؟ ابتدا خواستند انگ مخالفت با امام خمینی (قدس سره) بزنند اما هر چه کوشیدند خداوند شرشان را برگردانید حتی گروهی[1] به حضور بزرگی و سروری شکایت بردند که درایت و دهای آن بزرگوار مانع از تأثر در برابرشان گشت. اینک این گروه دلسوز نیز ندانسته با شکست خوردگان صدروی همصدا شده و می گویند روش فلانی تفسیر قرآن بر طبق علوم غربی است.

شکست خوردگان چاره و راهی ندارند غیر از انگ زدن بر کسی که اوضاع شان را برهم ریخته و بازار گرم شان را کساد کرده است. اما این دلسوزان چرا با آنان هم آواز شده اند؟!

شگفت است؛ کار کسی که همهٔ اصول غرب را (در علوم انسانی و نیز در کیهان شناسی و فیزیک فضائی و حتی در زیست شناسی و پیدایش حیات) به زیر سؤال برده و اصول مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را فراز کرده و تبیین نموده و می نماید، کجا و تفسیر دین بر طبق علوم غربی، کجا؟-؟ انگی که یکصد و هشتاد درجه معکوس است و لذا تأثیری ندارد.

از میان برداشتن مرز علم و دین

پرسش یا انتقاد چهارم با عبارت «از میان برداشتن مرز علم و دین»: اگر من توانسته

[1] اکثر افراد این گروه کسانی بودند که حتی یک روز بل یک ساعت هم با امام(ره) و نهضتش همراه نبودند می کوشیدند کسی را که از جوانی و از سال ۴۲ تا به امروز در نهضت کوشیده و هر بلا را به جان خریده، مخالف انقلاب قلمداد کنند.

باشم این مرز کهن و دیوار دیرین را از میان علم و دین بردارم بسی افتخار می کنم، دغدغـه و نگرانیم این است که نتوانم این دیوار را (که ابلـیس بـا تلبـیس هـایش آن را بوجـود آورده و اسلام را مانند مسیحیت و بودائیات از علمیت ساقط کرده) از میان بردارم.

در دههٔ ۶۰ زمانی که عده ای، مهندس بازرگـان و گـروهش را بـا عنـوان «لیبـرال» مـی کوبیدند و امروز خودشان لیبرال تر از بازرگان شده اند،[۱] طلبه ای در حوزه کتـابی بـر علیـه بازرگان نوشت و صریحاً «دین علمی» را رد کرد. او می توانست سبک ویـژهٔ بازرگـان را رد کند اما او دین علمی را از اصل و اساس رد کرد. و پس از وفات امام(ره) اوضاع چنـان آلـوده شد که دین شناس به کسی گفتند که خود را از هر علم منزّه بداند، حتی فقه را هم به چیزی نمی گرفتند. و رسماً و علناً و عملاً چنین شد که: شخص هر چه خرافی تر، هر چه ضـد علـم تر، هر چه کهانت باز تر، همانقدر دین شناس تر. حتی شعر سعدی را که می گوید:

عارف و صوفی همه طفلان رهنـد مرد اگر هست بجز عالم ربانی نیست

را عوض کرده و گفتند:

عالم و صوفی همه طفـلان رهنـد[۲] مرد اگر هست بجز عارف ربانی نیست

و با این تحریف، از صدا و سیما نیز پخش کردند.

می بینید که جوّ فکر و فرهنگ به کجا مـی رفـت. یـک باصـطلاح اسـتاد دانشـگاه در بزرگداشت عراقی صوفی در تلویزیون سخن می گفت چنان با شعف و افتخار دربارهٔ عشق بـه پسر اَمرد و خوشگل، سخنرانی می فرمود که دهنش کف کرده بود.

اگر دین علمی نباشد بی تردید «دین جهلی» می شود. زیرا دین یا هر بینش دیگری، یا علمی است و یا جهلی، شق سومی وجود ندارد.

---

[۱] بازرگان لیبرال، بانک های خصوصی را ملّی و مصادره کرد، اینان از نو آنها را تأسیس کردند. و همگان می بینند که اینان راه و روش مکتبی مقام معظم رهبری را بر نمی تابند.

[۲] توجه نمی کردند که صوفی و عارف هر دو یکی هستند؛ نفی تصوف نفی همین عرفان است.

قرآن هر فکر و عمل انسان را یا علم می داند و یا جهل. کافی است در قرآن به کلمهٔ علم و مشتقاتش و کلمه جهل و مشتقاتش مراجعه کنید. آنگاه سرتاسر قرآن را مطالعه کنید آیا شقّ سومی پیدا می کنید-؟

سپس به دیگر متون اصلی دین مراجعه کنید آنهمه دعوت پیامبر و اهل بیت (صلوات الله علیهم) به دانش را مشاهده کنید ببینید آیا دین غیر علمی را می پذیرند؟ حتی از عامی ترین عوام می خواهند که حتی الامکان باورهای دینی شان را بر اساس و پایهٔ فکری و علمی و استدلالی مبتنی کنند.

اگر چیزی بنام کشف و شهود در بودائیت و نیز مسیحیت ارزش داشته باشد، در اسلام هیچ جایگاهی ندارد بل بعنوان کهانت و یا مقدمات کهانت رسماً تحریم شده است. اگر کهانت و باصطلاح کشف و شهود کارآئی داشت و به درد انسان می خورد، بومیان قارهٔ آمریکا که سرآمد آن بودند اسیر مهاجران اروپائی نمی شدند. و جامعهٔ بزرگ کهانت زدهٔ هند مستعمرهٔ انگلیسی ها نمی گشت.

گاهی سخن از «عرفان های کاذب» به میان می آید گوئی در این میان «عرفان صادق» هم وجود دارد. در حالی که آنچه امروز عرفان نامیده می شود همگی یک سنخ و یک ماهیت دارند و همگی از نظر اسلام کهانت و حرام هستند.

آن عرفان در اسلام هست که دقیقاً هممعنی و مترادف با کلمه «علم» باشد و فرق شان فقط در لفظ باشد، یعنی «علم» و «عرفان» دقیقاً دو لفظ مترادف و دارای یک معنی واحد هستند.

چنین نیست که معرفت در اسلام به دو قسم تقسیم شود و گفته شود: معرفت علمی و معرفت عرفانی. علم قسمی از معرفت نیست بل عین معرفت است و بالعکس: معرفت، عین علم است نه مقسم آن.

معرفت یعنی «شناخت» و در اسلام هیچ شناختی غیر از شناخت علمی وجود ندارد.

گاهی کلمهٔ علم را به معنی عالم بودن به کار می برند و این عرفان کذائی را نیز نوعی علم قلمداد می کنند یعنی علم را مقسم قرار می دهند. اما در بینش اسلام، علم دقیقتر و با چهار

چوبه تر از آن است که این عرفان کذائی در آن بگنجد. این علم نیست بازی با جهل است؛ بازی با برخی الفاظ و مفاهیم و در مرحله بعدی کهانت است.

این عرفان تلبیس ابلیس است که برای هر چیز ناب و صحیح، یک چیز بدلی درست کرده اینهم دین بدلی و کابالیسم است.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) علم است، علم محض و به هیچ چیز غیر علمی اذن ورود نمی دهد. البته باطل شیرین است و هیچ باطلی شیرین تر از این عرفان نیست که **«الباطل حلوٌ و الحقُ مرّ».**

جامعه هائی که اینگونه کهانت ها و عرفان ها را کنار گذاشتند، دستکم در مسیر تمدن غریزی پیش رفتند اما جامعه های عرفان زده از همه چیز باز مانده اند.

می کوشند بر آفاق بلند صحیفه چادر شیطانی کشیده و آن را یکی از متون عرفانی خودشان معرفی کنند. با همهٔ ارادتی که به مرحوم سید علیخان شیرازی دارم از نام کتابش (که در شرح صحیفه نوشته) خوشم نمی آید، عنوان «ریاض السالکین»، صحیفه را از اینکه «**ریاض العالمین**» یا «**ریاض العلما**» باشد کنار می زند. گوئی صحیفه هیچ ارتباطی با علم و علوم ندارد فقط به درد سیر و سلوک عرفانی کذائی می خورد. در حالی که یحیی بن زید آن را «علم» نامیده و امام صادق علیه السلام نیز سخن او را تأیید کرده است. همانطور که در مقدمهٔ مجلد اول به شرح رفت.

صحیفه؛ این کتاب کوچک چشمهٔ جوشان علم و دریای مواج علوم است.

آنچه مهم است عمل به وظیفه است بنده به وظیفه ام عمل می کنم و همهٔ ضررهای مادی و هزینه های آن (از آن جمله اذیت و آزار روحی از ناحیه کاهنان و ارسطوئیان) را برجان خریده ام. غیر از ضرر مادی نفع مادی ندارم اما گویا مزاحم منافع مادی و مرید بازی عده ای هستم.

میان علم و دین هیچ مرزی وجود ندارد؛ علم صحیح عین دین است و دین عین علم صحیح است. به چه وضعی دچار شده ایم که پرهیز و فرار از علم، عین دین شده است؟!؟!

تقابل دنیا و آخرت، یا تقابل غریزه و فطرت

پرسش (و انتقاد) پنجم: فرموده اند: شما در آثارتان بویژه در کتاب «تبیین جهان و انسان»[۱] و نیز در مجلدات شرح صحیفه، یک دین را توضیح داده و معرفی می کنید که در آن هیچ تعارض و تقابلی میان دنیا و آخرت نیست، بل دنیا و آخرت در طول هم قرار دارند و تعارض و تقابل را میان روح غریزه و روح فطرت برقرار می کنید. روشن است که این روش با روش و فرهنگ و برداشت همهٔ مسلمانان از آغاز تا به امروز، و نیز با فرهنگ همه پیروان ادیان، زاویه باز می کند.

پاسخ: اولاً بحث فرهنگ و برداشت عامه را کنار بگذارید. زیرا هر نویسنده ای حتی نویسنده یک داستان هدفی ندارد مگر یا «ایجاد و ادخال چیزی در فرهنگ» که این را توسعه فرهنگ می نامند، و یا «حذف و پالایش چیزی از فرهنگ» که این را اصلاح فرهنگ می نامند. و اگر یکی از این دو هدف را نداشته باشد کارش عبث و بیهوده است.[۲]

بویژه هر کار علمی همیشه در صدد ایجاد تحول (تحول کوچک یا بزرگ) در عرصهٔ فرهنگ است، و نباید این کار را «**زاویه باز کردن با فرهنگ عمومی**» نامید.

ثانیاً: کدام فرهنگ؟! اگر مراد فرهنگ برادران اهل سنت است که ما در این مسیر کاری با آن نداریم. و اگر مراد فرهنگ رایج در ایران است، درست است بنده در صدد پالایش آن هستم و گرنه هرگز قلم به دست نمی گرفتم. فرهنگی که علاوه بر نفوذ بودائیات و

---

[۱] و در کنار آن است کتاب «قرآن و نظام رشته ای جهان» و کتاب «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی» و مقالهٔ «اصول اساسی در کیهان شناسی».

[۲] و نمونه ای از این کار در جامعه امروزی ما برخی کتاب های روان شناسی است که مطالب کتاب های پیشین را تکرار می کنند. و یا تفسیر نویسی بر قرآن که در این ایام رایج شده و صرفاً، باز نویسی متون تفسیری پیشین است و این بندهٔ کوچک افتخار دارم که موضوع و مطلبی را که قبلاً نوشته شده باز نویسی نکرده ام و از گرفتن وقت مردم برای کار بیهوده بیزارم.

ارسطوئیات،[۱] خواجه نظام الملک جلاد و قتال شیعیان از شخصیت های برجستهٔ آن است، فرهنگی که هنوز هم (علاوه بر دیوان های شعری) در بالای منبرها کارها و سرگذشت سلطان محمود غزنوی خونریز، دشمن شیعه، غارتگر و مهاجم چماق بدست بر مردمان دیگر، بنام جهاد، بعنوان موعظه و پند بازگو می شود.

من در مقام نقد و ایراد گیری بر اهل تسنن نیستم، می گویم شما که شیعه هستید به این فرهنگ تکیه کرده و کار علمی را محکوم نکنید، لطفاً کمی با دقت بنگرید این فرهنگ زمانی که همه جای ایران (غیر از قم، کاشان و سبزوار) شیعه نبودند و همهٔ ستون فقرات و اسکلت فرهنگ، غیر شیعی بود، رایج بود، بحدی که ورد زبان همگان بود:

سگ کاشی به از اکابر قم با وجود این که سگ به از کاشی است

و یا: مردم ایران فرماندهان مغول را تشویق می کردند که مردم قم را قتل عام کنند.[۲]

و امروز ببینید در شهرهای ایران چند خیابان و موسسه بنام خیام است و چند خیابان و موسسه بنام خواجه نصیر است، در حالی که هر دو در ریاضیات کار می کردند و خواجه دانشمندتر از خیام بود. خواجه جامعه ساز و هدایتگر بود، خیام فلسفه ای را بنا نهاد که دین سوز و جامعه سوز بود و لذا غربیان همیشه مبلغ خیام هستند.

کدام فرهنگ؟! فرهنگی که محمد علی فروغی مانند چوپانی گروهی از نویسندگان را در اختیار گرفت و مرتجعانه فرهنگ بدوی ایران باستان را تزکیه و تبرئه کرده بر سر اسلام کوبید که انقلاب اسلامی نیز با همهٔ عظمتش نتوانست فوران این آتش فشان ارتجاعی را خاموش کند. ارتجاعی که مانندش در تاریخ هیچ جامعه ای وجود ندارد. یک حرکت هنگفت ارتجاعی که وارثانش امروز عرصهٔ اینترنت را جولانگاه خود کرده فکر و اندیشه جوانان این جامعه را هدف گرفته اند، اخیراً با تقلید از سرقت های سریال ژاپنی «ای کیو

---

[۱] ارسطوئیات که خود یونانیان و اروپائیان آن را به زباله دان تاریخ انداخته اند.

[۲] شیرین بیانی، در کتاب «حکومت ایلخانی» ص ۶۱۲.

سان»، دانش ها و رفتارها و قضاوت های امیرالمؤمنین (علیه السلام) و شخصیت هـائی ماننـد ابوذر را به کورش و داریوش می بندند.

ما به «دین غیر علمی» مشغول باشیم و از فعالیت کابالیست ها که در غـرب نشسـته انـد غافل باشیم که به تحریف تاریخ پس از اسلام مان نیز مشغول اند؛ برای ما تاریخ مـی سـازند: ایران از اول شیعه بود!!! و انگیزه شان در شیعه بودن این بود که خانم شهربانو (علیهـا سـلام) مادر امامان شیعه، ایرانی بود.[۱] ببینید چه منشأ کاذبی برای تشیع معرفی می کنند.

مرحوم سید جعفر شهیدی استاد بزرگ تاریخ تحت تأثیر این بافته های مجعول می گفت: مردم یمن از اول شیعه و طرفدار خاندان علی (علیه السلام) بودند زیـرا در طـول زمـانی کـه تحت سیطرهٔ ایرانیان بودند، خاندان دوستی و توارث حاکمیت را از ایرانیان آموخته بودند.

معلوم نیست با این حساب چرا خود ایرانیان سنی تر از سنیان دیگر ممالک بودند و شیعه کشی را واجب می دانستند!؟!؟

و معلوم نیست با این حساب چرا آمار شیعیان در دیگر ممالک خیلی بیشتر از ایران بود!؟

مراکزی در اروپا و آمریکا تأسیس شده و با فعالیت های بظاهر علمی و در واقـع سیاسـی تحت عنوان «شیعه شناسی» به ساختن تاریخ جعلی و تعیین آبشـخورهای جعلـی بـرای شـیعه دوازده امامی، مشغول هستند. پس از مرگ هانری کربن[۲]- این مـوفقترین جاسـوس غـرب در ایران- عده ای ایرانی در داخل و در اروپا راه او را دنبال کردند و می کنند البته با نوعی ویرایش تا بتواند با شرایط امروزی و پس از انقلاب ایران نیز سمّ خود را به مغز ایرانیان نفوذ دهند.

عنوان کتاب شایگان را ببینید: «هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی». آیا تشیع «اسلام ایرانی» است؟! پیش از آنکه ایران شـیعه شـود آنهمـه شـیعیان دوازده امـامی حجـاز، مراکش، مصر، لبنان، سوریه، ترکیه، عراق و... چه بودند؟ آیا عدم بودند!؟

---

[۱] از مقالات امیر معزی. و این فقط یک نمونه است.

[۲] هانری کربن در سال پیروزی انقلاب اسلامی در فرانسه درگذشت. او می کوشید تشیع را عین تصـوف و بـودائی قلمداد کند.

همچنین کتاب خود کربن با عنوان «چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی» کـه بـا ترجمه انشاء الله رحمتی منتشر شده است.

نمونهٔ دیگر، کارهای مادلونـگ و کـالبرگ اسـت کـه مدرسـی طباطبـائی و چنـد نفـر همکارش در آمریکا نشسته پیرو و مبلغ او هستند و می کوشند با فراز کردن و درهم آمیختن فرقه هائی که در طول تاریخ از تشیع مطرود و دور انداخته شده اند، تشیع ولائی ما را (که به وجود آورندهٔ انقلاب اسلامی است؛ انقلابی که بینی مسـتکبرین را تـا بـه امـروز بـه خـاک مالیده) به نوعی «غلّو» متهم کرده و باورهای مردم به آن را سست کنند تا خدمتی بـه جهـان کابالیست کرده باشند.

مرکز استراسبورگ در این باره فعالیت دیرینی را ادامه می دهد؛ آنهمـه آثـار صـوفیان و محی الدین را چاپ کرده و در میان مسلمانان بویژه شیعیان پخش کرده و می کند.

دکتر حسین نصر در غرب به فعالیت مشغول و فرقهٔ «مریمیّه» را تأسیس کرده است.

آقای انصاریان نیز در غرب به کار مشغول است.

آقایان جویا جهانبخش و محمد کاظم رحمتی نیز در غرب به غمخواری شیعه پرداخته و می کوشند به ما گوشزد کنند که عقایدمان را اصلاح کرده و به اعتدال برگردیم.

هاینتس هالم کتاب «غنوصیان در اسلام» را نوشته است.

همهٔ این جریان ها در یک چیز مشترک هستند: می کوشند بـا فـراز کـردن فرقـه هـای کوچکی که در طول تاریخ شیعه دچار غلوّ شده و از عرصهٔ شـیعه ولائـی مطـرود شـده انـد، شیعه را از ولایت دور کنند. می کوشند باور به ولایت را مصـداق غلـوّ جلـوه دهنـد.[1] **زیـرا ضربهٔ ولایت بر کابالیسم جهانی بس محکم و کوبنده بوده است.**

با این اوضاع و شرایط، برخی از ماها در حوزهٔ علمیه هنوز عبارت «علم دینی» به کار می بریم و عملاً علم را بر دو نوع تقسیم می کنیم: علم دینی و علم غیر دینی. و مشئوم تر اینکه به

---

[1] و شیعیان وصایتی را شیعهٔ اصیل جلوه دهند- دربارهٔ «ولایتیان» و «وصایتیان» رجوع کنید به کتاب: «مکتـب در فرآیند تهاجمات تاریخی» www.binesheno.com

هر دو ارزش قائلیم و دغدغهٔ مان این است که مبادا مرز میان ایـن دو «ارزش» از بـین بـرود. چاقوی بزرگ جراحی به دست گرفته و علم را جرّاحی می کنیم.

می دانم که در این سطرها طوری پیش رفتم که گویا دارم به پاسخ پرسش چهارم یعنی «از میان برداشتن مرز علم و دین» ادامه می دهم. اما هدفم شرح آن فرهنگ است که در متن این پرسش پنجم آمده، و می خواهم بگویم: کدام فرهنگ؟! فرهنگی که مراکز غربی با همیـاری ایرانیان مهاجر برای مان پخته و بر سر سفره فکری جوانان (بل برخی محققان) ما می فرستند بدون هیچ مانع و رادع و بدون هیچ پاسخ و ردّیه ای، بدون دفاع علمی ای، بدون نقد و نقـادی علمی.[۱]

اینهم وضعیت فرهنگی امروزی ما که عرصهٔ فکر و اندیشـه جامعـه را در اختیـار سـیل ولایت برانداز مقالات و کتاب های کابالیست ها قرار داده ایم.

اما آنانکه این پرسش و انتقاد پنجم را عنوان کرده اند می توانند بگویند: شما هم فرهنگ کهن و هم فرهنگ امروزی ما را به زیر سوال بردید.

در پاسخ عرض می کنم: دربارهٔ فرهنگ امروزی اصل فرهنگ را به زیر سؤال نبـردم بـل چگونگی کارها و فعالیت های فرهنگی را به زیر سؤال بردم و این هم یک حقیقت اسـت و هم یک واقعیت. چگونه می توانم اصل یک فرهنگی را به زیر سؤال ببرم که توانست آنهمه شهید دهد و عظیم ترین و اصیل تـرین انقـلاب را بـه وجـود آورد؛ انقلابـی کـه گفـتم بینـی کابالیسم جهانی را به خاک مالید.

بلی؛ بشدت نسبت به آینده نگرانم، دلهره دارم. زیرا کابالیست ها تحت عنوان «پژوهش»

---

[۱] وقتی که کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» مدرسی طباطبائی منتشر شد و توسط مبلغین داخلی غوغائی به پا کرد، یکی از مؤسسات بزرگ حوزهٔ علمیه طی اعلامیه ای اعلام کرد که ما برای پاسخ به مدرسی لجنه ای تشکیل داده ایـم. زمان ممتدی گذشت و خبری از لجنهٔ مبارکه نشد. از آقائی خواهش کردم که برود و از پیشرفت کار حضرات خبری آورد. گفته بودند: ما در این باره خروجی ای نداشتیم.

نمی توانستم نظاره گر نفوذ کتاب مدرسی به ذهن جوانان (بل برخی محققـان) باشـم، کتـاب «مکتـب در فرآینـد تهاجمات تاریخی» را نوشتم.

سخت دربارهٔ ما کار می کنند؛ با ادبیات علمی نما و نوشتارهای القائی مسموم کننده.

اما راجع به فرهنگ کهن ما که آغاز آن آغاز اسلام است: بارها در نوشته هایم گفته ام: شیعه از روزی که درب خانه اهل بیت (علیهم السلام) بسته شد همیشه در تنگناهای سیاسی و قتل عام ها و کشتارهای بی امان به سر برده است، هیچ جریان فکری و مکتبی در تاریخ یافت نمی شود که با وجود چنین شرایطی بتواند موجودیت خود را حفظ کند و این تنها شیعه است که بدلیل فطری و انسانی و علمی بودن اصولش، توانسته به موجودیت خود ادامه دهد. اما پیروان این جریان اولاً همیشه و در همهٔ سرزمین های اسلامی در میان فرهنگ غیر شیعی می زیستند و تأثیراتی از آنها بر می داشتند.

ثانیاً علما و دانشمندان شیعه در آن شرایط تنگنا و قتل عام ها و کشتارها تنها توانستند یک فقه دقیق، کامل و جاودانه بپرورانند و در رشته های دیگر نتوانستند چنانکه باید کار کنند. همیشه در تفسیر پیرو برادران اهل سنت بودیم هنوز هم احادیث اهل بیت (علیهم السلام) در قفسه ها مانده و وارد متون تفسیری نشده اند. باید توجه داشت بخش عمده و قریب به اتفاق عرصهٔ فرهنگ را متون تفسیری به جامعه داده اند و می دهند.

و همچنین در تاریخ، و دیگر علوم انسانی از قبیل روان شناسی، جامعه شناسی و... و...

درست است بنده این فرهنگ را نقد می کنم اما هرگز با آن زاویه باز نمی کنم. می گویم امروز که دستکم در داخل ایران از قتل عام ها و کشتارها مصون هستیم[1] باید کار کنیم، کار در موضوعات و علومی که گذشتگان ما (قدّس سرّهم) نتوانستند انجام بدهند، را انجام دهیم.

پس از این مقدمه طولانی می رسیم به «**تقابل دنیا و آخرت، یا تقابل غریزه و فطرت**» که اصل این پرسش پنجم است ابتدا باید ببینیم آن دنیائی که در تقابل با آخرت است چیست؟ چه ماهیتی دارد؟ تعریف آن چیست؟

اگر دنیا بد است پس چرا در قرآن اینهمه بر انسان منّت می گذارد که نعمت های دنیوی

---

[1] و مانند شیعیان مظلوم سوریه، لبنان، عراق و یمن نیستیم (که کابالیسم جهانی داعش را برای قتل عام آنان به راه انداخته و مانند قرون گذشته به شیعه کشی مشغول اند) یک فراغت و ایمنی داریم پس باید کار کنیم.

را به او داده است-؟ قرآن پر است از آیه هائی که در مقام این منّت گذاری هستند بل می توان گفت سرتاسر قرآن در این مسیر است.

در طی قرون گفته ایم قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دنیا را نکوهش کرده و آخرت را ستوده اند. یا: دنیا گرائی را نکوهش و آخرت گرائی را ستوده اند. اما هرگز تعریفی از این دنیای منفی ارائه ندادیم که چیست و ماهیتش چیست؟-؟ با مراجعه به قرآن و حدیث می بینیم که این تعریف برای دنیای نکوهش شده ممکن نیست مگر بر اساس آیات و احادیث انسان شناسی، روان شناسی و شخصیت شناسی. و بوضوح می بینیم که آنچه محکوم و نکوهیده است دنیای غریزی است. و آنچه ممدوح و ستوده است دنیای فطری است که در اینصورت است نعمت ها نعمت می شوند و منّتش را خداوند بر انسان می گذارد. و در دنیای غریزه همهٔ نعمت ها به نقمت مبدل می شوند. و آخرت محصول این دنیا است که: **«الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَة»**. پس ابتدا در همین دنیا یک تقابل و تعارض شدید هست میان دنیای غریزی با دنیای فطری. سپس آنچه در تقابل با آخرت است دنیای غریزی است نه «مطلق دنیا» و نه «دنیا مطلقاً».

ارزش اخروی

پرسش ششم: این پرسش را نیز که در چند بیان و با ادبیات مختلف آمده، در قالب یک عبارت واحد می آورم: **برای کار و نوشته هایت چقدر ارزش قائل هستی؟**

پاسخ: ارزش کاری که دربارهٔ مکتب باشد، در دو زمینه بررسی می شود:

۱- اهمیت علمی و کاربردی در تبیین، ترویج فکری و علمی و فرهنگی و دفاع از اصول و فروع مکتب: بدیهی است از این دیدگاه بالاترین و ارجمندترین ارزش را برای کارم قائل هستم که مقام، ثروت، راحتی زندگی را فدای آن کرده ام، گرچه فقر و عدم توان مالی بر همین کارم لطمه زده حتی امکان ویرایش نوشته ها را از من گرفته و از این بابت از

خوانندگان محترم شرمنده ام.[۱]

۲- اهمیت و ارزش کار در روز محشر و مقبولیت آن عندالله: در این باره نمی دانم؛ نمی دانم چقدر در اخلاص و تلخیص نیّت و رهائی از اقتضاهای روح غریزه، موفق بوده ام؛ انگیزه ام در این کار، درد دین بوده یا نفسانیت های نفس غریزه. گاهی به همسرم و بقول قدیمی ها به مادر بچه ها (که در راه کمک به من از آسایش، رفاه و طمطراق زندگی صرفنظر کرده و زحماتی را متحمل شده که اکثریت زنان تحمل نمی کنند) می گویم: نتیجه اخروی کار من معلوم نیست زیرا مسئلهٔ نیّت تعیین کننده است، اما اجر تو محفوظ است که غیر از ایثار و خدمت به مکتب نیّتی نداری.

برای روز محشر و آخرت، امیدم به روضه هائی است که در بالای منبر خوانده و دل های مردم را متوجه حضرت سید الشهداء خامس آل عبا کرده ام، بیشتر است تا به آثار و نوشته هایم. شاید در برخی از آنها با نیّت خالص عمل کرده ام و در این تناسب گفته ام:

دلتنگم از این زیستن جویان و پویان می روم
اندر سراغ محشرم افتان و غلطان می روم
گم کرده ام تقوای دل، حیرانم اندر این سبیل
در چنگ عصیانم ذلیل، نالان و گریان می روم
آشفته است دریای غم بشکسته موجش زورقم
باور نما در آب یم سوزان و بریان می روم
عمرم چرا این گون سیه گریده است آری تبه
با این همه بار گنه پایان میزان می روم
ای دل اگر لطفش بود زهرای اطهر(ع) سر رسد
بر روضه‌ات ارجی نهد خندان و شادان می‌روم

---

[۱] البته به سخن آن شاعر معتقد نیستم که گفته است: مرا معلوم شد در آخر حال- شرف مرد بعلم است، شرف علم به مال.

پلورآلیسم در واقعیت و پلورآلیسم در حقیقت

مسئلهٔ هفتم: گمان کردم یادآوری یک مطلب در ردیف این مسائل مقدماتی، لازم است و آن تفکیک میان واقعیت و حقیقت در مسئلهٔ پلورآلیسم است:

واحد و اَحَد، فقط خداوند است، غیر از او هر چه هست- اعم از فیزیکیات و مفهومات؛ ذهنیات و حتی توهمات- همگی متکثّرند و اگر (بر فرض) تکثّر را از کل کائنات منها کنید، نتیجه اش صفر خواهد بود. همینطور است اگر تکثر را از یک جزء آن منها کنید:

کائنات- تکثّر= کائنات- کائنات.[1]

اتم- تکثر= اتم- اتم.

انسان- تکثر= انسان- انسان.

تفکر- تکثر= تفکر- تفکر.

موهوم- تکثر= موهوم- موهوم.

پدیده، شیئ مخلوق (خواه شیئ دارای حقیقت و خواه شیئ فاقد حقیقت باشد) بدون تکثّر نمی تواند «معنای وجودی» داشته باشد. و این نه تنها یک «واقعیت» است بل «حقیقت» است.

بنابراین، این نگرش پلورآلیستی، و کثیر دیدن حقایق اشیاء و واقعیت شان، صحیح و خلاف آن، نادرست است. و بنده نیز در این مسئلهٔ خاص، پلورآلیست هستم.

و اساساً فرق میان مکتب قرآن با بودیسم و تصوف که امروز عرفان نامیده می شود، در همین اصل اساسی است؛ بودیست ها و صوفیان، منکر تکثر هستند، کثرت را یک سری عوارض غیر بنیادین دانسته و هستی را یک واحد می دانند که دچار «تعیّنات» شده و متکثر جلوه می کند؛ با یک «انتزاع ذهنی» وجود را از ماهیت جدا می کنند، آنگاه ماهیت ها را دور انداخته و نتیجهٔ ذهنی می گیرند که «وجود واحد» است: تنها یک «هست» هست؛ تعدد و تکثر جز خیال چیزی نیست:

---

[1] این فرمول ها از راست به چپ خوانده می شوند.

کلّ مـا فـی الخلـق وهمٌ او خیـال او عکـوسٌ فـی المـرایا او ظـلال

اما در جهان فکر واندیشه، موهوم ترین توهم، مفاد همین شعر است، تفکیـک وجـود از ماهیت، یک موهوم ذهنی است و هرگز در خارج از ذهن معنائی ندارد. شگفت است؛ وقتـی که انسان دچار بیماری ذهن گرائی می شود، حقایق و واقعیات را، توهم و توهمات را واقعیت می انگارد. آنگاه اینگونه شعر سروده و مانند دیوانه ای کـه خـود را عاقـل تـر از همـه مـی پندارد و عاقلان را دیوانه می داند، جنون خود را عین عقل و عقل دیگران را جنون می داند.

این بود «بحث اول» در پلورآلیسم که محور آن «هست هـا»، «هسـتی شناسـی در عرصـهٔ مخلوق» است.

بحث دوم: آیا فکر، تفکر، عقل و تعقل در «شناخت این هستی متکثر» نیز متکثّر اسـت؟ آری بتعداد انسان ها، افکار و تعقل های متفاوت، هست؛ تفاوت فکرها و اندیشه ها نیز هـم حقیقت است و هم واقعیت؛ حقیقت این است که انسـان هـا اندیشـه هـای متفـاوت دارنـد، همانطور که در بحث بالا گفته شد «وحدت فقط از آن ذات مقدس خداوند» اسـت. پـس در این مسئله نیز نوعی پلورآلیسم درست و حق است.

بحث سوم: غیر از خداوند، هیچ چیزی «حق مطلق» و «حقیقـت مطلـق» نیسـت، مطلـق فقط خداوند است.

و نیز: غیر از موهومات، هیچ چیزی «بطور مطلق فارغ از حقیقت» نیست. حتی موهومات نیز مدرّج هستند، برخی از آن ها عنصری از حقیقت دارند که می شود «آمیـزه ای از حـق و باطل»، تا می رسد به «باطل محض». پس در برابر انسان، آمیزه ای از حق و باطـل قـرار دارد، در این مسئله نیز پلورآلیسم، درست است، اما تنها در واقعیت نه در حقیقت.

در همین نقطه است که باید حقیقت از واقعیت تفکیک شود. زیرا باید در این آمیزه هـا عنصرهای حقیقت شناخته شده و گزینش شوند و عناصر باطل نیز تشخیص داده شوند و کنار گذاشته شوند. و نباید هر واقعیت را حقیقت دانست، و نباید تسلیم واقعیت های باطل شـد. و انسان را از رسالت و مسئولیتش، معاف کرد.

اساساً زندگی هر موجود جانداری، مبارزه با واقعیت های باطل است، باطل یعنی آنچه به ضرر اوست. و این مبارزه اش محدود به زمان حال نیست بل یک برنامهٔ تفکیکی میان حقیقت ها و باطل ها، برای آینده دارد از همین یک ساعت بعدش تا پایان عمرش.

این نوع برنامه گرائی را پلورئالیست ها نیز دربارهٔ فرد می پذیرند، اشکال شان در برنامه ای است که برای آیندهٔ جامعه تا پایان عمر جامعه در روی زمین، باشد.

آیا انسان که تنها موجود «جامعه دار» است باید برای آیندهٔ جامعه یک برنامهٔ مشخص بدهد یا نه ؟-؟ و انسان چنین رسالتی دارد یا نه ؟-؟

همه چیز بر می گردد به اینکه آیا جامعه شخصیت دارد یا نه ؟-؟ اگر شخصیت دارد پس همانطور که برای هر فرد یک برنامهٔ آینده نگرانه لازم است، برای شخصیت جامعه نیز یک نسخه علمی لازم است. و اگر جامعه فاقد شخصیت است، پس پلورئالیسم درباره اش درست است.

رسالت انسان چیست؟ انسان نمی تواند تکثر را از ذات کائنات حذف کند که گفته شد:

کائنات- تکثر= کائنات- کائنات.

بهتر است اول به سراغ حیوان برویم: جانداران وقتی که به وجود می آیند خود را در مقابل یک کثرت عظیم می بینند، خوراک های لازم و خوراک های کشنده، سرمای کشنده و گرمای کشنده، نوش ها و نیش ها، شهدها و سم ها، گازهای لازم و گازهای کشنده و پیش آمدها و حوادث مختلف طبیعی، حیوان از مگس تا فیل، در برابر این کثرت ها- که هم حقیقت دارند و هم واقعیت- تسلیم نمی شوند، بل بحکم غریزه مأمور به «گزینش» هستند؛ آنچه را بر می گزینند که به نفع شان باشد.

بنابراین، «**گزینش» و بایستگی گزینش نیز یک حقیقت و واقعیت است.** پس حیوان (هیچ حیوانی) پلورآلیست مطلق، نیست بل بر اساس گزینش عمل می کند.

انسان نیز در دایرهٔ امور غریزی همان روح غریزه را دارد؛ از آسیب ها، آفت ها و خطرها (که این ها نیز هم حقیقت دارند و هم واقعیت) پرهیز می کند، خانه می سازد، و برای هر

آسیبی عامل بازدارنده تأمین می کند، و اگر نتوانست و دچار آسیب شد به جبران و درمان می پردازد و...

انسان (هر انسانی) دربارهٔ امور غریزی پلورآلیست نیست و در مقابل «تکثّر» تسلیم نمی شود.

بحث چهارم: وقتی که انسان در امور غریزی خود در برابر تکثر تسلیم نمی شود و بیشتر از حیوان در مقام مهار تکثرات به نفع خود، است پس این هیاهوی پلورآلیسم و سینگلیسم، چیست که دو عنوان در تقابل با هم در آمده و گوش جهان را کر کرده اند-؟! این چه گرفتاری است که اندیشمندان و مراکز علمی و فکری را به بازی گرفته است-؟!

چرا همگان «تخصص» را به عنوان یک امر مسلّم پذیرفته اند، در عین حال برخی از آنان دم از پلورآلیسم می زنند.!؟! مگر تخصص، غیر از گزینش بهترین فکر، و بهترین تعقل، است؟

تأیید تخصص ها دربارهٔ جامعه شناسی از یک طرف، و ندای پلورآلیسم دادن از طرف دیگر، تناقض نیست؟

پس رابطهٔ عملی انسان با جهان متکثر (بل رابطه یک حیوان و بل رابطهٔ یک مجنون با جهان متکثر) رابطهٔ پلورآلیسم نیست، پس مشکل پلورآلیست ها در کجاست؟ منشأ این شعار نادرست در کجای وجود و درون انسان است؟

پرسش بی پاسخ: پاسخ این پرسش در عرصهٔ علوم انسانی غربی هرگز پیدا نمی شود و تا امروز نیز پیدا نشده، و طرفداران هر دو طرف مسئله حتی برای خویشتن فردی خویش نیز پاسخ قانع کننده ای نداده اند، ندارند که بدهند تا دستکم خودشان را قانع کنند، هر دو طرف در این باره باصطلاح بطور «الاّ بختکی» رفتار می کنند حتی دربارهٔ خویشتن خویش.

در این میان، واماندگان بی انصاف (در هر دو طرف) لجوجانه سر موضع گیری خود می مانند، اما برخی بر سر انصاف آمده و اعلام کرده اند که: **ما نمی فهمیم و باید به این واقعیت قانع شویم.** ماکس وبر که سرآمد این واقعگرایان منصف است، تسلیم شدن در برابر تکثر اندیشه ها را پذیرفت. و اعلامیهٔ «این قانع شدن به نادانی با تکیه به ناتوانی بشر» را صادر کرد.

او فیلسوف نبود، یک جامعه شناس بود کـه علمـش فلسـفه ای را زائیـد، همـانطور کـه انیشتین فیلسوف نبود، دانش فیزیکش فلسفه ای را داد.

هر جامعه شناس با انباشتی از تکثرات رو به رو می شود. و از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) تکثر در وجود یک فرد انسان معادل تکثر در کل کائنات است[۱] تا چـه رسد به تکثر در امور اجتماعی و جامعه. و تا چه رسد به افکار و اندیشـه هـا دربـارۀ امـور اجتماعی.

باید به ماکس وبر، حق داد که انسان را در رابطه اش با جهان و طبیعت، مأمور گـزینش بداند، اما در برابر رابطۀ انسان با خویشتن خویش و مسائل جامعه و اجتماع، تنها مـأمور بـه تحقیق و بررسی، بداند و «ارائۀ نسخه برای جامعه» از ناحیۀ متفکرین دیگر را محکوم کند. و ندا سر دهد که «ما نه پیامبریم و نه سیاستمدار، ما دانشجو هستیم».[۲]

به نظر او تخصص و گزینش در پزشکی لازم است و باید بر اساس آن نسخه داده شود، اما در مسائل اجتماعی تخصص لازم است لیکن نسخه دادن برای جامعۀ انسان، ممنوع است.[۳]

پس آن سوال بی پاسخ که مراکز علمی را گیج کرده است چیست؟

در اینجا به گام اول پاسخ می رسیم و آن فرق ماهوی و چیستی انسان بـا چیسـتی حیـوان است. زیرا مشاهده می کنیم که همگان اجماع دارند کـه انسـان بایـد در امـور غریـزی هـم تحقیق گرا، هم تخصص گرا و هم نسخه دهنده باشد، برخی ها تنها دربارۀ آیندۀ جامعـه مـی گویند هرگز نباید سخنی از «باید» بیاوریم و برای جامعه یک نسخۀ بایـدی ارائـه دهـیم، و خود جریان تاریخ باید های آینده را روشن خواهد کرد.

پس؛ همۀ این هیاهوها برمی گـردد بـه «**آنچـه انسـان دارد و حیـوان آن را نـدارد= جامعه**».

---

[۱] اتزعم انّک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

[۲] ماکس وبر، سخنرانی «پیامبر و سیاستمدار».

[۳] من تعجب می کنم از برخی کسانی که در مسئلۀ پلورآلیسم از هر کسی سخن می گویند، اما نامی از ماکس وبر نمی برند.

کلید طلائی: کلید این قفل در «انسان شناسی» گم شده است؛ انسان چیست؟ منشأ جامعه در کانون وجودی انسان کجاست؟ در شرح دعای دوم از **صحیفه سجادیه** به شرح رفت، و نیز در مقدمهٔ مجلد اول بیان شد[۱] که انسان علاوه بر روح غریزه یک روح دیگر دارد بنام روح فطرت که منشأ جامعه، تاریخ، حیاء، اخلاق، حسن و قبح، زیبا شناسی و زیبا خواهی، گریه و خنده و منشأ هر آنچه که انسان دارد و حیوان فاقد آن است.

عالَم فطرت غیر از عالم غریزه است و شناخت آن نیز باید با شناخت عالم غریزه فرق داشته باشد و اگر این اصل مورد توجه باشد پلورآلیسم در امور اجتماعی نیز از بین می رود و معلوم می شود که رسالت انسان، گزینش و تخصص و ارائه نسخه برای آیندهٔ جامعه است.

انصافمداران مذکور که گفته شد در رأس شان ماکس وبر است از جانبی در مقام انصاف آمده و به «خود فریبی» قانع نشدند لیکن، دچار یک بی انصافی سترگ دربارهٔ انسان شدند که انسان را در حدّ پائینتر از حیوان ساقط کرده و تخصص و گزینش او را سترون کرده و ارائه راه عملی برای همان تخصص و گزینش را مسدود کردند: ای انسان در امور غریزی نسخه بده، اما در امور اجتماعی و جامعه که اصلی ترین تمایز تو با حیوان است، پست تر از حیوان باش و نسخه نده.

این بی انصافی نتیجهٔ آن انصاف بود، وقتی که انحراف زاویه باز کند، انصافمندی نتیجهٔ بی انصافی می دهد.

درست است: هیچ نسخه ای در صحت و درستی به حد «اطلاق» نخواهد رسید. زیرا مطلق فقط خداوند است. همانطور که انسان در پزشکی نیز به حد اطلاق نخواهد رسید. و همه چیز مدرّج است، نسخه ها برای جامعه نیز مانند نسخه ها برای بدن، مدرّج خواهند بود، اما نفی اطلاقگرائی غیر از نفی رسالت انسان است، آنهم انسانی ترین رسالت انسان.

بحث پنجم: چون همهٔ نسخه ها با همدیگر فرق خواهند داشت، و از جانب دیگر نسخه های متعددی برای زیست اجتماعی بشر داده خواهد شد و می شود و نیز هر نسخه ای

---

[۱] و در موارد دیگر تکرار شد. و الزاماً در مباحث آینده نیز تکرار خواهد شد.

در میان پیروان خود، برداشت ها و تفسیرهای متکثر پیدا خواهد کرد، این نیز یک حقیقت و واقعیت است، اما واکنش (در برابر این نسخه ها در عرض هم و نیز در درون هر کدام) پاک کردن صورت مسئله از تختهٔ کلاس انسان نیست.

و بدیهی است دربارهٔ جامعه، هر نسخه دهنده نسخهٔ خود را صحیح و نسخهٔ دیگران را باطل خواهد دانست. اما لازمهٔ این، نفی نسخه نیست، همان کاری که مثلاً در پزشکی نمی کنیم.

با بیان دیگر: این تکثر لازم نگرفته که مأموریت و رسالت انسان را سلب کنیم، بل باید او را به تحمّل این واقعیت ها دعوت کنیم. باید جنگ میان نسخه ها حذف شود، نه خود نسخه ها. همانطور که اسلام نسخه های رسمی را برسمیت شناخته و اهل کتاب (یعنی یهودیان، مسیحیان، مجوسیان، صابئین، هندوئیان و بودائیان)[1] را برسمیت می شناسد و اصولی برای همزیستی با آنان تعیین می کند.

البتّه باید در برابر نسخه ای که جنگ را توجیه می کند، جنگید و دفاع کرد. و برای گریز از «جنگ دفاعی» نباید اندیشهٔ بشری را محبوس کرد و شعار داد که اگر نسخه ها نبودند، جنگی رخ نمی داد. بوضوح می بینیم که دو جنگ جهانی را لیبرال های مخالف نسخه، به راه انداختند گرچه می کوشند به هیتلر ماهیت ایدئولوگ بدهند. و حتی اگر این ادعا دربارهٔ او پذیرفته شود، یک ایدهٔ نژاد پرستانه است نه ایدهٔ فطرت گرایانه؛ غریزی است نه فطری. و امروز هم که لیبرالیسم و «حذف نسخه ها» بر جامعهٔ جهانی حاکم است هر روز صدای طبل جنگ نواخته می شود.

مسئلهٔ ششم: این بود پلورئالیسم در معرفت و شناخت. اما افراطی تر از آن، «پلورآلیسم دربارهٔ حقیقت» است. برخی ها به حدی تند رفته اند که اساساً به «کثرت حق» و به تکثر در ذات مقدس خدا معتقد شده اند، این بینش غیر از سفسطه چیزی نیست، و پذیرندهٔ این موضوع

---

[1] در این باره رجوع کنید به «انسان و چیستی زیبائی».

باید هر نوع و هرگونه سفسطه را بپذیرد حتی دربارهٔ وجود خودش.

مسئلهٔ هفتم: باور و پایداری در هر نسخه، مذهب و دین، بر اساس دلیل و علم، آری. اما پایداری بدون دلیل و علم، تعصب است. تعصب غریزی، نه فطری.[۱]

سخن پایانی: آنچه در این مجلدات سخن از پلورآلیسم آمده و می آید، باید بر پایهٔ این مبحث که در اینجا آمد، بررسی شود. تا با نظریه های ژورنالیستی مخلوط نشود.

[۱] تعصب نیز دو نوع است: تعصب غریزی نادرست است و تعصب فطری وظیفهٔ انسانی انسان است. شرح بیشتر در مباحث آینده.

دعای هجدهم

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
إِذَا دُفِعَ عَنْهُ مَا يَحْذَرُ، أَوْ عُجِّلَ لَهُ مَطْلَبُهُ

(۱) اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى حُسْنِ قَضَائِكَ، وَ بِمَا صَرَفْتَ عَنِّي مِنْ بَلَائِكَ، فَلَا تَجْعَلْ حَظِّي مِنْ رَحْمَتِكَ مَا عَجَّلْتَ لِي مِنْ عَافِيَتِكَ فَأَكُونَ قَدْ شَقِيتُ بِمَا أَحْبَبْتُ وَ سَعِدَ غَيْرِي بِمَا كَرِهْتُ. (۲) وَ إِنْ يَكُنْ مَا ظَلِلْتُ فِيهِ أَوْ بِتُّ فِيهِ مِنْ هَذِهِ الْعَافِيَةِ يَيْنَ يَدَيْ بَلَاءٍ لَا يَنْقَطِعُ وَ وِزْرٍ لَا يَرْتَفِعُ فَقَدِّمْ لِي مَا أَخَّرْتَ، وَ أَخِّرْ عَنِّي مَا قَدَّمْتَ. (۳) فَغَيْرُ كَثِيرٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْفَنَاءُ، وَ غَيْرُ قَلِيلٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْبَقَاءُ، وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ.

عنوان دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا دُفِعَ عَنْهُ مَا يَحْذَرُ، أَوْ عُجِّلَ لَهُ مَطْلَبُهُ:

از دعاهای امام علیه السلام است که هرگاه بلیّه ای از او دفع، یا حاجت او زود بر آورده می شد.

و با عبارت دیگر: این دعا «دعای شکر» است و امام علیه السلام به ما یاد می دهد که هنگام دفع یا رفع بلیّه، و نیز هنگامی که یک خواستهٔ مان زودتر بر آورده شود، چگونه شکر آن را به جای آوریم.

اما در متن این دعا لفظی از شکر و مشتقات آن نیامده، و به جای شکر و سپاس، حمد و ستایش آمده است. چرا؟ برای اینکه:

همانطور که قبلاً نیز به شرح رفت، هر شکری حمد است اما هر حمدی شکر نیست؛

گاهی حمد «ستایش محض» است و در برابر هیچ نعمتی یا دفع نقمتی نیست که البته این نوع حمد بالاترین عبادت است که در فارسی به آن «پرستش» می گوئیم. گاهی نیز انگیزهٔ حمد و ستایش خداوند، وصول یک نعمت یا دفع یک نقمت است. اینگونه حمد بالاترین شکر را در خود دارد؛ ستایشی است همراه با سپاس؛ وقتی که انسان در این مقام است بالاترین شکر را کرده است گرچه لفظ شکر را به زبان نیاورد.

ویژگی این دعا: برای شکر هر نعمت، یا دفع و رفع هر نقمت، می توان با هر عبارتی و بیانی شکر کرد؛ بطوری که در قرآن و نیز در احادیث عبارت های گوناگونی آمده است. ویژگی این دعا در این است که امام علیه السلام در صدد است یک نکته بل یک اصل مهم را به ما بشناساند که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام با اصطلاح «عاجل و آجل» معروف است. و به ما یاد می دهد که تنظیم اعتدال میان نعمت عاجل یا نقمتی که عاجلاً دفع شده، با آینده نگری و آجل خواهی، چگونه باید باشد. و یک اصل انسان شناسی دیگر (که یک اصل روان شناسی مهمی نیز هست) را به ما معرّفی می کند. و شرح این موضوع مهم در بررسی متن دعا خواهد آمد.

بخش اول دعا

«حجیت قول لغوی»؟

حمد و شکر

قضاء و قَدَر

حسن و قبح- خیر و شر

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى حُسْنِ قَضَائِكَ، وَ بِمَا صَرَفْتَ عَنِّي مِنْ بَلَائِكَ، فَلَا تَجْعَلْ حَظِّي مِنْ رَحْمَتِكَ مَا عَجَّلْتَ لِي مِنْ عَافِيَتِكَ فَأَكُونَ قَدْ شَقِيتُ بِمَا أَحْبَبْتُ وَ سَعِدَ غَيْرِي بِمَا كَرِهْتُ: خدایا ستایش تو را

است بر حسن قضایت، و (ستایش تو را است) برای آنچه از بلایت از من دور ساختی، پس بهرهٔ مرا تنها همین عافیت که اکنون به من داده ای قرار مده، زیرا در آن صورت بخاطر محبتم به این عافیت بدبخت شوم، و دیگران از آنچه من ناخوش می داشتم سعادتمند شوند.

شرح

حجّیت قول لغوی؟: عافیت از مادّه «عفو» به معنی «معاف بودن» است؛ هم یکی از مصدرهای این باب است و هم اسم مصدر است.

و معاف بودن مصادیق مختلف دارد مانند معاف بودن از یک مسئولیت و تکلیف، و معاف بودن یا معاف شدن از بیماری، از فقر، از هرگرفتاری. در محاورات عوامانه عافیت تنها به رهائی از بیماری و حصول تندرستی گفته می شود. لیکن این درست نیست بل معنی و کاربرد آن «مصون ماندن از هر بدی» و نیز «رها شدن از هر بدی» است. کسی که از گرفتاری ها مصون است او در عافیت زندگی می کند و عافیت تنها آن نیست که شخص به بلائی گرفتار شود سپس از آن نجات یابد.

و با بیان دیگر: عافیت فقط به معنی نجات از نقمت نیست، بل اصل گرفتار نشدن به نقمت نیز عافیت است. یعنی چنین شخصی از ابتلا به بلاها معاف شده است.

شگفت از برخی شارحان و مترجمان صحیفه است که عافیت را در اینجا به معنی «تندرستی» گرفته اند[1] (!) در حالی که در عنوان دعا یک عبارت کلّی آمده و شامل هر گرفتاری است: **«إِذَا دُفِعَ عَنْهُ مَا يَحْذَر»**. مگر همّ و غم امام علیه السلام فقط صحت بدن و عافیت از امراض بوده است؟!

و نیز در این بیان امام علیه السلام، «برآورده شدن حاجتش» نیز عافیت نامیده شده. یعنی

---

[1] بعنوان نمونه رجوع کنید به «صحیفهٔ سجّادیّه با ترجمه و شرح علامه آیة الله ابوالحسن شعرانی» و «ترجمه و شرح صحیفه سجادیه بقلم حاج سید علینقی فیض الاسلام». و دیگران چند.

داشتن هر نعمتی معاف بودن از نداشتن آن است؛ کسی که ثروت دارد از فقر معاف است، کسی که آبرو دارد از بی آبروئی معاف است، کسی که صحت بدن دارد از بیماری معاف است. پس داشتن هر نعمتی عافیت است همانطور که نجات از هر نقمتی نیز عافیت است.

این شارحان و مترجمان با یک مراجعه مثلاً به المنجد، عافیت را فقط به تندرستی معنی کرده اند و توجه نکرده اند که بهترین و دقیقترین منبع لغت خود قرآن و حدیث است[۱]. و در نصّ عنوان این دعا و نیز در نصّ متن آن می بینیم که امام عافیت را به معنی عام، شامل و همه جانبه (به شرحی که گذشت) به کار برده است.

باز در اینجا می رسیم به اینکه در علم «اصول فقه» حق با علمائی است که «قول لغوی» را حجّت نمی دانند. متأسفانه این شارحان و مترجمان به حدی با «قول لغوی» متعبّدانه برخورد کرده اند که بالاترین حجّیت را به قول لغوی داده اند که سخن امام علیه السلام را مخدوش بل حتی (نعوذ بالله) مغلوط کرده اند.

حمد و شکر: در مباحث مجلد اول دربارهٔ معنی حمد و فرق آن با شکر بحث مشروحی گذشت. و نیز در شرح عنوان همین دعا نیز اشاره ای شد.

قضا و قدر

قضاء: امام علیه السلام در اولین جملهٔ این دعا می گوید: **«اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى حُسْنِ قَضَائِكَ»:** خدایا ستایش تو را است بر حسن قضایت.

باز شارحان و مترجمان مذکور به فرق میان «قضاء» و «قَدَر» توجه نکرده اند؛ قضاء یعنی «خواست خدا» که مساوی است با «**مشیئت خدا**». اما قدر عبارت است از «چگونگی اجرای قضاء» که مساوی است با «**مشیّت خدا**». توجه کنید: مشیئت از باب «شاء یشاء» است و مشیّت از باب «مشی یمشی» است. اولی به معنی «خواست و خواستن» است و دومی

[۱] این موضوع قبلاً نیز به شرح رفته است.

به معنی راه، روش و رفتار است.

قَدَر یعنی قوانین خلقت و فرمول های آفرینش که خداوند در عمل و فعلش کائنات را بر اساس آنها به جریان انداخته است. پس قَدَر محصول قضاء الهی است.

تقدیر: تقدیر عمومی کائنات، و نیز هر تقدیر موردی دربارۀ چیزها و نیز هر تقدیر دربارۀ انسان ها حتی استجابت دعاها و اعطای نعمت ها و دفع بلاها، همگی مسبوق به قضاء و مبتنی به قضاء الهی هستند. پس تقدیر تحقق فعلی و عملی قضاء است.

امام علیه السلام در این کلامش لفظ «قضاء» را آورده، اما حضرات آن را به «تقدیر» معنی کرده اند، و این سزاوار شرح صحیفۀ سجادیه نیست. در مجلدهای قبلی بحث هائی دربارۀ قضا و قَدَر گذشت و در همۀ آنها اصل و اساس مسئله به کتاب «**دو دست خدا**» حواله شد که در آن کتاب مسئله را در حد توان اندکم شرح و توضیح داده ام.

درست است هم می توان قضاء و قضاهای الهی را تحمید و تمجید کرد، و هم می توان قَدَرها و تقدیرهای الهی را. بویژه بهترین حمد و ستودن دربارۀ قَدَرها است. زیرا ستودن و ستایش بر دو نوع است:

۱- با یک نگاه کلّی به جهان و کائنات و ستودن قدرت و عظمت خداوند. در این ستایش جنبۀ ستودن قضاء الهی بیشتر لحاظ است.

۲- ستایش همراه با اندیشه در قوانین و فرمول های آفرینش؛ مثلاً اندیشۀ یک کیهان شناس در قوانین کیهانی که او را به ستایش خداوند وادار می کند، یا اندیشۀ یک فیزیولوژیست و اندام شناس دربارۀ بدن. و همچنین یک گیاه شناس و زیست شناس و... این نوع ستودن بیشتر ستایش تقدیر و قَدَرهای الهی است.

قرآن و اهل بیت علیهم السلام، بیشتر ما را به حمد از نوع دوم ترغیب و تشویق کرده اند. پس چرا امام علیه السلام در اینجا به حمد قضائی پرداخته است؟ برای اینکه مقام، مقام قضاء است؛ هر دعائی یک «قضاء خواهی» است؛ هر کسی که دربارۀ چیزی دعا می کند خواستار یک «قضاء جدید» است که این قضاء بیاید و در روند قَدَرها دخالت کند تا تغییری در زندگی دعا کننده حاصل شود. و چنین شخصی وقتی که دعایش مستجاب می شود، بهتر است

نسبت به آن قضاء و خواست الهی که موجب تغییر در روند زندگی او شده، حامد و شاکر باشد.

حمد و شکر در آغاز دعا، و حمد و شکر پس از استجابت دعا: این دو با هم فرق دارند؛ در آغاز دعا پیش از عنوان کردن خواستهٔ خود، باید به حمد و شکر خدا پرداخت تا در قلب و جان مان برای مان مشخص شود که با چه کسی، با چه قادری، با چه رحیمی و با چه عظیمی روبه رو هستیم و با او مخاطبه می کنیم و از چه کسی در مقام طلب حاجت هستیم. بدیهی است این نوع حمد و شکر هر چه جنبهٔ قدری و همراه با اندیشه در قَدَرهای الهی باشد بیشتر ما را به درک عظمت خدا که اینک مخاطب ماست، متوجه می کند.

اما حمد و شکر برای مستجاب شدن دعا، پس از بر آورد شدن حاجت، بهتر است بل لازم است که ابتدا دربارهٔ اصل قضای خدا- که لطف فرموده و برآورده شدن خواستهٔ ما را قضاء کرده- به حمد و شکر بپردازیم و دربارهٔ همین اصل به ستایش و سپاس بپردازیم.

حُسن و قبح- خیر و شر

حسن قضاء: مراد امام علیه السلام از عبارت «لَكَ الْحَمْدُ عَلَى حُسْنِ قَضَائِكَ»، این نیست که خداوند دو نوع قضاء دارد یکی قضاء حَسَن و دیگری قضاء غیر حَسَن. زیرا غیر حسن یعنی قبیح، و خداوند هیچ کار قبیحی ندارد. هر قضاء و هر فعل خدا حسن است. اینگونه تعبیرات در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام به معنی «قید» یا تفکیک نیست، همانطور که امام باقر علیه السلام این موضوع را با بیان مشروح در **دعای سحر** به ما یاد می دهد: **«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ سَخَائِكَ بِأَسْخَاهُ وَ كُلُّ سَخَائِكَ سَخِيٌّ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِبَهَائِكَ كُلِّهِ»**، و فقرات دیگر آن دعا. گوئی اساساً دعای سحر برای این درس آمده است. و در اینجا باید گفت: بحسن قضائک و کل قضائک حَسَن.

و اشتباه ارسطوئیان ما، بویژه صدرویان ما در این است که از فرق میان «حسن و قبح» و

«خیر و شر» غافل هستند و این دو را با همدیگر مخلوط می کنند و نعرهٔ صوفیانه سر می دهند که خداوند هرگز شری نیافریده است و محی الدین دوزخ را یک عشرتکده می داند.

خداوند فعل قبیح نمی کند، اما آفریدن خیر و شر بر اساس حکمت است و هیچ قبحی ندارد بل اگر شری نمی آفرید، قبیح می شد. اگر گناهکاران و ظالمان مجازات نمی شدند بر خلاف عدالت و بر خلاف حکمت بود.

آنان با این خلط و اشتباه (و صد البته برخی از آنان مانند محی الدین[1] نه بر اساس اشتباه بل عمداً برای از بین بردن اسلام) آنهمه آیات قرآن و احادیث را نادیده گرفتند بل مسلّمترین مسلمات عقلی را انکار کردند و مصیبت عظمائی بر سر دین آوردند.

امام علیه السلام با جملهٔ **«اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى حُسْنِ قَضَائِكَ»** مطلق قضای الهی و همهٔ قضاهای خدا را می ستاید خواه قضاء بر نعمت باشد و خواه بر نقمت، و این «حمد مطلق» است. سپس با جملهٔ **«وَ بِمَا صَرَفْتَ عَنِّي مِنْ بَلَائِكَ»** در مقام «حمد شکری» آمده و در این مورد خاص- یعنی دفع بلاء- به حمد و ستایش می پردازد که شکر را نیز شامل است.

در حمد مطلق، همهٔ فعل های خداوند ستودنی است- آفریدن کائنات؛ زمین و آسمان، ابر و باد، ذرّات و کهکشان ها، جسم انسان و جانش، صحت و بیماری، آفریدن بهشت و دوزخ، و...، همگی قابل ستایش است. زیرا هر چیزی در این کائنات آئینهٔ قدرت و عظمت خداوند است و این قدرت و عظمت ستودنی است خواه آنهائی که به نفع انسان است و خواه آنهائی که به ضرر انسان است؛ خواه خیر باشد و خواه شر.

یکی دیگر از اشتباهات ارسطوئیان ما و صوفیان در این است که گمان می کنند چون همهٔ افعال خداوند ستودنی است پس همه فعل های او خیر محض است، پس خداوند شری نیافریده است. اینان همه چیز را با مذاق تاجرانهٔ خود می سنجند و گمان می کنند تنها چیزی

---

[1] رجوع کنید «محی الدین در آئینهٔ فصوص» مجلد دوم بخشی که ۲۱ دلیل بر مسیحی یهودی- کابالیست- بودن محی الدین آورده ام و دلیل ۲۲ را طی مقالهٔ «دلیل ۲۲: کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» آورده ام.

ستودنی است که به نفع شان باشد. در حالی که ستایش خداوند برای قدرت و عظمت او است، نه برای انتفاع. آنچه در برابر برخورداری ها باید انجام داد «شکر» است خواه با لفظ شکر و خواه با لفظ حمد که شکر را در برداشته باشد.

اما این را نمی توان اشتباه نامید، زیرا انکار شر و شرها، انکار بدیهی ترین و مسلّمترین مسلّم هاست، جنون است نه اشتباه. پس همانطور که نباید میان حسن و قبح و خیر و شر را خلط کرد، همانطور نیز نباید میان «حمد مطلق» با «حمد شکری» را اشتباه کرد. جملهٔ اول امام علیه السلام حمد مطلق است و جملهٔ دوم حمد شکری است.

انسان و تداوم نیاز

خوف و رجاء

انسان و نگرانی

سعادت و شقاوت

لذت و سعادت

فَلَا تَجْعَلْ حَظِّي مِنْ رَحْمَتِكَ مَا عَجَّلْتَ لِي مِنْ عَافِيَتِكَ: پس (ای خدا) حظّ و نصیب من از رحمتت را همین عافیتی که اکنون به من دادی، قرار نده؛ خدایا نیاز من به رحمت و نعمت های تو مداوم و ابدی است، کرم نموده و دائماً و تا ابد بر من رحمت کرده و نعمت بده.

انسان موجودی است (مانند همهٔ مخلوقات دیگر) همیشه و هر آن و تا ابد نیازمند است. روح فطرت این نیازمندی ابدی را درک می کند، لیکن روح غریزه با رسیدن به یک نعمت مشعوف شده اصل و اساس نیازمندی را فراموش می کند گوئی دیگر همه چیز تمام شده و به سعادت ابدی رسیده است. در اینصورت تعادل رابطه اش با خداوند برهم می خورد؛ رابطه ای که باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد، خوف را از دست می دهد و در نتیجه رجائش نیز به «غرور» مبدل می شود.

امام به ما یاد می دهد: وقتی که عافیتی- خواه نعمت و خواه دفع نقمت- بـه شـما رسـید، مشعوف نشوید، گاهی یک عافیت موجب می شود کـه احساسـات و تحرکـات غریـزی بـر اقتضاهای فطری غلبه کند و عافیت به بلاء مبدل شود؛ ظاهراً عافیت و باطناً بلاء گردد.

نگرانی: خوف رجاء یعنی نسبت به آینده هم باید امیدوار بود و هم بایـد نسـبت بـه آن نگران بود. کامیابی ها و برخورداری ها نباید اصل و اساس نگرانـی را از بـین ببـرد. نگرانـی باصطلاح همزاد انسان است. انسان بدون نگرانی و بدون آینـده اندیشـی چـه مـی شـود؟ بـی ارزشتر از هر چیز دیگر می گردد. انسان منهای نگرانی، انسان نیست. پس نایل شدن به یـک نعمت، یا رهیدن از یک نقمت نباید انسان را مشعوف کند وگرنه از حیثیت انسانی ساقط می گردد. انسان فارغ از «آینده اندیشی» را چه بنامیم؟ نامش «شقی» است به شرحی کـه در زیـر می آید:

با چه بیان زیبا و عمیق و دقیق می گوید: **«فَلَا تَجْعَلْ حَظِّي مِنْ رَحْمَتِكَ مَا عَجَّلْتَ لِي مِنْ عَافِيَتِكَ»** خدایا به این لطف که دربارۀ من کردی قانع نمی شوم زیرا من همیشه نیازمند لطـف تو هستم و نیازم تنها با این لطف که هم اکنون به من داده ای تمام نمی شود، و اگر این لطـف تو را کافی و بس بدانم بدبخت می شوم و از سعادت باز می مانم: **فَأَكُونَ قَدْ شَقِيتُ بِمَا أَحْبَبْتُ:** (اگر چنین باشم) بوسیلۀ همین عافیت که برایم محبوب است بدبخت می شوم.

در اثر حبّ شدید به این نعمت، مشعوف می شوم و بـر آینـدۀ خـود نمـی اندیشـم و ایـن شقاوت و بدبختی است. پس شقی کسی است که در اثر برخـورداری، آینـده نگـری و آینـده اندیشی را از دست بدهد. این است تعریف شقی.

این سخن امام علیه السلام، و اساساً این دعا به محور امـور دنیـوی و نعمـت هـای دنیـوی است. اما مطابق آیات و احادیث، شقاوت بزرگ، از دست دادن آینده اندیشی دربارۀ آخـرت است.

دعا: انسان که موجود دائماً نیازمند است، پس باید دعایش نیز متداوم باشد. دعا هـر چـه باشد «آینده خواهی» است خواه به محور آینده نزدیک مثلاً یکـی دو سـاعته باشـد و خـواه برای آیندۀ دور. دعا نشان از سلامت شخصیت درونی انسان است که دچار شـقاوت نشـده و

آینده نگری و نگرانی را از دست نداده است. پس خود دعا بعنوان دعا، موضوعیت دارد؛ یعنی خواه مستجاب شود و خواه مستجاب نشود، خودش هم نشان سلامت درون است و هم بر سلامت درون می افزاید.

اینجاست که دوباره به رابطهٔ دعا با سعادت و شقاوت انسان، می رسیم که قرآن از زبان حضرت زکریا آورده است: «وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيًّا»:[1] خدایا در دعا به درگاه تو شقی نیستم. یعنی اهل دعا هستم نه تارک دعا. و از زبان حضرت ابراهیم آورده است: «وَ أَدْعُوا رَبِّي عَسى أَلاَّ أَكُونَ بِدُعاءِ رَبِّي شَقِيًّا»:[2] و خدایم را می خوانم (دعا می کنم) بامید و بخاطر اینکه نسبت به دعای پروردگارم شقی نباشم.

متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین قرآن، شقی را در این آیه ها به «کسی که دعایش مستجاب نمی شود» معنی کرده اند، که غلط است آنهم غلط ۱۸۰ درجه معکوس. زیرا شخص دعا کننده و شخصی که اهل دعا است هرگز شقی نیست خواه دعایش مستجاب شود و خواه مستجاب نشود. کسی که اهل دعا است راهش راه سعادت است با درجاتی که در اصل دعا بودن دارد.

و از زبان حضرت عیسی آورده است: «وَ بَرًّا بِوالِدَتي وَ لَمْ يَجْعَلْني جَبَّاراً شَقِيًّا»:[3] (خداوند مرا) نسبت به مادرم نیکوکار قرار ده و مرا جبّار و شقی قرار نده.

یعنی ترک دعا مساوی است با شقاوت و از لازمه های شقاوت جباریت است. جباریت در انسان یعنی روحیه سنگدلی و تحکم غیر انسانی نسبت به دیگران. در اینجا به یک قاعدهٔ مهم در انسان شناسی و روان شناسی می رسیم که: **میان تارک دعا بودن، و سنگدل بودن رابطهٔ حتمی هست؛ انسان به هر نسبت تارک دعا باشد به همان نسبت سنگدل می شود.** اینهمه بمب های اتمی و سلاح های کشتار دسته جمعی را چه کسانی اختراع کرده و

---

[1] آیهٔ ۴ سورهٔ مریم.

[2] آیهٔ ۴۸ سورهٔ مریم.

[3] آیهٔ ۳۲ سورهٔ مریم.

ساخته اند غیر از آنان که کاری با دعا ندارند-؟

قاعدهٔ دوم: در اینجا به قاعدهٔ دوم در انسان شناسی و روان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، می رسیم: **کسی که تارک دعا باشد شقی است و از ملازمه های حتمی شقاوت «تذکّر ناپذیری» است:** «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرى- سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشى- وَ يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى»:[1] پس تذکر بده اگر تذکر مفید باشد- و کسی که خشیت داشته باشد فوراً تذکر را می پذیرد- و کسی که شقی باشد از تذکر دوری می جوید.

خشیت: در رابطهٔ متعادل انسان با خدا که باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد، همان خوف و نگرانی از آینده و آینده اندیش بودن، یعنی خشیت.[2]

عاجل و آجل

وَ سَعِدَ غَيْرِي بِمَا كَرِهْتُ: (خدایا، طوری نباشد که حبّ نعمت و یا شیرینی دفع نقمت مرا مشعوف کرده و توجهم را از آینده بگسلد شقی شوم و دعا را دوست نداشته باشم) و کس دیگری بدلیل دعا که من دوستش نداشته باشم، سعادتمند گردد.

مراد امام (نعوذ بالله) حسادت نیست که نسبت به سعادتمندی دیگران حسادت کند، می خواهد به ما یاد بدهد: کسانی که به نعمتی نایل می شوند و یا از نقمتی معاف می گردند، دو گروه اند: مشعوف شوندگان که آینده نگری را از دست داده و شقی می شوند، و دیگران که نیل به نعمت یا معافیت از نقمت، بر آینده نگری و دعای شان می افزاید که اینان اهل سعادت هستند.

لذت و سعادت: در عرصهٔ علوم انسانی روز، یکی از مسائل اساسی که مورد بحث است

---

[1] آیه های ۹، ۱۰ و ۱۱ سورهٔ اعلی.

[2] قبلاً نیز در این باره بحثی داشته ایم، اگر با لطف توجه شود روشن می شود که این مباحث تکرار گذشته نیست، بل مسئله را از بعد دیگر بررسی می کند.

«**هدف از زندگی**» است که آیا هدف از زندگی لذت است یا سعادت؟-؟ هر طرف مسئله طرفدارانی دارد. این موضوع در ادبیات اهل بیت علیهم السلام بصورت «**عاجل و آجل**» اصطلاح شده است؛ «عاجل خواهی» یعنی «لذت خواهی ای که فارغ از آینده نگری باشد». و «آجل خواهی» یعنی آینده را نیز در نظر داشتن و آجل را فدای عاجل نکردن، که سعادت است. به کلام امام از نو نگاه کنیم: **«فَلَا تَجْعَلْ حَظِّي مِنْ رَحْمَتِكَ مَا عَجَّلْتَ لِي».** زیرا در اینصورت من شقی می شوم: **«فَأَكُونَ قَدْ شَقِيتُ».** تکمیل بحث «عاجل و آجل» در مبحث زیر:

بخش دوم

اگر بنا باشد که یکی از عاجل و آجل فدای دیگری شود بهتر است عاجل فدای آجل شود.

لذت ناب و لذت سراب

وَ إِنْ يَكُنْ مَا ظَلِلْتُ فِيهِ أَوْ بِتُّ فِيهِ مِنْ هَذِهِ الْعَافِيَةِ بَيْنَ يَدَيْ بَلَاءٍ لَا يَنْقَطِعُ وَ وِزْرٍ لَا يَرْتَفِعُ فَقَدِّمْ لِي مَا أَخَّرْتَ، وَ أَخِّرْ عَنِّي مَا قَدَّمْتَ. (۳) فَغَيْرُ كَثِيرٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْفَنَاءُ، وَ غَيْرُ قَلِيلٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْبَقَاءُ، وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ: و (خدایا،) اگر این نعمت که در آن قرار گرفتم، یا شب را با آن سپری کردم همراه با گرفتاری مداوم و باری بر طرف نشدنی بر دوش من باشد، پس مقدم بدار آنچه را که مؤخّر کرده ای، و موخّر بدار آنچه را که مقدم کرده ای. زیرا هر آنچه عاقبتش فناء است زیاد نیست، و هر آنچه عاقبتش بقاء است اندک نیست. و درود فرست بر محمد و آلش.

شرح

بهتر است مطابق شرحی که در بخش قبل گذشت، این بخش را با یک ترجمهٔ آزاد

مشاهده کنیم: خدایا اگر بناست این نعمت عاجل که به من دادی مرا مشعوف کند و از آینده اندیشی باز دارد؛ دچار گرفتاری (شقاوت) دائمی شوم و بار سنگین دائمی بر دوشم آید، از تو تقاضا دارم که همین نعمت عاجل را از من بگیری و آن را فدای آجل و آیندهٔ من بکنی.

متأسفانه شارحان و مترجمان، این بخش را بطور درست و کامل معنی نکرده اند و کلام امام را به دنیا و آخرت معنی کرده اند. در حالی که امام علیه السلام در این دعا از آغاز تا پایان، هیچ کاری با آخرت ندارد و محور سخنش نعمت و یا دفع نقمت دنیوی است که صد البته در نتیجه به ما یاد می دهد که برخورد صحیح با نعمت و یا با نقمتی که دفع شده، و مصون ماندن از شعف غریزی، سعادت دنیوی را می آورد و سعادت دنیوی راه سعادت اخروی است.

و مراد از «مَا عَجَّلْتَ» و «مَا أَخَّرْت» همان اصطلاح اهل بیتی «عاجل و آجل» است که اگر در سیر دنیوی تنظیم شود عین تنظیم سیر اخروی است.

اگر: واژهٔ «اِن= اگر» در این سخن امام بسی قابل توجه است؛ به ما یاد داده اند که هر نعمت و هر دفع نقمت را از خدا بخواهیم؛ هم عاجل ها را و هم آجل ها را. و نباید بگوئیم خدایا من عاجل ها را نمی خواهم فقط آجل ها را می خواهم. ما باید هر نعمت ریز و درشت و دفع نقمت درشت و ریز حتی پاره نشدن بند کفش مان را نیز از خدا بخواهیم.[۱]

در این سخن نیز امام ما را به نخواستن عاجل ها دعوت نمی کند، این سخن یک درس بزرگ است برای ما که یکی از موارد خطرناک سقوط را به ما می شناساند، و سخن امام یک «سخن اگری» است یعنی اگر قرار باشد یکی از عاجل و آجل فدای دیگری شود، عاجل را فدای آجل بکنیم و اگر بر عکس عمل کنیم سقوط خواهیم کرد؛ سقوط به ورطهٔ شقاوت. و هدف از زندگی در نظرمان «لذتجوئی» خواهد بود نه «سعادتجوئی». و نیز مراد این نیست که فرد مؤمن باید خود را از لذایذ محروم کند، اتفاقاً لذایذ حتی لذایذ غریزی نیز در این مسیر ناب تر و خالص تر می شود. اما لذتجوئی بمعنی «عاجل پرستی»، همهٔ لذایذ را با

---

[۱] بحار، ج ۹۰ ص ۳۰۰.

عناصری از ناقض لذت، همراه می کند. ببینید امام علیه السلام این واقعیت را با چه بیانی آورده است: **فَغَيْرُ كَثِيرٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْفَنَاءُ:** آنچه موقت و زود گذر است چیز زیاد و مهمی نیست. **وَ غَيْرُ قَلِيلٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْبَقَاءُ:** و اندک و زود گذر نیست آنچه عاقبتش بقاء و دوام است.

لذت عاجل در مسیر آجل نگری، دوام دارد و زود گذر نیست، لذت عاجل بدون آجل نگری فانی و زود گذر است. و لذت در اینصورت نه اقناع کننده می شود و نه اشباع کننده، بل به سراب مبدل شده و هرگز به «کامیابی» نمی رسد؛ تشنگی را شدیدتر می کند. لذت دو نوع است: **لذت ناب و لذت سراب.**

دعای نوزدهم

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ
عِنْدَ الِاسْتِسْقَاءِ بَعْدَ الْجَدْبِ

(۱) اللَّهُمَّ اسْقِنَا الْغَيْثَ، وَ انْشُرْ عَلَيْنَا رَحْمَتَكَ بِغَيْثِكَ الْمُغْدِقِ مِنَ السَّحَابِ الْمُنْسَاقِ لِنَبَاتِ أَرْضِكَ الْمُونِقِ فِي جَمِيعِ الْآفَاقِ. (۲) وَ امْنُنْ عَلَى عِبَادِكَ بِإِينَاعِ الثَّمَرَةِ، وَ أَحْيِ بِلَادَكَ بِبُلُوغِ الزَّهَرَةِ، وَ أَشْهِدْ مَلَائِكَتَكَ الْكِرَامَ السَّفَرَةَ بِسَقْيٍ مِنْكَ نَافِعٍ، دَائِمٍ غُزْرُهُ، وَاسِعٍ دِرَرُهُ، وَابِلٍ سَرِيعٍ عَاجِلٍ. (۳) تُحْيِي بِهِ مَا قَدْ مَاتَ، وَ تَرُدُّ بِهِ مَا قَدْ فَاتَ وَ تُخْرِجُ بِهِ مَا هُوَ آتٍ، وَ تُوَسِّعُ بِهِ فِي الْأَقْوَاتِ، سَحَاباً مُتَرَاكِماً هَنِيئاً مَرِيئاً طَبَقاً مُجَلْجَلًا، غَيْرَ مُلِثٍّ وَدْقُهُ، وَ لَا خُلَّبٍ بَرْقُهُ. (۴) اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثاً مُغِيثاً مَرِيعاً مُمْرِعاً عَرِيضاً وَاسِعاً غَزِيراً، تَرُدُّ بِهِ النَّهِيضَ، وَ تَجْبُرُ بِهِ الْمَهِيضَ (۵) اللَّهُمَّ اسْقِنَا سَقْياً تُسِيلُ مِنْهُ الطِّرَابَ، وَ تَمْلَأُ مِنْهُ الْجِبَابَ، وَ تُفَجِّرُ بِهِ الْأَنْهَارَ، وَ تُنْبِتُ بِهِ الْأَشْجَارَ، وَ تُرْخِصُ بِهِ الْأَسْعَارَ فِي جَمِيعِ الْأَمْصَارِ، وَ تَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَ الْخَلْقَ، وَ تُكْمِلُ لَنَا بِهِ طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ، و تُنْبِتُ لَنَا بِهِ الزَّرْعَ وَ تُدِرُّ بِهِ الضَّرْعَ وَ تَزِيدُنَا بِهِ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِنَا. (۶) اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ ظِلَّهُ عَلَيْنَا سَمُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ بَرْدَهُ عَلَيْنَا حُسُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ صَوْبَهُ عَلَيْنَا رُجُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ مَاءَهُ عَلَيْنَا أُجَاجاً. (۷) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ ارْزُقْنَا مِنْ بَرَكَاتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

عنوان دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الِاسْتِسْقَاءِ بَعْدَ الْجَدْبِ: از دعاهای امام علیه السلام است هنگام درخواست باران پس از خشکسالی.

لغت: سقی: آب دادن به انسان و جانوران، و آبیاری کردن گیاهان.

استسقاء: آب خواستن برای نوشیدن، که در «خواستن باران» اصطلاح شده است؛ آب

خواستن از خدا، یا باران خواستن از خدا، خواه در قلب باشد و خواه به زبان، دعا است. زیرا که هر خواستن از خدا دعا است. و چون دعـا عبـادت اسـت بـل «**الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ**»[1] پـس درخواست رفع نیاز شخصی عبادت است تا چه رسد به باران خواهی که برای رفع نیاز عموم است.

استسقاء با هر لفظی و با هر کلامی می شود و یک عبارت خاصّی برای آن تعیـین نشـده. اما امام سجاد علیه السلام با این دعا استسقاء می کرده، پس بهتر است ما نیز بدینصورت و بـا قالب این دعا استسقاء کنیم.

ویژگی این دعا: این دعا ظاهراً فقط باران خواهی است، لیکن نظام آن از آغـاز تـا پایـان، یک درس مهمی را دربارهٔ دعا (هر دعا) به ما یاد می دهد؛ هر جمله و هر فقره از فقرات آن، بُعدی از ابعاد آنچه در دعا می خواهیم را در نظر دارد. بهتر است این درس مهم را بـه شـرح متن دعا واگذاریم و پس از طی فقراتـی از دعـا و آشـنائی بـا روح و رونـد ایـن دعـا، بـه آن بپردازیم.

بخش اول

زیبائی طبیعت مقدم بر منافع مادی آن

حفاظت از محیط زیست

هنر

تبلیغات حلال و تبلیغات حرام

اَمان از دست دو گروه

زیبائی و زیبا خواهی در قرآن

---

[1] بحار، ج ۹۰ ص ۳۰۰.

زیبائی و زیبا خواهی در حدیث

شهر زنده- گل و گیاه معیار زنده بودن شهر است

حرکت ابرها از روی اقیانوس ها به آسمان خشکی ها

اللَّهُمَّ اسْقِنَا الْغَيْثَ، وَ انْشُرْ عَلَيْنَا رَحْمَتَكَ بِغَيْثِكَ الْمُغْدِقِ مِنَ السَّحَابِ الْمُنْسَاقِ لِنَبَاتِ أَرْضِكَ الْمُونِقِ فِي جَمِيعِ الْآفَاقِ. (۲) وَ امْنُنْ عَلَى عِبَادِكَ بِإِينَاعِ الثَّمَرَةِ، وَ أَحْيِ بِلَادَكَ بِبُلُوغِ الزَّهَرَةِ: خدایا، ما را با باران سیراب کن و رحمتت را بر ما- با باران پربار که با قطره های درشت از ابرهای روان، برای گیاهانِ فرح آفرین زمینت در همهٔ آفاق- بگستران، و با رسیدن میوه ها بر بندگانت احسان کن، و با بلوغ گل ها شهرهایت را زنده کن.

لغت: غیث: باران سودمند و کافی.

الْمُغْدِقِ: فراوان.

الْمُنْسَاقِ: سوق داده شده: به پیش رانده شده- چیزی که آن را از پشت برانند مانند گلّه و رمه.- از ساق یَسُوقُ.

الْمُنْسَاقِ: منظّم و مرتب و پی در پی.- از نسق یَنْسقُ.

الْمُنْسَاقِ: شیوه، منوال.- از هر دو ریشه مذکور در بالا.

الْمُونِقِ: زیبا و فرح آور.- تعجب آور و شگفت آفرین در زیبائی در حدّی که زیبائی آن بر هر زیبائی فائق آید و بر هر زیبائی دیگر ترجیح داده شود.

آفَاقِ: جمع افق: انتهای دور دست دید انسان در زمین.

زیبائی طبیعت مقدم بر منافع مادی آن

لِنَبَاتِ أَرْضِكَ الْمُونِقِ: برای گیاهان زیبای فرح آفرین زمینت.

امام علیه السلام در این کلام در سال خشکسالی، پیش از آنکه رزق و روزی؛ مواد غذائی؛ دانه ها و میوه ها را به زبان آورد، سخن از زیبائی آنهم با واژهٔ «المونق» که معنی آن بالاترین

و برترین زیبائی است، می گوید. چرا؟

۱- برای اینکه وفور و فراوانی خوراکی ها برای انسان و حیوان اهمیت مساوی دارد. و آنچه ویژهٔ انسان است زیبائی است. درک زیبائی از ویژگی های انسان است که منشأ آن روح فطرت است و روح غریزه از درک زیبائی ناتوان است. قبلاً بحثی در این باره گذشت و شرح بیشتر آن را در کتاب «**انسان و چیستی زیبائی**» آورده ام. امام در این دعا در مقام دعای استسقاء برای انسان ها است پس لازم است انسانی ترین خواسته را برای انسان ها بیان کند.

۲- بدیهی است اگر باران به حدی ببارد که گیاهان در حد «مونق» باشند، مواد غذائی برای پرندگان و چرندگان، وافر خواهد بود و همچنین دانه ها و میوه های غذائی. مصداق مثل «چونکه صد آمد نود هم پیش ماست».

۳- حفاظت از محیط زیست: اهمیت دادن به زیبائی طبیعت، انسان را از تخریب طبیعت باز می دارد. در دنیای بشر دو نوع «نظم» هست: نظم طبیعی و نظم هندسی.

الف: نظم طبیعی: اولین رابطهٔ نظم طبیعی با انسان، زیبائی آن است: زیبا در نظام کیهانی، زیبا در اعتدال عناصر خلقت، زیبا در عناصر پدید آورندهٔ انسان حتی در دو عنصر جنس مخالف، زیبا در اعتدال بوها و عطرها، و بالاخره زیبا در عناصر مواد غذائی و هوا. و بالاتر از همه برای انسان در شأن انسانیت، زیبائی دیداری مناظر و زیبائی شنیداری آواها و آهنگ های طبیعت و موجودات آن.

ب: نظم هندسی: یک باغ هندسی که همراه با تفکیک گیاهان و درختان از همدیگر است، و یک ساختمان هندسی که بر اساس تفکیک عناصر طبیعت از همدیگر است، بر خلاف و بر ضد نظم طبیعی است؛ دشمن طبیعت است؛ تخریب طبیعت است. در جهت از بین بردن زیبائی آفرینش است.

اما انسان هم زیباست و زیباترین مخلوق خدا است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»:[۱] ما انسان را در زیباترین قوام آفریدیم. اگر خود زیبائی خود را پاس بدارد؛ قوام زیبا را با

---

[۱] آیهٔ ۴ سورهٔ تین.

آسودگی های غیر انسانی نیالاید، زیباترین مخلوق است، والاّ صورت زیبا با سیرت پلید مصداق «ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ»[۱] می شود. یعنی سپس انسان را در امکانِ پست ترین پست ها قرار دادیم.

به این انسان زیبا اذن داده شده که در طبیعت تصرف کند، اولین شرط این تصرف این است که تصرف باشد نه تخریب. معیار میان «تصرّف مجاز» با «تخریب» چیست؟ تصرف بر سه نوع است:

۱- افزودن بر زیبائی طبیعت: این نوعی از اقدام به نظم هندسی است که در جهت پرورانیدن طبیعت است گرچه هر نظام هندسی بر علیه نظام و زیبائی طبیعت است لیکن افزودن بر زیبائی طبیعت کاری است که در میان مخلوقات شأن عالی و توان برتر انسان است که خداوند به او داده است.

۲- کاستن از زیبائی طبیعت: کاستن از زیبائی آفرینش بهیچوجه مجاز نیست مگر آنکه بوسیلهٔ **هنر** جبران شود.

هنر: اگر انسان به تصرف در طبیعت مجاز شده، این اذن مشروط است به اینکه یا بر زیبائی طبیعت بیفزاید و یا کاسته ای را که بر آن وارد می کند، جبران کند؛ هنر واسطهٔ میان انسان تصرفگر و طبیعت است. هنر در کشاورزی، در باغداری، در ساختمان سازی، جاده سازی، آشپزی، آواها و صداها، و... باید در حدّی باشد که اگر بر زیبائی طبیعت نمی افزاید، دستکم کاستی وارده را جبران کند. و این زمانی ممکن است که روح فطرت بر روح غریزه مدیریت داشته باشد. زیرا که روح غریزی توان درک زیبائی را ندارد تا چه رسد که آن را جبران کند. پیشتر بیان شد که اگر روح غریزه بر روح فطرت مسلط شود، درک زیبائی و حس زیبا خواهی فطرت انسان را نیز به خدمت غرایز می گیرد و در اینصورت است که انسانِ «أَحْسَنِ تَقْويمٍ» به موجود «أَسْفَلَ سافِلين» مبدل می شود؛ موجودی پست تر از حیوان که نه درک زیبائی دارد و نه زیبا خواهی، هر دو را به خدمت غریزه اش گرفته است.

---

[۱] همان، آیهٔ ۵.

در جائی از این نوشته به شرح رفت که تعریف «هنر حلال و هنر حرام» این است: هر هنری که در خدمت روح فطرت باشد و یا دستکم با امضاء روح فطرت باشد، هنر حلال است، و هر هنری که در خدمت روح غریزه و بر علیه فطرت باشد، حرام است.

بنابراین تصرف در زیبائی طبیعت اگر توأم با کاستن باشد و بوسیله هنر فطری قابل جبران باشد، مجاز است. و اگر بدینوسیله جبران نشود حرام است، و اگر با هنری که توسط غریزه مصادره شده همراه باشد، حرام اندر حرام و اسفل سافلین است که هم تخریب است و هم سوء استفاده از طبیعت جهان و سوء استفاده از طبیعت آفرینش انسان، و سوء استفاده از آن «اذن»، و سوء استفاده از استعداد ممتاز انسانی است.

۳- تخریب طبیعت: تعریف: تخریب طبیعت آن است که هدف از تصرف در طبیعت صرفاً منافع مادی، غیر قابل جبران، یا بدون جبران، باشد. این نوع تصرف در طبیعت با یک معیار روشن، از دیگر تصرفات، مشخص می شود: معیار: **در جان و روان، بینش و تفکر تصرف کننده، کیفیت فدای کمیّت شود.**

حیوان که موجود «محض غریزی» است، وجودش، رفتارهایش و حضورش، بخشی از طبیعت و مکمّل محیط زیست است. تنها انسان است که «مخرّب طبیعت» می شود زیرا که انسان به یک نیروی دیگر بنام فطرت مجهّز است؛ وقتی که این نیروی عظیم در خدمت غریزه گرفته می شود، انسانِ سازنده را به انسان مخرّب مبدل می کند.

تبلیغات حلال و تبلیغات حرام: فدا کردن کیفیت طلبی و زیبا خواهی انسان به کمیت ها، بل ابزار کردن زیبا خواهی انسان بر کمیت ها رفتار ضد انسانی است چنین کسی زیبائی را که ارزشمندترین خواستهٔ انسان است، فدای کمیّت می‌کند، بل حس زیبا خواهی انسان را در خدمت کمیت ها می گیرد؛ به تبلیغات های تلویزیونی توجه کنید مشاهده می کنید که سرمایه داران کمیت گرا که با هیچ کمیّتی از سود، سیر نمی شوند، چگونه زیبائی ها را در خدمت کمیت سود خود گرفته اند از قبیل زنان و مردان زیبا، آواها و آهنگ های زیبا، مناظر زیبا، آرایش سن و صحنهٔ زیبا و... این بارزترین و روشنترین مصداق استخدام

اقتضاهای فطری است در خدمت اقتضاهای غریزی. این مصداق مصادرهٔ هنر است بر علیه فطرت هنر خواه.

کمیت گرائی و غفلت از کیفیت و زیبائی، ماهیت حیوان است. اما استخدام زیبا خواهی انسان ها برای به دست آوردن کمیت ها، کار پلیدی است که حیوان ها نیز از آن منزه هستند، و این است معنای اسفل سافلین.

هنر در تولید کالاهای کشاورزی و صنعتی و نیز در امور خدماتی، اگر به نفع کمیّت ها مصادره نشود، بالاترین شأن انسانیت است.

تبلیغات: معیار تبلیغات نیز همان معیار هنر است؛ هر نوع تبلیغی که منزه از دو رفتار باشد حلال است:

۱- سوء استفاده از غرایز بشری: اگر در تبلیغات از حس های غریزی انسان استفاده شود، اهانت بر مخاطب است و دقیقاً مصداق اغواء و کلاهبرداری است.

۲- نتیجهٔ تبلیغات، در جهت مسلط کردن اقتضاهای غریزی مخاطب بر اقتضاهای فطری او، نباشد. والاّ هم اغواء و کلاهبرداری است و هم خیانت شدید بر مخاطب.[۱]

این در صورتی است که متن تبلیغی دارای عنصر دروغ نباشد، وگرنه خود همان دروغ در اسفل سافلین بودن تبلیغ کننده کافی است که **«إِيَّاكَ وَ الْكَذِبَ فَإِنَّهُ يُسَوِّدُ الْوَجْهَ وَ عَلَيْكَ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ مُبَارَكٌ وَ الْكَذِبَ شُؤْمٌ الْخَبَرَ».**[۲]

امان از دست دو گروه: امان از دو جریان فکری: جریانی که زیبا خواهی و غریزه گرائی را یکی می دانند و اینچنین نیز زندگی می کنند. و جریانی که دیندار هستند اما نه روح فطرت را می شناسند و نه ماهیت زیبا خواهی انسان را، و مانند جریان اول زیبا خواهی را

---

[۱] دربارهٔ تصرف در طبیعت و حفظ محیط زیست، و هنر، در کتاب های «دانش ایمنی در اسلام» و «انسان و چیستی زیبائی» بحث کرده ام. و دربارهٔ «نظم طبیعی و نظم هندسی» در مقدمه کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» شرحی داده ام.

[۲] مستدرک الوسائل، ج ۹ ص ۸۸.

عین غریزه گرائی می پندارند و گمان می کنند پرهیز از زیبا خواهی یعنی زهد.

امام سجاد علیه السلام که باجماع سنی و شیعه و نیز باجماع تاریخ و مورخان، زاهدترین زاهدها بود، در این دعای استسقاء، زیبائی طبیعت را بر همهٔ نیازهای طبیعی انسان مقدم داشته است، آنهم با به کارگیری لفظ «مونق». با اینهمه همیشه یک عنصری از بینش «صوفیان ملامتیه» در زاهدان ما هست. و مشکل تر اینکه اگر کسی یا شخصیتی از دینداران طرفدار زیبائی باشد، متأسفانه با بینش باصطلاح روشنفکرانه از بینش خود حمایت می کند و بر اساس علوم انسانی غربی به توجیه زیبا خواهی خود می پردازد، بدون اینکه معلوماتی دربارهٔ روح فطرت و روح غریزه و چگونگی تعامل این دو روح در وجود انسان داشته باشد. آنان از آن طرف و اینان از این طرف سقوط می کنند که هر دو انحراف از مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است.

لقب این امام، «**زین العابدین**» است؛ زینت و زیبائی عبادت کنندگان. آیا مراد کمیت عبادت است؟ کمیت که زینت و زیبائی نیست. گرچه این امام در کمیت عبادت نیز برتر بود اما این معنای لقب دیگر آنحضرت است: «**سجّاد**» یعنی بسیار سجده کننده. او شخصیتی است که همهٔ زندگیش زیبا است و لذا به «**زین العباد= زیبائی و زینت مردمان**» نیز ملقّب است.

اینکه رفتارهای انسان در زندگی را به دو بخش تقسیم می کنیم و می گوئیم «عبادت» و «غیر عبادت» یک تقسیم نسبی است والاّ همهٔ رفتارها و روند عمومی زندگی انسان مؤمن، عبادت است. و همهٔ رفتارها و روند عمومی زندگی فرد غیر مؤمن غیر عبادت است. و کسی که روند زندگیش بر اساس اقتضاهای روح فطرت است او عابد است. **و کسی که روند زندگیش بر اساس تسلط روح غریزه بر روح فطرت است او عابد نیست. هر نفس و هر دم و بازدم یک فرد انسان یا عبادت است یا غیر عبادت.** حتی التذاذات جنسی، دوست داشتن فرزند و اولاد و...

اولین لازمهٔ عابد بودن، **انسان شناسی است**؛ انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام. تا عابد بودن از آفت اساسی منزه باشد.

غریزه مقوّم فطرت است

امتیاز انسان، داشتن روح فطرت است، اما از یک اصل مهم نباید غافل بود؛ تا غرایز بطور سالم و بقدر کافی اقناع نشوند، روح فطرت نمی تواند بطور سالم کار کند؛ غریزه مقوّم فطرت است؛ انسانی که بشدت گرسنه است درک زیبائی و زیبا خواهی او از کار باز می ماند. یک جوان گرسنه وقتی که جنس مخالف زیبا را مشاهده می کند تصور می کند که: این چه خوردنی لذیذی است.

فقر و زیبائی: فقر اولین آسیب حس زیبا شناسی و زیبا خواهی انسان است؛ فرد فقیر همه چیز طبیعت را درشت و خشن، و همه چیز جامعه را بر علیه خود می بیند. و مشکل انسان این است که اگر فقیر باشد از درک زیبائی آفرینش و جامعه (چنانکه باید) ناتوان می شود. و اگر غنی باشد به پرورش و فربه کردن غرایز و مسلط کردن روح غریزه بر روح فطرت می پردازد.

فقر نیز بر دو نوع است: فقر ناخواسته که از جانب جامعه و عدم عدالت در نظام اجتماعی بر کسی تحمیل می شود و یا در اثر ضعف و تنبلی خود فرد بر او عارض می شود. آنچه در رابطهٔ فقر و زیبائی گفته شد همین نوع فقر است. و حدیث **«كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْراً»**[1] و حدیث **«الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ»**[2] دربارهٔ این نوع فقر است.

نوع دوم، فقر ارادی است که شخص در اثر ایثار و دستگیری از دیگران و پرهیز از مال حرام، و بدلیل داشتن روحیّه حریت، فقیر می شود. این فقر نه مانع درک زیبائی است و نه تزاحمی با زیبا خواهی انسان دارد، بل خود زادهٔ زیبا خواهی است؛ چه چیزی زیباتر از انسان دوستی و ایثار، چه چیزی زیباتر از گشودن گره از کار دیگران، چه کاری شیرین تر برای

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۳۰۷.

[2] بحار، ج ۶۹ ص ۳۰.

ایثارگر از تماشای سیمای شاد کسی که در اثر ایثار مالی او شاد شده است. اگر باران شاخه ای را در طبیعت شکوفا کرده و زیباترین منظره را به وجود آورده، ایثار ایثارگر فردی را شکوفا می کند که هدف آفرینش طبیعت و زیباترین پدیدهٔ طبیعت است. دربارهٔ این نوع فقر آمده است: **«الْفَقْرُ فَخْرِي»:**[۱] فقر افتخار من است. و آزاد مرد تاریخ علی علیه السلام می گوید: **«مَنْ أَحَبَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَلْيُعِدَّ لِلْفَقْرِ جِلْبَاباً»:**[۲] کسی که ما اهل بیت را دوست دارد پس باید برای فقر خودش جلبابی[۳] آماده کند. یعنی دوستدار من نمی تواند آسوده بخورد و آسوده بپوشد در حالی که مستمندان بی غذا و بی لباس باشند. هر زیبائی زیبا است، اما زیبا شناس ترین و زیبا خواه ترین انسان کسی است که شادی و شکوفائی روح و سیمای فرد رهیده از بلاء را بخوبی درک کند و از آن لذت ببرد.

زیبائی و زیبا خواهی در قرآن: در قرآن حدود ۱۸۷ مورد واژهٔ «حُسن» و مشتقات آن آمده است که دربارهٔ زیبائی طبیعت و زیبائی انسان، زیبائی شخصیت و روان، اندیشه و کردار، و زیبائی سخن و کلام است. و چون موضوع سخن امام علیه السلام زیبائی طبیعت[۴] و انسان است چند آیه را در این باره مشاهده کنیم:

آیهٔ ۷ سورهٔ سجده: «الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»: او خدائی است که زیبا آفرید هر چه را که آفرید.

آیهٔ ۱۴ سورهٔ مؤمنون: «فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقينَ»: مبارک و همایون است خداوندی که زیبا آفریننده ترین آفریدگان است.[۵]

آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ صافّات: «أَ تَدْعُونَ بَعْلاً وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخالِقينَ»: آیا بت بعل را می پرستید و

---

[۱] بحار، ج ۶۹ ص ۳۰.

[۲] بحار، ج ۲۵ ص ۱۵.

[۳] جلباب: تنپوشی که بدون برش و بدون دوخت بدن انسان را بپوشاند. در ادبیات فارسی به نوعی از آن «کهنه رداء» گفته می شود.

[۴] زیبائی طبیعت این جهان و طبیعت بهشت.

[۵] کلمهٔ «احسن» در این آیه «صفت فعل» است نه «صفت ذات».

زیبا آفریننده ترین آفریدگان را ترک می کنید؟!

آیهٔ ۶۴ سورهٔ غافر: «وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ»: و تصویر کرد شما را و زیبا کرد صورت های شما را.

آیهٔ ۳ سورهٔ تغابن: «وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ». تکرار این آیه در دو سوره بخاطر زیباتر بودن انسان است.

آیهٔ ۲۴ سورهٔ حشر: «هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى»: اوست خداوندی که خالق، پدید آورنده، صورتگر، و از آن اوست اسم های زیبا.

توضیح: یعنی هر اسمی که بر زیباکاری و زیبا سازی دلالت کند، از آنِ خداوند است.

آیهٔ ۴ سورهٔ تین: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْويمٍ»: ما انسان را در زیباترین صورت و قوام آفریدیم.

زیبائی انسان، پیامبر (صلّی الله علیه و آله) را نیز به شگفتی وا می دارد: آیهٔ ۵۲ سورهٔ احزاب: «لا يَحِلُّ لَكَ النِّساءُ مِنْ بَعْدُ وَ لا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْواجٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ»: بعد از این دیگر زنی از زنان بر تو حلال نیست، و نمی توانی همسرانت را به همسران دیگر مبدّل کنی (بعضی را طلاق دهی و همسر دیگری به جایش برگزینی) هر چند زیبائی آنان تو را به شگفتی وا دارد.

آیهٔ ۸ سورهٔ نحل: «وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغالَ وَ الْحَميرَ لِتَرْكَبُوها وَ زينَةً»: و اسب ها، قاطرها و الاغ ها (را آفریدیم) که سوارشان شوید و زیبائی برای شما.

و آیه های فراوانی در توصیف زیبائی های ابر، باران، نخیل، اعناب، عیون، و بویژه در زیبائی گاو نر (اخته نشده) که در طول تاریخ خیلی از جامعه ها را به پرستش خودش جذب کرده از آن جمله گاو طلائی رنگ بنی اسرائیل که مجسمه اش بدست سامری ساخته شد، و پس از آنکه مجسمه پودر شده و به دریا ریخته شد، قداست گاو نر زیبای طلائی رنگ در میان شان ماند تا آنکه آن ماجرا پیش آمد و گاوی با همان مشخصات بدست خود سامری ذبح شد تا بنی اسرائیل از تأثیر زیبائی و عظمت و هیبت اینگونه گاوها خارج شوند. قرآن

دربارهٔ اینگونه گاوها می گوید: «تَسُرُّ النَّاظِرِینَ»:[۱] زیبائی آن نگاه کنندگان را بشّاش و شادمان می کند.

و دربارهٔ زیبائی دامداری و رابطهٔ انسان با دام می گوید: «وَ لَکُمْ فیها جَمالٌ حینَ تُریحُونَ وَ حینَ تَسْرَحُونَ»:[۲] و در آنها برای شما زیبائی دلنشین است هنگامی که آنها را به استراحتگاه شان باز می گردانید و هنگامی که (صبحگاهان) به صحرا می فرستید.

این زیبائی امروز در دامداری های صنعتی تا حدود زیادی از بین رفته است. زیرا کیفیت ها فدای کمیت ها شده و رابطهٔ دامدار با دام تنها رابطهٔ اقتصادی محض شده است و دامدار هیچ رابطهٔ احساسی با دام مورد پرورش خود ندارد؛ هر نگاهی که به آن می اندازد بسرعت مقدار وزن گوشت آن یا شیر آن را ورانداز می کند. وقتی که روحیهٔ مان، رابطهٔ مان با دام ها چنین می شود، با گرگ ها هممذاق می شویم، برای گرگ کمیت دام مهم است و او هیچ درکی از زیبائی ندارد. و این نیز نوع دیگری از رابطهٔ غیر انسانی با طبیعت است و از مصادیق کاستن از طبیعت بدون جبران هنری، است که شرحش گذشت. چه می توان کرد مدرنیته عصر «کمیت گرائی» است.

در این آیه ابعاد زیبائی را زمانی می توان دریافت که با چادرنشینان یا روستائیانی که بطور طبیعی زندگی می کنند، آشنا بود، والاّ شهر نشینان کمیت زده هیچ بهره ای از زیبائی های محتوای این آیه ندارند.

قرآن و زیبائی کیهان: آیهٔ ۶ سورهٔ صافات: «إِنَّا زَیَّنَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِزینَةٍ الْکَواکِبِ»: ما آسمان پائین را (که همهٔ کهکشان ها در درون آن هستند) با کوکب ها آرایش داده و زیبا کرده ایم.

آیهٔ ۱۲ سورهٔ فصّلت: «وَ زَیَّنَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِمَصابیح»: و آسمان پائین را با کرات نور دهنده آرایش داده و زیبا کرده ایم.

آیهٔ ۱۶ سورهٔ حجر: «وَ لَقَدْ جَعَلْنا فِی السَّماءِ بُرُوجاً وَ زَیَّنَّاها لِلنَّاظِرِینَ»: و در آسمان برج هائی

---

[۱] آیهٔ ۶۹ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۶ سورهٔ نحل.

قرار دادیم و آن را زیبا کردیم برای تماشا کنندگان.

آیهٔ ۶ سورهٔ ق: «أَ فَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ»: آیا آنان به آسمان بالای سرشان نگاه نکرده اند که ما آن را بنا کرده ایم و زیبا کرده ایم و هیچ شکافی (هیچ خلائی) در آن نیست.

و هر آنچه در زمین است زیبا است: آیهٔ ۷ سورهٔ کهف: «إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَها»: ما هر آنچه در زمین است زینت و زیبائی برای زمین قرار دادیم.

تشویق به زیبائی: آیهٔ ۳۲ سورهٔ اعراف: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ»: بگو چه کسی زینتهای الهی را که برای بندگانش آفریده حرام کرده است.

آیهٔ ۳۱ سورهٔ اعراف: «يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»: ای اولاد آدم زینت های تان را هنگام رفتن به مسجد با خود داشته باشید. در نکوهش عدم توجه به زیبائی و نازیبائی و ژولیدگی، بویژه در نکوهش کسانی که «زیبائی گریزی» را به حساب دینداری می گذارند، می گوید چه کسی زیبائی و زینت های الهی را که برای زیبائی بندگانش آفریده حرام کرده است؟! سپس در آیهٔ ۳۳ سورهٔ اعراف می فرماید: «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ»: بگو: خداوند تنها اعمال بد را چه آشکار باشد و چه پنهان، حرام کرده است، و نیز گناه و سهم خواهی بناحق از جان و مال دیگران، و همچنین اینکه چیزی را که خداوند بر آن نقشی در الوهیت نداده (بت) شریک خداوند قرار دهید.

لغت: فاحش: قبیح: پلشت- فواحش: قبیح ها، پلشت ها.- بر خلاف آنچه در عرف مردمی رایج شده، فاحش یا فاحشه عنوان فعل و هر رفتار قبیح است، نه عنوان شخص.

انسان شناسی: رابطه انسان با زیبائی: پیشتر در موارد متعدد بیان شد که منشأ «درک زیبائی» و نیز منشأ «زیبا خواهی انسان» روح فطرت است و روح غریزه چیزی از زیبائی نمی فهمد؛ حیوان درکی از زیبائی ندارد. و همچنین «منشأ حیاء» نیز روح فطرت است. اکنون می رسیم به تعریف «فاحش، فاحشه، و فواحش»:

تعریف: فاحشه رفتاری است که خوبی ها و زیبائی های ناشی از روح فطرت

(در اثر عصیان روح غریزه و تسلطش بر روح فطرت) توسط روح غریزه مصادره شده و در خدمت غرایز قرار گیرند.

در اینصورت شخصیت فرد معکوس شده و به جای اینکه روح فطرت روح غریزه را مدیریت کند، روح غریزه روح فطرت را مدیریت می کند. و این بر خلاف آفرینش انسان است. و حتی بر خلاف آفرینش حیوان است زیرا حیوان درکی از زیبائی ها ندارد تا آن را در خدمت غرایز بگیرد. بنابراین، سوء استفاده از زیبائی ها و خوبی ها برخلاف کلّ آفرینش است؛ قبیح ترین قبیح ها و پلشت ترین پلشت ها است. و در اینجا باز می رسیم بر اینکه این تنها انسان است که می تواند به مغاک «اسفل سافلین» سقوط کند.

ابلیس و شیطانیتش تنها در یک جمله خلاصه می شود: **بکارگیری خوبی ها و بدی ها در خدمت غرایز.** که یکی از مصداق هایش «ریاء» است که کبیرترین گناه است، و یکی نیز استخدام زینت و زیبائی ها در مسیر هوس.

غریزه باید از زینت ها و زیبائی ها بقدر کافی بهرمند شود؛ نه تنها سرکوبی غریزه بل محروم کردن آن از زیبائی ها در اسلام حرام است. و اساساً باید روح فطرت که امتیاز انسان است روح غریزهٔ ناآشنا با زیبائی را با زیبائی ها آشنا کند و آن را از این موهبت های الهی نیز برخوردار کند، و همراه با این عطایا و دهش ها که به روح غریزه می دهد، آن را مدیریت نیز بکند. اما اگر توان مدیریت را از دست بدهد و مغلوب روح غریزه شود شخصیت فرد بر خلاف جریان کل آفرینش می گردد و سر از اسفل سافلین در می آورد. چنین شخصی بیمار است، فاقد انسانیت و وجودش بر علیه انسانیت است. معیار تشخیص سلامت و بیماری شخصیت در این باب چیست؟

پاسخ: هم منشأ زیبا خواهی و هم منشأ حیاء، روح فطرت است، وقتی که زیبا خواهی بر علیه حیاء به کار گرفته شود، دلیل این است که شخصیت فرد دچار بیماری است.

معیار: وقتی که یکی از اقتضاها و انگیزش های فطری بر علیه دیگری به کار گرفته شود، نشان بیماری شخصیت است. و در مسئلهٔ زیبائی؛ وقتی که زیبا خواهی،

حیاء را سرکوب کند، معلوم است که حس زیبا خواهی از دست روح فطرت خارج شده و بر علیه اقتضاهای فطرت به کار گرفته شده است.

معروف و منکر: هر رفتاری که مورد امضای روح فطرت باشد، معروف است. و هر رفتاری که بر علیه اقتضاهای فطرت باشد، منکر است. معروف یعنی آنچه روح فطرت آن را به رسمیت می شناسد، منکر یعنی آنچه روح فطرت آن را دوست ندارد و آن را انکار و رد می کند.

زیبائی و بهشت: خداوند برای نیکوکاران وعده ای غیر از زیبائی آخرت نداده است؛ حتی زیبائی های غریزی با امضای روح فطرت را وعده داده است و در شرح دعای هجدهم دیدیم که قرآن بحدّی در این باره پیش رفته که سخن از «وَ كَواعِبَ أَتْراباً»[1] که بقول شاعر معروف شهریار «شوخ ممه» و پستان های تازه بر آمدهٔ حوریان را نیز ناگفته نگذاشته است. متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین بر طبق مذاق خودشان، یا برای رعایت مذاق مریدان خود کواعب را که به معنی پستان های تازه برآمده است، به چیز دیگر معنی کرده اند که نادرست است.

زهد و زیبائی: زهد به معنای «غریزه کشی» رهبانیت است که فرمود **«لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ».**[2] زهد در اسلام عبارت است از مدیریت غرایز بوسیلهٔ روح فطرت. غرایز نعمت های الهی هستند، نعمت های بسی ارزشمند و حیاتی، و آنچه این نعمت ها را به نقمت و به ماهیت غیر انسانی مبدل می کند تسلط روح غریزه بر روح فطرت است و باید از این آفت انسانیت برانداز دوری جست. غرایز بدون مدیریت روح فطرت تنها به کمیت ها می انجامد و از زیبائی ها عاری می گردد حتی در امور جنسی. زندگی بهشتی دنیوی و زندگی بهشتی اخروی یعنی بهرمندی از غرایز و فطریات تحت مدیریت فطرت.

زیبائی و زیبا خواهی در حدیث: برنامهٔ اسلام و نسخه ای که اسلام برای زندگی

---

[1] آیهٔ ۳۳ سورهٔ نباء.

[2] مستدرک الوسائل، ج ۱۴ ص ۱۵۵.

می دهد را می توان در یک جمله خلاصه کرد: «**راه برخورداری از زیبائی ها با رفتارهای زیبا**». و زندگی اهریمنی یعنی «راه برخورداری از زیبائی ها با رفتارهای پلید» که در اینصورت مفهومی برای زیبائی نمی ماند. و حس زیبا خواهی انسان به ابزار دست اهریمن مبدل می شود.

در بهداشت محیط، حفظ زیبائی های محیط زیست و پرهیز از آلوده کردن و تخریب آن و نیز پرهیز از ازبین بردن گونه های طبیعی،[۱] حدیث های فراوانی داریم که نمونه هائی از آنها را در کتاب «**دانش ایمنی**» آورده ام و در اینجا تکرار نمی کنم. و به چند حدیث دیگر می پردازم:

۱- نهج البلاغه: **الْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْعِبَادِ وَ سَاطِحِ الْمِهَادِ وَ مُسِيلِ الْوِهَادِ وَ مُخْصِبِ النِّجَادِ... وَ صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ:**[۲] ستایش خداوند را سزاست که آفریننده بندگان، و گستراننده زمین، و روان کننده آب فراوان در زمین های پست، و رویانندهٔ گیاهان در زمین های بلند است... و تصویر کرد آنچه را که تصویر کرد و زیبا کرد صورت آن را.

۲- نهج البلاغه: **قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ:** ارزش و قیمت هر کس آن کاری است که آن را زیبا انجام می دهد.[۳] یعنی قیمت هر کس تخصص او است که همراه با هنر زیبا کاری باشد.

۳- صحیفهٔ سجادیه: همین سخن امام علیه السلام: **لِنَبَاتِ أَرْضِكَ الْمُونِقِ.** که موضوع بحث ما است.

۴- از امام صادق علیه السلام: **قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) الشَّعْرُ الْحَسَنُ مِنْ كِسْوَةِ اللَّهِ فَأَكْرِمُوهُ:**[۴] موی زیبا از پوشش های اعطائی الهی است پس مو را گرامی بدارید.

۵- امام صادق علیه السلام: **أَرْبَعٌ يُضْنِينَ الْوَجْهَ: النَّظَرُ إِلَى الْوَجْهِ الْحَسَنِ وَ النَّظَرُ إِلَى الْمَاءِ**

---

[۱] حتی پرهیز از کشتن بی دلیل مار و عقرب.

[۲] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ ۱۶۴، فیض خ ۱۶۳.

[۳] نهج البلاغه، قصار ۷۸.

[۴] بحار، ج ۷۳ ص ۸۳.

الْجَارِي وَ النَّظَرُ إِلَى الْخُضْرَةِ وَ الْكُحْلُ عِنْدَ النَّوْمِ:[1] چهار چیز است که سیمای انسان را نورانی می کنند: نگاه کردن به صورت زیبا، و تماشای آب جاری، و نگریستن به سبزی (گیاه سبز)، و سرمه کشیدن به هنگام خواب.

۶- امام باقر علیه السلام: **النِّسَاءُ يُحْبِبْنَ أَنْ يَرَيْنَ الرِّجَالَ فِي مِثْلِ مَا يُحِبُّ الرجال [الرِّجَالُ] أَنْ يَرَى فِيهِ النِّسَاءَ مِنَ الزِّينَةِ:**[2] زنان دوست دارند شوهران خود را همانطور ببینند که مردان دوست دارند زنان شان را در زینت و زیبائی ببینند.

اگر حدیث ها دربارهٔ زیبائی طبیعت و حفظ محیط زیست، و زیبائی انسان و آراستگی و زینت را در اینجا جمع کنم یک مجلد ضخیم می شود، برخی از آنها را در کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**» آورده ام. در اینجا آنچه در ادامه کلام امام علیه السلام مشاهده می کنیم، کافی است، بشرح زیر:

شهر زنده- گل و گیاه معیار زنده بودن شهر است

وَ امْنُنْ عَلَى عِبَادِكَ بِإِيتَاعِ الثَّمَرَةِ، وَ أَحْيِ بِلَادَكَ بِبُلُوغِ الزَّهَرَةِ: و با رسیدن میوه ها بر بندگانت احسان کن، و با بلوغ گل ها شهرهایت را زنده کن.

در این فراز از دعا، بهرمندی مادی از میوه ها را بر بهرمندی از زیبائی گل ها، مقدم داشته است که حتی همین مقدم داشتن نیز خالی از عنصر زیبا شناختی نیست. زیرا:

۱- بهرمندی از میوه ها را آورده بدون اینکه پیش از آن بهرمندی از دانه های غذائی را ذکر کند؛ میوه ها علاوه بر جنبهٔ غذائی شان زیباتر نیز هستند.

۲- اعتدال: مقدم داشتن میوه ها بر گل ها، توصیه ای است بر اعتدال. زیرا زیبا گرائی افراطی انسان را از اعتدال درک واقعیات باز می دارد و او را «شاعر به معنی لغوی» می کند

---

[1] بحار، ج ۷۳ ص ۹۴.

[2] همان، ص ۱۰۱.

که همواره در عالم خیالپردازی به سر می برد و از درک حقایق و واقعیات باز می ماند. امام علیه السلام در آغاز دعا، زیبائی طبیعت را بر منافع مادی آن مقدم مـی دارد تـا اولـین امتیـاز انسان یعنی روح فطرت که درک کننده زیبائی است را فراز کرده باشد که اگر بـاران بـرای حیوانات مواد غذائی می آورد، برای انسانیت انسان نیز زیبائی می آورد. سپس در این عبارتش میوه را بر گل مقدم می دارد تا هر دو جانب (هم تغذیه و هم زیبائی) را تذکر داده باشد.

درست است انسان موجود زیبا شناس و زیبا خواه است اما قوام حیات بـر غرایـز اسـت؛ فردی که گرسنه است هر زیبائی را فدای غذا می کند و یا اساساً از درک زیبائی باز می ماند و لذا فقر یکی از موانع بزرگ زیبا شناسی است؛ فرد فقیر و جامعهٔ فقیر چندان رابطـه ای بـا زیباگرائی ندارد همانطور که به شرح رفت. قوام حیات با غرایـز اسـت و زیبـائی حیـات بـا فطریات است. پس، از این جهت غرایز بر فطریات مقدم است.

جامعه و شهر فقیر با نسبت فقرش مـرده اسـت، شـهر و جامعـهٔ زنـده آن اسـت کـه بـا برخورداری از نیازهای غریزی تحت مدیریت روح فطرت، به نصاب کامل زنده بودن برسـد. معیار به نصاب رسیدن زنده بودن یک شهر چیست؟ معیار: حضور گل هـا در حیـاط خانـه ها،[1] معبر ها و خیابان ها است.

هر شهری که فاقد مناظر گل و گیاه باشد، یا دچار فقر شدید است، و یا جامعه اش دچار ضعف زیبا شناسی و زیبا خواهی است که حاکی از ضـعف روح فطـرت اسـت، یعنـی چنـین شهری یا با مرگ مادی گریبانگیر است و یا با مرگ شخصیتی روانی.

وَ أَحْيِ بِلَادَكَ بِبُلُوغِ الزَّهَرَةِ: و زنده کن شهر هایت را بوسیلهٔ بلوغ گل ها.

بلوغ: رسیدن هر چیز به کمال نهائی خود. اگر باران نباشد گل ها پیش از موعـد طبیعـی خود پژمرده می شوند، یا پیش از موسم خود به ثمر می نشینند که میـوهٔ شـان نـاقص و غیـر

[1] در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» عرض کرده ام که من برای ستودگی گل و گیاه در درون خانـه هـا، و نیـز در نکوهش آن، نه آیه ای یافتم و نه حدیثی. ظاهراً اسلام به حضور گیاه در داخل خانه تشویق نمی کند. شاید چرائی ایـن مسئله در نفس کشیدن گیاه باشد که قابل توجه متخصصین این رشته باید باشد.

مطلوب می گردد.

برخی از شارحان و مترجمان صحیفه واژهٔ «بلاد» را در این کلام به معنی «زمین» و زمین ها گرفته اند، این تفسیر از جهاتی تأیید می شود از آن جمله:

۱- باران تنها گل های شهرها را خرّم نمی کند، گل های دشت و صحرا را نیز به بلوغ می رساند. و کلام امام علیه السلام نیز در ظاهرش عام و مطلق است پس بهتر است بلاد به معنی سرزمین ها تفسیر شود.

۲- برای بلوغ گل های شهری که بر اساس نظم هندسی- که قبلاً به آن اشاره شد- تربیت می شوند؛ یعنی علاوه بر باران نیازمند اقدامات و خدمات نیروی انسانی نیز هستند. و امام در مقام نیازهای طبیعی و بیان نظام طبیعی است. این نیز ایجاب می کند که لفظ بلاد به سرزمین ها معنی شود.

۳- رعایت مناسبت سخن امام با برخی از آیه ها- که خواهیم دید- ایجاب می کند که بلاد را به زمین ها و سرزمین ها معنی کنیم.

و برخی دیگر واژه بلاد را به معنی شهرها دانسته اند. این نیز از جهاتی تأیید می شود از آن جمله:

۱- ترتیب و سیاق کلام امام نشان می دهد که موضوع را از طبیعت شروع کرده و به زندگی انسان می رسد؛ روال و روند کلام از «عام به خاص» است و سخن در این جمله از مرحلهٔ عمومی طبیعت و دشت و صحرا، گذشته و به محور زندگی فردی و اجتماعی رسیده است، و سخن از رابطه «عباد» با باران است نه رابطهٔ طبیعت با باران. و همین روال ترتیبی کلام است که ایجاب می کند این سخن امام را در جوّی دیگر از جوّ برخی آیه ها- که خواهیم دید- ببینیم.

طبیعت در خدمت و برای خدمت به انسان است: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ»:[1] نمی بینی که خداوند هر آنچه در زمین است را برای شما تسخیر کرده است. پس متناسب آن

---

[1] آیهٔ ۶۵ سورهٔ حج.

است که سخن امام نیز در این منساق باشد.

۲- درست است که بلاد به معنی سرزمین ها نیز آمده، لیکن معنی اصلی بلد و بلده، شهر و یا هر مجتمع انسانی شامل دهکده، روستا و شهر است. و دشت و صحرا بتبع روستا و شهر مشمول معنی بلد می شوند، نه بعنوان مستقل. و لذا به سرزمین فاقد روستا و شهر نه بلد گفته می شود و نه بلاد.

۳- اسلام مدنیت گرا است و بقول «اولاگوئه اسپانیائی»[۱] اسلام در جامعه غیر مدنی آمده اما مدنی ترین آئین را آورده است.

قرآن، اعراب- یعنی چادرنشینان و بیابانگردان- و زندگی بَدَوی را نکوهش کرده است: «الْأَعْرابُ أَشَدُّ كُفْراً وَ نِفاقاً»:[۲] بادیه نشینان از نظر کفر و نفاق شدیدترند. و نام «یثرب» را به مدینه مبدل می کند و حتی شهر نشینی را به روستانشینی بشدت ترجیح داده و سفارشش **«علیکم بالسواد الأعظم»** است. اگر در این کلام، بلاد را به شهرها معنی کنیم با این اصل مهم اسلامی همجهت می شود؛ ائمّه طاهرین علیهم السلام بر ما توصیه کرده اند که همیشه همجهتی کلام شان با قرآن را در نظر بگیریم.

۴- اینکه گفته شد بلوغ گل های شهری بر اساس نظم هندسی است در حالی که سخن امام علیه السلام در عرصهٔ نظام طبیعی است، پس با معنی «زمین» و «سرزمین ها» متناسب تر است، این تنها دربارهٔ کمربند کویری کرهٔ زمین درست است؛ منطقه ای که گل های شهری نیازمند آبیاری مصنوعی هستند و تنها باران برای شان کافی نیست. اما نظر و چشم انداز امام کل طبیعت است، و دعا را نیز به همهٔ مردمان مؤمن جهان یاد می دهد. در اکثر مناطق جهان گل های شهری نیازمند آبیاری مصنوعی نیستند و تنها با آب باران به بلوغ خود می رسند.

البته که بهتر است سخن امام را عام و مطلق معنی کنیم که شامل سرزمین ها و شهرها (هر دو) باشد. و این شمول در آیه ها هم هست.

---

[۱] اگناسیو اولاگوئه در کتاب «هفت قرن فراز و نشیب تمدن اسلامی».

[۲] آیهٔ ۹۷ سورهٔ توبه.

حرکت ابرها از روی اقیانوس ها به آسمان خشکی ها

بِغَيْثِكَ الْمُغْدِقِ مِنَ السَّحَابِ الْمُنْسَاقِ:

این جمله را به دو گونه می توان معنی کرد. زیرا «منساق» هم می تواند از «نسق ینسق» باشد و هم می تواند از «ساق یسوق» باشد. در صورت اول معنی چنین می شود: «از ابرهای مرتب و منظم». و در صورت دوم: «ابرهائی که رانده می شوند». برخی از شارحان و مترجمان معنی اول را برگزیده اند، و برخی دیگر معنی دوم را و دیگرانی با اجمال عبور کرده اند.

لیکن بدیهی است که مراد امام علیه السلام معنی دوم است، زیرا منطق و شیوهٔ قرآن است که می فرماید: «وَ هُوَ الَّذي يُرْسِلُ الرِّياحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إذا أَقَلَّتْ سَحاباً ثِقالاً سُقْناهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنا بِهِ الْماءَ فَأَخْرَجْنا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ»:[1] اوست خدائی که بادهای بشارت دهنده را در میان دو دست[2] رحمتش به راه می اندازد تا ابرهای سنگین بار را حمل کنند، (بدین وسیله) آن ابرها را به سوی سرزمین[3] مرده می فرستیم و نازل می کنیم بوسیله آن ابرها آب و گونه های مختلف میوه در می آوریم. و می فرماید: «وَ اللَّهُ الَّذي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثيرُ سَحاباً فَسُقْناهُ إِلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها».[4]

به شهادت این دو آیه باید لفظ منساق در سخن امام علیه السلام از مادّه «ساق یسوق» به معنی «رانده شده» باشد؛ بادها ابرها را- که از تبخیر آب اقیانوس ها به وجود می آیند- از روی اقیانوس ها می رانند و به آسمان خشکی ها می رسانند.

دعا، دعای استسقاء است و به محور خشکسالی است. تابش خورشید بر دریاها و اقیانوس

---

[1] آیهٔ ۵۷ سورهٔ اعراف.

[2] برای معنی دو دست خدا، رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».

[3] این آیه و آیهٔ بعدی، همان ها هستند که در سطرهای پیش به آنها اشاره شد و هر دو شامل شهر و صحرا هستند.

[4] آیهٔ ۹ سورهٔ فاطر.

ها همیشه و در همهٔ سال ها یکسان است، خشکسالی وقتی رخ می دهد که بادها نقش حمل ابرها و راندن آنها به مناطق خشکی را انجام ندهند و ابرها بر خود دریاها و اقیانوس ها ببارند. یا نقش خود را نسبت به یک منطقه انجام ندهند و آن منطقه دچار خشکسالی شود.

بخش دوم

لازم است در استسقاء یادی از فرشتگان باران نیز بشود

فرشتگان مأمور تهیه و فراهم آوردن باران

ملکوت

وَ أَشْهِدْ مَلَائِكَتَكَ الْكِرَامَ السَّفَرَةَ بِسَقْيٍ مِنْكَ نَافِعٍ، دَائِمٍ غُزْرُهُ، وَاسِعٍ دِرَرُهُ، وَابِلٍ سَرِيعٍ عَاجِلٍ: و (خدایا)، آن فرشتگانت را که گرامی و مأموران از جانب تو هستند، برای آب رسانی نافع گسیل فرما؛ بارانی که پُری آن دائم و ریزش آن گسترده، همه گیر، سریع و پرشتاب باشد.

شرح

لغت: أَشْهِدْ: صیغهٔ امر حاضر از باب اِفعال «شهد یشهد». کاربرد اول این لفظ به معنی «گواه بگیر» است. لیکن کاربردهای دیگر آن «نشان بده- بیرون آور- گسیل کن- مأموریت بده- مشخص کن» است.

الغَزِر- الغَزِرَةُ: پُر: غیر تُنک- کشاورزان به گندمزاری که بوته های آن نزدیک به همدیگر نباشند، می گویند «تُنُک». و به آنچه بوته هایش نزدیک به همدیگر باشند می گویند «پُر». در اینجا مراد بارانی است که قطره هایش فراوان و نزدیک به هم باشد.

الدّرر: ریزش فراوان- مانند ریزش فراوان شیر از پستان و باران از ابر: «يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ

مِدْراراً»[۱].

الوابل: شدید.- در آیهٔ ۲۶۵ سورهٔ بقره می فرماید: «وَ مَثَلُ الَّذینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ تَثْبیتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ کَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُکُلَها ضِعْفَیْنِ فَإِنْ لَمْ یُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌّ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصیرٌ»: مَثَل کسانی که اموال خود را برای خشنودی خدا و تثبیت (خصایل انسانی در) روح خود، انفاق می کنند، همچون باغی است که در زمین حاصلخیز باشد و باران پُر «پُر قطره» و درشت به آن برسد، و میوهٔ خود را دو چندان دهد، و اگر شدید و درشت به آن نرسد، بارانی نرم به آن می رسد. و خداوند به آنچه عمل می کنید بیناست.

فرشتگان مأمور به تهیه و فراهم آوردن باران

در دعای سوم که عنوان آن **«وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِي الصَّلَاةِ عَلَى حَمَلَةِ الْعَرْشِ وَ کُلِّ مَلَکٍ مُقَرَّب»** بود، از بیان امام علیه السلام دیدیدم: **وَ خُزَّانِ الْمَطَرِ وَ زَوَاجِرِ السَّحَابِ:** و (خدایا، درود فرست به) خزانه داران باران و رانندگان ابرها.

وَ الَّذِي بِصَوْتِ زَجْرِهِ یُسْمَعُ زَجَلُ الرُّعُودِ: و به فرشته ای که از صدای راندنش بانگ رعدها شنیده می شود.

وَ إِذَا سَبَحَتْ بِهِ حَفِیفَةُ السَّحَابِ الْتَمَعَتْ صَوَاعِقُ الْبُرُوق: و چون بصدای راندن او ابر درهم پیچیده، به شنا در آید،[۲] صاعقه های برق می درخشد.

و در آنجا گفته شد: هر قانون و هر قاعدهٔ طبیعی که انسان آن را کشف و شناسائی می کند و به آن قانع می شود، همگی (در عین اینکه درست هستند و علم و دانش انسان هستند) زیر سوال قرار دارند. روی هر کدام از قوانین و قواعد علمی طبیعی یک علامت سؤال هست؛ مثلاً اینکه می گوئیم «اکسیژن بعلاوهٔ هیدروژن مساوی است با آب» و به این قانع می شویم و حقیقت و واقعیت نیز همین است و باید به آن قانع شویم، باز زیر سوال است که: چرا

---

[۱] آیه های ۵۲ سورهٔ هود، ۱۱ سورهٔ نوح.

[۲] ابر در هوا شناور است.

مجموع و ترکیب این دو عنصر، آب را تشکیل می دهند؟ چرا آب از ترکیب عناصر دیگر حاصل نشده؟

انسان دربارهٔ قوانین و قواعد طبیعت بنا را بر آنچه طبیعت چنان است گذاشته است. و وظیفه اش نیز در تحصیل علم همین است. و اگر آنها را در عمل به زیر سؤال ببرد به جائی نخواهد رسید و بنا نیست که انسان همه چیز را بداند. کافی است بداند که پشت سر هر قانون و هر قاعده طبیعی یک عامل دیگر نیز هست و آن عوامل عبارتند از فرشتگان. کار فرشتگان چگونه است؟ پاسخ به این پرسش از حیطهٔ علم بشر و نیز از مسئولیت دانش پژوهی بشر خارج است.

ممکن است کسی بگوید: ترکیب آب از غیر از دو عنصر مذکور، محال است. گفته می شود: این درست، اما چرا محال است؟ الکترون به دور هسته می چرخد و محال است که هسته به دور الکترون بچرخد. این درست، اما چرا اینچنین شده است؟ محال است که آتش نسوزاند،[1] و این یک قاعدهٔ طبیعی مسلم است، لیکن چرا چنین شده است؟

با رجوع و نگاه دیگر به دعای سوم دربارهٔ فرشتگان مأمور به باران، معلوم می شود که مراد امام علیه السلام در این دعا از عبارت **«وَ أَشْهِدْ مَلَائِكَتَكَ الْكِرَامَ السَّفَرَةَ بِسَقْيٍ مِنْكَ نَافِعٍ»** چند گروه از فرشتگان هستند از قبیل: خزانه داران باران، رانندگان ابرها، آنان که تلاقی ابر با بار مثبت و ابر با بار منفی که موجب رعد و برق می شود، در مأموریت شان است. و آنان که فرمول های درشتی و ریزی باران، و پُر ریزش آن، کار آنان است. و آنان که سرعت و کندی باران بوسیلهٔ آنان است و... یعنی هر آن «چرا»ئی که پشت سر هر کدام از قوانین و فرمول های باران است، یک عامل فرشته ای قرار دارد.

ملکوت: پیشتر دربارهٔ ملکوت بحثی گذشت و در اینجا در تکمیل آن باید گفت: اگر

---

[1] بحث در «محال طبیعی» است که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام به آن «محال قَدَری» گفته می شود. این محال با رسیدن «قضاء» ممکن می شود چنانکه در ماجرای حضرت ابراهیم ممکن شد. برای شرح بیشتر رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».

ارسطوئیان ما، مسئله را تخریب نمی کردند، معنی و مفهوم «ملکوت» که در قرآن و حدیث آمده، روشن بود. متأسفانه آنان جغرافی بندی کرده و «عالم ملکوت» را از «عالم ناسوت» جدا کردند، چنانکه عالم های دیگر نیز از خودشان ساختند.

ملکوت چیزی جدای از ناسوت نیست. ملکوت (باصطلاح) عبارت است از «پشت صحنهٔ قوانین و فرمول های طبیعت» که در همه جای کائنات، این صحنه و پشت صحنه با هم هستند. دو عالم نیست، تنها یک عالم است با دو صحنه.

قرآن: «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»: بگو: کیست آن که ملکوت هر چیز در دست قدرت اوست-؟ آیه ۸۸ سورهٔ مؤمنون.

«فَسُبْحانَ الَّذي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»- آیهٔ ۸۳ سورهٔ یس.

«وَ كَذلِكَ نُري إِبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»- آیهٔ ۷۵ سورهٔ انعام.

«أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا في مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»- آیهٔ ۱۸۵ سورهٔ اعراف.

با وجود اینهمه آیات که بطور نصّ می گویند ملکوت در همه چیز و در همه جا و شامل کل کائنات است، به جغرافی بندی پرداخته اند.

توضیح: این آیه ها از انسان می خواهند که توجه کند علم و دانش، قوانین و فرمول ها که عرصهٔ شناخت طبیعت هستند، این عرصه یک پشت صحنه هم دارد؛ هر قانونی و هر فرمول یک تکیه گاه ماورائی دارد. و همین «توجه کلّی» کافی است و آیه ها انسان را به شناخت چون و چرا و جزئیات این «عرصهٔ ماوراء» دعوت نمی کنند.

لغت: مَلْک: قِوام.- مَلْک هر فرمول، یعنی قوام آن فرمول.

ملکوت: اسم مصدر است از مَلْک.

مَلَک: (جمع آن ملائکه): یعنی عامل و موجودی که مَلْک و قوام فرمول، کار اوست.[۱]

---

[۱] این بحث مختصر، نوعی تکرار در تکمیل این موضوع بود که در شرح دعای سوم گذشت.

بخش سوم

صدای رعد، یا صدای باران؟-؟

زنده کردن مرده

جبران مافات

عدل و اعتدال- هر نعمتی که از حد بگذرد، نقمت می شود

تُحْيِي بِهِ مَا قَدْ مَاتَ، وَ تَرُدُّ بِهِ مَا قَدْ فَاتَ وَ تُخْرِجُ بِهِ مَا هُوَ آتٍ، وَ تُوَسِّعُ بِهِ فِي الْأَقْوَاتِ، سَحَاباً مُتَرَاكِماً هَنِيئاً مَرِيئاً طَبَقاً مُجَلْجَلًا، غَيْرَ مُلِثٍّ وَدْقُهُ، وَ لَا خُلَّبٍ بَرْقُهُ: که بوسیلهٔ آن (باران) آنچه را که مرده است، زنده گردانی. و آنچه از دست رفته جبران کنی، و آنچه آمدنی است بیرون آوری، و بوسیلهٔ آن (باران) روزی ها را فراخی و فراوانی دهی. (خدایا، می خواهیم از تو) ابرهای متراکم دلنشین و گوارا و صدا دار، که بارش آن همیشگی نباشد (تا موجب ویرانی شود)، و برقش فریب دهنده نباشد (ابر پر رعد و برق بی باران نباشد).

شرح

صدای رعد، یا صدای باران؟-؟

طَبَقاً مُجَلْجَلًا: فراگیر و با صدا باشد.

لغت: طبّق السحاب: الجوّ: غشّاه: ابر جو را فرا گرفت.

مُجَلْجَل: آنچه صدا دارد- آیا مراد صدای رعد و برق است؟ یا صدای اصابت قطرهای باران بر زمین است؟ نظر به کلمه «سحاباً» باید گفت مراد صدای ابر است نه صدای باران. اما نظر به اینکه «جلجل» به صداهای بم و درشت اطلاق نمی شود، و معمولاً به صداهای زیر و ریز

گفته می شود، مراد صدای باران است که «اسناد» یک نوع «اسناد مجازی» است، زیرا صدای باران نیز به ابر مربوط است.

جَلجَل- جُلجل، به رشته ای از زنگوله های ریز گفته می شود که به گردن و سینهٔ اسب می آویختند. جلجل دو نوع بوده است؛ نوعی از آن از زنگوله هائی تشکیل می شد هر کدام کوچکتر از گردو، دارای یک پوکه و یک مهرهٔ کروی آزاد در درون، و نوع دیگر تنها پوکه داشته و فاقد مهرهٔ درون بوده است.[1] بنابراین بر صداهای متعدد ریز و پی در پی و همراه با هم، جلجل و جلجله گفته می شد که بالاترین مصداق آن صدای اصابت قطرات باران غدق، غُزر یا درر، و وابل، که در کلام امام علیه السلام آمده، می باشد. نه صدای رعد که بم ترین و درشت ترین صدا است. گرچه برخی از متون لغت در معنی «السَحاب المُجَلْجَل»، ابرهای پر رعد، آورده اند، که لغویّون معمولاً تابع محاورات عامّه هستند و لذا در علم «اصول فقه» حجیت قول لغوی بشدت زیر سؤال است. و بهترین منبع لغت خود قرآن و حدیث است.

و نیز امام علیه السلام در این جمله در مقام توصیف زیبائی های محض باران است، اما صدای رعد همیشه زیبا و دلنشین نیست.

این در صورتی است که لفظ مجلجل در متن دعا با صیغهٔ اسم مفعول- مُجَلْجَلًا- خوانده شود که در نسخه های صحیفه نیز چنین آمده است. و اگر آن را با صیغهٔ اسم فاعل- مُجَلْجِل- بخوانیم و چنین قرائتی هرگز بعید نیست، صورت مسئله روشنتر می گردد و «اِسناد» نیز «اسناد حقیقی» می شود. یعنی ابری که جلجل آور باشد.

زنده کردن مرده

تُحْيِي بِهِ مَا قَدْ مَاتَ؛ می دانیم که باران، گیاه خشکیده که مرده و به گوشه ای افتاده را

---

[1] در کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**» مبحث «آلودگی صوتی» آمده است که نوع اول از نظر اسلام نکوهش شده و نوع دوم مجاز است.

زنده نمی کند. مراد امام علیه السلام اولاً رویش مجدد گیاه از ریشه ای که هنوز زنده است و جایگزین شدن آن در جای گیاهان مرده، است. و ثانیاً: مقصود به فعلیت رسیدن دانه هائی که بالقوّه زنده هستند نه بالفعل، مانند دانه گندم و هر بذر دیگر. دانه ها و بذرها زنـده نیسـتند، بالقوّه می توانند زنده شوند. به فعلیت رسیدن حیات بالقوّهٔ دانه ها از مصادیق «الْخَبْءَ» اسـت که در آیهٔ ۲۵ سورهٔ نمل آمده است: «أَلاَّ يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ يَعْلَمُ ما تُخْفُونَ وَ ما تُعْلِنُون»: چرا برای خداوندی سجده نمی کنند که آنچه در آسمان ها و زمین مستقر است خارج می کند،[1] و آنچه را پنهان می دارید یا آشکار می کنید می داند.

در قرآن مصداق های قدرت خداوند یک به یک بیان شده، در این آیه نیز قدرت خدا در به فعلیت رسانیدن هر چیزی که بالقوه است و یکی از آنها حیات بالقوه در دانه ها است که خداوند آن را به فعلیت می رساند.

خداوند قادر است هر چیز مرده را زنده کند، اما امـام علیـه السـلام در اینجـا در مقـام عرصهٔ قَدَرهای الهی است نه در مقام عرصهٔ قضای محض الهی.

ویژگی برخی از گیاهان: پیش از پیدایش تراکتور، یکی از مشکلات بزرگ کشاورزان، مبارزه با علف چمن بود، چمن ها جوانه می زدند و بسرعت رشد کرده و مزاحم زراعت می شدند. کشاورزان به تنگ آمده می گفتند: این مزاحم به حدی سرسخت است که اگر ریشـه اش هفت سال در آشیانه لک لک بماند وقتی که به زمین مرطوب بیفتد جوانه می زند.

ریشهٔ چمن، بند، بند است، در هر مفصل از بندهایش موادی بالقوّه زنده هست کـه ماننـد دانه گندم مستعد رویش است. و همین طور است نوعی از تاک مو.

زنده شدن بالفعل هر دانه و ریشه ای نیازمند باران است؛ خدایا بـاران و بـاران هـای پـر برکت بفرست تا همهٔ گیاهان زنده و مرده، سبز و خرّم شوند؛ گل ها شکفته شده و بـه ثمـر بنشیند **بِحَقِ عَلِيِ بْنِ الْحُسَيْنِ زَيْنِ الْعَابِدِين وَ لِيّكَ وَ حُجَّتِكَ عَلَى الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ أَجْمَعِينَ.**

---

[1] یعنی هر آنچه در آسمان ها و زمین بطور بالقوه هستند را به فعلیت می رساند.

جبران مافات

یکی از صفات و اسماء خداوند «جبّار» است. این لفظ ظاهراً یک اسم است امـا در واقـع خداوند سه اسم «جبّار» دارد:

۱- «جَبَر یجْبُر» به معنی ترمیم شکستگی ها و شکسته بندی؛ خداوند جبّـار اسـت یعنـی شکستگی ها در اجسام و در امور را ترمیم می کند.

۲- «جَبُر یجْبُر» به معنی مجبور کردن، وادار کردن اجباری.

۳- «جَبَر یجْبُر» به معنی جبران مافات و برگردانیدن آنچه از دست رفته. می گویند: **جَبَرَ اللّهُ مُصِیبَتَه: رُدَّ مَا ذَهَبَ مِنْه:** خداوند مصیبت فلانی را جبر کرد، یعنی آنچه را که از دسـتش رفته بود به او رد کرد.

در کلام امام علیه السلام کلمهٔ «تردّ» در جملهٔ **«وَ تَرُدُّ بِهِ مَا قَدْ فَاتَ»** بـه همـین معنـی جبران مافات و برگشتن آنچه از دست رفته، است. چرا نگفته است «و تجْبُـر بـه مافـات»-؟ برای اینکه در قرآن از این واژه ها فقط لفظ «جبّار» آمده آنهم به معنی دوم. و یکی از اصول مسلّم در منطق اهل بیت علیهم السلام این است که سعی داشتند از ادبیات قرآن پیروی کننـد. دربارهٔ حضرت یعقوب می فرماید: «فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشیرُ أَلْقاهُ عَلی وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصیراً»:[1] هنگامی کـه مژده آورنده فرا رسید، آن پیراهن را بر صورت او افکند، بینائیش برگشت.

امام علیه السلام می گوید: خدایا، بارانی به ما برسان که بوسیلهٔ آن، آنچه از دست رفتـه برگردد و جبران شود.

جبران مافات، دو نوع است: ۱- برگشتن خود همـان چیـزی کـه از دسـت رفتـه: ماننـد برگشتن بینائی حضرت یعقوب، و مانند از نو روئیدن گیاه و درخت مرده از ریشهٔ خودش.

۲- جبران چیز از دست رفته، بوسیلهٔ چیز دیگر: مانند اینکه کسی (مـثلاً) مـال کسـی را

---

[1] آیهٔ ۹۶ سورهٔ یوسف.

تلف کند سپس آن را از مال خودش جبران کند.

همانطور که در مبحث «زنده کردن مرده» گذشت، مراد امام علیه السلام در این جمله همان معنی اول است که گیاهان از نو از ریشه یا دانه ها برویند. بنابراین آنچه امام در این جمله از سخنش می خواهد، جبران خود گیاهان است، نه جبران منافع از دست رفتهٔ آنها، و جبران منافع را با جملهٔ **«وَ تُوَسِّعُ بِهِ فِي الْأَقْوَاتِ»** آورده است.

با این دقت به ظرافت دیگر در کلام امام علیه السلام می رسیم که جبران خود گیاهان را بر جبران منافع آنها مقدم می دارد، همانطور که زیبائی طبیعت را بر منافع مادی آن مقدم داشت.

عدل و اعتدال

هر نعمتی که از حد بگذرد، نقمت می شود

در جهان کائنات، هر چیزی نیازمند دو نوع اعتدال است: ۱- اعتدال محیطی که در آن قرار دارد. یعنی هر چیزی وقتی می تواند به بقای خود ادامه دهد که میان او و محیطش یک رابطه ای معتدل و هماهنگ برقرار باشد، وگرنه، از بین خواهد رفت.

۲- اعتدال در وجود خودش: از بین رفتن هر چیز و نیز مرگ یک جاندار وقتی است که اعتدال وجودی خود را از دست بدهد.

انسان نیز موجودی است که فقط در محیطی می تواند بقاء داشته باشد که اعتدال و هماهنگی لازم را برای او داشته باشد، و الاّ از بین می رود.

نعمت: هر آن چیزی که در اعتدال محیط عمومی، و محیط خصوصی، و در اعتدال بدن و روح انسان، موثّر است، نعمت نامیده می شود. و هر چیزی که بر خلاف آن باشد، نقمت می شود. بنابراین، هر شیئ «بما هو شیئ» نه نعمت است و نه نقمت. بل بستگی دارد به رابطهٔ اعتدالی آن با انسان، و هیچ چیزی نیست که بطور مطلق نعمت باشد. و یکی از مشکلات انسان این است که گاهی چیزی را بطور مطلق خیر می داند و بدون توجه به رابطهٔ اعتدالی

آن چیز با خودش، آن را آرزو می کند؛ «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولا».[۱] آیه منشأ این اشتباه و اطلاق گرائی انسان را نیز مشخص می کند که از عجول بودنش ناشی می شود. و «عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شر لَکُمْ».[۲]

باران یک نعمت است، از نعمت ها. لیکن اگر از حد بگذرد؛ یعنی از آن اعتدال هماهنگ با وجود انسان، و محیطی که انسان می تواند در آن بقاء داشته باشد بگذرد، به نقمت مبدل می شود؛ سیل و طوفان به راه می افتد.

درسی که از این دعا یاد می گیریم:[۳] چه کار کنیم که دعای مان مشمول نکوهش آیه «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ» نباشد؟ گوئی امام علیه السلام این دعا را برای پاسخ به همین پرسش آورده است؛ او در مقام استسقاء است و فقط آب و باران را از خداوند می خواهد، لیکن هر بُعد از ابعاد خواستهٔ خود را شرح می دهد: کدام باران را می خواهد، آن را برای کدام آثارش می خواهد، کدام باران را نمی خواهد، و کدام آثار آن را نمی خواهد، همه را یک به یک شرح می دهد تا دعایش «دعای آگاهان» باشد.

خداوند به آنچه در ضمایر است آگاه است، پس چرا باید هنگام دعا ابعاد، صفات، و جزئیات خواستهٔ مان را برای خداوند شرح دهیم؟ او (مثلاً) می داند که ما کدام باران با کدام شرایط را می خواهیم پس چه نیازی هست که به شرح و بیان خواستهٔ مان بپردازیم؟

درست است؛ خداوند می داند اما سخن در جانب خدا نیست، در جانب خودمان است. و این شرح و بسط برای خودمان است که آثار زیر را دارد:

اول: عدم استجابت دعا، یأس آور است؛ وقتی که دعای انسان مستجاب نمی شود، احساس می کند که ایمان یا رابطه اش با خداوند سست است که دعایش مستجاب نشده است. و این یأس خطرناک است و کفهٔ «رجاء» را در برابر «خوف» سبک می کند و رابطه اش را از

---

[۱] آیهٔ ۱۱ سورهٔ اسراء.

[۲] آیهٔ ۲۱۶سورهٔ بقره.

[۳] این همان درس مهم است که در شرح عنوان همین دعا تحت عنوان «ویژگی این دعا» به آن اشاره شد.

اعتدال **«بَيْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ»**[1] خارج می کند. مرتب از خود می پرسد چرا دعـایم مسـتجاب نشد. و چون دعایش در قالب کلّی و بدون شناسائی ابعاد و جزئیات خواسته اش بوده، سلسـله ای از علل عدم استجابت در ذهنش ردیف می شوند؛ گنگی خواسته موجب گنگی علت عـدم استجابت می گردد. در این موضوع بس مهم پاسخ «چرا»ی خود را نمی یابد و باصطلاح گـیج می شود.

اما اگر خواستهٔ خود را بطور همه جانبه مشخص کنـد و جزئیـات آن را شـرح دهـد، از تعداد مجهولات کاسته می شود؛ آنچه مستجاب نشده، مشخص و معین می گردد. و چـرخش ذهن از عناصر مختلف به عنصر واحد مشخص منحصـر مـی گـردد. در اینصـورت در مـوارد بیشتری برایش روشن می شود که چرا دعایش مستجاب نشده؛ اصـل دعـایش مشـروع نبـوده؟ بُعدی از ابعاد آن برایش ضرر داشته؟ و... و اگر هیچ چیزی از این قبیل معلوم نگردد، دسـتکم آنچه برایش مجهول می ماند یک چیز مشخص است نه چیزهای پراکنده و مختلف.

و با بیان دیگر: انسان در هنگام «عدم استجابت دعا» اگر علت آن را نداند، غیر از این دو، راهی ندارد:

۱- یا باید نتیجه بگیرد که استجابت این دعا بنفع من نبوده و این عدم اسـتجابت رحمـت خدا بوده است. در اینصورت وظیفه اش شکر است.

۲- یا باید نتیجه بگیرد که ایـن عـدم اسـتجابت ناشـی از گنـاه خـودم بـوده اسـت. و در اینصورت باید آن گناه را شناسائی کند و از آن توبه کند، و اگـر قـادر بشناسـائی آن نباشـد، بصورت کلّی به استغفار بپردازد.

تشخیص این دو راه از همدیگر وقتی آسان می شود و در موارد بیشتری روشن مـی گـردد که انسان با یک مجهول معین روبه رو گردد نه با مجهولات متعدد و مختلف.

غَيْرَ مُلِثٍّ وَدْقُهُ: (خدایا، بارانی می خواهیم که) بارش آن همیشگی نباشد. بل بمقدار اعتدال باشد.

---

[1] در مباحث گذشته به شرح رفت که رابطهٔ انسان با خدا باید بر اساس «بَيْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ» باشد.

لغت: لثّ المطر: دام ایّامه: ایّامش دائمی شد.

الودق: اَودقت السّماء: اَمطرت: آسمان باریدن گرفت.- باران، دانه های باران.

وَ لَا خُلَّبٍ بَرْقُهُ: و برقش فریبنده نباشد.

الخُلّب: زیبای فریبنده- ابر بی باران.

به ابر بی باران، خلّب گفته می شود، زیرا که زیبا است و اگر نبارد فریبنده می شود. اما امام علیه السلام با آوردن لفظ «برقه» به دو زیبائی که در ابر است توجه می دهد؛ زیبائی خود ابر و زیبائی برقش. اگر ابری بدون برق بیاید و بدون بارش برود، فریبنده است. اما اگر ابری با رعد و برق و هیاهو بیاید و بدون بارش برود شدت فریبندگی اش چند برابر می گردد.

قرآن: «اللَّهُ الَّذي يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ وَ يَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ فَإِذا أَصابَ بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ»:[1] اوست خدائی که بادها را می فرستد تا ابرها را به حرکت در آورند، سپس آنها را در آسمان آنطور که می خواهد گسترانیده و متراکم می کند، پس می بینی که دانه های باران از لابه لای آن خارج می شود. وقتی که آن را به هر کس از بندگانش می رساند، آنان خوشحال و شادمان می شوند.

برق و آذرخش، یکی از چیزهائی است که انسان در یک آن، هم توقع نعمت بودنش را دارد و هم احتمال نقمت بودنش را. «هُوَ الَّذي يُريكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ يُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ».[2] و «وَ مِنْ آياتِهِ يُريكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً».[3]

دوم: یکی از لوازم و شرایط زمینهٔ دعا، «**اِخبات**» است، اِخبات از «خبت یَخبَتُ» کلمه ای است که چهار عنصر خشوع، تواضع، اطمینان، وسعت، گستردگی، را به همراه دارد و نتیجهٔ این چهار عنصر، تسلیم است؛ عبد بودن بدون تسلیم معنی ندارد در این حالت است که رابطهٔ عبد با خدایش از هر گونه شک و تردید و از هر آفت منزّه می شود.

---

[1] آیهٔ ۴۸ سورهٔ روم.

[2] آیهٔ ۱۲ سورهٔ رعد.

[3] آیهٔ ۲۴ سورهٔ روم.

تنها ایمان کافی نیست، باید عمل صالح باشد، و ایمان و عمل صالح نیز کافی نیست، باید اِخبات باشد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ أَخْبَتُوا إِلى رَبِّهِمْ أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمْ فيها خالِدُونَ».[۱] حالت اِخبات بالاترین درجهٔ ایمان است.

حدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: **أ تدرون ما التسليم؟ فسكتنا فقال: هو و الله الإخبات.**[۲]

شرح و بسطی که امام دربارهٔ باران؛ گونه های مختلف باران، زیبائی صدای بارشش و... و نیز دربارهٔ رعد و برق و خطرهای باران و... آورده است، چه قدر دعا کننده را به حالت اِخبات نزدیک تر می کند؛ او را در برابر خدایش خاشع، متواضع، با رابطه ای مطمئن، با بینش گسترده و بالاخره با حالت تسلیم، می کند.

اگر امام مانند اکثر دعا کنندگان، با دو جمله مختصر و خلاصه، خواستهٔ خود را عنوان می کرد، گفتگویش با خداوند، فاقد این عناصر می گشت. و از عناصر اِخبات خالی می شد. چنین دعائی دعای مسلمان است اما دعای مخبتین نیست؛ «فَإِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ».[۳]

سوم: دعا عبادت است بل **«الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ».**[۴] دعا کننده هر مقدار در پدیده های آفرینش فکر کند به همان مقدار جایگاه عبد بودن خود را بهتر و بیشتر می شناسد و به عظمت، جلال و قدرت خدا پی می برد؛ «أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»[۵] و «أَ وَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلاَّ بِالْحَقِّ»[۶] و ده ها بل صدها آیهٔ دیگر که به مطالعه و بررسی جهان هستی و آنچه در آن هست، دعوت می

---

[۱] آیهٔ ۲۳ سورهٔ هود.

[۲] نور الثقلین، ذیل همین آیه.

[۳] آیهٔ ۳۴ سورهٔ حجّ.

[۴] بحار، ج ۹۰ ص ۳۰۰.

[۵] آیهٔ ۱۸۵ سورهٔ اعراف.

[۶] آیهٔ ۸ سورهٔ روم.

کنند تا انسان هم مقام خدایش را بشناسد و هم جایگاه خودش را.

سخنان امام علیه السلام در این دعا پدیده ای بنام باران را بطور همه جانبه و با ابعاد مختلفش بررسی می کند؛ زیبائی های باران و منافع آن، و نیز مضرات و خطرات آن، بویژه رعد و برق را که خطر و منفعت را توأماً دارد، می شمارد؛ در هر جمله ای آیتی از آیات و نشانه ای از نشانه های عظمت، جلال و قدرت خدا را به نمایش می گذارد. و در نتیجه سخنش هم دعا است، هم درس و هم اِخبات.

حدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: **احْفَظْ آدَابَ الدُّعَاءِ وَ انْظُرْ مَنْ تَدْعُو وَ كَيْفَ تَدْعُو وَ لِمَا ذَا تَدْعُو وَ حَقِّقْ عَظَمَةَ اللَّهِ وَ كِبْرِيَاءَهُ وَ عَايِنْ بِقَلْبِكَ عِلْمَهُ بِمَا فِي ضَمِيرِكَ وَ اطِّلَاعَهُ عَلَى سِرِّكَ وَ مَا يَكُنْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَ اعْرِفْ طُرُقَ نَجَاتِكَ وَ هَلَاكِكَ كَيْلَا تَدْعُوَ اللَّهَ بِشَيْءٍ مِنْهُ هَلَاكُكَ وَ أَنْتَ تَظُنُّ فِيهِ نَجَاتَكَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ** «وَ يَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كانَ الْإِنْسانُ عَجُولًا». **وَ تَفَكَّرْ مَا ذَا تَسْأَلُ وَ كَمْ تَسْأَلُ وَ لِمَا ذَا تَسْأَلُ...:**[1] آداب دعا را رعایت کن، و ببین چه کسی را می خوانی، چگونه می خوانی، و برای چه دعا می کنی، و عظمت خدا و کبریائش را بررسی کن، و درک کن با قلبت علم خدا را به آنچه در ضمیرت هست و آگاهی او به آنچه پوشیده می داری، و آنچه در درونت هست از حق یا باطل. و بشناسی راه های نجات و هلاکت را، تا نخواهی از خدا چیزی را که منشأ هلاک تو باشد در حالی که گمان می کنی نجات تو در آن است؛ خدای عزّوجلّ می گوید: «وَ يَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كانَ الْإِنْسانُ عَجُولًا». و فکر کن که چه چیز می خواهی، برای چه می خواهی، و چه قدر می خواهی،...

این آداب را که امام صادق علیه السلام می شمارد، می بینیم که امام سجاد علیه السلام عملاً انجام داده و به ما نشان می دهد و مهمتر این که در بقیهٔ فقرات دعا (بخش چهارم که می آید) با تعبیرات دیگر از نو به این آداب می پردازد:

---

[1] بحار، ج ۹۰ ص ۳۲۲.

بخش چهارم

شرح مجدد دربارهٔ خواسته

باران غزیر، و محیط زیست.

دعا برای نشاط همه چیز و محیط زیست

رزق طیّب و رزق خبیث- خوراکی‌های گوارا و خوراکی‌های مشمئزکننده

غذای حلال نیرو آور، و غذای حرام ضعف آور است

اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثاً مُغِيثاً مَرِيعاً مُمْرِعاً عَرِيضاً وَاسِعاً غَزِيراً، تَرُدُّ بِهِ النَّهِيضَ، وَ تَجْبُرُ بِهِ الْمَهِيضَ (۵) اللَّهُمَّ اسْقِنَا سَقْياً تُسِيلُ مِنْهُ الطِّرَابَ، وَ تَمْلَأُ مِنْهُ الْجِبَابَ، وَ تُقَجِّرُ بِهِ الْأَنْهَارَ، وَ تُنْبِتُ بِهِ الْأَشْجَارَ، وَ تُرْخِصُ بِهِ الْأَسْعَارَ فِي جَمِيعِ الْأَمْصَارِ، وَ تَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَ الْخَلْقَ، وَ تُكْمِلُ لَنَا بِهِ طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ، و تُنْبِتُ لَنَا بِهِ الزَّرْعَ وَ تُدِرُّ بِهِ الضَّرْعَ وَ تَزِيدُنَا بِهِ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِنَا: خدایا، ما را سیراب کن با بارانی که به فریاد ما برسد، رویاننده و پروراندهٔ گیاه باشد، پر دامنه و فراگیر و فرو رونده باشد. بوسیلهٔ آن گیاه ایستاده را (به حالت سالم) برگرادنی و گیاه خزنده را نیز (به حالت سالم) برگردانی. خدایا ما را سیراب گردان با بارانی که نشت آن (بر لایه های زمین) روان باشد، و چاه ها را از آن پرکنی. و نهرها را از آن بشکافی، و درختان را برویانی، و نرخ ها را در همهٔ شهرها ارزان گردانی، و چهارپایان و (همهٔ) آفریدگان را به نشاط آوری، و کامل کنی برای ما بوسیلهٔ آن روزی های گوارا را. با آن برویانی برای ما زرع را و پر شیر کنی ضرع (پستان) ها را، و با آن بیفزائی توان بر توان ما.

شرح

لغت: عبارت «غَيْثاً مُغِيثاً» از دو کلمه که با هم همخانواده نیستند، ترکیب شده است:

غیث از «اجوف یائی» و مغیث از «اجوف واوی» است؛ غیث یعنی باران، اما مغیث از ریشهٔ «غوث» و به معنی «فریادرس» و پناه دهنده و ایمن کننده است؛ **اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثاً مُغِيثاً**، یعنی خدایا، ما را با باران فریادرس و نجات دهنده سیراب کن.

مریع و مُمْرِع: هر دو از یک ریشه به معنی: رویاننده، رشد دهندهٔ گیاه.

غزیر: فرو رونده: چیزی که مانند سوزن فرو رونده باشد.- دربارهٔ باران و غزیر بحث مشروحی در زیر خواهد آمد.

النَّهِیض: از مادّه «نَهضَ ینهض» به معنی ایستاده: آنچه اقتضای طبیعتش ایستادن است مانند بوته، درختچه و درخت.

الْمَهِیض: از مادّه «هَیض یهیض»، که در اصل به معنی شکسته، می باشد. اما در این کلام امام به معنی «خزنده»: گیاه خزنده در برابر گیاه ایستنده است، که «المجاز باب واسع».

متأسفانه شارحان و مترجمان با وجود تقابلی که امام علیه السلام میان نهیض و مهیض قرار داده، مهیض را به معنی «پژمرده» تفسیر کرده اند.

خواه آن را به «پژمرده» معنی کنیم و خواه به «خزنده»، هر دو کاربرد مجازی خواهد بود و از این جهت فرقی نمی کند. آنچه حضرات را وادار کرده که آن را به «پژمرده» معنی کنند، جوّ روانی است که تحت تأثیر آن، بدینگونه معنی کرده اند. جوّ روانی ناشی از اوضاع و شرایط خشکسالی. در حالی که امام در این فقره از کلامش در مقام تقسیم گیاهان به دو نوع است: ایستاده ها و خزنده ها.

قرار گرفتن در حال و هوای خشکسالی و پژمردگی ها، موجب شده که به معنی «تَجْبُر» توجه نکنند در حالی که معنی آن همان «تردّ» است، نه «جبر و ترمیم شکستگی»: **جَبَرَ اللَّهُ مُصِيبَتَهُ: رَدَّ عَلَيْهِ مَا ذَهَبَ مِنْهُ:** خداوند آنچه را که از او رفته بود بازگردانید.

و امام علیه السلام می گوید: **تَرُدُّ بِهِ النَّهِيضَ، وَ تَجْبُرُ بِهِ الْمَهِيضَ:** برگردانی گیاه ایستاده را، و بازگردانی گیاه خزنده را. یعنی آن ها را به حیات و شادابی مجدد برگردانی.

باران غزیر و محیط زیست

وقتی که باران می بارد، آب فرو آمده از ابر سه بخش می شود:

۱- بخشی از آن تبخیر شده دوباره به هوا برمی گردد. اگر هوا گرمتر باشد بر مقدار این بخش افزوده شده و مقدار رطوبت هوا بیشتر می شود حالت شرجی پیش می آید. این بخش از باران گرچه در حدّ متعادل، بر لطافت هوا می افزاید، لیکن غزیر نیست.

۲- بخش دیگر در روی زمین جاری می شود. این بخش گرچه جویبارهای موقت، و گاهی نهرهای موسمی را به وجود می آورد و به زیبائی محیط افزوده و برای گیاهان دو جانب جویبارها و نهرها مفید است و در امور نظافت نیز به کار می رود اما موقت است مگر اینکه بوسیلهٔ مخازن و سدها بطور مصنوعی ذخیره شود.

گاهی باران بحدّی با شدت می بارد و مدت آن کمتر می شود که زمین فرصت بلعیدن آن را نمی یابد، در اینصورت به این بخش افزوده می شود و از بخش غزیر کاسته می شود.

۳- بخش غزیر: آنچه از باران به زمین فرو می رود، غزیر است که آب های زیر زمینی و ذخایر آب در طبقات زمین را تشکیل می دهد؛ چشمه ساران زیبا و دائمی از آنها جاری شده علاوه بر نقش حیاتبخش خودشان، جویبارهای دائمی را بصورت سرشاخه های رود خانه ها به وجود می آورند. اساس حیات زمین و زیبائیش و منافعش به این بخش از باران وابسته است و لذا امام عنایت بیشتر به این بخش از باران دارد و می گوید: **عَرِيضاً وَاسِعاً غَزِيراً:** پهناور، گسترده و فرو رونده باشد.

پهناور و گسترده: چشمه ساران نیز از رشته های متعدد زیر زمینی می آیند و در دهانه چشمه بصورت یک رشتهٔ واحد جاری می شوند. پس هر چه بر گسترهٔ باران افزوده شود هم بر حجم آبهای زیر زمینی افزوده می شود و هم بر تعداد رشته هائی که در زیر زمین به سوی دهانه چشمه می آیند. و هر چه منطقهٔ بارش باران محدود تر باشد، تغذیهٔ چشمه ها نیز محدود تر می گردد، و نیز از تعداد چشمه ها کاسته می شود. لذا امام علیه السلام باران

پهناور و گسترده و غزیر می خواهد.

قنات ها: هر قنات یک چشمه مصنوعی است، در مناطق کویری از قنات استفاده می کنند و ظاهراً حیات کویری در گرو قنات است. اما از دیدگاه طبیعت شناسی و زمین شناسی، قنات عاملی است که به حالت کویری تداوم می دهد و در مواردی به حالت کویری می افزاید. زیرا اگر قنات ها نبودند آب های جمع شده در زیر زمین بالاخره به روی زمین می آمدند و نقش طبیعی خود را ایفا می کردند. انسان عجول در اثر خصلت عجلهٔ خود آبها را بوسیلهٔ قنات از زیر زمین بیرون می کشد که باز می رسیم به آیهٔ «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر ـ دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً».[1] به هر صورت چیزی بنام قنات بر علیه طبع طبیعت و بر علیه طبع طبیعی محیط زیست است.

بحث در بستر احکام فقه نیست، در هستی شناسی، طبیعت شناسی و رابطهٔ انسان با طبیعت است؛ احکام فقهی جای خود را دارد و گاهی احداث قنات مستحب می شود و حتی گاهی واجب.

چاه کندن برای استفاده از آب زیر خاک، حقّ انسان است بعنوان «حق طبیعی» اما کندن قنات، برای انسان جایز است، نه حق طبیعی. و مراد از چاه آن است که با قدرت یدی انسان کنده شود و آبش با دلو کشیده شود، نه چاه های عمیق و ماشینی که با کشیدن آبهای زیر زمینی دشت های خرّم را به کویر تبدیل می کنند. و انسان بوسیلهٔ آنها آیندهٔ طبیعت را فدای منافع آنی و فوری می کند که باز به پیام آیهٔ بالا می رسیم که انسان موجودی عجول است.

انسان موتور عظیم چاه کنی را در نقطه ای به غرّش در می آورد، وضو گرفته و دو رکعت نماز هم می خواند، در قنوت نماز و یا در پایان نماز دعا می کند: خدایا، مرا در کندن این چاه عظیم موفق کن، تا آب فراوانی به دست بیاورم و... شگفتا! دیدیم که امام صادق علیه السلام در آداب دعا چه گفت و آیهٔ «کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً» را قرائت کرد. انسان موجودی است که در اثر عجول بودنش کیفیت را به کمیت فدا می کند؛ شبانه روز با مکینهٔ قوی آب زمین

---

[1] آیهٔ ۱۱ سورهٔ اسراء.

را می مکد؛ بتدریج کیفیت آب اُفت می کند تا روزی که به شوری برسد. در اینصورت ناچار است دست طمع آلود را از آن آب بردارد، در نتیجه **ابتدا کیفیت فدای کمیت می شود سپس همان کمیت نیز فدای کمیت می گردد. در آغاز هدف وسیله را توجیه می کند، آنگاه همان هدف خود هدف را از بین می برد.** و این است قانون و ناموس طبیعت.

حتی از نگاه فقهی، اگر بهره برداری از آب های زیر زمینی بصورت قنات، جایز باشد، بی تردید بصورت چاه های عمیق به هیچ وجه جایز نیست. زیرا همهٔ متخصصین اجماع علمی دارند[۱] که این چاه ها مخرّب و تباهگر محیط زیست هستند. «وَ إِذا تَوَلَّى سَعى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ»:[۲] وقتی که روی برمی گرداند، برای فساد و تباهگری می کوشد تا در زمین فساد کند و زراعت ها و نسل را تباه کند، در حالی که خداوند تباهگری را دوست ندارد.

کلمهٔ «**نسل**» در این آیه خیلی قابل تأمل است؛ نسل حاضر با اینگونه کارهایش نسل آینده را تباه می کند.

می گویند: با اینهمه افزایش جمعیت جهانی چاره ای غیر از کمیت گرائی نیست. اما این کثرت جمعیت نیست که مدرنیته را به کمیت گرائی کشانیده است، بل این روند تباهگری مولود دو عامل دیگر است:

۱- اسراف و تبذیر که شرحش نیازمند یک مجلد ویژه است. و آمارهای مربوطه اش نیز نیازمند چندین مجلد ویژهٔ دیگر.

۲- نظام اقتصادی که امروز بر جامعهٔ جهانی حاکم است؛ این نظام که زائیدهٔ ذهن آدام اسمیت، و یا زائیچه های آن است، بر عنصر اسراف مبتنی است؛ در این نظام ها اگر اسراف نباشد سیستم اقتصادی سقوط می کند؛ هر چه مصرف بیشتر و هر چه اسراف بیشتر، تولید و اشتغال نیز بیشتر. و هر چه اسراف کمتر، اشتغال و تولید نیز کمتر. و این است گره کوری که

---

[۱] و اجماع خبرگان هر چیز، دربارهٔ آن چیز حجّت است.

[۲] آیهٔ ۲۰۵ سورهٔ بقره.

ابلیس در روند اقتصادی بشر ایجاد کرده است و قابیلیسم مدرنیته را بر آن استوار کرده و بلای جان باران غزیر کرده و آب های زیر زمینی را نیز بیرون کشیده و در معرض تبخیر قرار می دهد.

امام علیه السلام با چه بیان زیبائی روند طبیعی آب باران غزیر را شرح می دهد: **اللَّهُمَّ اسْقِنَا سَقْياً تُسِيلُ مِنْهُ الظِّرَابَ:** خدایا ما را سیراب کن با بارانی که از آن ظراب را جاری می کنی.

لغت: ظراب: جمع ظَرِب: ما نشأ من شیئ: آنچه از چیزی نشت کند.

نشأ: خَرَج من موضعه من غیر اَن ینفصل: چیزی که از جای خود خارج می شود بدون انفصال: خروج جریانیِ دائمی.

و نیز: ممکن است لفظ ظراب صیغهٔ جمع نباشد و مصدر باشد. در اینصورت معنی آن همان «نشت» می شود.

در صورت اول معنی چنین می شود: خدایا، بارانی به ما بده که نشت ها را به جریان اندازد- باران غزیر و فرو رونده باشد که نشت کننده هایش به طبقات زمین جاری باشد. و در صورت دوم چنین می شود: خدایا، به ما بارانی بده که نشتش جریان داشته باشد و به زمین فرو رود.

متأسفانه شارحان و مترجمان صحیفه توجه لازم را نکرده و ظراب را به معنی «تپه ها» گرفته اند و آب غزیر و فرو رونده را که مراد امام است به آن بخش از باران که در روی زمین جاری می شود معنی کرده اند. گرچه یکی از معانی ظراب همین است اما منظور امام نیست. و شاهد آن جملهٔ بعدی است: **«وَ تَمْلَأُ مِنْهُ الْجِبَابَ»:** و پرکنی بوسیلهٔ آن چاه ها را. اگر سیلان آب از تپه ها باشد و چاه ها را پرکند، معلوم است که مصداق ویرانی می شود نه چیزی که امام علیه السلام می خواهد.

و نیز جملهٔ **«وَ تُفَجِّرُ بِهِ الْأَنْهَارَ»:** و بوسیله آن نهرها از دل زمین منفجر شوند، همان منفجرشدن که در قرآن آمده که چشمه ها از آب های نشت یافته به زمین و ذخیره شده در

آن، منفجر و شکافته می شوند: «وَ فَجَّرْنا خِلالَهُا نَهَراً»[۱] و «وَ فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً»[۲] و «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً».[۳] و آیه های دیگر.

وَ تُنْبِتُ بِهِ الْأَشْجَارَ: و بوسیلهٔ آن درختان را برویانی.

وَ تُرْخِصُ بِهِ الْأَسْعَارَ فِي جَمِيعِ الْأَمْصَارِ: و نرخ ها را در همهٔ شهرها ارزان کنی.

وَ تَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَ الْخَلْقَ: و چهارپایان و (همهٔ) مخلوقات را به نشاط آوری.

دعا برای نشاط همه چیز و محیط زیست

امام علیه السلام پس از دعا بر خرّمی انواع گیاهان بوسیلهٔ باران، بـه جـانوران رسـیده و نشاط آنان را از خداوند می خواهد، در این فقره نیز اول چهارپایان و سپس همهٔ جانداران و جانوران را با لفظ مطلق «خلق» مشمول دعای خود می کند و دربارهٔ هر پرنده، چرنده و هـر جنبنده ای دعا می کند حتی دربارهٔ مار، عقـرب، بـاکتری و میکـروب. زیـرا همـه چیـز در جایگاه خود و نقش خود برای این طبیعت لازم است و خداوند هـیچ چیـزی را بـدون نقـش مثبت، و بدون حکمت نیافریده است:

«الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَرى في خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ- ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسيرٌ»:[۴] اوست خدائی که هفت آسمان را بر فراز همدیگر آفرید؛ در آفرینش رحمان هیچ زیـادتی و کاسـتی ای نمـی بینـی، پـس بگـردان نگاهت را آیا هیچ سستی ای مشاهده می کنی؟!- سپس چشـم را (در عـالم خلقـت) بچرخـان برای بار دوم، بر می گردد نگاهت به سوی خودت در حالی که (از یـافتن خللـی، سسـتی ای، زیادتی ای، کاستی ای) خسته و ناتوان گشته است.

---

[۱] آیهٔ ۳۳ سورهٔ کهف.

[۲] آیهٔ ۱۲ سورهٔ قمر.

[۳] آیهٔ ۶۰ سورهٔ بقره.

[۴] آیه های ۳ و ۴ سورهٔ ملک.

این دو آیه بطور خاص در این موضوع آمده اند که هیچ چیزی و نیز هیچ جانور و جانداری در جهان کائنات، بدون نقش لازم آفریده نشده اند و این انسان است که باید خودش را با آنها هماهنگ کند و در جهت معکوس با آنها قرار نگیرد. مثلاً اگر انواع میکروب ها نبودند کرهٔ زمین در زیر زباله ها مدفون می گشت، و اساساً حیات عمومی به وجود نمی آمد.

انسان حق ندارد چیزی از جهان را تخریب کند یا جانداری را بکشد، مگر در شرایط معین. و این شرایط را در کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**» شرح داده ام و در اینجا تکرار نمی کنم.

امام علیه السلام در جملهٔ «وَ تَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَ الْخَلْق»، نشاط همهٔ جانداران- از جنبندگان ریز تا چهارپایان بزرگ- را از خداوند می خواهد، آنهم در عصری که همهٔ مردمان، مرگ و انهدام اکثر جانداران را آرزو می کردند.

لغت: تَنْعَش: از ریشهٔ «نعش»- **نعشه الله: رفعه و اقامه: تداركه من هلكة:** خداوند او را بلند کرد و بر پاداشت؛ او را از هلاکت حفظ کرد.[1]

انتخاب واژهٔ «تنعش» از میان الفاظ متعدد، برای این است که دعایش برای همهٔ جانوران، و همه بعدی باشد؛ هم نیروی لازم را داشته باشند و هم از عوامل هلاکت محفوظ بمانند. پس باید به آنان که می گویند: «ائمّهٔ طاهرین تنها امام انسان ها نیستند بل علاوه بر سمت (امام الانس و الجن) امام همهٔ موجودات هستند»، حق داد. امامی که نیرومندی، نشاط، قوام، حفاظت از هلاکت همهٔ موجودات را از خداوند می خواهد؛ برای شان دعا می کند. دارای فرازترین و ریشه دارترین دانش و بینش است که انسان امروزی تازه به آن نزدیک می شود.

نظام طبیعی و نظام هندسی: هر دخالت انسان در طبیعت، یک دخالت هندسی است در نظام طبیعی طبیعت،[2] خواه به صورت زراعت، باغکاری، ساختمان سازی باشد و

---

[1] در کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**» مبارزهٔ امام کاظم علیه السلام با مار کُشی و مار کشان آمده است.

[2] قبلاً نیز بحثی در این باره گذشت. و در مقدمه کتاب «**نقد مبانی حکمت متعالیه**» شرح نسبتاً مشروح آمده است.

خواه به صورت صنایع. این دخالت با اینکه با شرایطش مجاز است، بل در حد خودش مأموریت انسان است، لیکن نباید از شرایط خود تجاوز کند.

مأموریت: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجيب»:[1] اوست که شما را از زمین آفرید و شما را بر آبادانی آن برگماشت، پس آمرزش بخواهید از او و به سوی او برگردید که پروردگار من نزدیک است و خواسته ها را اجابت می کند.

نظام طبیعی همیشه در صدد فرسایش نظام هندسی است تا هر غیر طبیعی را بر طبیعت بازگرداند و بر می گرداند. اگر انسان به آباد کردن و هندسی کردن مأمور است، خود طبیعت نیز برای حفاظت از خود مأمور است، و از این دیدگاه هیچ آفت، آسیب، و بلا در طبیعت وجود ندارد و آنچه آفت و آسیب نامیده می شود، کار درست طبیعت است برای حفظ خودش. مبارزه با آفات با نحوه و وسایلی که در حدّ تخریب نباشد، برای انسان مجاز است. اما اگر در حد تخریب باشد و بر نظام طبیعت خدشه وارد کند، جایز نیست که مصداق «فساد» می گردد و هر فسادی در اسلام حرام و ممنوع است.

باید کوشید راه مبارزه با آنچه آفت نامیده می شود، در بستر خود طبیعت باشد، نه مصنوعات شیمیائی- حتی نه مصنوعات فیزیکی- زیرا در اینصورت هندسی اندر هندسی می گردد. و آنچه با شرایطش مجاز است «هندسی» است، نه «هندسی اندر هندسی». جای شعف است که امروز در نظر همگان مضرات مبارزه با آفات بوسیلهٔ سمپاشی، برای همگان روشن شده و راه های طبیعی جانشین سمپاشی می گردد.

رزق طیّب و رزق خبیث- خوراکی‌های گوارا و خوراکی‌های مشمئز کننده

وَ تُكْمِلُ لَنَا بِهِ طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ: و کامل کنی بوسیلهٔ آن (باران) برای ما خوراکی های طیّب را.

---

[1] آیهٔ ۶۱ سورهٔ هود.

قرآن در آیه های فراوان، انسان را به مطالعه و شناخت در طبیعت فرا مـی خوانـد. زیـرا همانطور که به شرح رفت این انسان است که بایـد خـودش را بـا طبیعـت و موجـودات آن هماهنگ کند. و هماهنگی امکان ندارد مگر با شناخت.[۱] جهل و نـادانی دربـارهٔ طبیعـت و موجودات آن است که نعمت ها را به نقمت ها، و یار و یاورها را به آفت، مبدل مـی کنـد. این هماهنگی باید در همه ابعاد باشد بویژه دربارهٔ خوراکی ها، که امام علیه السـلام پـس از ذکر و بیان عمومی، به خصوص خوراکی ها می رسد. و رزق و روزی می خواهد اما هر رزق را و هر چیز قابل خوردن را سزاوار انسان که گل سـر سـبد آفـرینش اسـت، نمـی دانـد، آن خوراکی را می پسندد که دارای دو شرط بودند:

۱- طیّب= گوارا.

۲- در کمال طیّب بودن= در کمال گوارائی بودن.

طیّب و گوارا یعنی چه؟ معیار طیب بودن و نبودن چیست؟ بدیهی است که معیار در ایـن مسئله باید یک معیار طبیعی و آفرینشی باشد، نه معیاری که از عادت هـا یـا از بیمـاری هـا ناشی شده باشد.

معیار: طیّب آن است که برای جسم و جان انسان سالم- سالم از نظر جسـمی و روانـی- مطابق آفرینش طبیعی او، گوارا باشد.

قرآن مقابـل طیّـب را «خبیـث» یعنـی «پلیـد» مـی نامـد: «یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبـاتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ»:[۲] حلال می کند برای مردم طیبات را و حرام می کند بر آنان خبیثات را.- خوراکی ها (یعنی آنچه که قابل خوردن است) را به دو قسم تقسیم می کند: گواراها، و پلید ها.

معیار برای پلید بودن خوراکی: هر آنچه انسان سالم- از نظـر جسـمی و روانـی- مطـابق آفرینش طبیعی طبعش، از آن مشمئز شود، آن چیز خبیث و پلید است.

---

[۱] این دومین ثمرهٔ هستی شناسی و مطالعه در کائنات است، اولین ثمرهٔ آن توحید و خدا شناسی است؛ مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هستی شناسی را طریق و صراط خدا شناسی می دانند.

[۲] آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ اعراف.

در این مسئله عادت ها و تربیت ها معیار نیستند، کسی که از کودکی گوشت خوک خورده، یا سوسک را خورده و به آن عادت کرده، طبع او معیار نیست.

معیار برای معیار: چگونه می توان تشخیص داد که طبع آنان که گوشت خوک را می خورند، طبیعی و سالم است یا آنان که از آن پرهیز می کنند؟-؟ و همچنین دربارهٔ سوسک خواران.

انسانی که در عمرش با خوک و زندگی خوک آشنائی ندارد، نه به خوردن گوشت آن عادت دارد، و نه به پرهیز از آن. طبع چنین شخصی معیار است؛ او را می آورند تا چند روزی خوک و زندگی خوک را مشاهده کند، آنگاه از او می پرسند: آیا به خوردن گوشت این حیوان مشتاق است یا از آن مشمئز می شود؟-؟ و همچنین (مثلاً) دربارهٔ سوسک.

باز هم از قرآن: «یا أَیُّهَا النَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً»:[۱] ای مردم از آنچه در زمین است اگر حلال و طیب باشد بخورید.

مراد از «حلال»، «مجاز بودن از نظر اجتماعی» است؛ یعنی غصبی، سرقتی نباشد، و مراد از طیب همان خصوصیت طبیعی است.

و «وَ کُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللَّهُ حَلالاً طَیِّباً».[۲] و «فَکُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللَّهُ حَلالاً طَیِّباً».[۳]

انسان سالم از خوردن غذائی که طبیعت آن طیّب است لیکن غصبی یا سرقتی است، نیز مشمئز می شود. پس گوارا بودن و ناگوارا بودن دو منشأ دارد: منشأ طبیعی و منشأ اجتماعی. اما محور سخن امام علیه السلام در این دعا باران و نقش طبیعی آن است و مرادش از طیّب، طیّب طبیعی است و از طیّب اجتماعی در بیانات دیگرش سخن گفته است.

گوشتِ گوشتخواران: انسان از خوردن گوشت انسان، مشمئز می شود و از آن متنفّر است. و همچنین اصل و اصالت در رفتار انسان با خوراکی ها این است که از خوردن گوشتِ

---

[۱] آیهٔ ۱۶۸ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۸۸ سورهٔ مائده.

[۳] آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ نحل.

گوشتخواران پرهیز می کند؛ این اصل و اصالت نشان می دهد که طبع انسان گوشت گوشتخواران را طیب نمی داند. اما این اصل بدلیل عادت ها و تربیت ها در موارد زیادی، رعایت نمی شود و مردمانی هستند که گوشت برخی از حیوانات گوشتخوار را می خورند.

اسلام از این حسّ انسان پاسداری کرده و گوشت گوشتخواران را تحریم کرده است.

قاعدهٔ کلّی: گوشت گوشتخواران حرام است.

متأسفانه در مباحث فقهی گاهی دچار اشتباه می شویم و این قاعده را وا نهاده و به دنبال علائم و نشان هائی دربارهٔ هر حیوان می رویم؛ مثلاً می گوئیم هر پرنده ای که سنگدان داشته باشد، گوشتش حلال است یا در حین پرواز بال هایش «صفیف» باشد، نه «دفیف»، یا چنگال نداشته باشد. یا می گوئیم هر آبزی که فلس داشته باشد حلال است و اگر فلس نداشته باشد حرام است.

در حالی که این علائم و نشانه ها قاعدهٔ اصلی نیستند؛ بل در موارد اضطراری و واماندگی به درد می خورند، رهچاره ای برای کسی هستند که نمی داند این حیوان گوشتخوار است یا نه. اگر گوشتخوار بودن یک ماهی مسلم باشد اگر سرتاسر پیکرش پوشیده از فلس باشد، حرام است. و اگر یک پرنده گوشتخوار باشد وجود سنگدان یا چگونگی پرواز او مجوّز گوشتش نمی شود.

نشانه ها و علائم مذکور طرق هائی هستند که شخص وامانده بوسیلهٔ آنها به گوشتخوار نبودن حیوان برسد.

امام رضا علیه السلام فرمود: حَرَّمَ سِبَاعَ الطَّيْرِ وَ الْوُحُوشَ كُلَّهَا لِأَكْلِهَا مِنَ الْجِيَفِ وَ لُحُومِ النَّاسِ وَ الْعَذِرَةِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَجَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ دَلَائِلَ مَا أَحَلَّ مِنَ الْوَحْشِ وَ الطَّيْرِ وَ مَا حَرَّمَ كَمَا قَالَ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَام كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ وَ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ حَرَامٌ وَ كُلُّ مَا كَانَ لَهُ قَانِصَةٌ مِنَ الطَّيْرِ فَحَلَالٌ:[1] حرام است گوشت درندگان، خواه پرنده باشد و خواه از وحوش، زیرا خوراک آنها مردارها، گوشت انسان و کثافت ها و این قبیل پلیدهاست. خداوند نشانه

[1] بحار، ج ۶۲ ص ۱۷۱- علل الشرایع، ص ۱۶۷- ۱۶۸.

هائی در وجود خود حلال گوشت ها و حرام گوشت ها قرار داده است؛ همانطور که پـدرم (امام کاظم علیه السلام) گفته است: هر حیوانی که دندان ناب (درنده) دارد و هر مرغی کـه چنگال (درنده) دارد، حرام است، و هر مرغی که سنگدان دارد حلال است.

معیار عبارت است از گوشتخوار بودن و گوشتخوار نبودن. و نشانه های مذکور در موارد شک و تردید به کار می آید.

سماعه بن مهران می گوید: **سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام عَنِ الْمَأْكُولِ مِنَ الطَّيْرِ وَ الْوَحْشِ فَقَالَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كُلَّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ وَ كُلَّ ذِي نَابٍ مِنَ الْوَحْشِ فَقُلْتُ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ مِنَ السَّبُعِ فَقَالَ لِي يَا سَمَاعَةُ السَّبُعُ كُلُّهُ حَرَامٌ وَ إِنْ كَانَ سَبُعاً لَا نَابَ لَهُ وَ إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ هَذَا تَفْصِيلًا:**[1] از امام صـادق علیـه السـلام از مرغـان و وحوش حلال گوشت و حرام گوشت پرسیدم، فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله حـرام کرده هر نابدار از وحوش و هر چنگالدار از مرغان را. گفتم: مردم می گوینـد از درنـدگان. امام گفت: درنده هر گونه و هر نوع باشد حرام است حتـی اگـر درنـده ای باشـد کـه نـاب نداشته باشد، رسول خدا این نشانه ها را برای بازکردن و شرح مسئله گفته است.

توضیح: مراد سماعه از جملهٔ «مردم می گویند از درندگان»، یعنی می گویند از درندگان تنها آنهائی حرام است که ناب داشته باشد. امام در پاسخش مـی گویـد: درنـده و گوشـتخوار حرام است و نیازی به معیار ناب داشتن و نداشتن نیست.

جنون گاوی: جنون گاوی که یک پدیده جدید در حـوالی سـال ۱۳۷۶ پدیـد گشـته، یکی از معجزات علمی قرآن و اهل بیت علـیهم السـلام را نشـان مـی دهـد؛ خـون هـا را از کشتارگاه ها، و استخوان ها و پس مانده های گوشتی را از قصابی ها، جمع کـرده تبـدیل بـه پودر کرده و به خورد گاوها می دهند؛ گاو علف خوار را گوشتخوار مـی کننـد، نتیجـه اش جنون گاوی است. گرچه باحتمال زیاد در همین زمان های نزدیک علت آن را چیز دیگـری معرفی خواهند کرد، همانطور که در مورد ایدز همین سیاست را پیش گرفتند ابتدا بـی سـرو

[1] کافی، ج ۶ ص ۲۴۷.

سامانی امور جنسی (از جمله همجنس بازی) را منشأ اوّلیهٔ آن معرفی کردند، سپس برای حمایت از قابیلیسم (کابالیسم) جرم را به گردن میمون انداختند.

اسم این غذای ضد طبیعی و ابلیسی را کنسانتره گذاشتند، به خورد مرغان هم دادند؛ مرغ ها را به خوک کثافتخوار مبدل کردند و... که شرح بیشتر این موضوع را به کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**» وا می گذارم.[۱]

غذای حلال نیرو آور، و غذای حرام ضعف آور است

و تزید نابه قوّة الی قوّة: و بوسیلهٔ آن (باران) نیرو بر نیروی ما بیفزای.

از مبحث بالا روشن شد که تحریم برخی خوراکی ها فقط برای بهداشت و حفظ سلامت و نیروی انسان است. خوراکی هائی که حلال شده اند برای سلامت و نیروی انسان مفید هستند. و خوراکی هائی که تحریم شده اند برای سلامت و نیروی انسان مضر هستند.

بخش دیگر محرمات، مخدّرها هستند از قبیل نوشیدنی های الکلی، تریاک و «شاهدانه» بقدر بیشتر، و... و... این نیز قاعدهٔ کلی دارد: استفاده از هر مخدّر (خواه بصورت خوردن و خواه بطرق دیگر) حرام است؛ شطرنج بعنوان شطرنج حرام است و ربطی به قمار ندارد، زیرا مخدّر است و ارادهٔ انسان را از او می گیرد و به بازی مشغول می کند.

امام علیه السلام از خداوند باران می خواهد، آنگاه سعهٔ رزق و روزی را در اثر باران می خواهد، لیکن بی درنگ شرط طیب بودن خوراکی ها را به ما گوشزد می کند، تا در آن هماهنگی که باید با محیط زیست دربارهٔ خوراکی ها داشته باشیم دچار انحراف نشویم. آن خوراکی ها را می خواهد که مصداق **«تزید نابه قوة الی قوتنا»** باشد، نه اینکه توان و قوّت بدن را برای «قوّت موقت» تحریک کند و آیندهٔ بدن را به قوت موقت فدا کند، مانند نوشیدنی های الکلی و مخدّرات.

---

[۱] دانش ایمنی در اسلام، از صفحهٔ ۲۶۶ الی ۲۹۸.

پس قاعدهٔ کلی چنین می شود: هر آنچه برای بهداشت و سلامت بدن مضر باشد، یا نیروی بدن را برای مصارف موقت تحریک کند، یا مخدر باشد و سلب اراده کند، حرام است. زیـرا اینها نه طیّب هستند و نه افزایندهٔ نیرو.

مدرنیته هر نوع بهداشت را در نظر گرفته است مگر بهداشت نوع غذا، و بهداشت اصـل امور جنسی، و حفاظت از ارادهٔ انسان در برابر مخدرات اصلی از قبیل شطرنج، قمـار، الکـل، ماری جوانا و... اگر در این امور نیز به اصول بهداشت توجه می شد جامعهٔ بشری بـه اینهمـه پزشک، نسخه، دارو و بیمارستان، نیاز نداشت.

امروز با وجود اینهمه امکانات رفاهی و پزشکی، یکی از مشکلات بزرگ مردان، ناتوانی زودرس در امور جنسی است. که علّتی غیر از عدم رعایت احکام اسلام دربارهٔ خـوراکی هـا ندارد که خوراکی ها در جهت **«تزید به قوّة الی قوّتنا»** نیست، بل در جهت کاستن از نیروها است؛ بدنی فربه اما ناتوان.

سخن امام و قرآن: امام می گوید: خدایا به ما بارانی ده که بوسیلهٔ آن نیرو بر نیروی ما بیفزائی. این پیام آیه ۵۲ سورهٔ هود است که از زبان حضرت هود می فرماید: «یا قَوْمِ اسْـتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً وَ یَزِدْکُمْ قُـوَّةً إِلی قُـوَّتِکُمْ وَ لا تَتَوَلَّـوْا مُجْـرِمِینَ»: ای قـوم مـن، از پروردگارتان آمرزش بخواهید؛ استغفار کنید، آنگاه به سوی او باز گردید تا آسمان را مأمور کند که باران ریزنده به شما بدهد، و نیـرو بـر نیـروی تـان بیفزایـد، و گناهکارانـه روی از خداوند برنتابید.

و از زبان حضرت نوح می فرمایـد: «فَقُلْـتُ اسْـتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفَّاراً- یُرْسِـلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً- وَ یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ جَنَّاتٍ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ أَنْهاراً»:[1] خدایا، من به قوم خـود گفـتم: بر پروردگارتان استغفار کنید که او بسیار آمرزنده است- تا آسمان را مأمور کند که بـاران ریزنده به شما بدهد- و شما را با اموال و فرزندان نیرومند کند، و قرار دهد برای شما باغ ها و قرار دهد برای تان نهرها را.

---

[1] آیه های ۱۰، ۱۱ و ۱۲ سورهٔ نوح.

در این دو آیه، استغفار و توبه، بعنوان عامل جلب کنندهٔ باران، معرفی شده است. اما در کلام امام علیه السلام در آغاز این دعا، استغفاری نیست. چرا؟ برای اینکه امام در مقام استسقاء و باران خواهی است، و این دو آیه نمی گویند که در مقام استسقاء استغفار کنید بل از انسان می خواهند که همواره و همیشه اهل استغفار باشد که یکی از آثار این استغفار، نزول باران است. اگر امام دعای استسقاء را با استغفار شروع می کرد، استغفار فقط به مقام باران خواهی محدود می گشت. امام علیه السلام سیّد المستغفرین و معلم بزرگ استغفار است و به ما یاد می دهد که تنها در زمان خشکسالی یادی از استغفار نکنید؛ همیشه و پیوسته مستغفر باشید.

و با بیان دیگر: امام علیه السلام این دعا را به مؤمنین یاد می دهد؛ مؤمنینی که اَهل استغفار و مصداق این دو آیه هستند. نه از کسانی که استغفارشان موردی و یا موسمی است؛ برخی از مؤمنین استغفار را به موارد یا موسم های معین وا می گذارند در نتیجه استغفار برای شان «خصلت همیشگی» نمی شود؛ اینان استغفار کننده هستند اما اهل استغفار نیستند.

حافظ که در هنر شخصیتی بزرگ است و در دین شناسی بس مسکین، می گوید:

من رند و عاشق در موسم گل　　آنگاه توبه استغفر الله

بخش پنجم

سایهٔ باران

برخورد قطره های باران

آب شور تلخ مزاج

اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ ظِلَّهُ عَلَيْنَا سَمُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ بَرْدَهُ عَلَيْنَا حُسُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ صَوْبَهُ عَلَيْنَا رُجُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ مَاءَهُ عَلَيْنَا أُجَاجاً. (۷) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ ارْزُقْنَا مِنْ بَرَكَاتِ السَّمَاوَاتِ وَ

الْأَرْضِ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ: خدایا، سایهٔ آن (باران) را برای ما خفقان قرار نده، و سردی آن را برای (گیاهان) ما «خرد کننده و براندازنده» نکن. و اصابت آن را بر ما، «رجم» قرار نده، و آبش را برای ما «شورِ تلخ مزاج» قرار نده. خدایا، بر محمد و آل محمد درود فرست، و ما را از برکات آسمان ها و زمین برخوردار کن، که تو بر همه چیز توانائی.

شرح

سایهٔ باران: لَا تَجْعَلْ ظِلَّهُ عَلَيْنَا سَمُوماً: خدایا، سایهٔ باران را برای ما سَموم قرار نده.

لغت: سُموم: (صیغهٔ جمع): سمّ ها.

سَموم: (صیغهٔ مفرد): گرم و هوای خفقان آور. مانند بخار شدید: شرجی خفگان آور.

در نسخه های مختلف صحیفه، بصورت «سَموم» با صیغهٔ مفرد آمده است. اما اکثر شارحان و مترجمان، آن را به معنی «باد گرم» تفسیر کرده اند. که با اشکال های زیر مواجه است:

۱- سخن امام علیه السلام دربارهٔ «ظلّ= سایه» است. نه دربارهٔ جریان هوا که هر ابر و سایه اش و هر باران و سایه اش را از بین می برد.

۲- مراد از سایه نیز، سایهٔ باران است نه سایهٔ ابر که حضرات به آن توجه نکرده اند. لفظ «سحاب» در آن آغاز دعا آمده که فاصلهٔ زیادی با ضمیر «به» دارد و ارجاع ضمیر به مرجع دورتر از نظر ادبی نادرست است، بل مرجع ضمیر «سقی» است. می گوید: خدایا سقی ای به ما بده که سایهٔ آن خفقان آور نباشد.

خود باران سایه دارد، حتی وقتی که ابرها از پهنه آسمان می روند سایهٔ تبخیرات باران به صورت مه می مانده و مراد امام علیه السلام همین سایه است خواه در حین باران و خواه پس از آن.

۳- واژهٔ سَموم در قرآن نیز به معنی «باد گرم» نیامده: «وَ أَصْحابُ الشِّمالِ ما أَصْحابُ الشِّمالِ-

فِي سَمُومٍ وَ حَمِيمٍ- وَ ظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ- لا بارِدٍ وَ لا كَرِيمٍ»:[۱] و اصحاب شمال، چه اصحاب شمالی- در هوای گرم و خفقان آور حمیم- و سایه ای متراکم سیاه، قراردارند- که نه خنک است و نه آرامبخش.

و متأسفانه برخی از مترجمین قرآن نیز در این آیه ها سخن از باد و آتش آورده اند که هیچ مناسبتی با متن آیه ها ندارد.

لغت: حمیم: هوای بخار آلود و گرم که بشدت آزار دهنده باشد.- لفظ «حمّام» نیز از آن آمده است.

یحموم: هر چیز سیاهرنگ. از آنجمله به «دود» نیز یحموم گفته می شود.

در این آیه ها نه سخن از باد است و نه از آتش، بل بر عکس؛ سخن از هوای گرم بخار آلود سیاهرنگ خفه کننده است. و در آیهٔ «وَ الْجَانَّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَّمُومِ»[۲] نیز سموم صفت آتش است نه خود آتش.

و اهل بهشت به همدیگر می گویند: «فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْنا وَ وَقانا عَذابَ السَّمُومِ»:[۳] خداوند بر ما منّت نهاد و از عذاب سَموم ما را حفظ کرد.

حضرتی از حضرات، «سموم» را در این آیه به «عذاب کشنده» معنی کرده است. در حالی که بنصّ قرآن، در دوزخ نه کشته شدن هست و نه مردنی. که می فرماید: «وَ يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى- الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرى- ثُمَّ لا يَمُوتُ فيها وَ لا يَحْيى».[۴]

علاوه بر خود انسان که در هوای شدید شرجی (که از بارش باران در موسم گرمای شدید ناشی می شود) دچار اذیت می گردد، گاهی چنین هوائی موجب پوک شدن سمبل های گندم و آفت دیگر محصولات می گردد. امام علیه السلام پس از آنکه از خدا می خواهد بارانی

---

[۱] آیه های ۴۱ الی ۴۴ سورهٔ واقعه.

[۲] آیهٔ ۲۷ سورهٔ حجر.

[۳] آیهٔ ۲۷ سورهٔ طور.

[۴] آیه های ۱۱ الی ۱۳ سورهٔ اعلی.

بدهد که عامل زیبائی و فرح و نشاط و فراوانی رزق و روزی شود، عدم این اذیت ها و آفات ها را نیز می خواهد. و همانطور که در برگ های پیش، از بیان امام صادق علیه السلام شنیدیم.

امام سجاد علیه السلام در این دعا ماهیت بارانی را که می خواهد، بطور همه جانبه و با جزئیات آن، مشخص می کند؛ بارانی را می خواهد که کاملاً و بطور همه بُعدی نعمت باشد و هیچ نقمتی را بهمراه نداشته باشد. و بهیچوجه از مصادیق «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ»، نباشد. و اینهمه درسی است که امام علیه السلام به ما یاد می دهد.

بارانی که مستأصل می کند: وَ لَا تَجْعَلْ بَرْدَهُ عَلَیْنَا حُسُوماً: و سرمای آن (باران) را برای ما خرد کننده و مستأصل کننده قرار نده.

اگر باران در هوای سرد شدید باشد، یا بدنبال باران هوا شدیداً سرد شود، آب در روی بوته ها و شاخه ها یخ می زند و محل جوانه ها و شکوفه ها را از بین می برد، حتی گاهی سبب خشکیدن تنه درخت نیز می شود. این است باران حسوم؛ خرد کننده، براندازنده، که امام از خدا می خواهد بارانی که عطا می کند حسوم نباشد.

گاهی نیز باران در موسمی می بارد که وزن سنبل ها سنگین شده، آب باران آنها را سنگین تر می کند، بوته های گندم و جو روی هم می خوابند و محصول از بین می رود.

اصابت رجمی باران: وَ لَا تَجْعَلْ صَوْبَهُ عَلَیْنَا رُجُوماً: و اصابت (قطرات) آن را برای ما، رجمی نکن.

لغت: رجم: انداختن سنگ: پرتاب کردن سنگ با نیرو که شتابش در اصابت، شدید باشد.

گاهی باران با دانه های درشت همراه با باد شدید می آید گوئی هر دانهٔ آن سنگی است که به طرف بوته ها، شاخه ها و شکوفه ها، پرتاب می شود و به آنها آسیب می رساند.

گاهی اینگونه باران ها (که شبیه تگرگ می شوند) در مدت کم می بارند که بارششان علاوه بر ضرر هیچ سودی ندارد.

بارانی که آبش شور و تلخ مزاج باشد: باران از تبخیر دریاها حاصل می شود و

تبخیر یک عمل پالایشی است؛ نمک و شوری آب دریا را واگذاشته و آب شیرین را به وجود می آورد. اما گاهی محیط هوا با شوری آمیخته می شود و قطرات باران هنگام باریدن بوسیلهٔ آلاینده های هوا، شور و تلخ مزاج می شود. این پدیده به سه صورت می شود:

۱- **طبیعی:** ساکنان اطراف دریاچهٔ ارومیه این موضوع را بهتر می شناسند؛ نمک و یُد دریاچه هوا را آلوده می کند گاهی نمک هوا به سر و صورت انسان می چسبد و مزاج اجاج هوا داخل بینی، حنجره و چشم را نیز می آزارد. در آن محیط مرحلهٔ اول باران در تابستان ها شور و تلخ مزاج می شود و خدا را شکر که در حدی نیست تا آسیب جدی تری بزند. در مراحل بعدی که هوا بوسیلهٔ باران تصفیه می شود، شیرین می گردد.

حمدالله مستوفی در **«نزهة القلوب»** پس از تعریف و تمجید از ارومیه می گوید: شمالش بسته است و هوایش عفونی است.

کسی که در شهرهای دیگر ۲۰ پله بالا رود به حدی خسته می شود که در ارومیه ۱۰ پله بالا برود.

۲- **غیر طبیعیِ اجتماعی:** این نوع اجاج شدن باران، امروز به صورت جهانی در آمده است، آب باران که در قدیم پاکیزه ترین و گواراترین آب محسوب می شد، امروز قابل خوردن نیست مگر پس از مراحلی که از بارش باران بگذرد. در اثر آلاینده های هوا، هوای پاکی یافت نمی شود تا باران پاکیزه ای باشد. امام علیه السلام در این دعا چه تذکر آگاهی بخشی به انسان می دهد اگر گوش شنوائی باشد تا کیفیت ها فدای کمیت ها نشود و این کرهٔ زمین که «خانهٔ انسان» است محیط قابل زیست انسانی باشد.

امام علیه السلام می گوید: **وَ لَا تَجْعَلْ مَاءَهُ عَلَيْنَا أُجَاجاً:** (خدایا،) و آب آن را برای ما شور مزاج و تلخ مزاج نکن.

لغت: اجاج: آبی که به نوعی شوری و تلخی آمیخته باشد، آمیختگی کم یا زیاد.

و امروز باید گفت: ای انسان آب باران را برای ما اجاج نکن.

۳- **غیر طبیعی قضائی:** گفته شد خود تبخیر از دریاها، یک عمل پالایش طبیعی است.

خداوند قَدَرهای طبیعی و فرمول های آن را طوری قرارداده است که آب شور دریاها بوسیلهٔ تبخیر پالایش شود. اما اگر خداوند بخواهد و قضاء کند این قَدَر از کار باز می مانـد و عمـل پالایش انجام نمی یابد.

قرآن: «أَ فَرَأَيْتُمُ الْماءَ الَّذي تَشْرَبُونَ- أَ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ- لَوْ نَشاءُ جَعَلْناهُ أُجاجاً فَلَوْ لا تَشْكُرُونَ»:[1] آیا به آبی که می نوشید توجه کرده اید؟- آیا شما آن را از ابر نـازل کـرده اید یا ما هستیم نازل کنندگان؟-؟ اگر بخواهیم آن را اجاج می کنیم آیا پـس شـکرگزار نمـی شوید!؟

یعنی اگر خدا بخواهد؛ قضاء کند، قضاء الهی بر جریان قَدَرها وارد می آیـد و آنهـا را از کار می اندازد و عمل پالایش طبیعی انجام نمی یابد[2] و آبتان شور مزاج و تلخ مزاج می شود.

و آخرین درس، صلوات است:

آخرین درس در این دعا صلوات است: **اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ ارْزُقْنَا مِنْ بَرَكَاتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ.** که دعا باید همراه با قدردانی از پیامبر و آل (صلوات الله علیهم) باشد که ما را علاوه بر توحید و ایمان، به اینهمه علوم هدایت کرده و می کنند. بـدنبال ایـن قـدردانی بلافاصله در قالب یک عبارت کلی خواستار «برکات» می شود. زیـرا هنگـامی کـه صـلوات گفته می شود، یک فرصت است باید آن را از دست نداد و چیزی از خداوند خواست، زیـرا هر صلواتی زمینهٔ استجابت را فراهم می کند. بحث مشروح دربـارهٔ صـلوات در شـرح دعـای دوم گذشت.

---

[1] آیه های ۶۸، ۶۹ و ۷۰ سورهٔ واقعه.

[2] مانند قضاء الهی که آمد و قَدَرهای آتش را در ماجرای حضرت ابراهیم، از کار انداخت.

دعای بیستم

دعای «مکارم الاخلاق»

دعای مکارم الاخلاق و شرح های فراوان آن

بیش از هشتاد شرح شناخته شده بر صحیفه نوشته اند، همچنانکه در همین حدود نیز بر نهج البلاغه نوشته شده. این دو کتاب در این خصوصیت شبیه قرآن هستند. کمتر کتابی یافت می شود که شرح های متعدد برایش نوشته شود اساساً شرح نویسی آنطور که دربارهٔ متون مکتبی ما رایج بوده در میان هیچ مردمی از دنیا رواج نداشته است، حتی با اندکی تسامح می توان گفت: در تاریخ بشر شرح نویسی از مختصات مسلمین بوده است. بهتر است دربارهٔ «عامل، منشأ، و انگیزهٔ این پدیدهٔ زیبا و حیاتبخش در میان مسلمانان» اندکی درنگ کنیم؛ این موضوع دو عامل و منشأ دارد:

۱- **قرآن:** قرآن کتاب تدوین است دقیقاً مطابق کتاب تکوین؛ انسان هر چه در شناخت تکوین و علم در طبیعت، پیش برود باز هم ادامه راه در اکتشاف ها و نوآوری و شناخت طبیعت برایش هست، بطوری که همگان اعتقاد دارند که «علم انسان بر طبیعت» در برابر «جهلش بر طبیعت» قطره ای است از اقیانوس. پس هر چه انسان ها بکوشند و پیش بروند باز هم مسائل مجهول برای شان هست. قرآن نیز چنین است؛ دانشمندی برای قرآن تفسیر می نویسد، دانشمند دیگری می آید می گوید: من نیز به مطالبی رسیده ام که آن مفسّر به آن نرسیده است. و همچنین...، تا ابد برای قرآن شرح و تفسیر نوشته خواهد شد چنانکه بشر تا ابد در طبیعت شناسی خواهد کوشید و به دنبال کشفیات جدید و اختراعات جدید خواهد بود.

قرآن «**تبیان کل شیئ**» است؛ تبیان جهان و هر آنچه در جهان است. کتاب تدوین مطابق کتاب تکوین است و تبیین کنندهٔ آن. پس شرح و تفسیر آن مانند شرح و تفسیر جهان،

تمام شدنی نیست؛ هر اندیشمندی می آید گوشه ای، گوشه هائی، ذرّه ای و ذرّه هائی از آن را کشف می کند.[۱]

و این از بدیهیات و مسلمات است که در میان هیچ مردمی از مردمان جهان چنین کتابی (اعم از کتب دینی و غیره) وجود ندارد و این موهبت عظیم است که شرح نویسی را در میان مسلمانان یک پدیدهٔ مبارک و مختص مسلمانان کرده است. نهج البلاغه که **«اخ القرآن»** نامیده شده و صحیفهٔ سجادیه که به **«اخت القرآن»** ملقب شده بخاطر ماهیت شان است که بر ماهیت قرآن نزدیکترند، هر چه بر آنها شرح نوشته شود باز راه برای نو آوری باز است.

صحیفه در «**انسان شناسی**» و همهٔ علوم انسانی، ذات و طبیعت انسان را تبیین می کند؛ و طبیعت انسان نیز عصاره و خلاصه ای از طبیعت جهان است:

وَ تَحْسَبُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

نه تنها انسان خلاصه ای از جهان طبیعت است، بل بدلیل حیات و روح غریزی (روح فردگرا) و روح فطرت (روح جامعه گرا) یک عالم اکبر دیگر نیز هست. پس راه نو آوری ها و سیر کشف ها در صحیفه دو برابر راه و سیر علمی در طبیعت است. و سزاوار است که صدها شرح و تفسیر دربارهٔ آن نوشته شود.[۲]

در این میان برای دعای بیستم (دعای مکارم اخلاق) بیش از دعاهای دیگر شرح نوشته شده. متأسفانه خیلی از این شرح ها تألیف و جمع آوری نوشته های قبلی است. اینگونه شرح نویسی ها نه بدلیل امتیاز دعای بیستم است، زیرا همه دعاهای صحیفه ممتاز هستند. این کثرت تالیف به دو دلیل است:

۱- برای اینکه نام و عنوانش رسماً «اخلاق» است و اشخاصی که اخلاق را فقط به

---

[۱] البته این بحث به محور متون تفسیری ای است که براستی نویسنده آنها نو آوری دارند و باصطلاح «عرض قابل» دارند. نه آن رسم رایج که هر فرد کم سواد قلم برداشته و از روی تفسیرهای دیگر به تألیف می پردازد تا سری در میان سرها داشته باشد.

[۲] البته اگر تکرار متون پیشین و تضییع وقت نویسنده و خواننده نباشد.

«اخلاق موعظه ای= پند و اندرزی= غیر علمی» می دانند، پرداختن به این دعا را آسان و سهل المؤنه از نظر علمی می دانند.

با اذعان بر اینکه در میان آنها برخی هستند که واقعاً درد دین داشته اند.

۲- عامل و منشأ دوم: رواج پدیدهٔ شرح نویسی (و این کار مبارک) در میان مسلمانان، یک عامل و منشأ دیگر نیز دارد و آن علم فقه است. فقیهان بزرگ برای دو هدف به خلاصه نویسی در فقه پرداخته اند.

الف: می خواستند کتابی در مسائل و احکام بنویسند که مردم در عمل به آن مراجعه کنند و اگر آن را بطور مشروح می نوشتند سر از مجلدات زیاد و ضخیم در می آورد و مردم نمی توانستند مایحتاج خود را به آسانی بیابند، علاوه بر اینکه به دست آوردن خود آنهمه مجلدات برای اکثریت مردم امکان نداشت. مثلاً محقق حلی(ره) کتاب شرایع را با این هدف نوشته، دیگران آمدند و آن را برای اهل علم و دانش طلبان شرح کرده اند؛ شرح های متعدد، گوناگون، از دانشمندان متعدد، که شرح موسوم به «جواهر الکلام» ۴۳ مجلد شده است. و یا شهید اول(ره) کتاب کوچک لمعه را بعنوان «رسم العمل» و باصطلاح «رسالهٔ علمیّه» برای سربداران (آنهم در زندان) نوشته است که شهید ثانی آن را هم برای مردم و هم برای محققین بصورت «شرح لمعه» شرح کرده است.

ب: گاهی نیز فقهای ما (رضوان الله علیهم) بخاطر اهل تحقیق، به خلاصه نویسی پرداخته اند؛ می خواستند شاگرد پروری را در حد اعلی به انجام برسانند؛ تنها قواعد و مبانی را برای شاگردان تحقیق‌گرا توضیح داده و بشناسانند تا بوسیلهٔ آن قواعد و مبانی، نسبت به سراسر فقه آماده و مسلح باشند، از این باب است «قواعد» علامهٔ حلی، «قواعد» شهید اول، «خلاصهٔ» علامه و..... دیگر دانشمندان می آمدند همین خلاصه ها را شرح می دادند که اهل تحقیق در مرحله بالاتر نیز از آن بهرمند شوند.

این نوع خلاصه نویسی و شرح نویسی بر خلاصه ها، از عرصهٔ فقه به عرصهٔ ادبیات و کلام نیز کشیده شده لیکن اصل و اساس آن در عرصهٔ فقه نشأت یافته است.

معنی و مراد از «مکارم اخلاق»

واژهٔ «مکارم» صیغهٔ جمع «مَکْرَمة» است از مادّهٔ «کرم» به معنی «عَزَّ و کان نفیساً»= کمیاب و نفیس. این کاربرد ارزشمندی خود یک چیز یا شخص را می رساند.

و کاربرد دیگر آن به معنی خصلت و خاصیّت مفید بودن و سخی بودن است؛ می گویند: «کرم السّحاب»= ابر مفید و پر سخاوت شد.

و به معنی گرامی داشتن نیز آمده است: «أَکْرَمَ نَفْسَه عن المعاصی»= نفس خود را گرامی تر از آن دانست که مرتکب گناهان شود.

و از استثنائات این باب این است که صیغهٔ «مَفْعَلَة= مکْرمة»ی آن به معنی صیغهٔ صفت مشبهه (کریم) آمده است: «المکرمة: الکریم» و «یطلق الکریم من کل شیئ علی احسنه و علی کلّ ما یرضی و یحمد فی بابه»: دربارهٔ هر چیز به زیباترین و رضایت آورترین و ستوده ترین آن، کریم گفته می شود.

مکارم اخلاق یعنی زیباترین های اخلاق؛ رضایت آورترین، و ستایش انگیزترین خُلق ها.

بنابراین لازم است از نو به معنی «اخلاق» توجه کنیم: **اخلاق جمع خُلق، به معنی ویژگی های روحی و شخصیتی شخص. خواه خُلق مثبت و خواه خلق منفی.**

همانطور که «خَلقْ» به معنی ویژگی جسمی شخص است ویژگی جسمی مثبت یا منفی.

مکارم اخلاق یعنی خُلق های مثبت، لیکن همراه با پسوند افضلیت «ترین»= مثبت ترین خُلق ها. این «ترین» از صیغهٔ ویژهٔ «مَکْرَمَة» در می آید.

و نکتهٔ مهم این است: در احادیث و ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) واژهٔ مکارم هر جا که همراه کلمهٔ «اخلاق» آمده، مراد ویژگی صرفاً شخصیت درونی نیست، بل رفتاری است که از ویژگی و ویژگی های درونی ناشی می شود. یعنی مقصود فعلی است که از انسان صادر می شود؛ مکارم اخلاق یعنی زیباترین رفتارها؛ رضایتبخش ترین رفتارها؛ ستایش انگیزترین کردارها که از زیبائی های درون و شخصیت، ناشی می شوند.

عناوین مشخص مکارم الاخلاق: در بدو امر به نظر می رسد که مکارم اخلاق، عبارتند از رفتارهائی با عناوین مشخص و با عدد معین که بتوان آنها را در ردیف شمارش آورد، و یا دستکم یک تعریف جامع و مانع برای آن گفت؛ اما چنین نیست. در حدیثی چند رفتار نیکو بعنوان مکارم الاخلاق شمرده شده و در حدیث دیگر رفتارهای دیگر و در حدیث دیگر رفتارهای متفاوت با آن هر دو.

چرا چنین است؟ چرا رفتارها و کردارهای معین بعنوان مکارم اخلاق تعیین نشده است؟ برای اینکه افراد فرق می کنند؛ از فردی با توجه به شرایط سنی و امکانات و توان مالی و یا توان بدنی، یک رفتار مصداق «مکرمة» می شود و از شخص دیگر یک رفتار دیگر.

و لذا می بینیم محدثین بزرگ ما در باب بندی احادیث، وقتی که بابی را به مکارم اخلاق اختصاص می دهند در آن باب حدیث هائی را می آورند که لفظ «مکارم الاخلاق» در آنها نیامده، از باب مثال مرحوم حرّ عاملی(ره) در وسائل الشیعه «ابواب جهاد النفس» باب ۶ را چنین نامیده است: **«بَابُ اسْتِحْبَابِ التَّخَلُّقِ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ ذِكْرِ جُمْلَةٍ مِنْهَا»**. آنگاه در متن باب، حدیث های دوم، سوم، چهارم و پنجم را که آورده، لفظ مکارم الاخلاق نیست، بل برخی رفتارها نام برده شده.

یعنی در کاربرد اصطلاح مکارم الاخلاق، باید مصادیق آن را به دو بخش تقسیم کرد:

۱- آنچه دربارهٔ هر کس و از هر کس صادر شود، مکارم است مانند: ورع، قانع بودن، صبور بودن، بردبار بودن[۱]، شاکر بودن، با حیاء بودن، سخاوت، شجاعت، غیرت، منشأ خیر بودن، صدق در گفتار و ادای امانت.

این پیام حدیث شماره ۱، از همان باب است.

اما در حدیث شماره ۶ مصادیق آن چنین آمده است: **«الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَ صِلَةُ مَنْ قَطَعَكَ وَ إِعْطَاءُ مَنْ حَرَمَكَ وَ قَوْلُ الْحَقِّ وَ لَوْ عَلَى نَفْسِكَ»**. آیا میان این دو حدیث تعارضی هست؟

---

[۱] صبور بودن اعم از بردبار بودن است؛ صبوری هم دربارهٔ مشکلات فردی و شخصی است و هم در روابط اجتماعی. اما بردبار بودن در رابطه با افراد دیگر و جامعه است.

ضمیر «ک»= تو. نشان می دهد که در تعیین این مصداق ها ویژگی های شخص مخاطب در نظر است.

و در حدیث شماره ۹ مکارم اخلاق در سخاوت و حسن خلق، خلاصه شده است.

و در حدیث شماره یک باب ۴ همان ابواب، آمده است: مکارم اخلاق عبارت است از: **الْيَقِينَ وَ الْقَنَاعَةَ وَ الصَّبْرَ وَ الشُّكْرَ وَ الْحِلْمَ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ وَ السَّخَاءَ وَ الْغَيْرَةَ وَ الشَّجَاعَةَ وَ الْمُرُوءَةَ.** یعنی ۱۰ خصلت و ۱۰ رفتار ناشی از آن خصلت ها.

و در حدیث شماره ۴ همان باب می فرماید: **صِدْقُ الْبَأْسِ وَ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَ صِلَةُ الرَّحِمِ وَ إِقْرَاءُ الضَّيْفِ وَ إِطْعَامُ السَّائِلِ وَ الْمُكَافَأَةُ عَلَى الصَّنَائِعِ وَ التَّذَمُّمُ لِلْجَارِ وَ التَّذَمُّمُ لِلصَّاحِبِ وَ رَأْسُهُنَّ الْحَيَاءُ.**[1] این نیز ۱۰ خصلت و ۱۰ رفتار است که با خصایل و رفتارهای بالا تفاوت دارند.

و همچنین است احادیث باب مکارم الاخلاق در کافی (اصول) ج ۲ ص ۵۵- ۵۷.

گاهی به نظر می رسد که فرق میان این حدیث ها تنها در کلی بودن و جزئی بودن مصادیق است و در مقام تحلیل همهٔ آنها مصادیق واحد را بیان می کنند. و نیز تفاوت هائی در لفظ است نه در معنی و پیام شان. لیکن با دقت بیشتر روشن می شود که شرایط افراد در مکرمة رفتار ها با هم فرق می کند؛ رفتاری از کسی در بالاترین حد از زیبائی و ستودگی قرار دارد که همان رفتار از کسی که شرایط دیگر دارد مثلاً در ردیف دوم مکرمة جای می یابد.

در دعای بیستم **صحیفه** که اینک موضوع بحث ما است گرچه نام و عنوانش «دعای مکارم الاخلاق» است لیکن امام (علیه السلام) با **«معالی الاخلاق»**[2] تعبیر کرده و همهٔ خوبی های خصایل و ویژگی های مثبت شخصیتی را شمرده و آنها را از خداوند خواسته است. و به همگان یاد می دهد که چه چیزهای اخلاق را باید از خداوند بخواهند، در اینصورت همهٔ محتوای این دعا مصادیق مکارم الاخلاق و معالی الاخلاق، می شود.

---

[1] ترجمه: دفاع صادقانه و جانانه از دین، ادای امانت، صلهٔ رحم، دعوت مهمان، تغذیه مستمند، در برابر نیکی دیگران نیکی کردن، صدق در گفتار، حمایت (مشروع) از همسایه، و حمایت از دوست، و رأس همهٔ اینها حیاء است.
توضیح: در برخی نسخه ها «صدق اللسان» آمده است.

[2] یعنی بالاترین و اعلی ترین خُلق ها.

شاید گفته شود: عبارت «معالی الاخلاق» در این دعا یکی از خواسته ها است، نه همه محتوای دعا، و (باصطلاح) معالی اخلاق قسیم فقرات دیگر و خواسته های دیگر است، نه همهٔ آنها. و معالی اخلاق در کنار دیگر خواسته های مکارمی قرار می گیرد.

در صورت پذیرش این سخن، باز مجموع محتوای دعا، مکارم الاخلاق نامیده شده است. و مطلب مهم این است که آنچه امام در این دعا خواسته همگی برای همگان است نه برای اشخاص با شرایط شخصی خاص.

اما با توجه به احادیث دیگر که نمونه های شان گذشت، باز خوانندهٔ دعا باید در یک «خود شناسی» ببیند که کدام یک از این خواسته ها برای شخص او و ترمیم شخصیتش، و یا درمان کمبودهایش، اهمیت بیشتر دارد و همان برای او مکرمه تر و ضروری تر و در مرحلهٔ عمل و رفتار، ستوده تر است، گرچه همهٔ شان مکرمت و سازندهٔ کرامت انسان هستند.

با اینهمه باید توجه کرد که در حدیث ها به ۱۰ مکرمت بیشتر اهمیت داده شده؛ در نهج البلاغه نیز آمده است: **«مکارم الأخلاق عشر خصال؛ السخاء و الحیاء و الصدق و أداء الأمانة و التواضع و الغیرة و الشجاعة و الحلم و الصبر و الشکر».**[1]

علامهٔ مجلسی (قدس سرّه) در بحار، یک سبک کلّی را انتخاب کرده؛ هر خوبی و نیکی را تحت عنوان «**مکارم الاخلاق**» و هر بدی و نکوهیدگی را تحت عنوان «**مساوی الاخلاق**» قرار داده است؛ مکارم الاخلاق از صفحهٔ ۳۳۱ مجلد ۶۶ شروع می شود و در صفحهٔ ۷۱ مجلد ۶۹ به پایان می رسد، یعنی ۹۸۳ صفحه در مکارم الاخلاق اختصاص یافته است.

این سبک، بر معنی لغوی «مکرمت» و «مسائت»، آنهم در تقابل با همدیگر، مبتنی است که خوبی ها را در مقابل بدی ها قرار داده و بر این اساس عمل کرده است، نه بر اساس احادیث ویژهٔ مکارم الاخلاق. زیرا این حدیث ها مکارم را در تقابل با مساوی، در نظر نگرفته اند، بل در مقام تقسیم خوبی ها به خوب و خوبتر، هستند. و دعای مکارم اخلاق نیز

---

[1] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲۰ ص ۲۷۵ ط احیاء التراث العربی.

در همین سیاق است، زیرا همهٔ خوبی ها و خصایل نیک بطور تک، تک در این دعـا نیامـده گرچه خصایل بطور «امّی»، و امّهات خصایل نیک در این دعا آمده که همهٔ خصـال نیکـو را در بر دارد.

این مقدمه را با سخنی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) به پایان می آورم، فرمود: **«إِذَا رَغِبْتَ فِي الْمَكَارِمِ فَاجْتَنِبِ الْمَحَارِمَ»:** اگر به مکارم و مکرمت ها میـل داری- اگـر مـی خـواهی بـه مکرمت ها آراسته شوی- از حرام ها دوری کن.

این جملهٔ کوتاه به این نکتهٔ مهم توجه دارد: اگر می خواهی در جامعه و در نظـر مـردم دارای مکرمت ها و محترم باشی از حرام ها پرهیز کن، خواه حرام مخفی باشد و خواه علنی.

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ مَرْضِيِ الْأَفْعَالِ

(۱) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ بَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، وَ اجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَ انْتَهِ بِنِيَّتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وَ بِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ. (۲) اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِي، وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي، وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي. (۳) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِهِ، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَداً عَنْهُ، وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ، وَ أَغْنِنِي وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ، وَ لَا تَفْتِنِّي بِالنَّظَرِ، وَ أَعِزَّنِي وَ لَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكِبْرِ، وَ عَبِّدْنِي لَكَ وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ، وَ أَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِيَ الْخَيْرَ وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ، وَ هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، وَ اعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ. (۴) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي- مِثْلَهَا، وَ لَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا. (۵) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ مَتِّعْنِي بِهُدًى صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَ طَرِيقَةِ حَقٍّ لَا أَزِيغُ عَنْهَا، وَ نِيَّةِ رُشْدٍ لَا أَشُكُّ فِيهَا، وَ عَمِّرْنِي مَا كَانَ عُمُرِي بِذْلَةً فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمُرِي مَرْتَعاً لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتُكَ إِلَيَّ، أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبُكَ عَلَيَّ. (۶) اللَّهُمَّ لَا تَدَعْ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّي إِلَّا أَصْلَحْتَهَا، وَ لَا عَايِبَةً أُوَنَّبُ بِهَا إِلَّا حَسَّنْتَهَا، وَ لَا أُكْرُومَةً فِيَّ نَاقِصَةً إِلَّا أَتْمَمْتَهَا. (۷) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ أَبْدِلْنِي مِنْ بِغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَآنِ الْمَحَبَّةَ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْيِ الْمَوَدَّةَ، وَ مِنْ ظِنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَةَ، وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْنَيْنَ الْوَلَايَةَ، وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّةَ، وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النُّصْرَةَ، وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَةِ، وَ مِنْ رَدِّ الْمُلَابِسِينَ كَرَمَ الْعِشْرَةِ، وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَةِ. (۸) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ لِي يَداً عَلَى مَنْ ظَلَمَنِي، وَ لِسَاناً عَلَى مَنْ خَاصَمَنِي، وَ ظَفَراً بِمَنْ عَانَدَنِي، وَ هَبْ لِي مَكْراً عَلَى مَنْ كَايَدَنِي، وَ قُدْرَةً عَلَى مَنِ اضْطَهَدَنِي، وَ تَكْذِيباً لِمَنْ قَصَبَنِي، وَ سَلَامَةً مِمَّنْ تَوَعَّدَنِي، وَ وَفِّقْنِي لِطَاعَةِ مَنْ سَدَّدَنِي، وَ مُتَابَعَةِ مَنْ أَرْشَدَنِي. (۹) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ سَدِّدْنِي لِأَنْ أُعَارِضَ مَنْ غَشَّنِي بِالنُّصْحِ، وَ أَجْزِيَ مَنْ هَجَرَنِي بِالْبِرِّ، وَ أُثِيبَ مَنْ حَرَمَنِي بِالْبَذْلِ، وَ أُكَافِيَ مَنْ قَطَعَنِي بِالصِّلَةِ، وَ أُخَالِفَ مَنِ اغْتَابَنِي إِلَى حُسْنِ الذِّكْرِ، وَ أَنْ أَشْكُرَ الْحَسَنَةَ، وَ أُغْضِيَ عَنِ السَّيِّئَةِ. (۱۰) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَلِّنِي بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وَ أَلْبِسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ، وَ كَظْمِ الْغَيْظِ، وَ إِطْفَاءِ النَّائِرَةِ، وَ ضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَةِ، وَ إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، وَ إِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وَ

سَتْرِ الْعَائِبَةِ، وَ لِينِ الْعَرِيكَةِ، وَ خَفْضِ الْجَنَاحِ، وَ حُسْنِ السِّيرَةِ، وَ سُكُونِ الرِّيحِ، وَ طِيبِ الْمُخَالَقَةِ، وَ السَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ، وَ إِيثَارِ التَّفَضُّلِ، وَ تَرْكِ التَّعْيِيرِ، وَ الْإِفْضَالِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَحِقِّ، وَ الْقَوْلِ بِالْحَقِّ وَ إِنْ عَزَّ، وَ اسْتِقْلَالِ الْخَيْرِ وَ إِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وَ فِعْلِي، وَ اسْتِكْثَارِ الشر وَ إِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِي وَ فِعْلِي، وَ أَكْمِلْ ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ، وَ لُزُومِ الْجَمَاعَةِ، وَ رَفْضِ أَهْلِ الْبِدَعِ، وَ مُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ. (۱۱) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِكَ عَلَيَّ إِذَا كَبِرْتُ، وَ أَقْوَى قُوَّتِكَ فِيَّ إِذَا نَصِبْتُ، وَ لَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِكَ، وَ لَا الْعَمَى عَنْ سَبِيلِكَ، وَ لَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِكَ، وَ لَا مُجَامَعَةِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْكَ، وَ لَا مُفَارَقَةِ مَنِ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ. (۱۲) اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَصُولُ بِكَ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، وَ أَسْأَلُكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ، وَ أَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ عِنْدَ الْمَسْكَنَةِ، وَ لَا تَفْتِنِّي بِالاسْتِعَانَةِ بِغَيْرِكَ إِذَا اضْطُرِرْتُ، وَ لَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَيْرِكَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَ لَا بِالتَّضَرُّعِ إِلَى مَنْ دُونَكَ إِذَا رَهِبْتُ، فَأَسْتَحِقَّ بِذَلِكَ خِذْلَانَكَ وَ مَنْعَكَ وَ إِعْرَاضَكَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. (۱۳) اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِي رُوعِي مِنَ التَّمَنِّي وَ التَّظَنِّي وَ الْحَسَدِ ذِكْراً لِعَظَمَتِكَ، وَ تَفَكُّراً فِي قُدْرَتِكَ، وَ تَدْبِيراً عَلَى عَدُوِّكَ، وَ مَا أَجْرَى عَلَى لِسَانِي مِنْ لَفْظَةِ فُحْشٍ أَوْ هُجْرٍ أَوْ شَتْمِ عِرْضٍ أَوْ شَهَادَةِ بَاطِلٍ أَوِ اغْتِيَابِ مُؤْمِنٍ غَائِبٍ أَوْ سَبِّ حَاضِرٍ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ نُطْقاً بِالْحَمْدِ لَكَ، وَ إِغْرَاقاً فِي الثَّنَاءِ عَلَيْكَ، وَ ذَهَاباً فِي تَمْجِيدِكَ، وَ شُكْراً لِنِعْمَتِكَ، وَ اعْتِرَافاً بِإِحْسَانِكَ، وَ إِحْصَاءً لِمِنَنِكَ. (۱۴) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا أُظْلَمَنَّ وَ أَنْتَ مُطِيقٌ لِلدَّفْعِ عَنِّي، وَ لَا أَظْلِمَنَّ وَ أَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى الْقَبْضِ مِنِّي، وَ لَا أَضِلَّنَّ وَ قَدْ أَمْكَنَتْكَ هِدَايَتِي، وَ لَا أَفْتَقِرَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ وُسْعِي، وَ لَا أَطْغَيَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ وُجْدِي. (۱۵) اللَّهُمَّ إِلَى مَغْفِرَتِكَ وَفَدْتُ، وَ إِلَى عَفْوِكَ قَصَدْتُ، وَ إِلَى تَجَاوُزِكَ اشْتَقْتُ، وَ بِفَضْلِكَ وَثِقْتُ، وَ لَيْسَ عِنْدِي مَا يُوجِبُ لِي مَغْفِرَتَكَ، وَ لَا فِي عَمَلِي مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ عَفْوَكَ، وَ مَا لِي بَعْدَ أَنْ حَكَمْتُ عَلَى نَفْسِي- إِلَّا فَضْلُكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ تَفَضَّلْ عَلَيَّ. (۱۶) اللَّهُمَّ وَ أَنْطِقْنِي بِالْهُدَى، وَ أَلْهِمْنِي التَّقْوَى، وَ وَفِّقْنِي لِلَّتِي هِيَ أَزْكَى، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَرْضَى. (۱۷) اللَّهُمَّ اسْلُكْ بِيَ الطَّرِيقَةَ الْمُثْلَى، وَ اجْعَلْنِي عَلَى مِلَّتِكَ أَمُوتُ وَ أَحْيَا. (۱۸) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ مَتِّعْنِي بِالاقْتِصَادِ، وَ اجْعَلْنِي مِنْ أَهْلِ السَّدَادِ، وَ مِنْ أَدِلَّةِ الرَّشَادِ، وَ مِنْ صَالِحِ الْعِبَادِ، وَ ارْزُقْنِي فَوْزَ الْمَعَادِ، وَ سَلَامَةَ الْمِرْصَادِ. (۱۹) اللَّهُمَّ خُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِي مَا يُخَلِّصُهَا، وَ أَبْقِ لِنَفْسِي مِنْ نَفْسِي- مَا يُصْلِحُهَا، فَإِنَّ نَفْسِي- هَالِكَةٌ أَوْ تَعْصِمَهَا. (۲۰) اللَّهُمَّ أَنْتَ عُدَّتِي إِنْ حَزِنْتُ، وَ أَنْتَ مُنْتَجَعِي إِنْ حُرِمْتُ، وَ بِكَ اسْتِغَاثَتِي إِنْ كَرِثْتُ، وَ عِنْدَكَ مِمَّا فَاتَ خَلَفٌ، وَ لِمَا فَسَدَ صَلَاحٌ، وَ فِيمَا أَنْكَرْتَ تَغْيِيرٌ، فَامْنُنْ عَلَيَّ قَبْلَ الْبَلَاءِ بِالْعَافِيَةِ، وَ قَبْلَ الطَّلَبِ بِالْجِدَةِ، وَ قَبْلَ الضَّلَالِ بِالرَّشَادِ، وَ اكْفِنِي مَئُونَةَ مَعَرَّةِ الْعِبَادِ، وَ هَبْ لِي أَمْنَ يَوْمِ الْمَعَادِ، وَ امْنَحْنِي حُسْنَ الْإِرْشَادِ. (۲۱) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ادْرَأْ عَنِّي بِلُطْفِكَ، وَ اغْذُنِي بِنِعْمَتِكَ، وَ أَصْلِحْنِي بِكَرَمِكَ، وَ دَاوِنِي بِصُنْعِكَ، وَ أَظِلَّنِي فِي ذَرَاكَ، وَ جَلِّلْنِي رِضَاكَ، وَ وَفِّقْنِي إِذَا اشْتَكَلَتْ عَلَيَّ الْأُمُورُ لِأَهْدَاهَا، وَ إِذَا تَشَاسَهَتِ الْأَعْمَالُ لِأَزْكَاهَا، وَ إِذَا تَنَاقَضَتِ الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا. (۲۲) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ تَوِّجْنِي بِالْكِفَايَةِ، وَ سُمْنِي حُسْنَ الْوِلَايَةِ، وَ هَبْ لِي صِدْقَ الْهِدَايَةِ، وَ لَا تَفْتِنِّي بِالسَّعَةِ، وَ امْنَحْنِي حُسْنَ الدَّعَةِ، وَ لَا تَجْعَلْ عَيْشِي كَدّاً كَدّاً، وَ لَا تَرُدَّ دُعَائِي عَلَيَّ رَدّاً، فَإِنِّي لَا أَجْعَلُ لَكَ ضِدّاً، وَ لَا أَدْعُو مَعَكَ نِدّاً. (۲۳) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ امْنَعْنِي مِنَ السَّرَفِ، وَ حَصِّنْ رِزْقِي مِنَ التَّلَفِ، وَ وَفِّرْ مَلَكَتِي بِالْبَرَكَةِ فِيهِ، وَ أَصِبْ بِي سَبِيلَ الْهِدَايَةِ لِلْبِرِّ فِيمَا أُنْفِقُ مِنْهُ. (۲۴) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنِي مَئُونَةَ الِاكْتِسَابِ، وَ ارْزُقْنِي مِنْ غَيْرِ احْتِسَابٍ، فَلَا أَشْتَغِلَ عَنْ عِبَادَتِكَ

بِالطَّلَبِ، وَ لَا أَحْتَمِلَ إِصْرَ تَبِعَاتِ الْمَكْسَبِ. (۲۵) اللَّهُمَّ فَأَطْلِبْنِي بِقُدْرَتِكَ مَا أَطْلُبُ، وَ أَجِرْنِي بِعِزَّتِكَ مِمَّا أَرْهَبُ. (۲۶) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صُنْ وَجْهِي بِالْيَسَارِ، وَ لَا تَبْتَذِلْ جَاهِي بِالْإِقْتَارِ فَأَسْتَرْزِقَ أَهْلَ رِزْقِكَ، وَ أَسْتَعْطِيَ شِرَارَ خَلْقِكَ، فَأُفْتَتَنَ بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِي، و أُبْتَلَى بِذَمِّ مَنْ مَنَعَنِي، وَ أَنْتَ مِنْ دُونِهِمْ وَلِيُّ الْإِعْطَاءِ وَ الْمَنْعِ. (۲۷) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِي صِحَّةً فِي عِبَادَةٍ، وَ فَرَاغاً فِي زَهَادَةٍ، وَ عِلْماً فِي اسْتِعْمَالٍ، وَ وَرَعاً فِي إِجْمَالٍ. (۲۸) اللَّهُمَّ اخْتِمْ بِعَفْوِكَ أَجَلِي، وَ حَقِّقْ فِي رَجَاءِ رَحْمَتِكَ أَمَلِي، وَ سَهِّلْ إِلَى بُلُوغِ رِضَاكَ سُبُلِي، وَ حَسِّنْ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِي عَمَلِي. (۲۹) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ نَبِّهْنِي لِذِكْرِكَ فِي أَوْقَاتِ الْغَفْلَةِ، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِطَاعَتِكَ فِي أَيَّامِ الْمُهْلَةِ، وَ انْهَجْ لِي إِلَى مَحَبَّتِكَ سَبِيلًا سَهْلَةً، أُكْمِلْ لِي بِهَا خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ. (۳۰) اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ قَبْلَهُ، وَ أَنْتَ مُصَلٍّ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَهُ، وَ آتِنا فِي الدُّنْيا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً، وَ قِنِي بِرَحْمَتِكَ عَذابَ النَّارِ.

عنوان دعاء

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ مَرْضِيِّ الْأَفْعَالِ:

از دعاهای امام علیه السلام است در خُلق های نیکو و کردارهای پسندیده

شرح

معنی مکارم الاخلاق

تعریف اخلاق

منشأ اخلاق

معنی مرضیّ الافعال

عمل صلاح و عمل صالح

لغت: اخلاق: جمع خُلق- خُلق دو کاربرد دارد، مانند خَلق که آن نیز (در این مبحث) دو کاربرد دارد:

۱- خَلْق یعنی چگونگی و نظام ساختار جسمی یک شخص، که مراد مجموعه و روی هم

رفته نظام اندام های اوست.

۲- خَلْق یعنی چگونگی ساختار هر اندامی از اندام های انسان، که هر کدام بخشی از کاربرد اول را ایفاء می کنند.

خُلق: ۱- خُلق یعنی چگونگی و نظام ساختار شخصیتی درونی یک شخص، که مراد مجموعه و روی هم رفته نظام خصلت های اوست.

۲- خُلق یعنی چگونگی ساختار هر خصلت از خصلت های انسان، که هر کدام بخشی و مؤلّفه ای از کاربرد اول هستند.

مکارم: جمع مُکْرَم و مَکْرُمة: بزرگواری ها، ارجمندی ها، والائی ها.

مکارم الاخلاق: خصلت های بزرگوارانه، خصایل ارجمندانه، سجایای والای شخصیت. خُلق های کریمه که شخصیت انسان را تشکیل دهند.

انسان ها خُلق را به دو نوع تقسیم کرده اند: خلق پسندیده و خلق نکوهیده که گفته می شود «خلق حسن» و «خلق قبیح». و هر کدام از این دو مدرّج هستند: خُلق قبیح، خُلق اَقبح.

مکارم اخلاق را که عنوان این دعا است می توان به دو معنای متفاوت تفسیر کرد:

۱- مکارم در تقابل با قبایح؛ در اینصورت می شود به معنی «خلق های خوب» در مقابل «خلق های قبیح». و شامل هر خلقی می شود که نکوهیده نیست.

۲- مکارم در تقابل با «لوائم» و «مَلائم»؛ در اینصورت معنی مکارم اخلاق می شود «خلق های والاتر» در مقابل «خلق های خوب». یعنی خلق هائی که در بالاترین درجه از درجات حُسن و پسندیدگی هستند.

نظر به اینکه در متن دعا سخن از خلق های اساسی، اصلی و ریشه ای است و بحث در اصول اخلاق است که خُلق های فرعی بر آنها متفرع هستند؛ باید گفت مراد معنی دوم است؛ خلق هائی در این دعا معرّفی می شوند که هر کدام مادر و منشأ و مبنای خلق های درجهٔ دوم هستند. و مکارم اخلاق یعنی پایه های اصلی و اساسی، و مادرهای خلق ها. نه به معنی «خلق های خوب» در مقابل «خلق های بد».

و با عبارت دیگر: امام علیه السلام در این دعا، از بحث دربارهٔ خلق های بد، عبور کـرده، در افق بالاتری سخن می گوید؛ در مقام بیان خوبترها و اصیل ترها در برابر خوب ها است.

تعریف اخلاق: اخـلاق عبـارت اسـت از مجموعـهٔ هماهنـگ و روی هـم رفتـهٔ خصلت ها و سجایائی که ساختار شخصیت انسان را تشکیل می دهند. همانطور که چگونگی خَلْقِ اندام های بدن بطور روی هم رفته و مجموعه، که ساختار چگونگی جسـم و پیکر انسان را تشکیل می دهند.

خصایل و سجایای خوب، شخصیت خوب را می سازند و خصایل و سجایای بد شخصـیت بد را. و غیر از معصومین، همهٔ انسان ها در سلسله و نوار نسبیت قرار دارند؛ هر کسی بنسبت سجایای خوب و بد خود، شخصیتش شکل می گیرد.

منشأ اخلاق: اینکه گفته شد «انسان ها خُلق را بـه دو نـوع تقسـیم کـرده انـد؛ خُلـق پسندیده و خُلق نکوهیده». عامل و منشأ این تقسیم چیست؟ آیا منشأ آن، قراردادها و اعتبارها است؟ یا این تقسیم از گرایش ها و تنفّرهای ذاتی انسان بر می خیزد؟

علوم انسانی غربی، نظریه «انسان شناسی» غربی، و تعریفی که غربیان از انسان دارنـد و او را حیوان می دانند، لزوماً و الزاماً ایجاب می کند که اخلاق امری اعتباری و قراردادی باشـد. زیرا برای حیوان چیزی بنام خُلق خوب یا بد، مطرح نیست.

برخی از غربیان، علاوه بر الزام و ایجاب تعریف مذکور، از زندگی عینی و عملی بشر نیز دلیل می آورند که اخلاق یک امر صرفاً قراردادی است؛ ریمـون آرون در کتـاب «**مراحـل اساسی اندیشه در جامعه شناسی**» می گوید: گاهی یک رفتار در نظر یک جامعه بشدت منفور و ناهنجار است در حالی که همان رفتار در نظـر جامعـهٔ دیگـر یـک کـردار کـاملاً معصومانه است.

اما از نظر اسلام، انسان حیوان نیست بل دارای یک روح دیگر است؛ حیوان روح غریـزه

دارد اما انسان علاوه بر روح غریزه روح دیگری بنام روح فطرت[۱] دارد و اخلاق از اقتضاهای اساسی و اصلی روح فطرت است، همانطور که زبان، خانواده، جامعه، تاریخ، درک زیبائی و زیباخواهی، گریه و خنده، «خود نکوهیدن= سرزنش خود= درگیری و کشمکش با خود»، و حیاء، و بالاخره آنچه در زندگی انسان هست و حیوان فاقد آن است، همگی از روح فطرت ناشی می شوند. این از نظر «انسان شناسی» و تعریف انسان.

و اما تمسک به برخی از رفتارها که در برخی جامعه ها جرم شناخته شده و منفور هستند، و در برخی دیگر یک کردار معصومانه تلقی می شوند؛ این موضوع شبیه رابطهٔ انسان با غذا و خوراکی ها است؛ در نظر برخی جامعه ها خوردن فلان غذا، منفور و مشمئزکننده است، و همان غذا در نظر جامعهٔ دیگر، خوب و مطلوب است. آیا این دلیل می شود که گفته شود انسان ذاتاً نسبت به هیچ غذائی اشمئزاز ندارد؟! آیا «حسّ اشمئزاز» واقعیت ندارد و از عادت ها ناشی شده است؟! چه کسی می تواند ادعا کند که حس اشمئزاز، از ذاتیات انسان نیست-؟

آنچه عادت ها و تربیت ها، و حوادث تاریخی می توانند به وجود آورند، جهت جریان و بستر کار حس های ذاتی است، نه ایجاد اصل و اساس آن حس. حس های این چنینی محصول آفرینش و خلقت اند. و انکار این واقعیت، بمثابهٔ انکار همهٔ واقعیت ها است و سر از سفسطه در می آورد.

وانگهی عادت ها و تربیت ها و قراردادها و اعتبارها، فقط می توانند «بدها» را به «خوب» مبدل کنند، و از عکس آن عاجز هستند؛ یعنی هرگز نمی توانند «خوب» را به «بد» مبدل کنند. مثلاً: همجنس بازی که یک کردار نکوهیده است، در جامعه ای به کردار خوب مبدل می شود. اما هرگز ازدواج با جنس مخالف در هیچ جائی و در هیچ زمانی به «رفتار بد» و نکوهیده مبدل نمی شود. و این یک اصل

---

[۱] دربارهٔ روح فطرت که انسان دارای آن و حیوان فاقد آن است، بهمراه آیه ها و حدیث های مربوطه، در مباحث متعدد گذشته، بحث هائی با خوانندگان محترم داشتیم.

بزرگ و بس مهم است که دست اندرکاران علوم انسانی غربی از این اصل بشدت غافل اند.

چرا چنین است؟ چرا عادت ها و تربیت ها و قراردادها و اعتبارها، می توانند بدها را به خوب مبدل کنند، اما نمی توانند خوب ها را به بد مبدل کنند؟ و این پرسش بس مهم و از کلیدهای مشکل گشای علوم انسانی است که باید پاسخ علمی به آن داده شود، متأسفانه در عرصهٔ علوم انسانی غربی نه این سؤال عنوان می شود و نه پاسخی به آن داده می شود.

پاسخ: شکستن مرز هنجارها و ناهنجارها، و مبدل کردن ناهنجارها به هنجار، یک پشتوانهٔ قوی دارد بنام روح غریزه که اقتضاهای غریزی در وجود انسان فشار می آورد که عنوان و مفهوم و چیزی بنام «ناهنجار» وجود نداشته باشد؛ روح غریزه همیشه می کوشد بر روح فطرت عاصی شود.

اما مبدل شدن هنجارها به ناهنجار، هیچ پشتوانه ای ندارد. زیرا این کار نه خوشایند روح غریزه است و نه خوشایند روح فطرت.

اما روح فطرت: این روح پاسدار هنجارها است، نه مبدل کنندهٔ هنجار به ناهنجار.

و اما روح غریزه: این روح دشمن لفظ «ناهنجار» و دشمن مفهوم و معنی این واژه است و هیچ چیزی را ناهنجار نمی داند تا هنجار را به ناهنجار مبدل کند.

البته این بحث در اصل و اساس «انسان شناسی» است. نه در مسائلی که در درجه دوم قرار دارند و نسبت به اصول ذاتی اولیهٔ انسان، در مرحله دوم هستند؛ مانند (مثلاً) امر به معروف که از هنجارها است ممکن است در جامعه ای به عنوان رفتار ناهنجار و با عنوان مزاحمت به دیگران، شناخته شود.

و ممکن است یک جامعه ای به حالتی برسد که در آن به جای امر به معروف و نهی از منکر، امر به منکر و نهی از معروف شود همانطور که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: **كَيْفَ بِكُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْكَرِ وَ نَهَيْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ-؟**[1] اما در همان جامعه، معروف های درجه اول هرگز به منکر مبدل نمی شوند و اگر از آنها نهی شود خود نهی کننده و نهی

[1] کافی ج ۵ ص ۵۹.

شونده هر دو می دانند که این نهی از معروف است همانطور که یک شرابخوار دوست خود را به شرابخواری دعوت می کند و از خواندن نماز نهی می کند.

همین پرسش و پاسخ آن، یکی دیگر از ادلّهٔ روشن و برهان های قاطع است بر صحت و استواری انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، و نیز گشایندهٔ این مجهول بزرگ است که علوم انسانی غربی از مواجهه با آن هراس دارد تا چه رسد که پاسخ علمی به آن بدهد.

اخلاق کسبی و اخلاق اکتسابی: در قرآن آیه ای شگفت داریم- گرچه همهٔ آیات قرآن شگفت و معجزهٔ علمی هستند- که یک رکن اساسی را در علوم «انسان شناسی»، «شخصیت شناسی» و «رفتار شناسی» بیان می کند و روشن می کند که: اولاً: انسان موجودی است که هم به «کسب» قادر است و هم به «اکتساب». ثانیاً: شخصیت درونی انسان می تواند کسبی یا اکتسابی و یا با نسبتی از این دو باشد. ثالثاً: رفتار انسان نیز می تواند بر اساس شخصیت کسبی و یا اکتسابی و یا با نسبتی از این دو باشد.

حیوان فاقد این هر دو است؛ نه کسب دارد و نه اکتساب، زیرا موجودی «ایستا» است و لذا فاقد اخلاق نیز هست. آنچه حیوان دارد «خوی غریزی» است.[۱]

کسب یعنی کسی آنچه را که دارد، به کار گیرد و بپروراند و به فواید و منافع آن برسد.

تعریف: کسب یعنی بالنده کردن و پروراندن داشته ها.

انسان موجودی است که با داشتن روح فطرت، عناصر اصلی خُلق های انسانی را در آفرینش خود دارد، اگر همان ها را بپروراند و بالنده کند و از آسیب ها حفاظت کند، او کسب کرده است. این را باید **اخلاق کسبی** نامید.

و اگر آنها را نپروراند و از آفت ها و آسیب ها محفوظ ندارد، آن داشته ها را از دست

---

[۱] حیوان هیچ تغییری نمی تواند در خوی های خود بدهد. تنها می تواند در تکامل جسمی در طول زمان های مدید تغییر یابد و همگام با آن تغییراتی در خوی هایش رخ دهد که هر دو از اختیار او خارج است. اما انسان علاوه بر این تکامل طبیعی، می تواند با اختیار خود نیز کمالات شخصیتی را بدست آورد.

می دهد، و دیگر امکان کسب برایش نمی ماند، بـه اکتسـاب مـی پـردازد. زیـرا کـه انسـان موجودی است شبیه یک ظرف که امکان ندارد خالی باشد یا با چیزی پر مـی شـود و یـا بـا هوا. انسان هم یا با اخلاق کسبی پر می شود و یا با اخلاق اکتسابی.

اکتساب یعنی کسی آنچه را که خود ندارد از دیگری بگیرد، یا: از دیگری برگیرد.

در وجود انسان، اصالت با روح فطرت است، و قرار است روح غریزه و اقتضاهایش ابـزار دست روح فطرت باشد. وقتی که داشته های فطری از دست رفت، غریزه اصـالت مـی یابـد و انسان از انسانیت بیگانه می شود. زیرا او ابزار را هدف کرده است. لذا شخصیتش اکتسابی می گردد، اکتساب از غیر؛ اکتساب از غریزه که غیر اصیل است در وجود انسان.

غریزه در وجود حیوان اصالت دارد و اصیل است نه در وجود انسان.

تعریف: اکتساب (در این اصطلاح) یعنی داشته های اصیل خود را واگذاشتن و داشته های اصیل حیوان را برخود گرفتن.

اینک به آیهٔ مورد نظر و ویژگی آن، توجه کنید: «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ»:[1] خداوند هیچ کسی را جز به اندازهٔ توانائیش مکلّف نمی کند؛ برای خـود اوست آنچه کسب کرده، و بر علیه اوست آنچه اکتساب کرده.

دقت: دربارهٔ خصایل و رفتارهای خوب و مثبت، واژهٔ «کسب» را آورده و دربارهٔ خصایل و رفتارهای بد و منفی واژهٔ «اکتساب» را آورده است. اکتسابی ها را بر علیه انسان دانسـته و کسبی ها را بر له او.

دو لفظ «کسب» و «اکتساب» و مشتقات شان (با اینکه اولی از ثلاثـی مجـرد و دومـی از باب افتعال است) به جای یکدیگر به کار می روند و دارای یک معنی واحد مـی شـوند، امـا وقتی که در تقابل با همدیگر می آیند- مانند همین آیه- اولی به معنی مثبت و دومی به معنی منفی به کار می رود.[2]

---

[1] آیهٔ ۲۸۶ سورهٔ بقره.

[2] در آیهٔ ۱۱ سورهٔ نور، بدون تقابل نیز به معنی منفی آمده است: «لِکُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اکْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ»، که اگـر بـا لفظ «کسب» می آمد، این مناسبت لازم از بین می رفت.

۶- اخلاق علمی و اخلاق موعظه ای: اخلاق علمی مبتنی بر علم «انسان شناسی» است؛ باید اول انسان را شناخت، سپس «رابطهٔ انسان با اخلاق» را که آیا رابطه این موجود با اخلاق یک رابطهٔ آفرینشی است به این معنی که اخلاق ریشه در کانون وجود و ذات انسان دارد؟ یا از «قراردادها» ناشی شده است؟

و با بیان دیگر: آیا تفکیک میان «حسن» و «قبح» یک حقیقت در ذات انسان و یک ندای درونی آفرینشی است؟ یا «اعتباری محض» است؟

و با بیان سوم: آیا تفکیک رفتارهای انسان به «هنجار» و «ناهنجار»، از ذات درونی انسان بر می خیزد؟ یا محصول تصمیم ها و آگاهی های محض بشر است؟

و با بیان چهارم: آیا اصول اساسی اخلاق،[۱] قابل تغییر است؟ و با صلاح دید افراد جامعه تغییرپذیر است؟ یا نه؟ یعنی اگر افراد انسان بنشینند و جلسه شور تشکیل بدهند و مصلحت بدانند که اصول اخلاق را عوض کرده و آن ها را بر اساس قراردادی حذف کرده از بین ببرند و یا اصول دیگری را به جای آنها بگذارند، آیا این کارشان درست و علمی است؟ یا مصداق انحراف و گمراهی است؟

از باب مثال: غربی ها همجنس بازی را که از آغاز پیدایش بشر (بل از آغاز پیدایش هر موجود زنده) یک رفتار ناهنجار بود، به رفتار هنجار مبدل کردند، کارشان علمی است یا جاهلانه؟-؟

پس از روشن شدن این مباحث، نوبت به اخلاق موعظه ای می رسد؛ پس از رسیدن به پاسخ ها و نتایج مسلّم دربارهٔ پرسش های بالا، نوبت می رسد که مطابق آن مسلّمات به پند و اندرز و موعظه پرداخته شود. نه (باصطلاح) ابتداء بساکن و بدون بحث در پایه های علمی این موضوع.

اینک: آیا دعای «**مکارم الاخلاق**» در صدد بیان و تعلیم اخلاق علمی است یا اخلاق موعظه ای؟-؟

---

[۱] بحث در فروعات، چیز دیگر است.

در مقدمهٔ مجلد اول و در شرح مقدّمهٔ خود صحیفه گفته شد که یحیی بن زید صحیفه را «علم» نامیده، و امام صادق علیه السلام نیز دو بار سخن او را تأیید کرده است. و **صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم.** آیا کار برخی ها که قلم برداشته و به شرح صحیفه می پردازند، در حالی که از پاسخ به پرسش های بالا، و حتی از طرح آن ها و فهم آن ها عاجز هستند، یک کار شایسته است؟ شرح دعای «مکارم الاخلاق» بر اخلاق صرفاً موعظه ای و پند و اندرز محض، سزاوار است؟! آنهم در این روزگار که طوفان علوم انسانی غربی همه چیز را با روند نادرست خود از بین می برد.

مرضیّ الافعال: کلمه مرضیّ نیز می تواند به دو معنی به کار رفته باشد:

۱- مرضیّ در مقابل مبغوض: در اینصورت هر فعل و کرداری که مبغوض نباشد، مرضیّ است.- فعل مرضیّ و فعل مبغوض، هر دو مدرّج هستند به درجاتی از خوبی و بدی.

۲- مرضی در مقابل «غیر مرضیّ»: در اینصورت مرضی آن کرداری است که نه فقط مبغوض نباشد بل «رضایت آور» هم باشد. و متن دعا نشان می دهد که این معنی دوم مراد است. زیرا خواهیم دید که توجه امام علیه السلام به «**عمل صالح**» است نه به «**عمل صلاح**». عمل صلاح آن است که بدون فساد باشد اما عمل صالح آن است که علاوه بر پاک بودنش از فساد، مستعد افعال صلاح دیگر، نیز باشد؛ مادر نیکی ها و صلاح ها باشد. در عین اینکه خودش صلاح است زایندهٔ صلاح های دیگر نیز باشد. همانطور که در قرآن هرگز با «عمل صلاح» تعبیر نشده و هر چه هست «عمل صالح» است. صالح صیغهٔ اسم فاعل است، گرچه کاربرد آن «لازم» است نه «متعدی». لیکن در هر صورت و با هر لحاظ، بالاخره اسم فاعل، اسم فاعل است و حاکی از یک توان و استعداد است.

قانون آفرینش: صلاح به معنی ضد فساد است. و صالح به معنی آنچه فسادی در آن نیست. و این قانون آفرینش است: هر چیزی که فسادی در آن باشد، منشأ فسادهای دیگر می شود. اما هر چیزی که در آن فساد نباشد بر دو نوع است:

۱- کرداری که نه زایندهٔ فساد است و نه زایندهٔ صلاح دیگر.- این مرضیّ بمعنی اول است.

۲- کرداری که هم فسادی در آن نیست و هم زایندهٔ صلاح های دیگر است.- این مرضیّ بمعنی دوم است. و «مرضیّ الافعال» یعنی کردارهائی که نه تنها خوب هستند و بد نیستند، بل آبستن کردارهای خوب دیگر نیز هستند؛ خوب های اساسی، اصلی و مبنائی هستند؛ کردار نیک که زایندهٔ کردارهای نیک دیگر، است. و لذا قرآن واژهٔ «صالح» را به کار گرفته است: «الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ».[۱] اول ایمان و بلافاصله عمل صالح را می آورد.

و همچنین است عمل خیر و عمل شر؛ گاهی عمل خیر به کرداری گفته می شود که مراد از آن عملی است که شری در آن نباشد. و گاهی عمل خیر به کرداری گفته می شود که نه فقط شری در آن نباشد، بل منشأ خیر یا خیرهای دیگر نیز باشد.

بخش اول

رابطهٔ خدا با انسان، و بالعکس

امر بین امرین و توفیق

ویژگی دیگر این رابطه

تجسم عمل

قانون عمومی کائنات و زایندگی عمل

خود دعا فی نفسه موضوعیت دارد

حفاظت ایمان، یقین، نیّت و عمل، از آفت و آسیب

نیّت

باز هم مسئلهٔ توفیق

---

[۱] این جمله حدود ۵۰ بار در قرآن آمده، علاوه بر «صالحات» که در تعابیر دیگر آمده است.

تصحیح یقین

یقین و قطع در علم «اصول فقه»

اما در خارج از فقه

جامعه شناسی رابطهٔ عرب جاهلی با علم و افسانه

عصبیّت و عرب جاهلی

هدایت و مدیریتِ حس تعصّب

امام در مقام شرح سخن امام

شخصیت انسان اگر به تکامل نرود به تباهی خواهد رفت

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ بَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، وَ اجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَ انْتَهِ بِنِيَّتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وَ بِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ. (۲) اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِي، وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي، وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي: خدایا، بر محمد و آل او درود فرست، و ایمان من را به کاملترین (درجهٔ) ایمان برسان، و یقینم را برترین یقین قرار ده. و نیّتم را به انتهای زیباترین نیّت ها برسان، و عملم را به زیباترین اعمال. خدایا، با لطف خودت نیّتم را قوی و محفوظ بدار، و یقینم را به آنچه در نزد توست سالم (و با بهداشت) نگه دار، و با قدرت خود آنچه از من فاسد شده را اصلاح کن.

شرح

لغت: اِنته: صیغهٔ امر از «انتهی ینتهی»: به نهایت برسان، کامل کن.

وَفِّرْ: صیغهٔ امر از باب تفعیل: قوی، استوار، آسیب ناپذیر گردان.

صحّح: این کلمه را دو گونه می توان معنی کرد: سالم گردان، و سالم بدار. که در اصطلاح به اولی درمان، و به دومی بهداشت می گوئیم. لیکن نظر به اینکه درمان را در جملهٔ

بعدی (**وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي**) آورده است، پس مراد بهداشت و «سالم بدار» است.

رابطهٔ خدا با انسان و بالعکس

آنچه خدا از بنده اش می خواهد، بنده نیز همان را از خدا می خواهد: قبلاً نیز در این باره بحثی داشتیم؛ خداوند از انسان ایمان می خواهد، انسان نیز همان ایمان را از خدا می خواهد که برایش بدهد؛ خدا می گوید ای انسان ایمان داشته باش، انسان می گوید خدایا آن ایمان را که از من می خواهی به من بده. خداوند به بنده اش می گوید ایمان کامل داشته باش، بنده می گوید خدایا آن کمال ایمان را به من بده. خدا از بنده اش برترین یقین را می خواهد، بنده می گوید خدایا آن برتری یقین را به من بده. و همچنین نیت و زیبائی آن، و عمل و زیبا تر بودن آن.

این «داد و ستد» نیست، زیرا دهنده و ستانندهٔ هر دو خدا است و انسان در این میان فقط یک کار می کند «دعا= خواستن». پس اولین، کارسازترین، و بهترین عمل، دعا است. آنهم که خودش وعده داده و می گوید: «فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ».[1]

انسانِ بدون دعا، انسان تارکِ دعا، به جائی نمی رسد؛ نه به یقین و نه به کمال یقین، نه به نیّت و نه به کمال نیّت، نه به عمل و نه به افضل اعمال. خدا، خدا است؛ ذوالفضل العظیم؛ فضل عظیمی که انسان از درک آن عاجز است. ذوالرحمة الواسعه، فراخی رحمت که انسان از توان درک این گسترهٔ رحمت او ناتوان است. برای جلب این فضل و رحمت تنها یک چیز لازم است: دعا و خواستن.

این رابطهٔ خدا با بنده اش و بالعکس، نیز چیزی است که عقل و درک انسان از تحلیل آن عاجز است. هر انسانی به واقعیت این رابطهٔ خاص، باور دارد در عین حال هر انسانی از تحلیل آن ناتوان است؛ یعنی هر کس به «هستی این رابطه» باور دارد اما از «چیستی» آن

---

[1] آیهٔ ۱۸۶ سورهٔ بقره.

ناتوان است. زیرا آنچه انسان می تواند دربارهٔ خدا درک کند فقط «هستی خدا» است و بشر راهی به «چیستی خدا» ندارد. ابزار درک انسان عقل است و خود عقل مخلوق خداوند است و عرصهٔ عملش نیز مخلوقات است و **«كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ»**:[1] چگونه جاری می شود بر او چیزی که خود او آن را جاری کرده است.

این رابطهٔ خاص نیز که هم خواهنده و هم دهنده و هم ستاننده اوست، ویژهٔ خود اوست و لذا اصل و اساس چیستی و چگونگی آن برای انسان قابل درک نیست با اینکه همهٔ انسان ها به این رابطه باور دارند و آن را در روح و جان خود بطور تجربی در می یابند.

امر بین امرین و توفیق: برخی از شارحان و مترجمان صحیفه، در معنی و تفسیر برخی از این جمله های امام علیه السلام، لفظ «توفیق» را آورده اند که گویا امام توفیق ایمان، توفیق یقین و توفیق احسن اعمال را از خداوند خواسته است. در حالی که هر چه می نگریم اثری از این کلمه در بیان امام نیست. امام اصل ایمان، اصل کمال ایمان، اصل یقین و اصل کمال یقین و عمل احسن را از خداوند می خواهد؛ نمی گوید: خدایا، به من توفیق بده که ایمانم را کامل کنم، توفیق بده که یقینم را افضل کنم. می گوید: کمال ایمان را به من بده، و افضل یقین را به من بده.

دعا و خواستن از خدا، در دو محور است:

۱- محور خواستن اصل هر چیز: در این محور جائی برای توفیق نیست، زیرا توفیق در جائی است که انسان اصل یک چیز را داشته باشد سپس در استفاده از آن موفق گردد.

۲- محور خواستن توفیق پس از داشتن اصل یک چیز.

ویژگی این رابطه میان خدا و انسان، و بالعکس، در این است که انسان هم اصل آنچه را که خدا از او می خواهد، از خدا بخواهد و هم توفیق استفاده از آن را.

اما در تفسیری که حضرات از این بیان امام علیه السلام و نیز در تفسیر آیه های مربوط

---

[1] از امیرالمؤمنین(ع)؛ نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ ۲۳۲- فیض خ ۲۲۸. و نیز از امام رضا(ع)؛ بحار، ج ۴ ص ۲۳۰.

به این موضوع می کنند، این ویژگی رابطه، از بین می رود و از سنخ رابطه های انسان ها با همدیگر می شود. و لذا حضرات در معنی آیه هائی از قبیل «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ»[1] می مانند و به راه دور می روند.

درست است انسان مختار است و می تواند ایمان و بی ایمانی را برگزیند، لیکن این «اختیار» است، نه «تفویض»؛ انسان مختار است نه مفوّض. حضرات انسان را پیشاپیش مفوّض فرض می کنند، سپس همهٔ خواسته های او را توفیق می نامند، که فرق میان اختیار و تفویض، و مرز میان مختار بودن و مفوّض بودن را از بین می برند. می گوید: **لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ**، نمی گوید: لا جبر و لا اختیار بل امرٌ بین امرین.

شرح بیشتر این مسئله در کتاب «**دو دست خدا**» و نیز در کتاب «**نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی**».

ویژگی دیگر این رابطه

نیّت در مسیر تکامل: از فقرات این کلام امام علیه السلام می فهمیم که ایمان، یقین، نیت و کردار زیبا، در مسیر تکامل هستند، همانطور که همه چیز جهان (کهکشان ها، منظومه ها، سیّاره ها، و...) و هر جماد و جانداری در مسیر تکامل است. و همانطور که هر چیز این جهان ممکن است دچار آسیب و آفت شود، ایمان، یقین، نیّت و عمل انسان نیز ممکن است دچار آسیب و آفت شود.

امام علیه السلام، هم حرکت تکاملی را می خواهد و هم بهداشت این حرکت را از آسیب ها و آفت ها. و بدین شیوه به ما یک ویژگی دیگر دربارهٔ رابطهٔ خدا با انسان را یاد می دهد، و آن عبارت است از اینکه «**خود دعا موضوعیت دارد**». یعنی «صرف خواستن از خدا»- حتی اگر مستجاب هم نشود- یک عامل حرکت دهنده در جهت تکامل است.

---

[1] آیهٔ ۳۰ سورهٔ انسان، و آیهٔ ۲۹ سورهٔ تکویر.

دعا دو جنبه دارد:

۱- محتوای دعا: محتوای دعا و آنچه در آن خواسته می شود، ممکن است پذیرفته و مستجاب شود و ممکن است نشود.

۲- خود دعا- دعا کردن- یک عمل است؛ عمل نیک؛ یک عبادت است. و هیچ دعائی نیست که بعنوان «عمل» پذیرفته نشود. هر دعائی از هر کسی (حتی از فاسدترین کس) بعنوان یک عمل پذیرفته است و در قیامت در ترازوی عملش خواهد آمد.

و هر دعا، دستکم یک گام اول است که اگر همین گام- بعنوان عمل، نه محتوا- از آسیب و آفت محفوظ بماند، زایندهٔ گام های بعدی است: «وَ مَنْ یَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فیها حُسْناً»:[1] و هر کس برگیرد حسنه ای را بر نیکی اش می افزائیم.

لغت: یَقْتَرِفْ- اقتراف: به دست آوردن.

اما چرا نفرمود «و من عمل حسنة» یا «و من کسب حسنة»-؟ برای اینکه در «اقتراف» عنصری از «تکّه کردن»، «جدا کردن» هست. همانطور که این عنصر در «اغتراف» هم هست. «إِلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِیَدِهِ»:[2] مگر کسی که یک غرفه با دست خود از آن آب بردارد.

در مایعات اغتراف به کار می رود و در غیر آن اقتراف. به پس انداز کردن و ذخیره کردن نیز اقتراف گفته می شود، یعنی از درآمد جاری چیزی یا چیزهائی را جدا کردن و بعنوان پس انداز کنار گذاشتن.

پس، معنی آیه چنین می شود: هر کس در جریان زندگیش (خواه جریان عمومی آن مثبت باشد یا منفی) یک تکّه عمل نیک انجام دهد بر نیکی آن عملش می افزائیم. خداوند اینگونه قرار داده است که هر عمل نیک؛ هر تکّه ای از رفتار انسان ولو خیلی کوچک هم باشد، زاینده باشد؛ هر نیکی نیکی دیگر را تولید کند.

توجه: نمی فرماید «ومن یقترف حسنة نزد فی جزائه حسناً»، می فرماید «نَزِدْ لَهُ فیها حُسْناً».

---

[1] آیهٔ ۲۳ سورهٔ شوری.

[2] آیهٔ ۲۴۹ سورهٔ بقره.

آیه در مقام بیان جزای حسنه نیست بل می فرماید در خود آن عمل نیک، نیکی را می افزائیم. اگر یک فرد فاسد اتفاقاً یک فعل کوچک خوب انجام دهد، بر نیکی آن فعلش افزوده می شود.

پرسش: قرآن می فرماید: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»:[1] غیر از این نیست که خداوند از متقیان و پرهیزکاران قبول می کند. پس چگونه یک عمل کوچک از کسی که جریان عمومی زندگیش منفی و در گناهکاری است، پذیرفته می شود؟

پاسخ: اولاً: چنین شخصی در همان عمل کوچک مصداق «متّقی» و پرهیزکار است و مشمول آیه می باشد. زیرا آن وقت را برای آن عمل مختص کرده و در اعمال بد صرف نکرده است؛ با گفتن یک «سبحان الله» لحظه ای از اعمال بد پرهیز کرده است.

ثانیاً: این آیه دربارهٔ عملی است که هیچ عنصری از حُسن و نیکی در آن نبوده است؛ هابیل و قابیل هر دو قربانی کردند، از هابیل پذیرفته شد و از قابیل پذیرفته نشد، قابیل عصبانی شد و گفت: ترا می کشم. هابیل گفت: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ.

قربانی قابیل فاقد هر عنصری از عناصر حُسن بود؛ نه نیّت سالم داشت و نه در صدد کار نیک بود، او صرفاً در مقام رقابت با برادر قربانی کرد، اصل عملش عمل نیک نبود. اما بحث ما دربارهٔ کسی است که واقعاً با نیّت دعا، دعا کرده است گرچه فردی باشد که روند عمومی زندگیش گناهکارانه باشد. که اگر محتوای دعایش نیز پذیرفته نشود، خواسته اش بر آورد نشود، خود این روی به خدا کردن و دعا کردن یک عمل نیک است و می تواند زاینده باشد و بر حُسن آن افزوده شود. «إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً»:[2] ما اجر کسی را که یک عمل نیک را انجام داده، ضایع نمی کنیم. وقتی اجر یک عمل از هیچ کس ضایع نمی شود، پس زایش و زایندگی عمل نیک نیز از هیچ کسی ضایع نمی شود.

به لفظ مفرد «عملاً» که با «تنوین وحدت» آمده توجه کنید، یعنی حتی یک عمل

---

[1] آیهٔ ۲۷ سورهٔ مائده.

[2] آیهٔ ۳۰ سورهٔ کهف.

کوچک نیز ضایع نمی شود. و این تنوین جائی برای هیچ شرطی باقی نمی گذارد غیر از همان «حَسَن بودن عمل». فرد مورد بحث نیز دعا کرده است، خود دعا یک عمل حَسَن است خواه خواسته اش پذیرفته شود و خواه پذیرفته نشود. و خداوند عادل هیچ عمل نیکی را ضایع نمی کند.

تجسّم عمل

در مباحث گذشته به شرح رفت که: هر عمل انرژی مصرف می کند، همانطور که انرژی های خورشید می آید و در زمین به ماده تبدیل می شود، انرژی های صادره از انسان نیز می رود به مواد بهشت یا دوزخ مبدل می گردد. و در اینجا از تکرار آن خودداری می شود.

قانون عمومی کائنات و زایندگی عمل: كَانَ اللهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيءٌ: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود. مادهٔ اولیهٔ جهان را ایجاد کرد. آن را نه از وجود مقدس خودش خلق کرد و نه از چیز دیگر، بل با اَمر «کن فیکون» آن را ایجاد کرد. در مباحث گذشته نیز به شرح رفت که خداوند دو نوع فعل؛ دو نوع کار دارد: فعل اَمری، و فعل خلقی. «أَلَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ».[1]

آن امر که مادهٔ اولیه جهان را ایجاد کرد با دو امر دیگر همراه بود: «در تکامل کمّی باش» و «در تکامل کیفی باش». آن مادهٔ کوچک اولیه از همان آغاز هم در مسیر گسترش کمّی است و هم در گسترش کیفی. که امروز آن ماده کوچک و ریز اولیه به صورت این کائنات در آمده که تنها محتوای آسمان پائین، اینهمه کهکشان ها، منظومه ها و فضاهای گستردهٔ میان آنها است وهمچنین در سیر تکامل کیفی.

پس، همه چیز این جهان در زایش و زایندگی است؛ هیچ چیزی در این جهان- اعم از ماده، انرژی: جماد، جاندار، و هر حرکت و فعل و رفتار که از چیزی (اعم از ماده، انرژی،

---

[1] آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

جماد وجاندار) صادر شود- همگی زاینده و دائماً در تکامل کمی و کیفی هستند. خداوند اینگونه خواسته و اینگونه امر کرده است و این مأموریت جهان کائنات است.

زایندگی عمل بر سه گونه است: ابتدا باید از نو توجه شود: هر عمل نوعی ماده است. زیرا عمل انرژی مصرف می کند؛ هر رفتار و عملی، سیمائی و شکلی از انرژی است. انرژی نیز عین مادّه است: انرژی یعنی مادّه بسیط، و مادّه یعنی انرژی فشرده شده.[۱] اینک می رسیم به شمارش گونه های زایندگی عمل:

۱- زایندگی عمل در ماهیت خودش: آیه «وَ مَنْ یَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فیها» که بحث شد، این نوع زایندگی را در نظر دارد. یعنی خداوند طبع طبیعی عمل نیک را طوری قرار داده که زاینده و فزاینده باشد. این نوع زایندگی و فزایندگی، همان قانون عمومی جهان کائنات است که به شرح رفت. انسانی که ۷۰ سال عمر کرده و اعمال نیک انجام داده، این اعمال به حدی زایش دارند که بهشت با آن کمیت و کیفیت عظیم را بطور خالد و جاودان در پی می آورند. و همچنین کسی که ۷۰ سال عمر کرده و به گناه پرداخته است، بوسیله اعمالش دوزخی را برای خود ساخته است با آن کمیت و کیفیت و بطور خالد و همیشگی.[۲]

۲- زایندگی و فزایندگی فضلی: خداوند (علاوه بر فزایندگی خود ماهیت عمل)، اعمال نیک را با فضل و رحمت خودش ده برابر می کند: «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها».[۳] این افزایش در اعمال بد، نیست که در ادامه می فرماید: «وَ مَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَةِ فَلا یُجْزی إِلاَّ مِثْلَها».

۳- پس از آنکه هر کس با اعمال زاینده و فزایندهٔ خود و آن فضل الهی، بهشت خود را می سازد، و پس از محشر وارد بهشت خود می گردد، خود عالم بهشت او به کمال می رود؛ فرد بهشتی و عالَم بهشتی (مطابق قانون عمومی کائنات که بیان شد) رو به کمال می روند. و

---

[۱] هر عملی، هر حرکتی، حتی تحرکات ذهنی و فکری، انرژی مصرف می کند، از انرژی هائی که از مواد غذائی حاصل شده اند.

[۲] شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان». و نیز در مباحث گذشته.

[۳] آیهٔ ۱۶۰ سورهٔ انعام.

این زایندگی و فزایندگی تا ابد ادامه دارد. زیرا مخلوقات ازلی نیستند اما ابدی هستند.[۱]

آیا دوزخ زایندگی و فزایندگی دارد؟ پاسخ منفی است. دوزخ تنها نوع اول از زایندگی و فزایندگی را دارد و دو نوع دیگر در آن نیست. دوزخ نیز جزئی از این کائنات است، لیکن اگر دوزخ در ماهیت خودش رو به فزونی و زایش باشد، بر خلاف آن قانون عمومی تکامل کائنات می گردد، زیرا تزاید منفیات، ضد تکامل است.

دوزخ نه فزونی می یابد و نه کاهش؛ انباری است که آفت ها و آفتمندها در آن تلنبار می شوند تا به دیگر بخش های کائنات سرایت نکنند، محبسی است که بدی ها و بدها در آن محبوس می شوند تا اندام های دیگر جهان کائنات سالم بمانند و به تکامل خود ادامه دهند.

بهشت عرصهٔ حیات و در کمال حیاتمندی و در تکامل حیاتمندی است: «وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ».[۲]

دوزخ عالَمی است که «در جا می زند» نه عرصهٔ رشد حیات است و نه عرصهٔ ممات: «إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لا يَمُوتُ فيها وَ لا يَحْيى»[۳] و: «يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى- الَّذي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرى- ثُمَّ لا يَمُوتُ فيها وَ لا يَحْيى».[۴]

نتیجه: نفس دعا- حتی از یک فرد گناهکار که سرانجامش دوزخی بودن است- یک عمل حسنه است و مطابق نیروی خودش زاینده و فزاینده است هم قبل از محشر و در این دنیا، و هم پس از محشر. و لذا جایگاه دوزخیان در دوزخ با همدیگر تفاوت دارد. جایگاه آن دوزخیانی که گاهی عمل حسنه انجام داده اند (بویژه دعا کرده اند گرچه محتوای دعای شان پذیرفته نشده)، با جایگاه دوزخیانی که این گونه اعمال را انجام نداده اند، فرق می کند.

و امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می هد که خود **دعا فی نفسه، موضوعیت**

---

[۱] شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان». و نیز در مباحث گذشته.

[۲] آیهٔ ۶۴ سورهٔ عنکبوت.

[۳] آیهٔ ۷۴ سورهٔ طه.

[۴] آیه های ۱۱، ۱۲ و ۱۳ سورهٔ اعلی.

دارد. پس باید دعا کرد خواه محتوای آن مستجاب شود و خواه مستجاب نشود. زیرا هیچ دعائی نیست که مصداق «حسنه» نباشد. و از این دیدگاه باید گفت: هیچ دعائی نیست که مستجاب نشود، دستکم نفس دعا، پذیرفته است بدون استثناء، در هر باره ای باشد و از هر کسی باشد.

از بیان امام علیه السلام می آموزیم: هر چه هستیم، هر کسی هستیم- خوب یا بد- برای تکامل ایمان مان، یقین مان، و نیت مان و عمل مان، دعا کنیم و این تکامل در این موارد را از خدا بخواهیم. بهتر است دوباره به این فقرات از کلام امام بنگریم:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ بَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، وَ اجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَ انْتَهِ بِنِيَّتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وَ بِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ.

حفاظت ایمان، یقین، نیّت و عمل، از آفت و آسیب

در بینش، شیوه و ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام بویژه در «شناخت چگونگی رابطهٔ انسان با خدا»، یک اصل همیشه مدّ نظر بوده و هست: **اگر نعمتی از خدا می خواهید، حفاظت از عکس آن را نیز بخواهید.** وقتی که (مثلاً) صحت بدن از خدا می خواهید، بهتر است مصون ماندن از بیماری را نیز بخواهید، اگر ثروت می خواهید، مصون ماندن از فقر را نیز بخواهید. گرچه در اینگونه موارد هر دو صورت قضیه به یک معنی بر می گردد، لیکن عنوان کردن هر دو بُعد و هر دو صورت این سکّهٔ واحد، بهتر و لازمتر است و دعا را دقیقتر می کند و این دقت در دعا حضور قلب را تقویت می کند. و در این جهان هر حرکت به سوی یک نعمتی، فرار است از یک نقمتی. پس بهتر و کاملتر آن است که هر دو جانب قضیه هم در ذهن و نیت و هم در لفظ و کلمات دعا آمده باشد.

امام علیه السلام تا اینجای سخنش نعمت هائی را خواست و اینک حفاظت از آفت و آسیب که ایمان را ضعیف می کنند و همچنین یقین و نیت و عمل حسن را، از خداوند می خواهد:

اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِي: خدایا، بلطف خودت نیّت مرا «وَفِّر» گردان.

لغت: الوَفْر: تمام: غیر ناقص: کامل.- **وفّر لفلان طعامه:** غذا را برای فلانی کامل و غیر ناقص کرد.

الوَفْر: محفوظ: مصون: **وَفَرَ لفلان عِرضه:** آبروی فلانی را محفوظ و مصون داشت.

در این جمله، دو لطف از خداوند خواسته شده: ۱- بی عیب و بی نقص بودن اصل نیّت. که خالص برای خدا باشد و با انگیزه های دیگر آلوده نباشد. ۲- این خلوص نیّت از آفت و آسیب محفوظ باشد و خللی بر آن عارض نشود.

نیّت

نیّت: انگیزه: انگیزه ای که انسان را به کار یا رفتاری وادار می کند، خواه رفتاری باشد که به صورت یک فعل از او صادر شود و خواه رفتاری باشد که فعلی را در درون وجود خودش ایجاد کند مانند نیّت تحوّل در وجود خودش مثلاً تصمیم می گیرد که حلیم و موقّر باشد.

نیّت به معنی «انگیزهٔ محض» نیست، انگیزه ای است که به مرحلهٔ قصد و تصمیم برسد، گاهی انگیزه ای خوب یا بد در انسان به وجود می آید اما بدلیلی به مرحله قصد و تصمیم نمی رسد.

این نیز بر دو نوع است: گاهی انگیزه بدلیل ناتوانی و عجز بایگانی می شود، و گاهی بدلیل سنجش و تشخیص عقلی کنار گذاشته می شود.

این نیز باز بر دو نوع است: گاهی بدلیل تشخیص و سنجش عقلانی عقل فطری، کنار گذاشته می شود که مصداق خودداری از یک رفتار بد می شود که پرهیزکاری نامیده می

شود.[۱] و گاهی انگیزه ای بدلیل تشخیص «عقل نکرائی» کنار گذاشته می شود.

عقل نکرائی: در مباحث گذشته به شرح رفت که «عقل» راهکار روح فطرت و «هوی= هوس» راهکار روح غریزه است، اگر غریزهٔ کسی بر فطرتش مسلط شود و فطرتش سرکوب شده و از مدیریت غریزه ناتوان گردد، روح غریزه عقل را مصادره کرده و از دست روح فطرت می گیرد و آن را در خدمت هوی و هوس به کار می گیرد، که مثال بارز آن، عقل معاویه و عمروعاص است.[۲]

افراد خوب که فطرت شان سالم مانده و سرکوب نشده نیز همیشه در معرض انگیزه های بد هستند، زیرا انسان دارای روح غریزه و انگیزش های غریزی است. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که اولاً از خداوند بخواهیم ما را از «رسیدن انگیزه های بد به مرحلهٔ قصد» باز دارد تا نیّت و نیّت های مان سالم باشد. و ثانیاً سالم بودن آن تا پایان عمل دچار آفت و آسیب نگردد.

پس مسئلهٔ نیت، از جهتی خیلی دشوار و پیچیده است، و از جهتی بس آسان و سهل است؛ همه چیز بر می گردد به تعادل و توان ایجاد تعادل میان اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری.

باز هم مسئلهٔ توفیق الهی: توفیق یعنی چه؟ اینکه گفته می شود «خداوند فلانی را موفق کرد» یا «خدایا به من توفیق بده» معنایش چیست؟ در اینجای بحث به جائی رسیده ایم که این مسئلهٔ بس مهم و ظریف را که از مسائل بشدت دقیق است، تا حدودی بشکافیم؛ توفیق در جائی است که اصل انگیزه و نیّت سالم را داشته باشیم، یعنی قصد عمل داشته باشیم و برای موفّق شدن در آن، از خداوند توفیق بخواهیم. امام علیه السلام در این کلامش اصل نیّت سالم را از خداوند می خواهد، نه توفیق عمل به آن را، توفیق خواهی در مرحلهٔ بعدی است.

---

[۱] پرهیزکار، و پرهیزگار، هر دو درست است با این فرق که اوّلی صفت فعلی و کرداری است، دوّمی صفت شخصیتی و خصلت درونی همیشگی است. بدیهی است دومی بهتر از اولی است زیرا اولی مورد به مورد است و دوّمی خصلتی است جاری، فعال دربارهٔ همه موارد.

[۲] حدیث سوم از «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی.

برخی از شارحان و مترجمان، نظر به اینکه انسان موجودی مختار است، پس اگر همه چیز را از خداوند بخواهد، و اگر بنا باشد همه چیز را خدا به او بدهد، پس برای خود انسان چه نقشی باقی می ماند؟ بر اساس این بینش فوراً لفظ «توفیق» را در شرح سخن امام آورده اند، یا آن لفظ را در میان پرانتز در ترجمه جای داده اند.

این بزرگواران میان «اصل نیت» و مراحل عمل به آن را از همدیگر تفکیک می کنند و مقصودشان این است که باید «اصول» را خود انسان داشته باشد و «فروع» را از خداوند بخواهد. و توجّه نکرده اند که مطابق نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام، باید همه چیز را از خداوند خواست هم اصول را و هم فروع را؛ هم اصل نیت را و هم توفیق عمل به آن را. زیرا انسان مختار است، اما «مفوّض» نیست، حتی در اصل نیّت نیز مفوض نیست، و فرق است میان مختار بودن و مفوّض بودن. و این نکته ای است بس ظریف و دقیق که در مباحث قضا و قدر، معمولاً از آن غفلت می شود.

انسان در داشتن نیت نیز مفوّض نیست و باید آن را از خداوند بخواهد. و حتی (باز هم حتی) خود «خواستن» را نیز از خداوند بخواهد. یعنی خواستن نیت سالم را نیز از خدا بخواهد.

اما با اینهمه بحث و شرح که من حقیر نیز در تفکیک میان «خواستن اصل نیت» و «خواستن توفیق عمل به آن»، بیان کردم، باز یک سؤال سرجای خود می ماند: اینکه می گوئید «اصل خواستن را نیز باید از خدا خواست»، یعنی باید از خدا خواست که ما را به خواستن موفق کند؛ توفیق دعا را به ما بدهد. پس «توفیق خواهی» سرجای خود هست. و اینگونه تفکیک ها در «رابطهٔ خدا و انسان و بالعکس» جائی ندارد. و لذا امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ قضا و قدر فرمود: **«طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ ثُمَّ سُئِلَ ثَانِياً فَقَالَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجُوهُ ثُمَّ سُئِلَ ثَالِثاً فَقَالَ سِرُّ اللَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ»:**[1] راهی است تاریک پس در آن راه نپیمائید، و دریائی است ژرف پس در آن فرو نروید، و سرّ خداوند است خود را برای کشف آن به رنج نیندازید.

---

[1] نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید ۲۹۳- فیض ۲۷۹.

پرسش: در این صورت از من می پرسند: پس چرا وارد این راه تاریک و دریای عمیق می شوی و این بحث ها را میکنی و شرح بیشتر را در این باب به کتاب «**دو دست خدا**» حواله می کنی؟

پاسخ: ۱- بزرگانی که دربارهٔ این مسئله بحث کرده اند (قدّس الله اسرارهم)، در هر موردی «اعطای الهی» را به «توفیق» معنی کرده اند تا مختار بودن انسان را محفوظ بدارند و توجه نفرموده اند که این حفاظت از اختیار انسان نیست، بل «مفوّض دانستن انسان» است و تفویض در مکتب ما نفی شده همانطور که جبر نفی شده است: **لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ.** بحث من تنها در همین نکته است که بخاطر فرار از جبر به تفویض سقوط نکنیم که مصداق مَثَل «بخاطر ترس از مرگ خودکشی کردن» باشد.

۲- بحث های بنده در برخی نوشته هایم، بویژه در کتاب «دو دست خدا»، در پاسخ بدعت عرفان گرایان عرفان اصطلاحی است که دو دست خدا را که در قرآن نیز آمده، به «صفات جلال» و «صفات جمال» خدا[1] تفسیر کرده اند و بر اساس این انحراف انحرافات دیگری ایجاد کرده اند که سیمای مکتب را آلوده کرده اند، و دینی درست کرده اند که هیچ ارتباطی با مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام ندارد.

۳- مباحث بنده، شرح همین سخن امیرالمؤمنین علیه السلام است که چگونه این راه تاریک است و چگونه این دریا بس عمیق است، و چگونه انسان از طی این طریق (که بتواند باصطلاح به عمق این مسئله برسد) عاجز و ناتوان است. تا بتوانم این شعار را فراز کنم که: **بنا نیست همه چیز را انسان بداند و به عمق هر مسئله ای برسد**. بنده همین ظلمانی بودن و عمیق بودن را شرح داده ام و هیچ جائی در صدد رسیدن به عمق مسئله نبوده و نیستم و همین فرمایش حضرت را در همه جا فراز کرده ام.

پس توفیق دو نوع است:

---

[1] چه الفاظ و اصطلاحات شیرینی!! و همیشه اینگونه شیرینی ها عامل انحرافات بوده و معانی قرآن را به زیر رسوبات برده است.

۱- توفیق بمعنی «نفی تفویض»: که انسان در برابر خدا به سر خود رها نشده، مختار است اما مفوّض نیست.

۲- توفیق بمعنی کمک و یاری خدا در اقدام ها و عمل ها.

آن بزرگانی که یاد کردم تنها به نوع دوم توفیق توجه دارند، هر دعا و هر خواستن را به این نوع معنی می کنند.

حدیث: امام صادق علیه السلام در ضمن حدیث مفصّل فرمود: ایـوب گفـت: **يَا رَبِّ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَعْرِضْ لِي أَمْرَانِ قَطُّ كِلَاهُمَا لَكَ طَاعَةٌ إِلَّا أَخَذْتُ بِأَشَدِّهِمَا عَلَى نَفْسِي أَ لَمْ أَحْمَدْكَ أَ لَمْ أَشْكُرْكَ أَ لَمْ أُسَبِّحْكَ قَالَ فَنُودِيَ مِنَ الْغَمَامَةِ بِعَشَرَةِ آلَافِ لِسَانٍ يَا أَيُّوبُ مَنْ صَيَّرَكَ تَعْبُدُ اللَّهَ وَ النَّاسُ عَنْهُ غَافِلُونَ وَ تَحْمَدُهُ وَ تُسَبِّحَهُ وَ تُكَبِّرَهُ وَ النَّاسُ عَنْهُ غَافِلُونَ أَ تَمُنُّ عَلَى اللَّهِ بِمَا لِلَّهِ الْمَنُّ فِيهِ عَلَيْكَ قَالَ فَأَخَذَ أَيُّوبُ التُّرَابَ فَوَضَعَهُ فِي فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَكَ الْعُتْبَى يَا رَبِّ أَنْتَ الَّذِي فَعَلْتَ ذَلِكَ بِي:**[1] ای پروردگار من، تو می دانی هرگز دو عمل بر من عارض نشده که هر دو طاعت تو بوده، مگـر اینکه سخت ترین آنها را برگزیدم؛ آیا تو را ستایش نکردم؟ آیا تو را سپاس نگفتم؟ آیا تـو را تنزیه نکردم؟

ندائی با ده هزار زبان از ابری آمد که: ای ایوب چه کسی تو را عبادت کنندهٔ خدا کرد در حالی که مردم از آن غافل اند-؟ چه کسی تو را اینگونه کرد که خدا را ستایش کنی و تنزیه کنی و بزرگ بداری، در حالی که مردم از آن غافل اند-؟ آیا بر خـدا منّـت مـی گـذاری بـا چیزی که خدا را منّت است در آن بر تو-؟ ایوب خاکی را برداشت و بر دهان خود گذاشت، سپس گفت: خدایا رضایت تو باید جلب شود، توئی که این نعمت ها را به من داده ای.

صدوق(ره) در علل الشرایع، ج ۱ ص ۷۶، مثل همین حدیث را از امام کاظم علیـه السـلام آورده است که: ایوب گفت: **ابْتَلَيْتَنِي بِهَذِهِ الْبَلِيَّةِ وَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَعْرِضْ لِي أَمْرَانِ قَطُّ إِلَّا أَلْزَمْتُ [لَزِمْتُ] أَخْشَنَهُمَا عَلَى بَدَنِي وَ لَمْ آكُلْ أُكْلَةً مِنْ طَعَامٍ إِلَّا وَ عَلَى خِوَانِي يَتِيمٌ قَالَ فَقِيلَ لَهُ يَا أَيُّوبُ مَنْ حَبَّبَ إِلَيْكَ الطَّاعَةَ قَالَ فَأَخَذَ كَفّاً مِنْ تُرَابٍ فَوَضَعَهُ فِي فِيهِ ثُمَّ قَالَ أَنْتَ يَا رَبِّ.**[2]

---

[1] بحار، ج ۱۲ ص ۳۴۳.

[2] - و نیز، بحار، ج ۱۲ ص ۳۴۶.

در متن هر دو حدیث کلمهٔ توفیق یا چیزی از مشتقات آن نیامده است، در حدیث اول عبارت «من صیّرک»: چه کسی تو را اینگونه گردانید، آمده و در حدیث دوم «مَنْ حَبَّبَ إِلَيْكَ الطَّاعَةَ»: چه کسی طاعت را بر تو شیرین و محبوب کرد، آمده است. و هر دو دلالت دارند بر اعطای اصل این نعمت، نه بر توفیق آن.

درست است در کاوش عقلی، هر دو حدیث به توفیق به هر دو معنی دلالت دارند لیکن بر توفیق بمعنی اول بطور بالاصاله، و بر توفیق بمعنی دوم بالتّبع و الفرعیة، دلالت دارند.

و هر دو حدیث در کنار احادیث فراوان، و اصول مکتب، هیچ دلالتی بر جبر ندارند، بل مانند آیه «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ»[1] که در کنار آنهمه آیات فراوان و جان قرآن، هیچ دلالتی بر جبر ندارد بل تفویض را رد می کند.

تصحیح یقین

وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي: و (خدایا) یقینم را به آنچه در نزد توست، تصحیح کن.

از هر کسی بپرسی آیا شک و تردید بهتر است یا یقین؟-؟ پاسخ اولیهٔ هر کس این است که یقین بهتر است، زیرا شک و تردید آوارگی و سرگردانی است. اما همیشه چنین نیست و «یقین ناصحیح» از هر شک و تردیدی خطرناکتر است و اولین مصداق «**جهل مرکب**» است؛ یقین ابوجهل به حقانیت بت هبل و آئین بت پرستی، بدتر و خطرناکتر از هر تردید است؛ آواره و سرگردان بودن بهتر از بت پرست بودن است.

ناصحیح و نادرست بودن یقین بر دو نوع است:

۱- یقینی که از اصل و اساس نادرست است؛ مانند یقین ابوجهل. و مانند یقین صدرویان ما به «صدور» و «صادر اول».

۲- یقینی که اصل آن درست است لیکن به نقص و عیب دچار است و یا به آفت یا آفاتی

---

[1] آیهٔ ۳۰ سورهٔ انسان، و آیهٔ ۲۹ سورهٔ تکویر.

آلوده است.

بدیهی است که مراد امام علیه السلام در این جمله، صورت دوم است. زیـرا **اولاً** صـحت اصل یقین را در جملهٔ «وَ اجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِين» خواسته است که هم اصل یقین را شامل می شود و هم فضیلت و صحت آن را. و در این جمله مطابق قاعـدهٔ «ذکر خاص بعد العام» از نـو فضیلت و صحت نیت را می خواهد اما در این «خواستهٔ خاص بعد العام» یا بگوئیم «خواسـتهٔ مقیّد بعد الاطلاق»،[1] توجه ویژه ای به امکان آلوده شدن یقـین افضـل، بـه آفـات، دارد. یعنـی خدایا آن یقین افضل که به من عطا می کنی آن را از آفات نیز محفـوظ بـدار، و اگـر دچـار آفت شود آن را تصحیح کن. زیرا انسان همیشه در معرض ابتلاء و امتحان اسـت، ابلـیس نیـز کار خود را می کند ای بسا اهل یقین صحیح، که یا یقین شان را زیر پا گذاشته اند مانند خود ابلیس و سران آگاه کابالیسم، و یا یقین درست شان دچار آفت شده است.

استدراک: آنچه گفته شد بار معنای کلّی عبارت **«وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي»** است. لـیکن با دقّت در جزئیات آن، می توان آن را به دو گونه معنی کرد و نمی توان یکی از این دو معنی را بر دیگری ترجیح داد:

۱- وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي: و بوسیلهٔ آنچه در نزد توست یقیـنم را تصـحیح کـن.- یعنـی بوسیلهٔ رحمتت. و لفظ «لطفک» در جملهٔ قبلی این معنی را تأیید می کند. یعنی: با لطفت نیّتم را تقویت کن، و با رحمتت یقینم را تصحیح کن.- و باصطلاح ادبی در اینصورت حرف «بـ»، «باء وسیله» می شود.

۲- وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي: یقینم را به آنچه در نزد تو است تصحیح کن.- یعنی یقیـنم را بر آنچه در نزد تو حق است، صحیح گردان.- در اینصورت حرف «ب»، «باء تعدّی» و به معنی «علی» می شود و معنای آن با «و صحح علی ما عندک یقینـی»: یقـین مـرا بـر توحیـد، معـاد، بهشت و دوزخ و... صحیح گردان، مساوی می شود.

---

[1] یعنی در جمله قبلی علی الاطلاق افضلیت را خواسته و در این جمله بطور مقید حفاظت از آفت را خواسته باشد.

نظر به اینکه باصطلاح علم «اصول فقه»،[۱] آنچه در بادی رأی از عبارت «بما عندک» متبادر می شود معنی دوم است، نه رحمت، این تبادر نیز معنی دوم را تأیید می کند. گرچه سیاق جملهٔ ما قبل و نیز جملهٔ مابعد، معنی اول را ایجاب می کند. و در اینجا می رسیم به مبحث پردامنهٔ «**سیاق**» و لزوم و عدم لزوم رعایت «وحدت سیاق» تا حدّ «حجّیت»، که نیازمند مجال دیگر است و به متون مربوطه واگذار می گردد.

استدراک دوم؛ انسان شناسی: گفته شد: یقین نادرست خطرناکتر از شک و تردید است، و یقین ابوجهل بعنوان مثال ذکر شد. شاید آمار یقین این چنینی در محورها و موارد مختلف زندگی- اعم از باورهای هستی شناسی، خدا شناسی، انسان شناسی و... حتی در مسائل ریز زندگی- بیش از آمار مجموع یقین های درست و شک ها، باشد. و یقین ابوجهل بعنوان بارزترین مصداق آن ذکر شد.

اما قرآن دربارهٔ همین یقین ابوجهل ها می گوید: «وَ ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّون».[۲] و «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ».[۳] و «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ».[۴] و «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ ما تَهْوَى الْأَنْفُس».[۵] و «ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّباعَ الظَّنِّ».[۶] و آیه های دیگر.

بر این اساس مطابق انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، **انسان موجودی است که هرگز نمی تواند بر حقانیت یک باطل یقین کند.** تنها می تواند بر آن ظن داشته باشد. کسی که می گوید: یقین دارم معادی در کار نیست، دروغ می گوید، او حداکثر

---

[۱] اصول فقه، بخش اصول الفاظ.

[۲] آیهٔ ۲۴ سورهٔ جاثیه.

[۳] آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ انعام.- و آیهٔ ۶۶ سورهٔ یونس.

[۴] آیهٔ ۱۴۸ سورهٔ انعام.

[۵] آیهٔ ۲۳ سورهٔ نجم.

[۶] آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ نساء.

می تواند به عدم معاد ظن داشته باشد نه یقین. و همچنین در دیگر اصول.[۱] اما این دروغگویان واقعاً ظن خود را یقین می پندارند. چرا؟ و همین مشکل بزرگ بشر است. چگونه؟

پاسخ این دو پرسش همان است که در آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ ما تَهْوَى الْأَنْفُسُ» دیدیم. وقتی که ظن با هوای نفس تشدید شود، شخص گمان می کند که ظنش یقین است. و این بیماری ای است که ظن را یقین جلوه می دهد.

در مباحث گذشته بویژه در شرح دعای هفدهم- بخش پنجم، مبحث حدیث جنود عقل و جنود جهل- بیان شد که عقل راهکار روح فطرت است و «هوی= هوس» راهکار روح غریزه است. اگر روح غریزه بر روح فطرت عاصی و مسلط شود، عقل نیز از دست فطرت مصادره شده و به استخدام غریزه در می آید و یکی از آثار آن این است که ظن در نظر چنین شخصی، یقین جلوه می کند. عقلی که تحت سیطرهٔ هوی باشد به اینگونه داوری می رسد. و پیام آیه چنین می شود:

عقل+ سیطرهٔ هوی= مبدل شدن ظن به یقین.

و این بیماری شخصیت درون است.

یقین و قطع در علم «اصول فقه»: اینکه در علم اصول فقه گفته می شود که «قطع حجت است»، باید به دو شرط مشروط باشد:

۱- چون موضوع بحث، فقه است و فقه یک علم تعبدی است، باید یقین و قطعی که حاصل می شود منشأش آیه و حدیث باشد، نه هر قطع و یقین. آنان که می گویند «قطع حجت است حتی اگر از پریدن کلاغ حاصل شود» سخت در اشتباهند.

۲- شخص قاطع، از سیطرهٔ اقتضاهای غریزی مصون باشد. بدیهی است که بحث دربارهٔ شخصی است که مجتهد، عادل، و با سلامت شخصیت درون است. اما این همهٔ مطلب نیست، شخص عادل و دارای سلامت روحی و شخصیتی نیز دستکم تحت تأثیر شرایط محیط و

---

[۱] در اصول، اما در موارد غیر اصولی مانند حوادث زندگی و امورات اجتماعی می تواند مسائل غیر واقعی را تعیناً واقعی بداند.

شرایط تربیتی خویش است، مثلاً مجتهدی که در سامراء و کنار رود خروشان دجله زیسته دربارهٔ شستن ظرف ها (حتی گاهی) دوبار شستن را کافی نمی داند و به وجوب سه بار فتوی می دهد، و آن دیگری که در کویر ایران زیسته (حتی گاهی) یک بار شستن را نیز کافی می داند. و نیز یک شخص اشراف زاده کمتر می تواند از گرایش به اشرافیت خودداری کند تا شخصی که فقیرزاده باشد. و عکس قضیه نیز صادق است که شخص فقیرزاده در گرایش به فقرا دچار افراط نشود و دستیابی به اعتدال برای هر دو تا حدودی نیازمند دقت است، والاّ گاهی ظن شان بصورت یقین جلوه خواهد کرد.

اما در خارج از فقه؛ و در عرصه ای که در آنها جائی برای «پذیرش متعبدانه» نیست که شامل اصول دین و اصول عقاید (اعم از هستی شناسی، خدا شناسی، و دیگر علوم) است پاسخ پرسش بالا و مشکل بالا را آیهٔ «وَ ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ».[1] و آیهٔ «ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّباعَ الظَّنِّ»[2] می دهند؛ یعنی چون اندیشهٔ شان فاقد عنصر تبیین علمی است لذا ظن شان برای شان بصورت یقین جلوه می کند.

قرآن می پذیرد و تأیید می کند که اینان نسبت به باورهای خودشان، در شک نیستند بل ظن دارند. شک یعنی طرفین مسئله مساوی باشند و شخص نتواند یکی را برگزیند. اما ظن یعنی یک طرف قضیه برایش راجح است. گمراهان- که ابوجهل بعنوان سمبل شان ذکر شد- نسبت به باورهای نادرست خود ظن دارند نه شک. اکنون باید دید منشأ این ظن چیست؟ و چگونه باورهای شان برای شان راجح شده است؟

باز مسئله بر می گردد به شاه کلید علوم انسانی؛ یعنی مسئله روح غریزه و روح فطرت؛ علم کار عقل است و روح فطرت آشیانهٔ عقل است، عقل راهکار اقتضاهای فطری است، وقتی که عقاید و باورهای یک فرد یا یک جامعه (در مسائل هستی شناسی، خداشناسی، انسان شناسی و دیگر علوم) بر مبنای تبیین های علمی نباشد، بر مبنای امور غریزی خواهد بود از

---

[1] آیهٔ ۲۴ سورهٔ جاثیه.

[2] آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ نساء.

قبیل تعصبات نژادی، جغرافی، قومی و قبیله ای و خانوادگی.

قرآن: «قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا».[۱] و «قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا».[۲] و «فَقالُوا أَ بَشَراً مِنَّا واحِداً نَتَّبِعُهُ».[۳]

انسان موجودی است که قهراً و جبراً نمی تواند بدون عقاید و باورها باشد. و باورهایش یا بر اساس تبیینات علمی است و یا بر اساس توصیفات غریزی خواهد بود. و راه سومی برایش نیست. در فقدان تبیین های علمی، اقتضاهای غریزی جای آن را پر می کند و همین حالت است که حالت شک را به حالت ظن مبدل می کند. یعنی انگیزش های غریزی یک طرف قضیه را که مطابق اقتضاهای غریزی است راجح می کند؛ رجحان غریزی نه رجحان فطری.

بهتر است اندکی در این باره درنگ کنیم به شرح زیر:

جامعه شناسیِ رابطهٔ عرب جاهلی با علم و افسانه: مسئلهٔ فوق در یکی از مباحث گذشته نیز باشاره گذشت و در تکمیل آن باید گفت: انسان موجودی است پرسشگر، و نمی تواند مانند حیوان نسبت به جهان و اشیاء جهان، منشأ جهان، چگونگی پدیده های جهان، بی تفاوت باشد. و پاسخ پرسش هایش را یا با تبیین های علمی خواهد یافت، و یا با افسانه سازی حس پرسشگری خود را اقناع خواهد کرد.

یونانیان افسانه های شیرین و دل انگیز و گاهی دراماتیک و گاهی نیز تراژدیک، دربارهٔ منشأ جهان، چگونگی پیدایش جهان، خدایان و الهه ها از زئوس تا آتنا، دیانا و ده ها خدای دیگر، درست کردند؛ به محور هر الهه نیز داستان های خیال انگیز ساختند، بحدی که یونان افسانه سازترین جامعهٔ تاریخ بود. مصر قدیم در رتبهٔ دوم و پس از آن جامعه های دیگر.

افسانه دروغ است؛ دروغ نظاممند. و منشأ دروغ و انگیزش آن روح غریزه است. دروغ دکانی است که روح غریزه در برابر روح فطرت علم‌گرا باز می کند. علم گرائی دو مسئولیت

---

[۱] آیهٔ ۱۷۰ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۲۱ سورهٔ لقمان.

[۳] آیهٔ ۲۴ سورهٔ قمر.

دارد: پذیرفتن زحمت اندیشه و تفکر و تحقیق، و مسئولیت عمل به علم. و روح غریزه مسئولیت گریز است. افسانه پاسخ است بر پرسش ها بدون این دو مسئولیت. و لذا شیرین و دلچسب است. از باب مثال اگر شاهنامهٔ فردوسی را مطالعه کنید می بینید که هر چه در آن پیش می روید از شیرینی آن کاسته می شود، زیرا با افسانه محض شروع شده و بتدریج به واقعیت ها نزدیک می شود تا می رسد به ساسانیان که تقریباً آن شیوائی افسانه ای را از دست می دهد و می شود مانند دیگر متون تاریخی گرچه بیان شیرین فردوسی سرجای خود هست.

بخش افسانه ای شاهنامه ساخته هائی است که همراه آریائیان از آسیای مرکزی به ایران آمده گرچه در کمّ و کیف به پای افسانه های عموزادگان شان که به یونان رفتند نمی رسد.

عرب جاهلی در اینگونه افسانه سازی مهارت نداشت؛ در میان مردمان قدیم، عرب ها کمترین افسانه را ساخته اند؛ در موضوعاتی از قبیل منشأ جهان، خدا و خدایان، زاد و ولد خدایان از همدیگر، هیچ شرح و بیانی نداشته اند. و اگر در متون عربی افسانه هائی در این باب مشاهده می کنید هیچکدام ساختهٔ عرب ها نیست؛ مثلاً بخش اول تاریخ طبری، تاریخ مروج الذهب و... همگی مانند بخش اول شاهنامه افسانه های آریائیان ایران است.

از این دیدگاه می توان گفت عرب جاهلی رئالیست ترین و واقع گراترین مردم بوده، با اینکه در احساسات شعری مستعدترین بوده اند. افسانه و شعر هر دو خیزشگاه مشترک دارند که نیروی احساسات است. و این یک مسئلهٔ پیچیدهٔ جامعه شناختی است که چرا عرب ها با وجود احساسات قدرتمند شعری به افسانه سازی نپرداخته اند؟ قوت احساسات شان نشان می دهد که آنان از افسانه سازی ناتوان نبوده اند بل مهارت افسانه سازی را نداشته اند. یعنی در این باره تمرین و ممارست نکرده اند. والاّ می توانستند در افسانه پردازی سرآمد همه مردمان باشند.

می رسیم به پرسش دیگر: چرا آنان به این تمرین و ممارست نپرداخته اند؟ پرسشی که از نظر جامعه شناسی بس مهم است. عرب جاهلی خدایان خیالی داشته و بت پرست بوده، اما برای هیچکدام از آنها توصیفات همه جانبهٔ افسانه ای نداشته است، بت های عرب هرگز از

معنای «آرم» و «توتم» خارج نشده. مفهوم هر کدام از آنها شبیه پرچم های امروزی نشان قبیله بوده که به مقام «الهه» می رسیده و مورد پرستش قرار می گرفته.[۱] حتی دربارهٔ صدها بت عرب به قدر یک الههٔ یونان افسانه ای وجود ندارد.

این خصلت واقعگرائی عرب گرچه آنان را به «حقیقت» نمی رسانید بل که از رسیدن به حقیقت باز می داشت، اما از سقوط به مغاک افسانه نیز باز می داشت. عناصر جامعه شناختی این خصلت را باید در عوامل زیر جستجو کرد:

۱- سرزمین عرب اولین خاستگاه انسان بوده است.[۲]

۲- سرزمین عرب اولین خاستگاه جامعه و زیست مدنی بوده است.- بکّه اولین دهکدهٔ انسانی در جایگاه مکّه پدید آمده است.[۳]

۳- سرزمین عرب اولین خیزشگاه اندیشهٔ کیهان شناسی بوده که «صابئین» از آن محیط برخاسته اند و به جای افسانه سرائی دربارهٔ اجرام آسمانی برخورد محاسباتی و ریاضی داشته و به بهرمندی از آنها پرداخته اند که کلدانیان- که خود شاخه ای از عرب کهن بودند- با تأسی از صابئین، علم نجوم را در خدمت دریا نوردی به کار گرفتند و تقریبا همهٔ دریاهای جهان را شناسائی کردند.[۴]

۴- سرزمین عرب و نواحی آن بیش از هر سرزمین دیگر، تحت تأثیر نبوت ها بوده است.

شاید تصور شود که عرب ها بدلیل ویژگی محیط شان که کویر و فاقد امکانات رفاهی طبیعی بوده اند، فرصت افسانه پردازی نیافته اند. باید گفت اولاً همین مردم فقیر در احساسات شعری سرآمد همهٔ مردمان بوده اند. ثانیاً این خصلت پرهیز از افسانه، ویژهٔ عرب عدنانی غیر متمدن نیست، بل عرب قحطانی (مردمان یمن) که از جامعه های متمدن دیرین بوده اند نیز به افسانه در حد دیگر جامعه ها نپرداخته اند و دقیقاً در این خصلت با عرب

---

[۱] شرح بیشتر در کتابچهٔ «تک واژهٔ الرحمن در انهدام توتمیسم عرب».

[۲] رجوع کنید به کتاب: «جامعه شناسی کعبه».

[۳] رجوع کنید؛ همان.

[۴] مجلّهٔ «خواندنیها» شمارهٔ ۸۷ سال سی ام.

عدنانی یکی هستند.

با این افق دیدگاهی؛ یعنی در مقایسه با جامعه های دیگر، می توان گفت: عرب نه تنها افسانه پرداز نبود، بل افسانه ستیز بود و هر چه را که نمی پسندید آن را به افسانه بودن متهم می کرد چنانکه قرآن و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را اینگونه متهم می کردند:

قرآن: «یَقُولُ الَّذینَ کَفَرُوا إِنْ هذا إِلاَّ أَساطیرُ الْأَوَّلینَ».[۱] و «وَ إِذا قیلَ لَهُمْ ما ذا أَنْزَلَ رَبُّکُمْ قالُوا أَساطیرُ الْأَوَّلینَ».[۲] و «إِنْ هذا إِلاَّ أَساطیرُ الْأَوَّلینَ».[۳] و «وَ قالُوا أَساطیرُ الْأَوَّلینَ اکْتَتَبَها فَهِیَ تُمْلی عَلَیْهِ بُکْرَةً وَ أَصیلاً».[۴] و «إِذا تُتْلی عَلَیْهِ آیاتُنا قالَ أَساطیرُ الْأَوَّلینَ».[۵]

بدیهی است که کفار عرب می کوشیدند بدترین لقب را به قرآن بدهند، پس اسطوره و افسانه در نظر شان منفور و محکوم بوده است.

نتیجه: آنچه از این بحث نسبتاً مشروح به دست می آید این است که چون عرب جاهلی به افسانه سُرائی نمی پرداخت، حسّ پرسشگری خود را با یک امر کلّی و بدون توضیح و توصیف نظاممند افسانه ای، اقناع می کرد و این امر کلّی عبارت بود از **ادامهٔ راه آباء و اجدادی خودشان**. که آیه های مربوط به آن را مشاهده کردیم.

پس: انسان پرسشگر، یا باید پاسخ پرسش های خود را از راه عقل و علم به دست بیاورد که راه فطرت است و یا از راه توضیحات و توصیفات افسانه ای، و اگر جامعه ای افسانه ساز نباشد از راه کلی و بدون توضیح با پیروی از نیاکان خود، اقناع خواهد شد، که این هر دو راه، راه غریزه است.

نطفه پرستی و نژاد گرائی و پرستش نیاکان عنصری است که در جوامع افسانه ساز نیز با قوت حضور دارد، و تنها عقل گرائی است که این عنصر را تا حدود زیادی خنثی می کند.

---

[۱] آیهٔ ۲۵ سورهٔ انعام.

[۲] آیهٔ ۲۴ سورهٔ نحل.

[۳] آیهٔ ۸۳ سورهٔ مؤمنون- و آیهٔ ۶۸ سورهٔ نمل.

[۴] آیهٔ ۵ سورهٔ فرقان.

[۵] آیهٔ ۱۵ سورهٔ قلم.

عصبیت و عرب جاهلی: احساس ها و انگیزش های درونی انسان باید کار کند و هر کدام از آنها باید انرژی مخصوص به خود را مصرف کند. اگر یکی از آنها در مسیر حقیقی خود کار نکند، انرژی مربوط به آن از بین نمی رود بل در مسیر دیگر مصرف می شود. مثلاً فرزند خواهی و فرزند دوستی یک حس است، کسی که فرزندی ندارد انرژی مربوط به این حس، در مالدوستی یا مقام پرستی صرف می کند.

حس پرسشگری که قوی ترین حس انسانی است، اگر در بستر عقل و علم به کار گرفته نشود، در بستر افسانه سازی جاری می شود. و اگر مردمی از افسانه پردازی نیز پرهیز کنند، همهٔ نیروی پاسخ خواهی شان در بستر نیاکان پرستی قرار می گیرد. و لذا عرب های جاهلی متعصب ترین مردم نسبت به راه آباء و اجدادی خودشان بودند که آیه های مربوط به این خصلت آنان را مشاهده کردیم.

این نیاکان گرائی در حدّی در میان آنان شدت یافته بود که عرب عدنانی تا ظهور اسلام نتوانست یک دولت مرکزی تشکیل دهد. زیرا نیا گرائی و تفاخر به پدران، قبایل عدنانی را از همگرائی باز می داشت و هیچ قبیله ای حاضر نبود که در رأس حاکمیت قرار نگیرد. این عنصر روان شناختی اجتماعی در حدی شدید بود که پس از آمدن اسلام و اعلام اصل اساسی «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»[1] و اجرای عملی آن و حذف نیاکان گرائی، باز می بینیم که در عرصهٔ شعر (که تنها رسانهٔ اجتماعی بود) تفاخر به نیاکان در حدی حضور دارد که دو شاعر نامدار یعنی فرزدق و جریر به مفاخرهٔ نیاکانی می پردازند که فرزدق پس از شرح امتیازات اجدادش جریر را به مناظره در مجامع دعوت می کند:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم إذا جمعتنا يا جرير المجامع

: این است نیاکان من (اگر می‌توانی تو هم) مانند آنان را بیاور

در هر مجمعی که من و تو را جمع کند.

---

[1] آیهٔ ۱۳ سورهٔ حجرات.

و یکی از مشکلات امیرالمؤمنین علیه السلام، عصبیت مردم بود، مشکلی که می بینیم امام حق از آن می نالد: **«فَأَطْفِئُوا مَا كَمَنَ فِي قُلُوبِكُمْ مِنْ نِيرَانِ الْعَصَبِيَّةِ وَ أَحْقَادِ الْجَاهِلِيَّةِ»**:[1] پس خاموش کنید شعله های عصبیت و عقده های زمان جاهلیت را که در جان های شما رسوب کرده است.

در خطبهٔ قاصعه ده بار از نکوهیدگی عصبیت و تعصب و مضرات آن سخن گفته است، یعنی چندین بخش از آن خطبه به محور عصبیت است. و سرانجام همان عصبیت یکی از عوامل بزرگ موفقیت معاویه گشت؛ قبایل متعدد بودند که بخشی از آنها در میان لشکر معاویه و بخش دیگرشان در لشکر امام بودند از آنجمله قبیله بزرگ اشعریان، اَزَد و... هنگامی که قرآن ها بر سر نیزه ها رفت، آمدند گفتند: یا علی به فراخوان آنان جواب مثبت بده زیرا که آنان برادران دینی ما هستند. اما در واقع مرادشان برادران قبیله ای بود نه دینی.

هدایت و مدیریت حس تعصب: عصبیّت یک حس غریزی است و از شاخه های «حس حفظ خود» است که می رسد به «خودخواهی». و گفته شد همهٔ انگیزش ها و اقتضاهای غریزی برای انسان لازم هستند و هیچکدام از آنها نه زاید و نه بی فایده بل همگی ضروری هستند. آنچه مهم است چگونگی رابطه غرایز با فطریات است؛ غرایز باید تحت مدیریت روح فطرت باشند.

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ قاصعه پس از نکوهش تعصبات جاهلی می گوید: **فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنَ الْعَصَبِيَّةِ فَلْيَكُنْ تَعَصُّبُكُمْ لِمَكَارِمِ الْخِصَالِ وَ مَحَامِدِ الْأَفْعَالِ وَ مَحَاسِنِ الْأُمُورِ الَّتِي تَفَاضَلَتْ فِيهَا الْمُجَدَاءُ وَ النُّجَدَاءُ مِنْ بُيُوتَاتِ الْعَرَبِ وَ يَعَاسِيبِ الْقَبَائِلِ بِالْأَخْلَاقِ الرَّغِيبَةِ وَ الْأَحْلَامِ الْعَظِيمَةِ وَ الْأَخْطَارِ الْجَلِيلَةِ وَ الْآثَارِ الْمَحْمُودَةِ.**

فَتَعَصَّبُوا لِخِلَالِ الْحَمْدِ مِنَ الْحِفْظِ لِلْجِوَارِ وَ الْوَفَاءِ بِالذِّمَامِ وَ الطَّاعَةِ لِلْبِرِّ وَ الْمَعْصِيَةِ لِلْكِبْرِ وَ الْأَخْذِ بِالْفَضْلِ وَ الْكَفِّ عَنِ الْبَغْيِ وَ الْإِعْظَامِ لِلْقَتْلِ وَ الْإِنْصَافِ لِلْخَلْقِ وَ الْكَظْمِ لِلْغَيْظِ وَ اجْتِنَابِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ: و اگر انسان ناچار است که تعصب داشته باشد (و چنین هم هست) پس باید تعصب تان به محور مکارم خصال، و کردارهای ستوده، و امور زیبا باشد؛ اموری که شخصیت هائی سرآمد و برجسته از خاندان های عرب و از رهبران قبائل با آن خصایل و کردارها برتری

[1] نهج البلاغه (خطبهٔ قاصعه) ابن ابی الحدید، ۲۳۸، فیض ۲۳۴.

یافتند که عبارت است از: خُلق های پسندیده، و اهداف پسندیده، و ایده های بزرگ، و آثار ستوده.

پس برای خصلت های ستوده تعصب داشته باشید، از قبیل: رعایت حق همسایه،[۱] و وفا به عهد و پیمان، و فرمانبری در جهت نیکی و نیکوکاری، و عصیان در برابر کبر و تکبر،[۲] و فراگیری خوبی ها، و خودداری از بغی و خودخواهی، و قتل انسان را (جرم) عظیم دانستن، و رعایت کردن انصاف دربارهٔ مردم، و فرو نشاندن خشم، و اجتناب از فساد در روی زمین.

توضیح: ۱- اگر غریزهٔ تعصب بوسیله روح فطرت مدیریت شود، عامل سازنده ای برای شخصیت انسان می شود، زیرا که نیروئی قوی می شود در جهت مکارم خصال.

۲- پس هر تعصبی مذموم و محکوم نیست؛ انسان باید برای «انسانیت» تعصب داشته باشد والاّ هیچ ارزشی به انسان بودن خود قائل نمی شود. و چنین فردی خطرناکتر از هر حیوان درنده می شود.

روند فرهنگ مدرنیته که بر مبنای لیبرالیسم کابالیستی مبتنی است، واژهٔ تعصب را گرز کوبنده ای کرده و بر سر طرفداران انسانیت می کوبد؛ هر باور مخالف خود را به «تعصب منفی» متهم می کند گرچه همهٔ اصول علمی آن را تأیید کرده باشند. فرهنگ مدرنیته که غریزی ترین فرهنگ است همهٔ فطریات را مصداق تعصب منفی می داند. بویژه «حیاء» را (که از برجسته ترین امتیازات انسان بر حیوان است) فدای غریزهٔ جنسی می کند.

۳- لابدّ است که انسان تعصب داشته باشد، و این موجود نمی تواند بدون تعصب باشد، مهمّ این است که این تعصب، تعصب صرفاً غریزی باشد مانند تعصبات حیوانی. یا تحت مدیریت روح فطرت در جهت مکارم خصایل باشد. بینش مدرنیته خود متعصب ترین بینش است و در تاریخ بشر هرگز نسبت به غرایز اینهمه تعصب اعمال نشده که در عصر مدرنیته

---

[۱] ممکن است مراد از «جوار» آن «پناه دهی و پناه خواهی» باشد که در مباحث گذشته به شرح رفت. و جملهٔ بعدی نیز این معنی را تأیید می کند.

[۲] یعنی هم بر تکبر خودتان عاصی باشید و هم نسبت به افراد متکبر دیگر.

شده و می شود.

۴- تعصب منفی چیست؟ تعصب منفیِ غیر عقلانیِ غیر علمی، یعنی «**ترجیح مرجوح بر راجح در اثر انگیزه های خود خواهانه**».

معیار ترجیح: انسان باید چه چیز را بر چیز دیگر ترجیح دهد؟ و با چه معیاری ترجیح دهد؟ معیار: هر چیز، و هر روش، و هر گزینشی که انسان را در سطحی بالاتر از حیوان قرار دهد، راجح است. و هر چیز، هر شیوه و هر گزینشی که انسان را به سطح حیوان بکشاند، مرجوح است. که باز هم برگشت مسئله به تعادل میان روح غریزی حیوانی و روح فطرت انسانی است.

فرهنگ انسانی: حیوان فاقد فرهنگ است، زیرا یک موجود صرفاً غریزی و فاقد روح فطرت است. فرهنگ انسانی آن است که بر انگیزش های محض غریزی مبتنی نباشد. والاّ انسان فرهنگمند به فرهنگ غریزی، پست تر از حیوان و به گفتهٔ قرآن «أَسْفَلَ سافِلِين» گشته و دچار فرهنگ قوم لوط می گردد که باز به گفتهٔ قرآن حیوان از آن منزه است: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِينَ»:[۱] لوط به آن قوم گفت: شما مرتکب ناهنجارترین عمل می شوید که پیش از شما هیچکدام از عالَم ها مرتکب آن نشده است.- یعنی همجنسبازی که نه در عالَم جماد (از: اتم، انرژی) سابقه دارد و نه در عالَم گیاه و حیوان. و باز می گوید: «أَ تَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِينَ».[۲] و نیز می گوید: «أَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَ تَأْتُونَ فِي نادِيكُمُ الْمُنْكَرَ»:[۳] آیا شما با مردها عمل جنسی انجام می دهید!؟ راه انسانیت را قطع می کنید و این عمل منکر را در میدان عمومی تان مرتکب می شوید!؟. و نیز می گوید: «أَ تَأْتُونَ الْفاحِشَةَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُون»:[۴] آیا این عمل منکر را در پیش چشم عمومی تان

---

[۱] آیهٔ ۲۸ سورهٔ عنکبوت.

[۲] آیهٔ ۸۰ سورهٔ اعراف.

[۳] آیهٔ ۲۹ سورهٔ عنکبوت.

[۴] آیهٔ ۵۴ سورهٔ نمل.

انجام می دهید؟! مدرنیته فراتر از فرهنگ شهر لوط رفت و در حقوق بشرش، همجنس بازی را حق مشروع بشر دانست و در پارلمان ها تصویب کرد، در پارک های عمومی و در میدان های عمومی کپنهاک، استکهلم و... کیوسک های ویژه برای همجنس بازان ساخته شد. و...

اگر کسی از اقتضاهای فطری حمایت کند و بر این جنون غریزی ایراد بگیرد، به تعصب متهم می شود. اما اینهمه تعصب برای غرایز حیوانی، نه تنها تعصب نامیده نمی شود بل عنوان آزادی و حریّت به خود می گیرد؛ بردگی شهوت به لقب حریّت ملقب می شود، آنهم شهوت و غریزه گرائی که غریزه ای ترین موجود یعنی حیوان از آن منزّه است. چنین فرهنگی کدام پشتوانهٔ علمی را دارد؟

باید چنان فریادی بر سر جامعهٔ جهانی کشیده شود تا بشر امروزی تکانی بخورد و بفهمد که مدرنیتهٔ کابالیسم هم واژه و مفهوم تعصب را مصادره کرده و هم واژه و مفهوم آزادی را.[1]

۵- موضوع پنجم که در این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، برای ما مهم است، عبارت «**مکارم الخصال**» است، زیرا که اکنون در شرح دعای بیستم از دعاهای صحیفهٔ سجادیه هستیم که عنوانش «**دعای مکارم الاخلاق**» است. گوئی این دعا در مقام شرح آن اصول مکارم خصال است که علی علیه السلام در این سخنش شماره کرده است که عبارتند از:

۱- **اَلْحِفْظِ لِلْجِوَارِ:** رعایت حقوق همسایگی.- که زیست اجتماعی و مدنی که از فطریات انسان است بدون این رعایت، امکان ندارد.

۲- **وَ الْوَفَاءِ بِالذِّمَامِ:** وفا به عهدها و پیمان ها از قبیل: پیمان ازدواج که خانواده را حفظ می کند و خانواده از فطریات انسان است. و دیگر پیمان ها؛ معاملات، قراردادها و...

۳- **وَ الطَّاعَةِ لِلْبِرِّ:** خصلت پذیرش و اطاعت در جهت نیکی ها.- تنها باید امور، باورها، پیام ها و رفتارهائی را پذیرفت که در جهت نیکی ها و هنجار ها باشد. و معیار «نیکی» داوری روح فطرت است.

---

[1] بحثی نسبتاً مشروح دربارهٔ آزادی و تعریف درست آن گذشت، که آزادی غریزی ناقض خودش است و آزادی فطری آزادی است. و شرح بیشتر، در کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش».

۴- **وَ الْمَعْصِيَةِ لِلْكِبْرِ:** و عصیان و گردنکشی در برابر کبر و استکبار.- خواه در برابر کبر و استکبار فرد باشد، یا در برابر جامعهٔ متکبر و مستکبر.

۵- **وَ الْأَخْذِ بِالْفَضْلِ:** راه فضیلت ها را برگزیدن.

توضیح: فضل خدا آن عطایا است که «فوق عدل» باشد. و فضل انسان ها آن است که «مافوق وظایف» باشد. یعنی برای انسانیت انسان تنها عمل به وظایف، کافی نیست بل باید انسان سعی کند که با دیگران در افق مافوق وظایف عمل کند. اصطلاح «این مشکل شماست» که در فرهنگ مدرنیته رایج است از مکارم خصایل و مکارم اخلاق نیست.

۶- **وَ الْكَفِّ عَنِ الْبَغْيِ:** و خودداری از بغی.

توضیح: قبلاً دربارهٔ بغی بحث شده اینک در تکمیل آن: بغی یعنی «برای خود خواستن»؛ همه چیز را برای خود خواستن؛ مقدم داشتن منافع خود بر منافع جامعه و امّت. که نتیجه اش فدا کردن مصالح جامعه بر مصالح فردی خود است. بدترین بغی «بغی سیاسی» است که قرآن در سورهٔ حجرات آن را بشدت محکوم کرده است. باغی سیاسی کسی است که می خواهد قدرت سیاسی در اختیار او باشد، و یا دستکم سهمی از قدرت برای او باشد، بدون اینکه استحقاق آن را داشته باشد. کسانی که بنای فکری شان بحدّی خودخواهانه است که می گویند «دیگی که از برای من نجوشد، سر سگ در آن بجوشد»، اینان باغی هستند.

۷- **وَ الْإِعْظَامِ لِلْقَتْلِ:** قتل را جرم بزرگ دانستن.- در نظر حیوان قتل یک چیز معمولی، پیش پا افتاده، و غیر مهم است. انسان آن است که قتل همنوع خود را دقیقاً مانند قتل خودش، بس هولناک، جرم بزرگ، و ناهنجارترین رفتار بداند تا چه رسد به بمب های اتمی مدرنیته. کابالیسم و سلطهٔ ابلیس از قتل شروع شده[۱]- قتل قابیل هابیل را- نه از جرم های دیگر.[۲]

۸- **وَ الْإِنْصَافِ لِلْخَلْقِ:** و انصاف برای مردم و هر مخلوق دیگر.- چیزی که حیوان نه آن را درک می کند و نه آن را می فهمد، انصاف است. انصاف از اقتضاها و انگیزش های روح

---

[۱] که اولین پیمان و بیعت قابیل و ابلیس بود- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

[۲] و این یک جملهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام چه معنای عظیمی دارد.

فطرت است.

۹- وَ الْكَظْمِ لِلْغَيْظِ: فرونشاندن و در هم شکستن خشم.- این نیز به شرحی که دربارهٔ انصاف گفته شد.

۱۰- وَ اجْتِنَابِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ: پرهیز و خودداری از فساد در روی زمین.- فساد در روی زمین خواه فساد در طبیعت زمین و باصطلاح محیط زیست باشد،[۱] و خواه فساد در جامعهٔ روی زمین باشد.

تحدّی: این ده اصل، اصول مکارم خصال و مکارم اخلاق هستند، هیچ دانشمند دست اندر کار علوم انسانی بویژه علم «انسان شناسی» نه می تواند یک اصل دیگر به آن بیفزاید، و نه می تواند یک اصل از این اصول بکاهد.[۲]

امام در مقام شرح سخن امام: امام سجاد علیه السلام در این دعای مکارم اخلاق، سه کار را انجام می دهد:

۱- آن عناصر خصلتی که زمینه را برای رشد این اصول دهگانه فراهم می کنند، را می شمارد.

۲- خود این اصول را تبیین و به مرحلهٔ شناخت می آورد.

۳- موانع و نیز آفت ها و آسیب های این رشد را بررسی می کند. تک تک اصول دهگانه را در این دعا خواهیم دید.

شخصیت انسان اگر به تکامل نرود به تباهی خواهد رفت

موضوع را از ایمان، یقین، نیّت، و عمل زیبا، شروع کرده. آنگاه به ما یاد می دهد که ترمیم نواقص شخصیتی خود را از خدا بخواهیم که: **وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي:** و

---

[۱] در شرح دعای ۱۹ بحث هائی در این باره گذشت.

[۲] توجه: سخن در «اصل» و «اصول» است.

(خدایا) با قدرت خودت آنچه از من (از شخصیت من) تباه شده را اصلاح کن، ترمیم کن.

این جمله در مقام بیان تباه شدن در اثر آفات نیست. بل در مقام بیان طبیعت مسئله است: جهان کائنات و همهٔ پدیده هایش، همواره در تغییر هستند؛ هیچ چیزی راکد و بدون تغییر نیست؛ هر چیزی یا در مسیر تکامل در تغییر مداوم است- و این جریان غالب است- و یا در مسیر تنزل و تباهی تغییر می کند. و این جریان غالب نیست و «حوادث موردی» است.

شخصیت درونی انسان نیز هرگز نمی تواند راکد بماند؛ یا در مسیر تکامل است و یا دچار تباهی. این تباهی غیر از تباهی‌هائی است که در اثر آفات حادث می‌شود. این تباهی عبارت است از «عدم تکامل» که اگر تغییر در جهت تکامل نباشد، خلاء آن عین تباهی می‌شود.

توجه: بازماندن از تکامل، در هر صورت، در اثر یک مانع و یا یک آفت است. مراد امام علیه السلام در این فراز از سخنش، تذکّر این اصل در «هستی شناسی» است که بدانید: بازماندن از تکامل، همان تباهی است. ابتدا این اصل را یاد بگیریم و بدانیم که به هر نسبت در سیر کمال دچار کُندی شویم به همان نسبت در تباهی هستیم.

حدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: **مَنِ اسْتَوَى يَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ، وَ مَنْ لَمْ يَرَ الزِّيَادَةَ فِي نَفْسِهِ فَهُوَ إِلَى النُّقْصَانِ:** کسی که دو روزش مساوی باشد مغبون است، و کسی که در جان خود احساس پیشرفت نکند پس او به سوی نقصان می رود.

مرحوم صدوق این حدیث را در جامع الاخبار آورده و علامهٔ مجلسی(ره) در مجلد ۶۸ بحار ص ۱۷۳ با شماره ۵ آن را در دو بخش آورده است. و در صفحه ۱۸۱، از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است: **مَنِ اغْتَدَلَ يَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُون.** و همچنین در مجلد ۷۴ صفحه ۳۷۶.

صدوق در فقیه، ج ۴ ص ۳۸۲ ط جامعهٔ مدرسین، در ضمن یک حدیث مفصّل و حیاتبخش، از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است: «مَنْ لَمْ يَتَعَاهَدِ النَّقْصَ مِنْ نَفْسِهِ غَلَبَ عَلَيْهِ الْهَوَى وَ مَنْ كَانَ فِي نَقْصٍ فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ»: کسی که از روند نقص در شخصیتش بی خبر باشد- یا: کسی از روند نقصی خود غافل باشد- هوای غریزه بر او غالب می شود. و هر کس در روند نقص باشد پس مرگ برای او بهتر است.

در این مبحث با دو اصل اساسی در هستی شناسی و انسان شناسی آشنا می شویم: ۱- در

جهان کائنات، رکود محال است؛ همه چیز در تغییر است یا به سوی کمال و یا به سوی نقصان. این اصل هم از نظر عقلی مسلّم است و هم از مسلمات علوم تجربی است. ۲- روح، روان و شخصیت انسان نیز چنین است؛ یا در مسیر تکامل است یا در مسیر نقصان.

این اصل دوم از اصول انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است که علاوه بر حدیث ها، مورد تأیید عقل است که می گوید: غیر از خدا همه چیز در تغییر هستند؛ هر مخلوق و هر «موجود حادث» متغیر است یا به سوی کمال و یا به سوی نقصان. و این سخن امام سجاد علیه السلام در بیان همین اصل است که می گوید: **وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي.** که ناظر به طبع طبیعت کائنات و ناظر به این قانون عمومی است، نه ناظر به تباهی و نقصانی که بطور خاص از آفت ها و آسیب ها ناشی می شود.

و انتخاب لفظ «استصلح» از باب استفعال نیز به همین خاطر است. می توانست بگوید «اَصلح»- از باب اِفعال-، اصلاح در برابر «اِفساد» است که از آفت ها ناشی می شود. اما استصلاح در برابر «فساد» است خواه از آفت ناشی شود و خواه از طبع طبیعت. و لذا کلمهٔ «فَسَدَ» را آورده نه «اَفسَدتْ» را.

مثال: ضعف نیروی جسمی انسان دو گونه است و دو منشأ متفاوت دارد:

۱- ضعف ناشی از پیری. این ضعف نقصان است که از طبع طبیعی انسان ناشی می شود.

۲- ضعف ناشی از آفت ها و آسیب ها و بیماری ها. این ضعف نیز خارج از قوانین طبیعت نیست لیکن عاملی خاص و ویژه دارد؛ از حوادث طبیعت است نه از طبع طبیعت.

عوامل بازدارنده (آفت ها) را و نیز عوامل رشد و کمال را در بخش بعدی معرفی می کند:

بخش دوم

پرداختن به امور غریزی، با اشتغال به امور غریزی، فرق دارد

هر چیزی در این جهان نقشی دارد، نقش انسان چیست؟

اُمانیسم یک اندیشهٔ ابتکاری است؟ یا یک پدیدهٔ انفعالی؟

اهتمام برای غرایز، و اهتمام برای فطریات

چیستی تنبلی و منشأش

معاد

باور به معاد یک امر فطری است

باور به معاد پشتوانهٔ فطرت است

هدف از آفرینش انسان

خصلت زیبای غنای نفس

آنان که بشدت فعال اند و بشدت تنبل اند

فقر آفت بزرگ است

رزق خدا و رزق غیر خدائی

آفت دوم در هم شکستن صبر است

نقد و بررسی یک اشتباه

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِهِ، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَداً عَنْهُ، وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ، وَ أَغْنِنِي وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ، وَ لَا تَفْتِنِّي بِالنَّظَرِ: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از هر چیزی که همّتم را مشغول بدارد حفظ کن، و مرا در آنچه که فردا (ی قیامت) از آن پرسش خواهی کرد به کار بگیر، و ایام (عمر) مرا تنها در آنچه که برای آن مرا خلق کردی قرارده. و مرا (از دیگران) بی نیاز کن و روزیت را بر من گشایش ده، و مرابه «چشم به راه بودن» گرفتار مکن.

یعنی مرا با دیر رسیدن روزی امتحان مکن.

شرح

پرداختن به امور غریزی، با اشتغال به امور غریزی، فرق دارد

لغت: در ادبیات فارسی «مشغول بودن» به معنی «بی کار نبودن» است. اما کاربرد اصلی و اولیّهٔ آن در عربی «باز ماندن از چیزی» است که انسان در اثر توجه به یک چیز، از چیز دیگر باز ماند، یا از آن غافل شود.

شَغَلَه (شَغْلًا و شُغْلًا) عنه: اَلهاه: او را از آن چیز بازداشت و غافل کرد.

و این در صورتی است که با حرف «عن» همراه باشد. و اگر با حرف «ب» همراه باشد به معنی همان «بی کار نبودن» می شود، اما باز عنصری از معنی اول در آن هست، می گویند فلانی به فلان کار مشغول است، یعنی هم از بی کاری بازمانده و هم از هر کار دیگر.

وَ اَکْفِنِي: اکفِ: صیغهٔ امر حاضر به معنی کفایت کن، کافی باش.

نی: مرا، بر من.- اکفنی: کفایت کن بر من، برای من کافی باش.

کفایت: رفع نیاز کردن. چیزی کافی است که آن نیاز مورد نظر را رفع کند. گاهی نیز به معنی «دفع» می آید: کفی الله زیداً شر عدوه. و گاهی نیز هر دو معنی دفع و رفع را در بر می گیرد که این سخن امام علیه السلام هر دو معنی را شامل است: **اَکْفِنِي مَا یَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِه:** کفایت کن، کافی باش برای من، دفع و رفع کن از من آنچه را که پرداختن به آن مرا باز می دارد.

باز می دارد از چه چیز؟ پاسخ این پرسش در دو جملهٔ بعدی است:

۱- باز می دارد از پرداختن به مسئولیت اخروی: **ما تسأ لنی غداً عنه.**

۲- باز می دارد از پرداختن به آنچه برای آن آفریده شده ام: **ما خلقتنی له.**- مرا از فلسفهٔ وجودی خودم باز می دارد.

پرداختن به امور غریزی که در اصطلاح ما «امور دنیوی» نامیده می شوند، هم لازم است و هم ضرورت دارد. آنچه نادرست است «اشتغال به امور دنیوی» است که انسان را از

پرداختن به اقتضاهای فطری باز دارد. کسانی هستند که تنبلی خود دربارهٔ امور دنیـوی را بـه حساب آخرت گرائی و «زهد» می گذارند. در حالی که تنبلی یک بیماری شخصـیتی اسـت[۱] که منشأ فسادها و بیماری های دیگر روانی و حتی جسمی می گردد: **«إِيَّاكَ وَ الْكَسَلَ وَ الضَّجَرَ فَإِنَّهُمَا يَمْنَعَانِكَ مِنْ حَظِّكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»:**[۲] بر حذر باش از تنبلی و بی تـابی، زیـرا ایـن دو خصلت، تو را از برخورداری دنیوی و اخروی (هر دو) باز می دارد. امام صادق علیـه السـلام فرمود: **«إِنِّي لَأُبْغِضُ الرَّجُلَ أَوْ أُبْغِضُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ كَسْلَاناً [كَسْلَانَ] عَنْ أَمْرِ دُنْيَاهُ وَ مَنْ كَسِلَ عَنْ أَمْرِ دُنْيَاهُ فَهُوَ عَنْ أَمْرِ آخِرَتِهِ أَكْسَلُ»:**[۳] من مبغوض می دارم برای انسان که در امور دنیویش تنبل باشد، کسی که در امور دنیایش تنبل باشد او در امور آخرتش تنبل تر خواهد بود.

امام سجاد علیه السلام کلمهٔ «یشغلنی» را آورده تا ما پرداختن بـه امـور دنیـوی و تـأمین غرایز را، با اشتغال به غرایز، اشتباه نکنیم. و لذا باید دقت کنیم این واژه در این سخن امـام در آن کاربرد خاص به کار رفته است، نه به معنی «شغل» و «اشتغال» کـه در اصـطلاح مردمـی هست. در عرصهٔ احادیث همواره به این معنی خاص به کار رفته که دارای دو عنصر است:

۱- پرداختن به کاری، یا بودن در حالتی.

۲- غافل شدن از کار دیگر، یا غافل شدن از حالت دیگر.

مانند فرمایش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): **«طُوبَى لِمَنْ شَغَلَهُ خَوْفُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْ خَوْفِ النَّاسِ».**[۴]

هر چیز در این جهان نقشی دارد، نقش انسان چیست؟

---

[۱] در همین برگ ها دربارهٔ دو نوع تنبلی بحث خواهد شد.

[۲] از امام صادق علیه السلام، کافی ج ۸۵، ط دار الاضواء.

[۳] همان.

[۴] کافی، ج ۸ (روضهٔ کافی) ص ۱۴۹ ط دار الاضواء.

واژهٔ دیگری که در این جملهٔ امام، بسی قابل دقت است، لفظ «اهتمام» است که بر خلاف محاورات مردمی آن را دربارهٔ «امور منفی» به کار برده است. حضور این کلمه در این جمله نیازمند تأمل و درنگ است. زیرا که به ژرفای «انسان شناسی» توجه دارد:

همّت: جمع کردن و مختص کردن نیروی فکری، عقلی، روحی و جسمی برای تحصیل یک چیز.

هر همّت باز دارنده است از امور دیگر، خواه آن چیز مورد همّت، مثبت باشد یا منفی. امام به ما یاد می دهد از هر چیزی که ما را از آخرت و از فلسفهٔ وجودی خودمان باز می دارد پرهیز کنیم: **وَ اَكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِهِ:** خدایا، کفایت کن؛ دفع و رفع کن از من هر آنچه که اهتمام بر آن مرا باز می دارد از آخرتم و از فلسفهٔ وجودی ام.

اسلام چیست؟ و چه می گوید؟ و چه می خواهد؟ امام پاسخ این پرسش ها را در یک جمله می گوید: آخرت و فلسفهٔ وجودی خود را فدای هیچ چیز مکن آنگاه هر چه می خواهی بکن.

اگر کسی در معاد شک داشته باشد، دستکم در چرائی وجود خود، و در علّت غائی آفرینش خود، شکی ندارد؛ می داند که هدفی در آفرینش او هست. و این حکم عقل است که هیچ چیز بی هدف آفریده نشده، وقتی که هدف از وجود خود را پیگیری می کند تا آن را شناسائی کند می رسد به باور و یقین به معاد.

هر چیزی در این جهان به دردی می خورد حتی مور و ملخ، و عقرب و مار. **انسان به چه دردی می خورد؟** هر چیزی در چرخه های این طبیعت نقشی دارد و در ایجاد تعادل طبیعت نقشی دارد، **نقش انسان چیست؟** اگر معادی نباشد، این انسان که همه چیز برای اوست، خودش برای هیچ می شود. یعنی برترین موجود، هیچ ترین موجود می شود، و این بارزترین مصداق تناقض است و هیچ عقلی تناقض را نمی پذیرد؟

آیا بدون باور به معاد، و بدون اهتمام به آن هدفی که انسان برای آن آفریده شده، انسان یک موجود فاقد نقش می شود؟ هرگز. زیرا هیچ موجودی بی نقش نمی شود اگر نقش حقیقی

خود را ایفا نکند، نقش دیگری را ایفا خواهد کرد. انسان مدرنیته هم نقش دارد؛ نقشش چیست؟ از بین بردن نقش موجودات دیگر، متلاشی کردن نظام موجودات، داغان کردن چرخه های طبیعت، ویران کردن محیط زیست انسان و هر موجود دیگر. گوئی انسان مدرنی مأموریت دارد که همهٔ نیروی فکری، عقلی، روحی و جسمی خود را جمع و مختص کند برای از بین بردن نظام خلقت، و این همت او و اهتمام او است. و گوئی هدف از آفرینشش غیر از تخریب چیزی نیست.

در اینجا می رسیم به این که باید اُمانیسم را از بُعد دیگر بررسی کنیم:

اُمانیسم یک اندیشهٔ ابتکاری است؟ یا یک پدیدهٔ انفعالی؟

طرز تفکر «اصالت انسان» و انسان پرستی، یک اندیشهٔ ابتکاری نیست که مثلاً کسی یا کسانی کار فرهنگی و علمی کرده و به این نتیجهٔ ابتکاری رسیده اند که در همهٔ امور اصالت با انسان است و انسان هر چه می خواهد باید بکند. و تنها چیزی که باید رعایت کند این است که بداند افراد دیگر نیز مانند او اصالت دارند. این بینش، حقی و حقوقی برای دیگر پدیده ها، اشیاء و موجودات جهان در برابر انسان، قائل نیست.

این تفکر، نه یک ابتکار است و نه یک کشف علمی. بل یک انفعال و پذیرش از روی ناچاری است؛ وقتی که انسان به یک غول سهمگین مخرّب مبدل شده، چه باید کرد؟ یا باید او را از هر جهت محکوم کرد و عدمش را آرزو کرد یا باید تسلیم واقعیت شده و حق را به او داد. بنیانگذاران اُمانیسم راه دوم را انتخاب کردند و این «تسلیم شدن» شان را بعنوان یک اصل اساسی علمی اعلام کردند. و حقیقت گرائی را فدای واقعیت گرائی کردند و نتیجهٔ آن، فدا کردن انسانیت در پیش پای انسان شد؛ هم در رفتارها و روابط انسان با جهان و پدیده های جهان، و هم در روابط اجتماعی بشر. به جای هدایت بشر، او را در پیمودن راه غلط خویش، تشویق کردند، در این میان آنچه که باقی می ماند بشر و خواسته های نفسانی بشر است.

امانیسم منطق معتادان است؛ فرد معتاد وقتی که می بیند گرفتار مواد مخدر شده، با خود می گوید: من که نمی توانم خودم را نجات دهم پس بهتر است همین راه را وظیفهٔ خود دانسته و ادامه دهم.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام که به «اصالت انسانیت» معتقد است نه به «اصالت انسان»، این تسلیم و انفعال را یک جریان کابالیستی و «راه قابیل» می داند و بشر را موظف می کند که با آن مبارزه کند و همّتش را در این راه مصرف کند. خودخواهی های افسار گسیختهٔ بشر را مهار کند. وگرنه این موجود غیر از «فساد فی الارض» و تخریب دنیا و طبیعت، و «سفک دماء» و کشت و کشتار با ابزار مدرن، چیزی نخواهد داشت.

اُمانیسم از ضعف شخصیت، و از روحیهٔ تسلیم پذیری ناشی شده، نه از اندیشهٔ علمی. و در واقع اُمانیسم بشدت دچار تناقض است. زیرا این اصالت دادن به انسان نیست، بل تحقیر انسان است. زیرا بر دو مبنای مشخص مبتنی است:

۱- چون انسان قابل هدایت نیست، پس باید از هدایت او صرفنظر کرد و هر رفتار او را بعنوان واقعیت پذیرفت.

۲- فکر و عقل بشر غیر از خودخواهی، محوری ندارد.

بنابراین اُمانیسم همه چیز را قابل هدایت می داند (گیاه، درخت، ماده، انرژی و اتم را در جهتی که می خواهد هدایت می کند) غیر از خود انسان را. با این بینش باشعورترین موجود بی شعورترین می شود که باز مصداق تناقض است. اُمانیسم اصالت را به انسان نمی دهد، حقارت و پستی را به او می دهد.

قرآن که پیامش غیر از هدایت نیست، و انسان را هدایت پذیرترین موجود می داند و به همین جهت برای انسان آمده، خودخواهی و خودمحوری انسان را محکوم کرده و آن را عامل انحراف می داند؛ دربارهٔ گروهی که همّت شان فقط دربارهٔ خودخواهی های شان است، می گوید: «وَ طائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجاهِلِيَّةِ»:[1] گروهی که تنها

[1] آیهٔ ۱۵۴ سورهٔ آل عمران.

خودشان برای خودشان مهم گشت، دربارهٔ خداوند گمان های نادرست می کنند که گمان های جاهلیت است.

اُمانیسم و گمان های نادرست: ۱- خداوند انسان را طوری آفریده که قابل هدایت نیست.

۲- خداوند انسان را برای همین رفتارها که دارد آفریده؛ مخرّب طبیعت و خونریز.

۳- انسان موجودی نیست که خداوند در آفرینش او هدف بالاتری داشته باشد.

۴- خداوند انسان را یک موجود متناقض آفریده که هم باید اُمانیست و انسان گرا باشد و هم خونریز باشد.

اُمانیسم نمی تواند از جانبی انسان گرا باشد، و از جانب دیگر انسان را بعنوان یک موجود خونریز محکوم کند. زیرا این مصداق تناقض می شود که از جانبی رفتارها و خواسته های انسان را بعنوان واقعیت ها پذیرفت، و از جانب دیگر رفتار خونریزانهٔ او را که بستر تاریخ را پر کرده و بزرگترین واقعیت است، محکوم کرد. و اگر این واقعیت محکوم شود، اصالت انسانیت می شود، نه اصالت انسان. و اگر بنا بر اصالت انسانیت باشد پس چرا تنها در برابر یک واقعیت بنام خونریز بودن انسان، انسانیت اصالت می یابد و در برابر دیگر رفتارهای او انسانیت فدای انسان می شود؟!

و اگر این بحث ادامه یابد ده ها تناقض مبنائی دیگر امانیسم ردیف می شود. و دقیقاً آن روی همین سکّهٔ واحد رئالیسم غربی است که یکی از پایگاه های اساسی علوم انسانی غربی است.

و چون محکوم کردن خونریزی با اصل اُمانیسم متناقض است، لذا مدرنیته همیشه و پیوسته به خونریزی مشغول است.

امام سجاد علیه السلام به انسان یاد می دهد که در برابر هر واقعیت تسلیم نشود، تنها در صدد واقعیت هائی باشد که با حقیقت نیز منطبق هستند؛ پرداختن به واقعیاتی که بر خلاف حقیقت هستند را مشغول شدن و باز ماندن و غافل شدن از انسانیت انسان، می داند: خدایا **وَ**

اَكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِهِ. آن واقعیاتی که همت مرا مصرف کرده و از حقیقت باز می دارند، من را از شر آن ها کفایت کن.

لحن عبارت را مشاهده کنید؛ بطوری از واقعیتگرائی بی حساب و کتاب می گریزد و از خداوند کمک می خواهد، گوئی ترسوترین فرد از گرگ درنده فرار می کند و در این فرار از خدا کمک می طلبد.

اهتمام برای غرایز و اهتمام برای فطریات

در تعریف همّت و اهتمام گفته شد: جمع و مختص کردن نیروی فکری و روحی و جسمی برای به دست آوردن چیزی. و هر موجودی خواه حیوان یا انسان، در این جمع کردن و مختص کردن نیروهایش توانمندتر باشد او با همتّر است. اینک این پرسش پیش می آید: آیا حیوان با همتتر است یا انسان؟-؟ حیوان در همه حال و پیوسته همهٔ نیروهایش را برای نیازهای خود جمع کرده و به کار می گیرد. حتی فرار یک حیوان از دسترس یک شکارچی، همّت و اهتمام است. ترسی که دربارهٔ انسان یک مقوله و مفهوم ضد همّت است.

از این جهت که ترس و فرار حیوان نیز مصداق همّت است، می بینیم که حیوان با همتتر از انسان است، زیرا حتی نیروی فرار را نیز دربارهٔ هدف خود به کار می گیرد. پس همّت برای غرایز و انگیزه های غریزی چیزی است که حیوان آن را در حد بالاتری دارد، خواه غرایز شکم، شهوت، حفظ جان و یا هر غریزهٔ دیگری باشد.

برای انسان نیز که دارای روح غریزه است همت و اهتمام برای به دست آوردن غرایز، سهل و آسان است، زیرا این اهتمام اقتضای طبیعی غریزی است و نیازی به عقل و تعقل ندارد تنها نهاده های طبیعی برای چنین همتی کافی است. اما انسان دارای دو طبیعت است؛ روح غریزی و روح فطرت. باید اقتضاهای غریزی بوسیله اقتضاهای فطری مدیریت شود. روح فطرت با اینکه به همهٔ اقتضاهای غریزی احترام می گذارد و هیچ کدام از آنها را حذف یا سرکوب نمی کند، برخی از آنها را از دایرهٔ همت خارج می کند از این قبیل است مثلاً ترس

و فرار. ترس و فرار در جای خود لازم است، لیکن هیچ ترسی و هیچ فراری در هیچ شرایطی، مصداق همّت نمی شود. و این نکته در «انسان شناسی» بس مهم و ظریف است. و آنچه هم مهم است و هم دشوار ایجاد اعتدال میان این دو طبیعت است.

بنابراین، نسبت میان انسان و همّت، به یکی از صورت های زیر است:

۱- همهٔ نیروهای انسان مختص تحصیل غرایز شود.- این اهتمام خیلی سهل و آسان است که عین اهتمام حیوان است. لیکن اگر چنین شود، بیمار است زیرا نیروهای فطرت را نیز به خدمت غرایز گرفته است.

۲- بخشی از نیروهای انسان صرف به دست آوردن غرایز شود و بخش دیگر برای به دست آوردن اقتضاهای فطری.- این آشفتگی و توام با اضطراب است که زندگی را نیز آشفته و مضطرب می کند، و نوع دیگر از بیماری است.

۳- همهٔ نیروهای انسان جمع شده و تحت مدیریت روح فطرت برای به دست آوردن چیزی- اعم از نیاز غریزی یا فطری محض- به کار گرفته شود. این بس دشوار، سخت و سنگین است که نیازمند سلامت و نیرومندی «شخصیت درون» است.[۱] و لذا انسان بودن و داشتن انسانیت دشوار است، لیکن انسان برای همین آفریده شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ این همّت می فرماید: **«قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِه»**:[۲] ارزش انسان به مقداری است که در این همّت قویتر باشد و مقاصد و چشم اندازهای بالاتری را در نظر بگیرد.

مراد امام علیه السلام از **«وَ اكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِه»**، اهتمام از نوع اول و دوم است که این گونه اهتمام ها، از اهتمام انسانی باز می دارند.

انسان موجود فعال و با همّت است یا با همت غریزی محض، و یا با همت مورد نظر فطرت. چنگیز یک فرد با همت بود لیکن همتش در راه برتری جوئی و خودخواهی غریزی بود. اما در نظر مردم کسی که عمرش را صرف عیاشی می کند، فاقد همّت است. امام علیه

---

[۱] قبلاً در تعریف «شخصیت» گفته شد که عبارت است از: چگونگی تعامل میان روح غریزه و روح فطرت.

[۲] نهج البلاغه، قصار الحکم، ۴۷.

السلام با این جمله این اشتباه مردمی را اصطلاح می کند و می گوید هر شکل و گونه ای از زیستن توأم با اهتمام است و همّت مصرف می کند. عیاشی و هرزگی نیز همت می برد. زندگی بدون همّ و غم امکان ندارد حتی برای عیاشان.

۴- نوع چهارم آن است که «کاهلی و تنبلی» نامیده می شود.

چیستی تنبلی و منشأش: وقتی که انگیزش ها و نیروهای غریزی در یک جانب قرار گیرند، و انگیزش ها و نیروهای فطری در جانب دیگر، و همدیگر را خنثی کنند، انسان فاقد هر دو همّت می گردد که نه همت حیوان را دارد و نه همت انسان را. چنین فردی گرچه نسبت به دیگران یک موجود بی آزار می شود لیکن نه در جایگاه حیوان است و نه در جایگاه انسان، و حتی نه در جایگاه گیاه و درخت. بل یک پدیدهٔ مرتجع است که به عقب برگشته و به سوی جماد می رود. با صرف نظر از نسبیت (که نسبیت در هر مخلوق هست) هیچ حیوانی یافت نمی شود که تنبل باشد، زیرا حیوان دارای دو طبیعت نیست تا همدیگر را خنثی و حیوان را دچار تنبلی کنند.

این تنبلی را باید «تنبلی خنثائی» نامید.

اما در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام گونهٔ دیگری از تنبلی هست که فرد نسبت به اقتضاهای غریزی، با همت باشد و نسبت به اقتضاهای فطری بی همّت باشد، که برگشت این به همان نوع اول و دوم است که در بالا گذشت. امیرالمؤمنین علیه السلام این گونه تنبلی را بدتر از تنبلی خنثائی می داند: **الْعَالِمُ مَنْ عَرَفَ قَدْرَهُ وَ كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَلَّا يَعْرِفَ قَدْرَهُ وَ إِنَّ مِنْ أَبْغَضِ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَعَبْداً وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ جَائِراً عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ سَائِراً بِغَيْرِ دَلِيلٍ إِنْ دُعِيَ إِلَى حَرْثِ الدُّنْيَا عَمِلَ وَ إِنْ دُعِيَ إِلَى حَرْثِ الْآخِرَةِ كَسِلَ كَأَنَّ مَا عَمِلَ لَهُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ وَ كَأَنَّ مَا وَنَى فِيهِ سَاقِطٌ عَنْهُ:**[1] انسان دانا کسی است که قدر خود (ارزش وجودی خود) را بشناسد (در هستی شناسی اش جایگاه و نقش انسان را بشناسد). و در نادانی شخص همین بس که قدر خود

---

[1] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید و فیض، خطبهٔ ۱۰۲.

را نشناسد. و مبغوض ترین کس نزد خد ابنده ای است که خداوند او را بـه خـود واگـذارد؛[۱] چنین کسی از «راه اعتدال» خارج می شود (نمی تواند میان انگیـزش هـای غریـزی و فطـری، اعتدال برقرار کند)، و بدون دلیل سیر می کند (مسیر زندگیش بر اساس دلیـل عقلـی و علمـی نیست بر اساس هوی و هوس است)؛[۲] اگر به کشت و زرع دنیا (تـأمین غرایـز) دعـوت شـود عمل می کند. و اگر به سوی زراعت و کشت آخرت (تأمین اقتضـاهای فطـری) دعـوت شـود تنبلی می کند؛ گوئی که آنچه (برای غرایز) انجام می دهد بر او واجب است. و آنچـه در آن (فطریات) تنبلی می کند از او ساقط است.

دقّت در این سخن- بویژه در دو جمله اول- نشان می دهد که مراد امـام علیـه السـلام از «واجب» و «ساقط»، تنها واجب و ساقط تشریعی نیسـت، بـل مـرادش چگـونگی آن زمینـهٔ شخصیت درونی است که نه فقط برای دعوت دینی بل برای هیچ دعوت مثبتی، تـوان پـذیرش ندارد برای اقتضاهای غریزی، بدون دعوت انگیزش دارد، اما برای اقتضاهای فطری، با دعـوت کردن و برانگیختن نیز انگیزش ندارد.

فردی که اینگونه تنبل باشد، در نزد خدا از تنبل خنثائی مبغوض تر اسـت، زیـرا کـه آن وجود خود را هدر می کند و نسـبت بـه دیگـران آزار نمـی رسـاند. امـا ایـن یـک موجـود خطرناک است، وجود، فکر و رفتارش به دیگران نیز آسیب می رساند. چنین کسی برای بـه دست آوردن خواسته های صرفاً غریزی همّت دارد، اما تنبل خنثائی ایـن همّـت و اهتمـام را ندارد. و نیز غریزهٔ تنبل خنثائی، عقلش را از دست فطرت مصادره نکرده و در راه خودخواهی های صرفاً غریزی به کار نگرفته، عقلش به «نکراء»[۳] مبدل نشده بل تعطیل شده است.

---

[۱] خداوند کسی را به سر خود رها می کند که اهل دعا نباشد. زیرا کسی که کاری با خدا ندارد، خدا نیز کاری با او ندارد.

[۲] در موارد متعدد بیان شد که عقل عامل و راهکار فطرت است، هوی= هوس، عامل و راهکار غریزه است.

[۳] عقل نکرائی در موارد متعدد از این مجلدات به شرح رفته کـه اسـاس آن حـدیث شـماره ۳، از کتـاب العقـل و الجهل، اصول کافی است.

قرآن: آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ نساء دربارهٔ منافقین می گوید: «وَ إِذا قامُوا إِلَى الصَّلاةِ قامُوا كُسالى يُراؤُنَ النَّاسَ»: هنگامی که به نماز بر می خیزند، با تنبلی بر می خیزند آنهم برای ریاکاری در برابر مردم. و در آیه ۵۴ سورهٔ توبه می فرماید: «لا يَأْتُونَ الصَّلاةَ إِلاَّ وَ هُمْ كُسالى»: و نماز را به جا نمی آورند مگر با تنبلی (و بدون انگیزهٔ شخصیت روانی؛ بی شوق و بی اشتیاق).

حدیث: دربارهٔ همّت و اهتمامی که باید انسان بعنوان انسان داشته باشد، حدیث های فراوان داریم از آنجمله:

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **«مَنْ كَانَتْ هِمَّتُهُ آخِرَتَهُ كَفَاهُ اللَّهُ هَمَّهُ مِنَ الدُّنْيَا وَ مَنْ أَصْلَحَ سَرِيرَتَهُ أَصْلَحَ اللَّهُ عَلَانِيَتَهُ وَ مَنْ أَصْلَحَ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَصْلَحَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاس»:**[1] هر کسی که همتّش آخرتش باشد، خداوند او را از اهتمام به دنیا بی نیاز می کند. و هر کس (شخصیت) درون خود را اصلاح کند، خداوند ظاهر او را (در نظر مردم) نیکو می کند. و هر کس رابطهٔ میان خود با خدا را اصلاح کند، خداوند متعال روابط میان او و مردم را اصلاح می کند.

زیرا که اهتمام بر فطریات، اهتمام بر غرایز را نیز در بر دارد، آنهم بصورت درست و انسانی. و نیز اگر شخصیت باطنی کسی سالم و صالح باشد، نیازمند ریاء در پیش مردم نخواهد بود. و کسی که رابطه اش با خداوند درست و صحیح باشد، خداوند رابطهٔ مردم با او را در مسیر صلاح قرار می دهد.

و نیز حدیث های فراوان دربارهٔ اهتمام غریزی که از اهتمام فطری باز دارد، داریم از آنجمله: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **«مَنْ كَانَتِ الدُّنْيَا هِمَّتَهُ اشْتَدَّتْ حَسْرَتُهُ عِنْدَ فِرَاقِهَا»:**[2] کسی که همتش برای دنیا باشد، به هنگام مرگ حسرتش شدیدتر می شود.

یعنی شخص دنیاگرا با حسرت از دنیا می رود، بویژه اگر همّتش را مصروف دنیا کند با

---

[1] کافی، ج ۸ (روضه) ص ۲۵۵ ط دار الاضواء.

[2] فقیه، ج ۴ ص ۳۸۲ ط جامعهٔ مدرسین.

حسرت شدیدتری خواهد رفت.

امام صادق علیه السلام در یک حدیث مفصّل ویژگی های غریزه گرائی جامعهٔ غریزه گرا را می شمارد و می فرماید: **وَ رَأَيْتَ النَّاسَ هَمُّهُمْ بُطُونُهُمْ وَ فُرُوجُهُمْ لَا يُبَالُونَ بِمَا أَكَلُوا وَ مَا نَكَحُوا:**[1] و ببینی مردم را که همّت شان شکم شان و شهوت شان است؛ خوراک شان و عمل جنسی شان چگونه و از چه راهی است اهمّیت نمی دهند.- و این معنی «فسق» است.

تقوی؛ تکرار این عبارت در تعریف تقوی، در اینجا لازم است: تقوی یعنی مدیریت و نظاممند شدن روح غریزه بوسیله روح فطرت.

معاد

وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَداً عَنْه: و مرا در آنچه فردا(ی قیامت) از آن خواهی پرسید، به کار گیر.

معاد مرحله ای از مراحل طبیعی کائنات است؛ یک مبحث فیزیکی است نه یک مسئلهٔ متافیزیکی. یک موضوع طبیعی است نه یک موضوع ماوراءالطبیعه. معاد واقعیتی است که طبیعت با روند طبیعی خود به آن خواهد رسید.

پشه های یک باغ برای تحقیق دربارهٔ «زنبور عسل» همایشی تشکیل دادند، موضوع سخنرانی ها و مقاله ها این بود: چرا زنبورهای عسل اینهمه کوشش کرده و زحمت می کشند عصارهٔ گل ها را جمع نموده به صورت عسل در کندوی شان ذخیره می کنند؟ در پاسخ این پرسش داد سخن داده و با ادبیات شیرین اما بی محتوا که در پایان هیچ گوشه ای از مشکل حل نمی شد، مطالبی را به سمع حاضران می رسانیدند.

پشه ای در پشت تریبون قرار گرفت و گفت: به جای اینهمه کنفرانس ها و همایش ها

---

[1] کافی (روضه) ص ۳۶ ط دار الاضواء.

بهتر است مسئله را از خود زنبوران بپرسیم، ما که تاریخ پیدایش مـان از بهـاران شـروع مـی شود؛ هر کدام در زمانی به وجود می آئیم و پس از چند روزی میمیریم و در ماه دی جریـان زاد و ولدمان به پایان می رسد، چه خبری می توانیم از آیندهٔ این باغ داشته باشیم، من زنبوری را می شناسم که دعوت ما را می پذیرد و به این جمع آمده و دلیل ذخیره سازی شان را به ما توضیح می دهد.

زنبور عسل در پشت تریبون قرار گرفت و گفت:

در بهاران زاد و مرگش دردی است پشّه کی داند که باغش تاکی است

با فرا رسیدن دیماه نسل شما پشه ها بر چیده شده و از بین می رود و شما نمی دانیـد کـه این باغ همچنان هست و فرا رسیدن دیماه مرحله ای از طبیعت آن است، ما زنبوران برای این مرحلهٔ برزخی، عسل را ذخیره می کنیم تا بتوانیم در پی آن به مرحله بهار دیگر برسیم و آن بهار آینده مرحله ای از طبع طبیعی این باغ است نه چیز دیگر؛ همـان بـاغ و همـان درختـان است لیکن با تکامل دیگر، با درختان قوی تر و پر ثمرتر و...

نسل انسان در روی کره زمین زندگی می کند و می داند (بویژه انسان امـروزی بهتـر مـی داند) که کرهٔ زمین عمر محدود دارد و روزی از بین خواهد رفت و دیگر امکانی برای بقـای انسان نمی ماند (درست مانند فرا رسیدن خزان برای پشه ها). او توجه ندارد که کـرهٔ زمـین تنها یک گل است از گل های باغ جهانِ کائنات، همانطور که هر کـره هـر منظومـه و هـر کهکشان، گل و برگ و شکوفه ای از باغ کائنات هستند که در هم خواهند ریخت و پس از مدتی بهار دیگر فرا خواهد رسید.

در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، معاد یـک حادثـهٔ فـرا فیزیکـی و فـرا طبیعـی نیست، عین روند طبیعت است. و با اصطلاح دیگر: معاد یک حادثهٔ صرفاً قضائی نیست، بـل مرحله ای از جریان قَدَری کائنات است.

در کتاب «**تبیین جهان و انسان**» کلیاتی از روند طبیعی جهان از پیدایش آن تـا امـروز؛ از کجا آمده و به کجا می رود، «نبأ عظیم»= تحـوّل عظیمـی کـه در پـیش رو دارد؛ قیامـت،

محشر و بهشت و آدرس محل و مکان بهشت، از بیان قرآن و احادیث به شرح رفته؛[۱] که معاد یک مسئلهٔ بزرگ از مسائل علوم تجربی است نه فقط یک موضوع صرفاً فرا تجربی.

این بحث بزرگ را در اینجا تکرار نمی کنم و به آن کتاب و کتاب ها و مقالات اقماری آن مانند «**قرآن و نظام رشته ای جهان**»، و «**با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی**» و چند مقاله، وا می گذارم. آنچه در اینجا باید محور بحث قرار گیرد این است که: باور به معاد هم یک امر فطری است و هم پشتوانه فطرت در برابر عصیان غریزه است.

باور به معاد یک امر فطری است: زمانی که علم بر خرافات کلیسا شورید، و تکاپوی طوفان گونه بر علیه دگماتیسم همه جا را گرفت؛ هر کسی حربه ای را بر می داشت و بر سر کلیسائیان می کوبید، زیگموند فروید نیز حربه برداشت تا گلولهٔ توپ دیگری بر پیکر داغان شدهٔ کلیسا بزند: او مسئله «شبکه محارم» را به زیر سؤال برد و آن را زائیدهٔ رقابت های جنسی پدران با پسران، یا با دامادان، دانست؛ شبکهٔ محارم را از سنخ «توتم» و «تابو» دانست که از اختراعات آگاهانهٔ بشر است و باصطلاح: این نیز یکی از «قراردادها» است، نه چیزی که ریشه در ذات انسان داشته باشد. او می گفت: تحریم محارم زائیدهٔ رقابت های غریزی است.

و صد البته مطابق علوم انسانی غربی که پایه اساسی و مبنای اولیهٔ آن «حیوان بودن انسان» است، باید غربی ها عموماً و شرقی های غرب زده نیز به این ره آورد فکری فروید باور داشته باشند. اما چرا آن را محکوم کرده و کنار گذاشتند، پرسشی است که علوم انسانی غربی از پاسخ به آن عاجز است.

واقعیت این است که غربیان برای رد و محکوم کردن نظریّه فروید هیچ حرف علمی ندارند. و آنچه آنان را بر رد و عدم باور به نظریه فروید وادار کرده، یک «امر اصیل ناخودآگاه»، یعنی «ندای فطرت» است؛ فطرت که هرگز زیر بار شکستن حریم «تحریم

---

[۱] بویژه اینکه: تا کنون شش قیامت رخ داده، و آنچه در پیش رو است قیامت و «نبأ عظیم» هفتم است.

جنسی با محارم» نرفته است.[۱]

از روزی که انسان پیدایش یافته و زندگی را شروع کرده، از رابطهٔ جنسی با محارم بشدت پرهیز کرده است بحدّی که در آن طوفان و نهضت، عصیان کنندگان و شورش کنندگان بر علیه خرافات کلیسا، نتوانستند نمونه ای در تاریخ زندگی بشر در شکستن این حریم پیدا کنند، این پرهیز فطری چقدر نیرومند است که در برابر قوی ترین نیروی غریزی، یعنی «شهوت جنسی»، مقاومت کرده است!؟! شهوت جنسی کنترل ناپذیرترین غریزه است؛ کورترین، بی مهاباترین، مهاجم ترین غریزه است که هیچ غریزه ای در این ویژگی ها به پای آن نمی رسد؛ عشق جنسی اسیر کننده ترین عشق است، آن جنون آنی که از شهوت جنسی بر می خیزد، از هیچ غریزهٔ دیگری بر نمی خیزد. با اینهمه فطرت بشر در برابر آن مقاومت کرده است.

زمانی که دنیا بر دو بخش کمونیست و لیبرالیست تقسیم شده بود، هر دو جبهه با همهٔ تضادی که با هم داشتند، در «کمونیسم جنسی» وحدت نظر داشتند، وحدت نظری که نمونه ای در تاریخ نداشته و ندارد؛ یک اعجوبهٔ بی مانند بود؛ هر دو جبهه بشدت می کوشیدند که جامعهٔ جهانی را بر انهدام تحریم محارم و شکستن این حریم تشویق کنند، همهٔ امکانات ترویجی، تبلیغی و همهٔ امکانات فرهنگ سازی را در این روش به کار بردند تا جائی که کمونیسم جنسی جامعهٔ سوئد محصول مشترک این دو جبهه گشت لیکن هستهٔ این حرمت در حرمت خود باقی ماند.

و مهمتر از همه؛ شکست پایه ای و اساسی علوم انسانی غربی در برابر این نیروی قدرتمند فطری، بود و هست. نیروئی که جریان علوم انسانی را در این اصل بزرگ «انسان شناسی»، خفه کرد و یکی از بن بست های بزرگ علوم انسانی غربی را همین نیروی نیرومند، ایجاد کرده است.

با این مقدمه برگردیم به مسئلهٔ معاد: باور به معاد نیز از اصول فطری انسان است. در

---

[۱] همیشه هستهٔ اصلی این تحریم محفوظ بوده و هست، گاهی در برخی از ابعاد آن، حوادثی رخ داده که حوادث «موردی» است و نمی تواند معیار انسان شناسی باشد.

طول تاریخ که همیشه زمام جامعه ها در دست کابالیست ها بوده، همه چیز و همه امکانات جامعه ها بر علیه باور به معاد (نظراً و عملاً) به کار گرفته شده، حتی علم نیز بر علیه معـاد استخدام شده، باز باور به «جهان پس از مرگ»، و «زندگی پس از مرگ»، همچنـان بـوده و هست و به مقاومت خود ادامه می دهد. حتی خود سران کابالیسم نتوانسـتند ایـن بـاور را از درون ذات خود اخراج کنند؛ فراعنهٔ مصر بهمراه ابزار و آلات زندگی، کنیزان و غلامـان و... دفن می شدند تا امکانات زندگی پس از مرگ برای شان فراهم باشد.

جریان قابیلیسم تاریخی توانست ادیان را تحریف کند و تبیین های علمی معاد را از عرصهٔ فکری بشر بزداید، تا جائی که ما مسلمانان با وجـود عـدم تحریـف قـرآن مـان، هنـوز هـم نتوانسته ایم دربارهٔ معاد توضیح علمی بدهیم؛ آنهمه آیات قرآن که مسئلهٔ معاد را بصـورت و شیوهٔ کاملاً تجربی و بر اساس علوم کیهـان شناسـی و فیزیـک عمـومی، شـرح مـی دهـد، را همچنان عاطل گذاشتیم.

و با این روند که در تاریخ بشر همیشه معاد بدون پشتوانه تبیینات علمی بوده- و متأسفانه هنوز هم چنین است- باز باور به معاد در سینه و ذات تک تک افراد جامعـه هـای جهـان، پایدار است.

باور به معاد، پشتوانهٔ فطرت است: باور به معاد که از فطرت ناشی می شود، بـر می گردد انگیزش های فطری را پشتیبانی و تقویت می کند. حتـی خـود روح فطـرت را نیـز تقویت می کند.

در مباحث گذشته به یک قاعدهٔ جامع و مانع اشاره شـد کـه: **در پدیـده هـای طبیعـی همیشه مادر فرزند خود را تغذیه می کند، اما در پدیده هـای اجتمـاعی، فرزنـد بـه محض تولد برمی گردد مادر خود را تغذیه می کند.** در جامعه ها گاهی «فقر» از جهـل ناشی می شود، و گاهی جهل از فقر. اما در هر دو صورت، فرزند به محض تولد بر می گـردد مادر خود را تغذیه و فربه می کند؛ اگر فقر از جهل ناشی شود فوراً بـر مـی گـردد جهـل را ریشه دارتر و فربه تر می کند. و اگر جهل از فقر ناشی شود فوراً بر می گردد و به ریشه دار

کردن فقر می پردازد.

مسئله مهم در اینجا، آن «نقطه» است که امور اجتماعی از امور طبیعی زاویه باز کـرده و جدا می شود. می دانیم که به هر صورت، امور اجتماعی بالاخره ریشه در امور طبیعـی دارد، انسان که یک موجود اجتماعی است، خود یک پدیده طبیعی است؛ رفتارهـای اجتمـاعی اش نیز ریشه در طبیعیات دارد. نقطه ای که این دو در آن نقطه زاویـه بـاز کـرده و از همـدیگر جدا می شوند، کجاست؟

در مباحث گذشته به شرح رفت که منشأ جامعه روح فطـرت اسـت. فطـرت یـک امـر طبیعی است اما اجتماعیات را ایجاد می کند و آنها را با زاویه ای از طبیعیات جدا مـی کنـد. مسئلهٔ ما در همین نقطه و در آغاز همین زاویه قرار دارد؛ باور به معاد از روح فطرت ناشـی می شود، یعنی یک امر طبیعی یک اعتقاد انسانی را ایجاد می کنـد؛ اعتقـادی کـه کـارآئی و عملکرد آن اجتماعیات است. این پدیدهٔ اجتماعی فطرت طبیعی را تقویت نمی کند بل فطـرت اجتماعی را تقویت می کند.

معنی این سخن این نیست که دو نوع فطرت داریم یکی طبیعی و یکی اجتماعی. مراد ایـن است که فطرت در هر دو عرصهٔ طبیعی و اجتماعی کار می کند. بعنوان یک امر طبیعی، باور به معاد را بعنوان یک انگیزش طبیعی تولید کرده و آن را تغذیه می کند، سپس باور به معاد که یک پدیده طبیعی فطری است، راهکار و عملکردش اجتماعی است؛ در مرحلـه عمـل در عرصهٔ اجتماعیات و در ردیف اجتماعیات جای می گیرد. و چون جامعه و اجتماع نیز زائیده فطرت و فرزند فطرت است و فطرت آن را تغذیه می کند، دو فرزند به همدیگر می رسند و اقتضاهای فطری را در زندگی انسان تقویت می کنند. و این چنـین اسـت کـه «حـسّ جامعـه خواهی» و «حس باور به معاد»، انگیزش های فطری را پشتیبانی می کننـد، و بـاور بـه معـاد پشتیبان فطرت می گردد. **بلی درست است؛ انسان چنین موجود پیچیده ای است.**

امام سجاد علیه السلام در جملهٔ **«وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَداً عَنْهُ»**، به ما یاد می دهد کـه به این اقتضا و انگیزش فطری بهای لازم را بدهیم، بویژه که این باور بـا پیـام هـای پیـامبران بشدت تأیید شده، پس باید در اندیشهٔ آن و نگران جهان پس از مرگ باشیم. حتی اگر سـلطهٔ

جریان کابالیسم مانع از آن باشد که دربارهٔ این باور فطری به تبیینات و توضیحات علمی رسیده باشیم.

با اینکه این همان امام است که دربارهٔ «مادهٔ تاریک» که ازکشفیات اخیر بشر است، در قالب دعا می گوید: **«سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ الظُّلْمَةِ وَ النُّور».**[1] و دیگر تبیین های علمی که در ابعاد هستی شناسی دارد.

هدف از آفرینش انسان

وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ: و ایام (عمر) مرا تنها در آنچه که برای آن مرا آفریدی، قرار ده.

لغت: اِسْتَفْرِغْ: صیغهٔ امر حاضر از باب استفعال، به معنی: فارغ کن: خالی کن.- وقتی که با حرف «فی» همراه می شود، معنی فارغ بودن از هر چیز و پرداختن به یک چیز معین، را می دهد.

یعنی خدایا مرا از هر فکری، کاری، و از هر پرداختنی، فارغ کن و همهٔ وجود و توان مرا در آنچه که برای آن مرا آفریدی، به کار گیر.

گاهی می پرسند: هدف از آفرینش کائنات چیست؟ اصل این پرسش درست نیست. زیرا کائنات بعنوان مجموعهٔ واحد، نمی تواند وسیله ای برای هدفی باشد. وقتی از هدف و وسیله پرسیده می شود که دو چیز باشد یکی بعنوان وسیله و دیگری بعنوان هدف. در حالی که در این پرسش همهٔ مخلوقات و همهٔ موجودات تحت عنوان «کائنات» قرار گرفته و دیگر چیزی نمی ماند که کائنات وسیله ای برای آن هدف باشد. آنچه غیر از کائنات هست، خداوند است؛ خدا نیز اولاً به هیچ وسیله ای نیاز ندارد، ثانیاً نیازمند هیچ هدفی هم نیست. پس باید این پرسش در قالب همان تعبیر اما با حذف دوگانگی میان وسیله و هدف باشد. پس هدف از آفرینش کائنات، خود کائنات است.

---

[1] بحار، ج ۸۳ ص ۲۲۶.

در اینصورت نیز بی تردید عنصری از دوگانگی لحاظ می شود، اما نـه دو شـیئ در برابـر همدیگر، بل «فعل» و «ایجاد» یک شیئ در برابـر خـودش، و در اینصـورت هـدف از ایجـاد کائنات، وجود کائنات می شود.

«آفریدن» فعل خدا است و هدف و محصول این فعل، خود کائنات است.

اما کائناتی که امروز هست، با این کم و کیف، بطور «خلق السّاعه» آفریده نشده، بـل در آغاز یک چیز کوچکی ایجاد- «ایجاد»- شده و آن شیئ کوچک بمحض ایجاد، کمّـاً و کیفـاً در مسیر تکامل حرکت کرده و امروز بصورت هفـت آسـمان و گسـترهٔ بـس عظـیم شـکل گرفته که تنها محتوای آسمان پائین، اینهمه کهکشان ها و فضاهای گستردهٔ خلال آنها است.[1]

هدف از «سیر تکامل کائنات» چیست؟ صوفیان می گویند: همه چیز در خط کمال پـیش می رود تا به «کمال مطلق» برسد، همه چیز از وجود خود خدا جدا شده اند و می روند کـه به خود خدا برسند. اما این سخن متناقض است اگر خداوند «مطلق» است- که هسـت- پـس «مطلق» قابل رسیدن نیست. اگر خداوند محدود نیست (که نیست) پس هـر چـه مخلـوق در مسیر کمال برود باز به آن نخواهد رسید. زیرا «رسیدن» بدون «حدّ» معنی ندارد.

بنابراین، هدف از «سیر تکامل کائنات» همان تکامل و سیر در درجات کمـال اسـت، نـه رسیدن به کمال مطلق. هیچ تغییری، هیچ حرکتی به مطلق نمـی رسـد و اگـر چنـین رسـیدنی فرض شود، در واقع آن مطلق، مطلق نبوده است.

هدف از آفرینش انسان چیست؟: اگر انسـان را پدیـده ای در درون کائنـات در نظـر بگیریم، هدف از آفرینش او نیز در همان هدف از آفرینش کائنات قـرار مـی گیـرد. بـا ایـن تفاوت: این موجود که انسان نامیده می شود بخاطر اینکه روح دیگری نیـز بـه او داده انـد- روح فطرت- گل سر سبد کائنات است اگر بر طبق اقتضاهای آن روح عمل کنـد.[2] و بـدترین

---

[1] شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان».

[2] انسان که بدلیل داشتن روح فطرت، گل سر سبد کائنات می شود، ارجمندی و فضیلتش از خـود همـان روح نیـز بالاتر است.

خار خلقت است اگر مطابق آن عمل نکند.

و اگر انسان را یک پدیده در برابر دیگر پدیده های کائنات در نظر بگیریم، هدف از آفرینش انسان، تحقق و تکوّن یک موجود است که هم در حرکت تکامل سریعترین موجود باشد و هم نماد و سمبل بالاترین کمال، در میان همهٔ پدیده های کائنات (حتی بالاتر از فرشتگان) باشد.

قرآن: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ»:[۱] و خلق نکردم جن و انس را مگر برای اینکه مرا عبادت کنند.

عبادت: خداوند هیچ نیازی به عبادت بندگان ندارد. اگر آفرینش انسان برای عبادت است پس عبادت برای چیست؟ برای پاسخ این سؤال باید ابتدا ببینیم عبادت چیست؟ تا روشن شود که عبادت برای چیست.

عبادت عبارت است از: تنظیم فکر، عقل، اراده، نیروی روحی و جسمی و مسیر رفتارها، بر طبق اقتضاهای روح فطرت. عابد کسی است که روح فطرتش روح غریزه اش را مدیریت کند.

لقب پدید آورندهٔ صحیفهٔ سجادیه «زین العابدین» است. و ما گمان می کنیم که او بحدّی از دنیا بریده و به آخرت می پرداخت که زیور عبادت کنندگان است. و میان دنیا و آخرت طوری جراحی می کنیم که گوئی دنیا و آخرت ضد همدیگرند. در حالی که هر دو، دو روی یک سکّه اند. آیه ها و احادیث را خوب معنی نمی کنیم، دنیا گرائی یعنی غریزه گرائی و آخرت گرائی یعنی فطرت گرائی. و در این معنی است که دنیای غریزه گرائی از آخرت جدا می شود.

و هدف از بعثت انبیاء و امامت ائمّه نیز همین «عبادت» است که می فرماید: **«بعثت بالحنيفية السهلة السمحة».**[۲] و از امام باقر علیه السلام پرسیدند: مراد از حنیفیت در آیهٔ «حُنَفاءَ

---

[۱] آیهٔ ۵۶ سورهٔ ذاریات.

[۲] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱۵ ص ۱۴۴.

لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ»[۱] چیست؟ فرمود: **«الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ»:**[۲] حنیفیت از فطرت است، فطرتی که خداوند انسان ها را بر اساس آن آفریده است که آفرینش خدا مبدل نمی شود.[۳] و گفت: خداوند انسان ها را بر اساس خدا شناسی آفریده است.[۴]

و اولین اقتضای فطرت، تحمید، تسبیح، تکبیر و تعظیم خداوند است. و دومین آن عبارت است از دعا.

و مهمتر این است که: اقتضاهای غریزی بر ضد این اقتضاهای فطری نیست، بل آنچه ضد فطریات است «اشتغال به غرایز» است، که دیدیم امام علیه السلام در جمله پیش، می گوید: **«وَ اكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِهِ».** مشکل انسان، غرایز نیست، بل اشتغال به غرایز است که او را از فطریات غافل می کند.

عبادت و زهد، نه غریزه گریزی است و نه سرکوب کردن غرایز، بل عبادت و زهد عبارت است از مدیریت روح غریزه بوسیلهٔ روح فطرت. و زین العابدین اینگونه زین العابدین است.

نتیجه: انسان برای عبادت آفریده شده. و عبادت عبارت است از قرار گرفتن عینی و عملی بر اساس اقتضاهای فطرت. پس هدف از آفرینش انسان پدید آمدن موجودی است که بالاترین نماد و فرازترین سمبل «کمالجوئی» باشد.

این هدف در «قالب کلّی» است. و هدف دیگر از آفرینش انسان این است که سبب ایجاد کمال در دیگران باشد، موجودی باشد با «پیام»، که در مبحث بعدی خواهد آمد.

و امام علیه السلام می گوید: **وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ:** و (خدایا،) ایام (عمر) مرا برای

---

[۱] آیهٔ ۳۱ سورهٔ حج.

[۲] بحار، ج ۶۴ ص ۱۳۵.

[۳] در یکی از مباحث گذشته بیان شد که روح فطرت ضعیف می شود و حتی ممکن است تحت سیطرهٔ روح غریزه قرار گیرد، اما هرگز نمیمیرد و از بین نمی رود.

[۴] هیچ کسی نمی تواند وجود خدا را انکار کند و نکرده.

آنچه مرا آفریدی، فارغ کن.

از چه چیز فارغ کند؟ از غرایز؟ نه. بل از اشتغال به غرایز که نتیجه اش غفلت از فطریات است، و در مواردی سرکوب کردن فطریات را در پی دارد. و معنی اشتغال به شرح رفت.

خصلت زیبای غنای نفس

وَ أَغْنِنِي وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ: و مرا (از دیگران) بی نیاز کن و روزیت را بر من گشایش ده.

مراد از «أَغْنِنِي»، «مرا ثروتمند کن» نیست، زیرا در اینصورت معنائی برای «وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ» نمی ماند. شاید گفته شود: حرف «و» کاربرد عطف تفسیر دارد ماقبل و مابعدش یک معنی را می دهند. اما اولاً: در عطف، اصالت با غیر تفسیر است. ثانیاً: جریان سخن امام به محور شخصیت درون و روان است و در مقام حفاظت شخصیت درونی از آفات است. پس «غنای نفس» را می خواهد که خصلت روانی است. سپس در مقام آسیب شناسی، فقر را آفت غنای نفس معرفی می کند.

فقر و انسان: فقر یعنی «نیاز». انسان موجودی نیازمند است، همیشه و پیوسته و در هر لحظه در گرداب نیازهای غریزی و در جریان نیازهای فطری است. گوئی نیازهای غریزی در یک طرف خورجین، و نیازهای فطری در طرف دیگر آن، به گردن شخصیت انسان آویخته اند. گاهی آن طرف سنگینی می کند و گاهی این طرف. چه کند؟ هیچکدام را نمی تواند حذف کند، چون وجود و بقایش به غرایز وابسته است، و فطرت نیز هرگز نمیمیرد.[1] برخی ها دو کیسه خورجین را یکی می کنند؛ محتوای طرف فطرت را در کیسهٔ غریزه می ریزند و احساس راحتی و لذت می کنند. اما در دو جای از این مجلدات بیان شد که آنچه که به آن می رسند نه راحتی و نه لذت، بل سراب راحتی و سراب لذت است.

رهچارهٔ درست، ایجاد تعادل میان دو طرف است. و این تعادل با تنظیم وزن و کمیت دو

---

[1] حتی اگر تحت سیطرهٔ غریزه قرار گیرد.

طرف حاصل نمی شود، این خورجینی است که فرمول تعادلش چیز دیگر است، و آن عبارت است از «شناخت چرائی» های محتوای هر دو طرف. مثلاً چرا غذا، چرا شهوت، چرا تـرس، و... و یا: چرا تعقل، چرا ایثار، چرا عبادت، چرا پرهیز، چرا تقوی و خودپائی. اینها برای چه اهدافی هستند. سپس مرحلهٔ «شناخت چگونگی عمل این انگیزه ها» است. با ایـن دو مرحلـه از شناخت، تعادل میان این دو کیسه خود به خود حاصل می شود و خورجین نه تنها فشـاری بر شخصیت انسان نمی آورد، بل شخصیت او همین تعادل است، دیگر آنچه هست شخصـیت است، نه شخصیتی که باری بنام خورجین بر او بار شده است. و این نکته ای بس مهـم اسـت. فقط «من» است که می بالد و می رود، نه «بار»ی که بر «من» فشار می آورد.

قرآن: اشرف المرسلین (صلی الله علیه و آله) در برترین و بالاترین درجهٔ این تعـادل قـرار دارد، و لذا هیچ باری بر شخصیت او گرانی نمـی کنـد: «أَ لَمْ نَشْـرَحْ لَكَ صَدْرَكَ- وَ وَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ»:[1] آیا سینهٔ تو را برایت باز نکردیم- و بارت را از تو برنداشتیم؟.

اول شرح صدر و نیروی شناخت را به او داده و در اثـر آن بـارش را از دوش شخصـیتش برداشته است.

ادامه می دهد: «الَّذي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ»: باری که اگر برداشته نمی شد کمـر شخصـیتت را مـی شکست.

شناخت، عامل برداشته شدن بار و نیز عامل «پیامدار» بودن انسان می شود، که خودش از این بار رهیده، به دیگران نیز چگونگی های رهیدن ها را شرح دهد. و چنین بودند آنان کـه سرآمد رهیدگان از بار شدند، پیامبر شدند: «وَ رَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ» و پیام تو را بلند کردیم.

درست است ایجاد این تعادل، بسی سخت است، لیکن: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً»: پـس (بدانیـد) با سختی، آسانی ای هست.

دو نکته در این آیه جای دقت بیشتر دارد:

۱- یک قانون آفرینش را دربارهٔ رابطهٔ انسان با جهان، معرفی می کند: هیچ آسـانی بـرای

---

[1] آیه های ۱ و ۲ سورهٔ شرح.

انسان نیست مگر اینکه از سختی زائیده شود؛ هر آسانی از سختی و دشواری حاصل می شود.

این نکته را از حرف «ال» در «العسر» که باصطلاح «الف و لام حقیقت» است، و از «تنوین وحدت» در «یُسْراً» که «تنوین تنکیر» هم هست، می فهمیم. پس توقع آسانی بدون تحمل سختی، اشتباه است.

۲- نمی فرماید «با هر سختی آسانی هست»،[۱] می فرماید «با سختی، آسانی ای» هست. یعنی اولاً انسان به هیچ آسانی نمی رسد مگر با تحمل سختی، ثانیاً: ممکن است یک آسانی ای بس کوچک از یک سختی بس سنگین، حاصل شود. ثالثاً: ممکن است تحمل برخی سختی ها به هیچ آسانی ای نرسد.

سپس تکرار می فرماید: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً»: قطعاً و یقیناً با سختی آسانی ای هست. و چون چنین است پس راحت طلب نباش و از سختی و فشار نگریز «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ- وَ إِلی رَبِّكَ فَارْغَبْ»: پس هر گاه فارغ شدی (= بی زحمت و فارغ از سختی شدی) خودت را به زحمت و کار وادار- و (بر طبق این قانون آفرینش) به سوی پروردگارت بگرای.

این یک سوره آمده برای شناسانیدن یک قانون در«رابطهٔ انسان و جهان و خدا» تا به انسان بفهماند که بلی حرکت در مسیر اقتضاهای فطری و ایجاد تعادل میان انگیزش های دو روح، سخت است. اما اگر انسان در صدد آسانی و راحتی است باید بداند که آسایش و راحتی از همین سختی به دست می آید «وَ أَنْ لَیْسَ لِلْإِنْسانِ إِلاَّ ما سَعی»:[۲] و نیست برای انسان مگر آنچه سعی و کوشش کرده است.

ویژگی «آسانی» ای که انسان می خواهد: انسان گیاه نیست که تسلیم طبیعت شود؛ اگر با سرمای شدید یا خشکسالی رو به رو گشت بخشکد و از بین برود. انسان در صدد است که طبیعت را تسلیم خود کند. و این حق طبیعی انسان است. و نیز این «حق انحصاری» انسان است؛ هیچ مخلوقی در این کائنات چنین حقی ندارد حتی فرشتگان؛ فرشتگان مأمور تنظیم و

---

[۱] متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین توجه نکرده اند، آیه را عوامانه معنی کرده اند.

[۲] آیهٔ ۳۹ سورهٔ نجم.

اجرای قوانین طبیعت هستند. اما انسان می کوشد در همان قوانین تصرف کرده و در جهت منافع خود به کار گیرد. و هدفش از این تصرف، رسیدن به راحتی و آسودگی است. آنهم راحتی ای که هیچ موجودی در صدد آن نیست و چنین هدفی (حتی چنین امیدی) نیز ندارد. پس انسان پرتوقعترین و پرامیدترین موجود است؛ به جای سازگاری با طبیعت در صدد سازگار کردن طبیعت با خود است؛ خواسته بزرگی که فرشته نیز آن را ندارد. لذا انسان شناسی این قدر مهم است که: من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

خواسته، توقع، و هدف انسان، معلوم است که عبارت است از راحتی. اما برخی از انسان ها اشتباه می کنند و در این توقع بزرگ، پرتوقعتر می شوند؛ می خواهند براحتی به این راحتی برسند. قرآن می گوید این اشتباه است و انسان به این خواستهٔ خود نمی رسد مگر با تحمل سختی ها.

چرا انسان گناه می کند؟ برای اینکه می خواهد از طریقی راحت به راحتی مورد نظر خود برسد.

بنابراین، انسان برای رسیدن به راحتی، می تواند یکی از دو زمینهٔ شخصیتی درونی را داشته باشد:

۱- شاکلهٔ شخصیتی اش ایجاب کند که از طریق راحتی به راحتی برسد. این شاکله و شخصیت، سالم نیست و منشأ گناه است.

۲- شاکلهٔ شخصیتی اش ایجاب کند که برای رسیدن به راحتی ویژهٔ انسانی، سختی ها را تحمل کند. این شاکله و شخصیت، سالم است و منشأ روند رفتاری انسانی می شود.

آنان که بشدت فعال اند، بشدت تنبل اند: شاید این تعبیر، مصداق یک تناقض باشد؛ چگونه ممکن است کسی هم بشدت فعال باشد و هم بشدت تنبل-؟ و نکتهٔ مهم همین است که برخی ها در تناقض زندگی می کنند: افراد عیاش در مدیریت خود و ایجاد تعادل میان اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری بشدت تنبل هستند و از ایجاد آن ناتوان اند. اما برای رسیدن به راحتی ها و لذایذ مورد نظرشان بشدت می کوشند؛ زندگی شان بر تناقض مبتنی است و شخصیت اینچنینی، دوزخی است در درون، که دوزخ آخرتی را نیز در پی دارد. و

چنین شخصی به هیچ لذت واقعی نمی رسد، به سراب لذت می رسد که در هر گام بر عطشش افزوده می گردد.

غنای نفس: با این مقدمه می رسیم به «چیستی غنای نفس». آنچه در متون روان شناسی، تربیتی و اخلاقی «غنای نفس» نامیده می شود یعنی چه؟ یعنی شاکلهٔ شخصیت درونی فرد طوری باشد که راحتجوئی هایش را از طریق سختی ها بجوید. و این نیز یعنی روح فطرتش روح غریزه اش را مدیریت کند. پس غنای نفس یعنی: احساس بی نیازی به روش رفتاری صرفاً غریزی.

فقر؛ آفت بزرگ: اکنون شخصی که توانسته این «اعتدال شخصیتی» را در خود ایجاد کند، اولین و خطرناکترین آفت این شخصیت نیکو که انسان برای آن آفریده شده، چیست؟ فقر است و فقر. اقناع غرایز- خواه اِقناع مادی مانند غذا، و خواه اقناع عاطفی مانند جنس مخالف و عواطف دیگر- ممکن نمی شود مگر با فراهم شدن امکانات. اینجاست که فقر خطرناکترین آفت سلامت شاکله و اولین آفت «غنای نفس» است. که امام علیه السلام چهار جمله را پشت سر هم و بدون فاصله، به ترتیب می آورد:

۱- **وَ اكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِهِ:** خدایا مرا کفایت کن از اینکه به اموری مشغول شوم و از آنچه برای آن آفریده شده ام غافل شوم.

۲- **وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَداً عَنْهُ:** و مرا در آنچه که در قیامت از آن بازپرسی خواهی کرد، به کارگیر.

۳- **وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ:** و ایام عمرم را از آنچه که برای آن آفریده نشده ام فارغ کن و در آنچه که برای آن آفریده شده ام به کارگیر.

۴- **وَ أَغْنِنِي وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ.** مرا غنی کن و روزی ات را بر من گسترده کن.

و رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: **«كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْراً»:**[1] نزدیک است که فقر

[1] کافی، ج ۲ ص ۳۰۷.

کفر باشد. فقر به کفر می کشاند، خواه فقر جاری باشد یا فقـر مـوردی. مـثلاً کسـی کـه در بیابانی قرار گرفته که چیزی برای خوردن نمی یابد، این شخص اگر ثروت دنیا را هـم داشـته باشد در این مورد به دردش نمی خورد. برایش جایز است اگر میته ای پیدا کند از گوشت آن بخورد تا نمیرد. اما این عمل جایز، گرچه جایز است و گناه نیسـت لـیکن تـأثیر خـودش را دارد؛ آن شاکلهٔ نیکو را مخدوش می کند، عصمت و آن خودپائی و روند حفظ تعادل مذکور که داشته، لطمه می خورد، چهارچوبهٔ شخصیتیش اگر داغان نشود دستکم با این عمـل جـایز، تَرَک برمی دارد.

وقتی که فقر حتی در عمل جایز، این قدر خطرناک است، اگر به عمـل غیـر جـایز وادار کند خطرناکتر می شود. و می بینیم و یاد می گیریم از امام کـه امـام فقـر را در ایـن جریـان سخنش بعنوان اولین آفت معرفی می کند: **«وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ».**

رابطهٔ انسان سالم با فقر: گفته شد که اصالت در فقر، آفت است. پس هرگز نبایـد طرفدار و یا خواستار فقر بود، بل باید در مبارزه با آن هم در عمل و هم با دعـا کوشـید. امـا واقعیت این است که در طول تاریخ همیشه افراد بسیاری بوده اند که با همهٔ کوشش مشـروع و حتی با وجود دعاهای شان باز هم دچار فقر بوده و هستند.

این قبیل فقراء که هیچ تقصیری ندارند و خودشان زمینهٔ فقر را فراهم نکرده اند و تنها از مال حرام پرهیز کرده اند، بدیهی است که فقرشان از ناحیهٔ خداوند و «ابتلاء» برای امتحان و نیز ذخیرهٔ آخرت است. زیرا خداوند عادل است و آن را جبـران خواهـد کـرد: امـام صـادق فرمود: **الْمَصَائِبُ مِنَحٌ مِنَ اللَّهِ وَ الْفَقْرُ مَخْزُونٌ عِنْدَ اللَّه:**[1] مصیبت ها (ئی که خود انسان در آنهـا مقصر نیست) هدیه های الهی اند، و فقر ذخیره ای در نزد خدا است.

و امام باقر فرمود: **إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَمَرَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مُنَادِياً يُنَادِي بَيْنَ يَدَيْهِ أَيْنَ الْفُقَرَاءُ فَيَقُومُ عُنُقٌ مِنَ النَّاسِ كَثِيرٌ فَيَقُولُ عِبَادِي فَيَقُولُونَ لَبَّيْكَ رَبَّنَا فَيَقُولُ إِنِّي لَمْ أُفْقِرْكُمْ لِهَوَانٍ بِكُمْ عَلَيَّ وَ لَكِنِّي إِنَّمَا اخْتَرْتُكُمْ لِمِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ تَصَفَّحُوا وُجُوهَ النَّاسِ فَمَنْ صَنَعَ إِلَيْكُمْ مَعْرُوفاً لَمْ يَصْنَعْهُ إِلَّا فِيَّ فَكَافُوهُ عَنِّي**

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۲۶۰ ط دار الاضواء.

بِالْجَنَّةِ:[1] هنگامی که روز قیامت می شود، خداوند امر می کند منادی نـدا مـی کنـد: کجاینـد فقیران؟ گروه کثیری از مردم بر می خیزند. می گوید ای بندگان مـن! مـی گوینـد: لبیـک ای پروردگار ما. می گوید: من شما را فقیر کردم نه بخاطر حقارت شما در نظر من. لکن شـما را برگزیدم برای چنین روزی. پس بنگرید به این مردم هر کس دربارهٔ شما با نیّت قربت به من، نیکی کرده، از جانب من به آنان بهشت را عوض دهید.

امام صادق فرمود: **إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ قَامَ عُنُقٌ مِنَ النَّاسِ حَتَّى يَأْتُوا بَابَ الْجَنَّةِ فَيَضْرِبُوا بَابَ الْجَنَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ مَنْ أَنْتُمْ فَيَقُولُونَ نَحْنُ الْفُقَرَاءُ فَيُقَالُ لَهُمْ أَ قَبْلَ الْحِسَابِ فَيَقُولُونَ مَا أَعْطَيْتُمُونَا شَيْئاً تُحَاسِبُونَّا عَلَيْهِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ صَدَقُوا ادْخُلُوا الْجَنَّةَ:**[2] وقتی که روز قیامت برپـا مـی شـود، گروهی از مردم برخاسته و به در بهشت آمده و در می زنند. به آنـان گفتـه مـی شـود: شـما کیستید؟ می گویند: ما فقراء هستیم. به آنان گفته می شود: آیا قبل از حساب می خواهید وارد بهشت شوید؟ می گویند: چیزی به ما نداده بودید که اکنون ما را به محاسبه بکشانید. خداوند عزّوجلّ می گوید: راست می گویند. وارد بهشت شوید.

و حدیث های متعدد دیگر.

این نوع فقر که از تقصیر خود بنده ناشی نشـده و از جانـب الهـی اسـت و شـخص فقیـر توانسته آن را تحمل کند، و این آفت را به نعمت مبدل کـرده، فخـر بزرگـی اسـت کـه بـاز مصداق دیگری از «**الفقر فخری**» می گردد.

رزق خدا و رزق غیر خـدائی: رسـیدن انسـان بـه یـک نعمـت و رزق، در دسـت خودش است (= تفویض)، همانطور که در سطرهای بالا و دربارهٔ «سختی و آسانی» بیان شد-؟ یا در گرو قضای محض الهی (= جبری) است؟ نه این و نه آن، بل امر بین امرین است.

امام می گوید: رزقک: رزق تو، رزق الهی. رزق غیر الهی آن است که فردی در جستجوی نعمت، یا تفویضی عمل کند و یا جبری. امام علیه السلام به ما تذکر مـی دهـد کـه در صـدد

---

[1] همان، ص ۲۶۳- ۲۶۴.

[2] همان، ص ۲۶۴- ۲۶۵.

رزق الهی باشیم، نه به دنبال رزق تفویضی و نه در پی رزق جبری. زیرا باور به رزق تفویضی منشأ حرص و آز است. و باور به رزق جبری منشأ تنبلی است. اندکی در این باره درنگ کنیم:

منشأ حرص: آیا باور به تفویض منشأ حرص می شود، یا خصلت حرص منشأ تفویض گرائی می گردد؟-؟ این مسئله مانند مسئلهٔ «آیا فقر منشأ جهل می شود، یا جهل منشأ فقر؟-؟». پاسخ این است گاهی فقر می آید و جهل از آن زائیده می شود و گاهی جهل منشأ فقر می گردد. و در این مسئله نیز گاهی خصلت حرص در شخصیت انسان متکون می شود و او را تفویضی می کند. و گاهی طرز تفکر تفویضی، انسان را دچار خصلت حرص می کند. یعنی موارد دربارهٔ انسان ها فرق می کند.

در اینجا محور سخن، طرز تفکر تفویضی است. کسی که طرز تفکرش دربارهٔ رزق و روزی و به دست آوردن نعمت ها، تفویضی باشد، حتماً دچار حرص خواهد شد؛ آنهم بدترین نوع حرص؛ به یک موجود غریزه گرا و ضد فطرت مبدل می شود و همیشه در پی اموری خواهد دوید که برای آن آفریده نشده. و بر خلاف جهت سخن امام که می گوید: **«وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَه»**، جهتگیری خواهد کرد.

منشأ تنبلی: در مبحثی از همین دعای بیستم گذشت که منشأ تنبلی «تزاحم دو جریان روحی: اقتضاهای غریزی و فطری» است که هیچکدام از طرفین بر دیگری غالب نشود. در اینصورت فرد نه زیرکی و چابکی غریزی را دارد و نه زیرکی و چابکی فطری را، و مصداق «تنبل» می گردد. اما در اینجا محور بحث عبارت است از «نسبت و رابطهٔ تنبلی با طرز تفکر شخص». شخصی که دربارهٔ رزق و روزی، جبری می اندیشد و معتقد است که خداوند اگر خواست می دهد و اگر نخواست نمی دهد. دچار تنبلی می گردد.

آیا خصلت جبری اندیشی منشأ تنبلی می شود یا تنبلی منشأ جبری اندیشی؟-؟ پاسخ همان است که دربارهٔ حرص و تفویضی اندیشی بیان شد. که در اینجا محور بحث، فردی است که اندیشهٔ جبرگرائی دارد، و این جبرگرائی منشأ تنبلی می گردد.

پس آنچه باید از خدا بخواهیم «رزقک»= روزی الهی= روزی از طریق امر بین امرین که

خداوند همین راه را در رابطهٔ خود با انسان، و رابطهٔ انسان با خدا، مقرر کرده است.

آفت دوم درهم شکستن صبر است: وَ لَا تَفْتِنِّي بِالنَّظَرِ: و مـرا بـه «نظـر» مبـتلا نکن- یا: و مرا با نظر امتحان نکن.

امام علیه السلام پس از آنکه فقر را بعنوان اولین و خطرناکترین آفت، معرفی مـی کنـد، بلافاصله از «ابتلا به نظر» سخن می گوید. معلوم می شود کـه نظـر دومـین آفـت خطرنـاک است. ابتدا تعریف نظر:

نظر: رفع نیاز بدون فوریت و احاله شدن آن به دراز مدت.- انتظار نیز از ایـن واژه و به معنی منتظر بودن و چشم به دراز مدت دوختن است.

این سخن امام ریشه در قرآن دارد، آنجا که قرآن دربارهٔ بـدهکاری و وجـوب پـرداختن بدهی ها سخن مـی گویـد: «وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»:[1] و اگر (بدهکار) قدرت پرداخت را نداشته باشد، پس مهلتی برای او است تا هنگـام توانائی، که نیکی کنید بهتر است اگر بدانید.

توضیح: آیه فوریت پرداخت بدهی را از افرادی که توان مالی ندارند، برداشته و بـه آنـان حق نظر می دهد. و در عبارت واضحتر؛ نظـر در ایـن معنـی یعنـی «رعایـت کـردن کسـی و مراعات او تا مدتی».

امام نیز در این سخن از خدا می خواهد و نیز به ما یاد می دهد از خدا بخـواهیم کـه در رزق ما وسعت بدهد و رفع فقر و نیازمان را به دراز مدت احاله نکند تا در اثر طولانی بودن زمان تحمل فقر، صبرمان درهم شکند و مقام «صابرین» را از دست بدهیم.

امام به ما یاد می دهد که تداوم فقر و هر نیـازی، ابـتلاء اسـت؛ فتنـه اسـت: **وَ لَا تَفْتِنِّي بِالنَّظَرِ.** یکی از کاربردهای فتنه، «دچار شدن» است که خداوند کسی را دچار یک مشکل می کند تا امتحان شود.

درست است که انسان باید امتحان بدهد، مبتلا شود تا پخته ترگردد، شاکله و شخصـیت

---

[1] آیهٔ ۲۸۰ سورهٔ بقره.

درونی اش مستحکم شود. اما وظیفهٔ انسان است که از رحمت خدا بخواهد. و دعا غیر از این معنائی ندارد. و **«الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَة».**[۱]

نقد و بررسی یک اشتباه: یکی از ارسطوئیان صدروی ما، دربارهٔ جملهٔ **«وَ لَا تَفْتِنِّي بِالنَّظَر»،** می گوید: در بسیاری از نسخ بالنظر (به نون وظاء معجمه) است اما صحیح بالبطر (به باء وطاء مهمله) است و در قرآن کریم است «بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ» چون ناسخ کلمهٔ بطر را غیر مأنوس یافته آن را به لفظ مأنوس تصحیف کرده است.[۲]

اما: ۱- مراد از انس و «مأنوس» چیست؟ اتفاقاً مسئله برعکس است و در اینجا لفظ «بطر» مأنوس تر است و کلمهٔ «نظر» غیر مأنوس است. و همین غیر مأنوس بودن است که ایشان را به اشتباه وادار کرده است و چون معنی «نظر» برایش مأنوس نبوده، «بطر» را ترجیح داده است. و در حدی با کلمهٔ نظر در این کاربرد مأنوس نبوده که نسخهٔ تصحیفی را صحیح، و نسخه های صحیح را تصحیفی دانسته است.

روضه خوان ها و مدّاحان همیشه در مجالس و محافل، ندای تاریخ ساز سید اهل الجنة امام حسین علیه السلام را تکرار کرده اند که «أَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً وَ لَا بَطِراً...»[۳] لذا این لفظ برای هر فرد باسواد مأنوس شده. و در قرآن نیز لفظ بطر در دو آیه آمده و لفظ نظر- در این کاربرد- تنها در یک آیه آمده است و در عرصهٔ حدیث نیز تقریباً با همین نسبت است. پس اگر عامل تفاوت نسخه ها را در این مورد، انس و عدم انس بدانیم باید گفت ناسخی که لفظ نظر را به بطر مبدل کرده است مأنوس را به جای نامأنوس گذاشته است، دقیقاً مانند این جناب شارح.

۲- مثالی که ایشان از قرآن آورده هیچ مناسبتی با سخن امام علیه السلام ندارد، زیرا بطر

---

[۱] بحار، ج ۹۰ ص ۳۰۰.

[۲] صحیفهٔ کاملهٔ سجادیه، با ترجمه و شرح علامه آیت الله میرزا ابوالحسن شعرانی، ص ۱۳۸ ط انتشارات قائم علیه السلام.

[۳] بحار، ج ۴۴ ص ۳۲۹.

در این آیه ربطی به مال و ثروت ندارد. آیه دربارهٔ لشکر یک هزار نفری قریش است که در میدان بدر در مقابل اسلام صف کشیدند. بدیهی است غیر از چند نفر از آنان به «بطر ثروتی» دچار نبودند. در حالی که قرآن همهٔ آن مردم را اعم از غنی و فقیر اهل بطر مـی دانـد: «وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ وَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ اللَّهُ بِما يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ»:[1] و مانند کسانی نباشید که از روی خودخـواهی (بطـر) و خودنمـائی (ریـاء) در پـیش مـردم، از سرزمین خودشان (مکه) خارج شدند (و به سوی میدان بـدر آمدنـد) و راه خـدا را صـدّ مـی کردند، در حالی که خداوند بر آنچه عمل می کردند احاطه داشت.

خودخواهی و بطر آن جماعت هزار نفری عصبیت قبیله ای بود نه بطر ناشی از ثروت تـا با کلام امام مناسبتی داشته باشد.

۳- ایشان باید آیهٔ «وَ كَمْ أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَـتَها»[2] را می آورد که مناسـبتی بـا سـخن امام دارد و به محور «بطر ناشی از ثروت» می باشد. این عدم توجه به آیه ها از خصیصه های ارسطوگرائی است؛ کسی که عرصهٔ ذهن خود را با فرضیه ها[3] و خیالپردازی های ارسطو پـر می کند، قهراً از قرآن و حدیث دور می شود و دچار یک حالت «استغناء» نسبت به قـرآن و حدیث می گردد. پس از دچار شدن به این حالت اگر به سراغ حدیث هم برود حدیث و آیه را موظّف می داند که با ارسطوئیات هماهنگ شوند، نمونه اش شرحی است که مـلا صـدرا بر اصول کافی نوشته است.

اگر به رفتار این دانشمند دربارهٔ همین جملهٔ امام علیه السلام، بنگرید، مـی بینیـد کـه در

---

[1] آیهٔ ۴۷ سورهٔ انفال.

[2] آیهٔ ۵۸ سورهٔ قصص.

[3] در مبحثی از مباحث گذشته به شرح رفت که ارسطوئیات، فلسفه نیست بل مبتنی بـر فرضـیه هـا اسـت ماننـد فرضیه «صدور»، و فرضیهٔ «عقول عشره»، «۹ فلکی که حیات دارند و مدیریت کائنات به عهدهٔ آنهاسـت» و... و آنچـه در ارسطوئیات به کار نرفته عقل است.

متن دعا همان نسخهٔ «نظر» را آورده لیکن در ترجمه معنی بطر را آورده است. در حالی که مرسوم و نیز رفتار درست این است که هر چه را که در متن آورده همان را ترجمه کند، سپس بینش و گزینش خود را در پی نویس توضیح دهد. و یا در متن دعا واژهٔ مورد گزینش خود را بیاورد و ترجمه کند، آنگاه در پی نویس دلیل گزینش خود را توضیح دهد. اما آوردن لفظ نظر در متن و ترجمه آن به معنی بطر، یک شیوهٔ نادرست است که منشأ آن همان شاکلهٔ درونی است که شخص گمان می کند حتماً باید آیه و حدیث پیرو بینش او باشد.

۴- این دانشمند توجه نکرده که امام علیه السلام، بلافاصله در جمله بعدی، بطر مورد نظر ایشان را در قالب لفظ «کبر» آورده است: **«وَ أَعِزَّنِي وَ لَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكِبْرِ»:** مرا عزیز گردان و به تکبر مبتلا نکن.

بطر لازمهٔ کبر است، نه کبر لازمهٔ بطر. اگر در جملهٔ اول بطر آمده باشد، اولاً: مصداق تقدم فرع بر اصل می شود. ثانیاً: نوعی «تکرار مخل» می گردد و بر خلاف قواعد بلاغت می شود.

۵- صدرویان ما چندان سروکاری با قرآن و حدیث ندارند (در سرتاسر اسفار ملاصدرا بیش از چند آیه و چند حدیث وجود ندارد آنهم اکثرشان حدیث های جعلی و یا ضعیف، هستند. زیرا او نیازی به آیه و حدیث ندارد) لذا برایشان کلمهٔ بطر مأنوس است و لفظ نظر- در این کاربرد- نامأنوس است، چون آنان با قرآن و حدیث (باصطلاح) اُخت نیستند. در نتیجه بطر را به نظر ترجیح می دهند.

۶- معلوم است کسی که در این سخن امام علیه السلام، بطر را به نظر ترجیح می دهد، هیچ سروکاری با علم فقه نداشته است تا با اصطلاح «نظر» در فقه آشنا باشد که یک اصطلاح رایج است، گرچه مجلدات وسائل الشیعه را باصطلاح تصحیح کرده باشد.

و با بیان دیگر: هر کسی اشتباه می کند، اما اشتباه از این سنخ از چگونگی شاکلهٔ شخصیتی درونی است که ارسطوئیات آن را شکل می دهد و یک دانشمند مستعد را دچار اشتباه اینچنینی می کند. و هر اشتباه زمینهٔ ویژهٔ خود را دارد.

بخش سوم

انسان شناسی

عزّت بر دو نوع است

آفت سوم: عزّت تکبر می آورد. و قدرت، فساد را

عُجب؟ یا بین الخوف و الرّجاء؟

عُجب در عبادت

یأس

چند حدیث دربارهٔ عجب عبادتی

انسان شناسی: یک اشتباه بزرگ انسان

توازن بین الخوف و الرجاء

وَ أَعِزَّنِي وَ لَا تُبْتَلِيَنِّي بِالْكِبْرِ، وَ عَبِّدْنِي لَكَ وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ: و (خدایا) مرا عزیز بدار و به تکبر دچارم نکن. و مرا در عبادت خودت به کارگیر و عبادتم را با عجب فاسد نکن.

شرح

عزّت نسبت به انسان بر دو نوع است: عزّت کبریائی، و عزّت شکری، عزّت کبریائی برای انسان مذموم و نکوهیده است، بل یک بیماری خطرناک و خصیصهٔ ابلیسی است. عزّت کبریائی فقط از آنِ خداوند است: «وَ لَهُ الْكِبْرِياءُ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَکیم»:[1] تنها برای اوست کبریاء در آسمان ها و زمین، و اوست عزیز و حکیم. و گفته اند: **«الکبریاء ردائه».**

و عزّت کبریائی برای انسان، عزّت نیست و یک ژست کاذب است؛ انسان عزیز تکبر نمی ورزد، زیرا همان تکبر دلالت می کند که او عزیز نیست، فردی کوچک با شخصیت پست است و با تکبر می خواهد خلاء عزّت را پر کند.

و با عبارت کاملتر: تکبر بر چهار نوع است:

۱- تکبّر، عزتخواهی ای است که فرد با این رفتار خلاء عزت خود را پر می کند. چنین شخصی عقده ای و بیمار است. و این بیماری نیز بر دو گونه است:

الف: بیماری ناشی از عوارض و لطمات خارجی؛ مانند کسی که در محیط خانواده یا اجتماع تحقیر شده، تکبر را وسیلهٔ جبران آن می کند. این بیماری معمولاً در افراد فاقد قدرت پدید می شود. وای به آن روزی که برای جبران آن به قدرت هم برسد.

ب: بیماری ناشی از عوارض و انحراف درونی که عصیان روح غریزه بر روح فطرت است. این گونه معمولاً در افراد مرفّه و قدرتمند پدید می گردد که اقتضاهای غریزی را بر اقتضاهای فطری ترجیح می دهند، و نمونه بارز آن در ادبیات قرآن، فرعون است.

تکبر در هر دو صورت یک رفتار غریزه گرایانه است، لیکن در گونهٔ اول عامل آن خارجی است و در گونهٔ دوم درونی است. هر دو «عقده» هستند فرق شان در «عامل» است.

در علوم انسانی غربی گونهٔ اول را «عقده» می نامند اما گونه دوم را عقده نمی نامند. اما اسلام هر دو را «مرض» می نامد و دربارهٔ هر صنف از غریزه گرایان عبارت «فی قلوبهم مرض» را به کار برده است. و البته که گونهٔ دوم شدیدتر از گونهٔ اول است زیرا سرکوبی فطرت و استخدام عقل در خدمت به غرایز شدیدترین بیماری است که اصل و اساس گمراهی و ضلالت است و انسان را از انسانیت خارج کرده و به ورطهٔ حیوان (بل بدتر) می رساند.

---

[1] آیهٔ ۳۷ سورهٔ جاثیه.

قرآن هر دو گونه را بیماری می داند زیرا افراد هر دو گروه فاقد قلب سلیم= شخصیت سلیم، هستند؛ «إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»،[۱] و «وَ إِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْراهِيمَ- إِذْ جاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ».[۲] و اساساً اسلام یعنی سالم کردن فکر، عقل و شخصیت: «بَلى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ»:[۳]؛ کسی که سالم کرده رویکردش را به سوی خدا و عمل نیک می کند. و «وَ مَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى»،[۴] و «وَ مَنْ أَحْسَنُ ديناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ».[۵] هر کسی که قلبش را سلیم و رویکردش را سالم نکرده، بیمار است.

۲- نوع دوم تکبر و عزّتخواهی نادرست، تکبری است که از «حسد» ناشی می شود. آیا عامل این نوع تکبر، خارجی است یا درونی؟-؟ از این جهت که حسد از مشاهدهٔ نعمت و موفقیت دیگران ناشی می شود، پس عامل آن بیرونی است. اما این عامل بیرونی ایجاد تکبر نمی کند بل ایجاد حسادت می کند و حسادت که یک تحرّک درونی است منشأ این نوع ویژه از تکبر می گردد. بدیهی است که حسادت ورزی از بیماری های بزرگ است.

حسادت قابیل چنان فوران کرد و جوشان شد و حس تکبر و خودخواهیش به حدی رسید که برادر را کشت و خشت اول تاریخ کابالیسم و استکبار را بنا نهاد.

۳- نوع سوم تکبری است که از عزّت سالم و مشروع، ناشی می شود:

انسان عزیز تکبر نمی ورزد، او در برابر عزّتی که خدا برایش داده شکرگزاری می کند. اما نکتهٔ مهم این است فرد سالم وقتی که به عزت (عزت واقعی= عزت شکری) می رسد در معرض خطر تکبر قرار می گیرد. در اینجاست که می رسیم به آفت سوم:

آفت سوم: عزّت تکبر می آورد و قدرت فساد را

آفت اول برای ایمان و یقین، فقر بود، و آفت دوم در هم شکستن صبر در نظر، و اینک

---

[۱] آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ بقره.

[۲] آیه های ۸۳ و ۸۴ سورهٔ صافات.

[۳] آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ بقره.

[۴] آیهٔ ۲۲ سورهٔ لقمان.

[۵] آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ نساء.

سومین چیزی که می تواند منشأ آفت باشد «عزّت سالم در انسان سالم» است. درست است عزّت حتی با دو قید «سالم» نیز می تواند منشأ آفت گردد. امام که سالمترین سالم ها است از موضع خود می گوید **«وَ أَعِزَّنِي وَ لَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكِبْرِ»** تا به ما یاد دهد که بدانید: اگر شخصیت سالم داشته باشید و به عزت سالم نیز برسید، همین عزت سالم می تواند آفت سلامت شخصیت شما شده و به تکبر دچارتان کند.

و همچنین، قدرت مشروع که از منشأ مشروع ناشی شده، می تواند فساد آورد. و چنین نیست که همیشه، امور خوب، اشیاء خوب، داشته های نیکو، توان های مشروع، ثمرات خوب، نیکو و مشروع بدهند. و این نکته بس مهم است، بل یک اصل بزرگ در انسان شناسی است. و امام علیه السلام در یک جملهٔ **«وَ أَعِزَّنِي وَ لَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكِبْرِ»** محتوای یک مجلد کتاب را گفته است. و مرادش آن دو نوع تکبر نیست که از بیماری عقده و غریزه، و از بیماری حسد ناشی می شوند. مرادش تکبری است که از عزّت واقعی و سالم، ناشی می شود.

آیا برگشت این نوع سوم به گونهٔ «ب» از نوع اول نیست؟ پاسخ منفی است. زیرا این نوع سوم دربارهٔ کسی نیست که در اثر ثروت و رفاه دچار عصیان غریزه می گردد، دربارهٔ کسی است که دارای تعادل شخصیتی و سلامت فطرت است که نه عوامل و لطمات خارجی او را دچار تکبرمی کند و نه عوامل درونی ناشی از غریزه گرائی. بل این خود عزّت است که بر شخصیت او لطمه می زند. آفت او «عزتخواهی» نیست زیرا که عزت را دارد، آفت او همین خود عزت است که دارد. البته این نکته بس ظریف و دقیق است و نیازمند توجه دقیق.

و همین طور است قدرت مشروع در اختیار فرد سالم که می تواند سلامت او را از بین ببرد. وقتی که یک مستضعف مؤمن و کاملاً سالم، به قدرت می رسد، به مستکبر مبدل می شود.

۴- نوع چهارم تکبر ناشی از «عُجب» است: به همین جهت امام علیه السلام بلافاصله سخن از عجب آورده. به شرحی که در مبحث زیر می آید:

عُجب؟ یا بین الخوف و الرّجاء؟

وَ عَبِّدْنِي لَكَ وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ: و مرا در عبادت خودت به کارگیر و عبادتم را با عُجب فاسد نکن.- خدایا، نگذار عبادتم با عجب آلوده شود و تباه گردد.

لغت: العَجَب: انفعال نفسانیّ یعتری الانسان عند استعظامه، او استطرافه، او انکاره ما یرد علیه: حالت انفعالی درونی است (که از مشاهدهٔ یک چیز با عظمت، و یا یک چیز ظریف و ابتکاری، و یا از نادیده گرفتن عیب خود) بر انسان عارض می شود. عَجَب، صیغهٔ مصدر است و چون عنصر انفعال در آن هست، با صیغهٔ «تعجب» که مصدر باب تفعّل است، دارای معنی مساوی می شود؛ کاربرد ثلاثی مجرد در این ماده با کاربرد رباعی، هر دو دارای عنصر مطاوعه می شوند.

العُجب: انکار ما یرد علیک: انکار کردن و نادیده گرفتن ایرادی که بر تو وارد می شود.- خودبین بودن، و خود را از هر عیب یا از اکثر عیوب منزّه دیدن.

مطابق قاعدهٔ ادبی، عُجب صیغهٔ «اسم مصدر» است. اما از دیدگاه خاص لغوی نمی تواند اسم مصدر باشد، زیرا میان آن و مصدر اصلی که «عَجَب» است مطابقتی نیست؛ زیرا همانطور که دیدیم مصدر اصلی دارای سه محور است: استعظام هر چیز، و استطراف هر چیز، و انکار ایرادی که بر خود وارد می شود. اما عُجب تنها به محور خود شخص است که در اثر استعظام نفس خود، و یا استطراف نفس خود، خود را از هر عیب و ایرادی منزه بداند.

با عبارت دیگر: کاربرد عُجب اخص از کاربرد عَجَب است.

بنابراین، عُجب اسم یک حالت و خصلت درونی است، نه اسم مصدر. و در عین حال عنصر «انفعال» را با خود دارد؛ «فعل» نیست، «انفعال» است و لذا یک بیماری است که در اثر «خود بزرگ بینی» و یا «خود را هنرمند و مبتکر دیدن»، پدید می گردد.

البته هر تعجب دربارهٔ هر چیزی، انفعال است، و هر انفعال دلیل بیماری نیست، بل اگر فردی در برابر عظمت ها، ابتکارها و شگفتی آفرینی ها تعجب نکند بیمار است؛ چنین فردی

هر نیکی و هر فضیلت را انکار می کند؛ با مشاهدهٔ هر امتیاز و فضیلتی احساسش تکان نمی خورد. حتی از دیدن عظمت و قدرت خداوند در جهان کائنات و پدیده های آن، بهره ای توحیدی نمی برد، همه چیز برایش عادی و (باصطلاح) طبیعی می آید و نتیجه اش سر از «طبیعی انگاشتی بر علیه طبیعت» در می آورد.

مهم این است که جهت جریان علوم غربی- اعم از علوم تجربی و علوم انسانی- به سوی ایجاد این بینش نادرست است و تنها یکی از آثار آن بزرگ کردن و آماسانیدن «روانپزشکی» در برابر «روان شناسی» است که روان پزشکی روز به روز قلمرو روان شناسی را فرا می گیرد و عرصه را بر آن تنگ می کند.

علوم غربی دانشمند را طوری تربیت می کند که در برابر مصادیق عظمت و قدرت خداوند، انفعال توحیدی نداشته باشد. این است برنامهٔ کابالیسم در «استخدام علم بر علیه علم»، بل استخدام علم در مسیر جهل.[1] گرچه همیشه دانشمندانی بوده اند که در این مسیر قرار نگرفتند و در اثر دانش شان از حریم توحید (حتی در طوفان رنسانس و عصر عصیان قرن ۱۷) دفاع کردند.

در این مبحث آن انفعال تعجّبی که بیماری است، موضوع بحث است؛ تعجب و انفعالی که بر خلاف تعجّب درست و انفعال سالم، باشد. و آن تعجب بی جا و نادرست است که موضوع و مورد آن «کاذب» است.

انسان یک موجود تعجب کننده است که امتیازها، عظمت ها و ابتکارها را مشاهده کرده و آنها را تحسین می کند. این دقیقاً به این معنی است که انسان عیوب و نواقص را نیز به خوبی درک می کند و بهمین جهت از نیکی ها و خوبی های عجیب تعجب می کند.

و از جانب سوم، انسان موجودی است که عیوب نفس خود را بهتر و بیشتر درک کرده و می شناسد. زیرا خود او از هر چیزی برای خودش نزدیکتر است: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصيرَةٌ-

---

[1] در شرح دعای هفدهم (بخش پنجم) به شرح رفت که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، دو اصطلاح جهل هست: جهل به معنی «عدم العلم» و جهل به معنی «هوی[1] گرائی گرچه از طریق علم باشد».

وَ لَوْ أَلْقَى مَعاذِيرَهُ».[۱] پس کسی که عیوب خود را نبیند او بیمار است. همچنانکه فردی اگر همهٔ عیوب خود را ببیند اما از محسناتی که خدا به او داده غافل باشد نیز بیمار است. برگشت مسئله به متعادل بودن و واقعی بودن بینش شخصیتی انسان است که در هر دو طرف مسئله دچار بینش کاذب نگردد.

و از جانب چهارم: انسان موجودی است که از بسیاری از خوبی های دیگران بی خبر است و لذا خوبی های خودش در نظرش فرازتر می گردد.

حدیث: امیرالمؤمنین علیه السلام در عهدنامه می فرماید: **وَ إِيَّاكَ وَ الْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَ الثِّقَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ مِنْهَا:** دور باش و بپرهیز از عُجب بر نفس خود، و از اعتماد به آنچه در خودت شگفت می بینی.

و نیز فرمود: **أَوْحَشَ الْوَحْشَةِ الْعُجْبُ:**[۲] وحشتناکترین وحشت، عُجب است.- شرح این حدیث در حدیث زیر است:

و فرمود: **وَ لَا وَحْدَةَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ:**[۳] و هیچ تنهائی وحشتناکتر از تنهائی عُجب نیست.

توضیح: ۱- یعنی فردی که دچار عجب است تنها می ماند، نه مردم او را دوست می دارند و نه او مردم را.

۲- عنصر روان شناختی، و روان شناختی اجتماعی، و نیز عنصر جامعه شناختی در این حدیث، خیلی قابل توجه است.

و فرمود: **عُجْبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسَّادِ عَقْلِهِ:**[۴] عُجب شخص بر نفس خود، یکی از حاسدان

---

[۱] آیه های ۱۴ و ۱۵ سورهٔ قیامة- توضیح: حرف «ة» در آخر کلمهٔ «بصیرة» حرف مبالغه و تأکید است، همانطور که در کلمهٔ «علاّمه» چنین هست، «بَصِيرَةٌ» یعنی انسان بر نفس خود بسیار بسیار بصیر است، بیش از چیزهای دیگر بر خویشتن خویش آگاه است، مگر انسان بیمار. و این بیماری نیز نسبی است با هر نسبتی که «خودآگاهی» دچار آفت شود با همان نسبت بیمار خواهد بود.

[۲] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید ۳۸- فیض ۳۷.

[۳] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید و فیض ۱۰۹.

[۴] همان، ابن ابی الحدید ۲۰۸- فیض ۲۰۳.

عقلش است.

لغت: حاسد: چیز یا کسی که در صدد زایل شدن یک نعمت است. و معنی حدیث چنین می شود: عجب شخص بر نفس خود، یکی از عوامل تباهی عقل او است.

و فرمود: **وَ اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُصْبِحُ وَ لَا يُمْسِي إِلَّا وَ نَفْسُهُ ظَنُونٌ عِنْدَهُ فَلَا يَزَالُ زَارِياً عَلَيْهَا وَ مُسْتَزِيداً لَهَا:**[1] و بدانید ای بندگان خدا، مؤمن کسی است که صبح و شام نمی کند مگر اینکه نفسش در نظرش متهم است، پس همواره نفسش را توبیخ می کند و از او می خواهد که اصلاح شده و پیشرفت داشته باشد.

باز می فرماید: **وَ اعْلَمْ أَنَّ الْإِعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ وَ آفَةُ الْأَلْبَابِ:**[2] و بدان که عُجب ضد بینش و روش درست است و آفت عقل ها است.

امام صادق علیه السلام: **آفَةُ الدِّينِ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ:**[3]

عُجب در عبادت: تعریف: عبادت های خود را بزرگ و همراه با زیبائی و مقبولیت دیدن. این عُجب دو مرحله دارد:[4]

مرحلهٔ اول میان خود و خدا: که خود را عابدتر و بندهٔ نیک و «مقبول العباده» و نزدیک به خدا، می داند. بیماری عُجب در این مرحله تنها رابطه فرد با خدایش را تباه می

---

[1] بحار، ج ۶۸ ص ۲۳۱.

[2] نهج البلاغه، کتب، ۳۱.

[3] کافی، ج ۲ ص ۳۰۷ ط دار الاضواء.

[4] هر عُجب دو مرحله دارد؛ در عجب ها و خود بزرگ بینی های غیر عبادتی، میان خود و خویشتن خود دچار عجب می شود، و سپس به مرحلهٔ دوم می رسد و در مقایسهٔ خود با دیگران دچار آفت عجب گشته و از داوری درست باز می ماند.

اما در عجب عبادتی در مرحله اول در میان خود و خدا دچار این توهم می شود. بویژه آن «جانب چهارم» یعنی غفلت از عبادت های دیگران در این مرحله، بس نیرومند و آفت زا است؛ زیرا اکثر عبادت های دیگران و نیکی های شان، از نظرها پنهان است.

کند. زیرا (همانطور که قبلاً نیز به شرح رفت) رابطهٔ سالم و درست میان انسان با خدایش، رابطه ای است که بر اصل متوازن «خوف و رجاء» مبتنی باشد، عجب خوف را از بین می برد و کفهٔ رجاء را نیز به قطع و یقین مبدل می کند؛ رجاء یعنی «امید»، عجب این امید را به قطع و یقین مبدل می کند و بدین سان هر دو کفه را نه فقط از تعادل می اندازد بل اصل و اساس هر دو را تباه می کند.

البته عجب یک خصلت نسبی است، با هر نسبتی که باشد با همان نسبت به این تعادل لطمه می زند و اگر به حالت شدید خود برسد هر دو طرف را از بین می برد.

شخصی که دچار این بیماری می گردد عبادت و ایمان خود را منّتی بر خداوند می داند، گوئی خدای بی نیاز، عظیم، جبّار و قهار نیازمند عبادت اوست. در حالی که جان عبادت خشوع، خضوع و خیفة است، نه خود پسندی و تکبر. بنابراین فردی که کمترین عبادت را می کند از کسی که شبانه روز به عبادت مشغول است لیکن با روحیّهٔ عجب، بهتر است.

قرآن: «يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلْإِيمانِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ»:[1] بر تو منّت می گذارند که اسلام آورده اند، بگو اسلامتان را بر من منّت نگذارید بل خداوند بر شما منّت می گذارد که به سوی اسلام هدایتتان کرد، اگر راستگو باشید.

ویژگی این مرحله این است که فرد دچار «عدم هماهنگی میان ضمیر آگاه و ناخودآگاه» می گردد؛ عبادت می کند یعنی در ضمیر خودآگاه خود را در برابر خدا خاشع، خاضع و منت پذیر می داند و عبادت غیر از این معنائی ندارد. اما در ضمیر ناخودآگاه خود پسند و منتگذار می گردد و گاهی این حس درونی حتی به زبان نیز می آید.

مرحلهٔ دوم، میان خود و دیگران: خود پسندی و عجب در مرحلهٔ دوم، معیار مقایسهٔ خود با دیگران می شود و با همین بینش بیمار، میان خود و دیگران داوری می کند و خود را برترین بندهٔ خدا می داند. و چون از کمّ و کیف عبادت دیگران نیز بی خبر است زیرا که اکثر عبادت ها و نیکی های دیگران (بویژه در کیفیت) از نظر او پنهان است، به بالاترین حدّ

---

[1] آیهٔ ۱۷ سورهٔ حجرات.

خودپسندی و تکبر می رسد.

ویژگی این مرحله: این نوع تکبر که از کمیت عبادت برمی خیزد،[۱] در ظاهر با نوعی آرامش و «بی آزاری نسبت به مردم» همراه است، لیکن یک شخصیت درونی طلبکار در باطن این ظاهر نهفته که نه فقط از مردم بل از همهٔ کائنات، بل حتی از خدای کائنات نیز طلبکار است؛ مشگی است پر از تکبر که آثار زیر را دارد:

۱- آزار در عین بی آزاری: او با هر رفتار ریز و درشتش و قیافهٔ حق به جانب خود، همیشه دیگران را تحقیر می کند؛ مهاجم است بدون هجوم ظاهری. نگاهش بر دیگران همیشه مصداق «نگه کردن عاقل اندر سفیه» است، در حالی که خودش سفیه ترین مردم است: «وَ مَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْراهِیمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»:[۲] کیست سفیه تر از آنکس که از فرهنگ ابراهیم کناره گیرد.[۳]- و حضرت ابراهیم اهل عجب و تکبر نبود.

۲- خضوع در عین تکبر: او خاضع ترین تعبیرات را دربارهٔ خود به کار می برد؛ در مهر و امضایش می نویسد «الاحقر»، این الاحقر یعنی الاکبر الاعظم. یا می گوید «این بنده عاصی» یعنی من بندهٔ نیکوی خداوند هستم، و...

۳- تبدیل صدر به ذیل و ذیل به صدر: مثلاً می خواهد تواضع نموده در صدر مجلس ننشیند، درهمان دم در می نشیند، اما در همان ذیل نشینی که صدر نشینی اعلا شده، با امثال خودش به رقابت می پردازد. او نمی تواند از این ذیل که اینک به صدر مبدل شده صرفنظر کند و در جائی از مجلس قرار بگیرد که نه صدر است و نه ذیل. در حالی که می داند رسول خدا صلی الله علیه و آله طوری در میان مردم می نشست که هرگاه تازه واردی از راه می رسید می پرسید: کدامتان محمد هستید؟

البته برخی ها در مباحثات علمی گاهی دربارهٔ خود با نیّت کاملاً صادقانه تعبیراتی دارند

---

[۱] اینگونه عبادت فاقد کیفیت است گرچه فرد آن را با کیفیت می داند.

[۲] آیهٔ ۱۳۰ سورهٔ بقره.

[۳] کناره گیری آگاهانه و متمرّدانه، و کناره گیری ناآگاهانه مانند عجب، هر دو تکبر است و هر دو کناره گیری از فرهنگ حضرت ابراهیم است.

مثلاً می نویسند یا می گویند «این بندهٔ نادان»، یا «جهل من اقیانوسی است در برابر علمم» و تعبیراتی از این قبیل که برخی دانشمندان بزرگ غیر عابد غربی نیز دارند.

۴- خصلت حق به جانب حقوقی: کسی که دچار عجب عبادتی باشد به گونه ای از بیماری فکری دچار می گردد که هیچ فرد بزهکار و عیاش دچار آن نمی گردد؛ در هر اختلاف حقوقی، خود را بحق می داند و بیماری عجب مهلتی برایش نمی دهد که اندکی دربارهٔ مسئله بیندیشد تا بفهمد که حق با اوست یا با طرف دیگر. اگر افراد سست ایمان به دیگران ظلم کنند معمولاً می دانند که حق با طرف مقابل است و می دانند که متکبرانه عمل می کنند، اما اهل عجب بطور ناآگاهانه تکبر می ورزند و باطل خود را حق می پندارند و هرگز دربارهٔ خود احتمال باطلگرائی نمی دهند، گمان می کنند هر چه به تصورشان، و وهمشان، و خیال شان آمد، عین حق و حقانیت است؛ مگر ممکن است فردی مثل من دچار اشتباه شود؟!

۵- بیماری عجب بحدی خطرناک است که فرد بطور ناخودآگاه- گاهی هم خودآگاه- طوری سخن می گوید و طوری موضعگیری می کند که گوئی نماینده خدا است.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از عجب به خدا پناه ببریم و از او بخواهیم که ما را از این بیماری حفظ کند: **وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْب.**

چند حدیث دربارهٔ عجب عبادتی: ۱- امام صادق علیه السلام فرمود: **إِنَّ عَالِماً أَتَى عَابِداً فَقَالَ لَهُ كَيْفَ صَلَاتُكَ فَقَالَ تَسْأَلُنِي عَنْ صَلَاتِي وَ أَنَا أَعْبُدُ اللَّهَ مُنْذُ كَذَا وَ كَذَا فَقَالَ كَيْفَ بُكَاؤُكَ فَقَالَ إِنِّي لَأَبْكِي حَتَّى تَجْرِيَ دُمُوعِي فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ فَإِنَّ ضَحِكَكَ وَ أَنْتَ تَخَافُ اللَّهَ أَفْضَلُ مِنْ بُكَائِكَ وَ أَنْتَ مُدِلٌّ عَلَى اللَّهِ إِنَّ الْمُدِلَّ بِعَمَلِهِ لَا يَصْعَدُ مِنْ عَمَلِهِ شَيْءٌ.**[1] عالمی به حضور عابدی رسید و از او پرسید: نمازت چگونه است؟ عابد گفت: از نماز می پرسی در حالی که من از فلان زمان مشغول عبادتم-؟! عالم گفت: گریه ات چگونه است؟ عابد گفت: بحدی گریه می کنم که اشکم جاری می شود. عالم گفت: اگر خندان باشی بهمراه خوف از خدا، افضل است از

[1] بحار، ج ۶۸ ص ۲۳۰.

گریه ای که همراه ناز باشد. کسی که به عبادتش بنازد هیچ چیزی از عبادتش مقبول نمی شود.[۱]

لغت: مدلّ از ریشهٔ «دِلال» است که به ۶ معنی آمده: ۱- دلالت و راهنمائی کردن. ۲- ناز کردن. ۳- منّت گذاشتن. ۴- گرفتن از بالا مانند عقاب که از بالا به سوی شکارش می آید. ۵- کالا را در معرض فروش گذاشتن. ۶- نوعی حرکت خاص به اندام بدن دادن در راه رفتن.

آنچه در این حدیث مراد است معنای دوم و سوم هر دو با هم است.

۲- امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **سَيِّئَةٌ تَسُوءُكَ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُعْجِبُكَ:**[۲] عمل بدی که از آن ناراحت و پشیمان شوی بهتر است از عمل نیکی که تو را به عُجب آورد.

۳- به امام صادق علیه السلام گفتم: **الرَّجُلُ يَعْمَلُ الْعَمَلَ وَ هُوَ خَائِفٌ مُشْفِقٌ ثُمَّ يَعْمَلُ شَيْئاً مِنَ الْبِرِّ فَيَدْخُلُهُ شِبْهُ الْعُجْبِ لِمَا عَمِلَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَام فَهُوَ فِي حَالِهِ الْأُولَى أَحْسَنُ حَالًا مِنْهُ فِي هَذِهِ الْحَالِ:**[۳] کسی عملی را مرتکب می شود و در اثر آن ترسان و بشدت نگران می شود، سپس چیزی از عمل نیک انجام می دهد و در اثر آن چیزی شبیه عجب در قلبش داخل می شود. امام فرمود: او در حالت اول، حالش بهتر از این حالت دوم است.

یأس: در مباحث گذشته دربارهٔ رابطه درست انسان با خداوند که باید بر اساس «بین الخوف و الرجاء» باشد، بحث شد، لیکن برای تکمیل این مبحث در اینجا، باید گفت: اگر توازن و تعادل میان خوف و رجاء بر هم بخورد، اگر کفهٔ رجاء سنگین تر شود، در نادرستترین حال به عجب منجر می شود. و اگر کفهٔ خوف سنگین تر شود در نادرستترین حال به یأس از رحمت خدا منجر می گردد. و یأس نیز مانند عجب، بیماری بزرگی است.

---

[۱] شگفت اینکه: یکی از اساتید صدروی حوزه در آن طوفان چند سال پیش تصوف که حوزه مقدسه را فرا گرفته بود، بطور مکرر در درس تفسیرش می گفت: دعا نیاز است و ناز. گاه دیگر می گفت: دعا راز است و نیاز است و ناز. این جناب استاد حتی از راه استادش (شعرانی) نیز پیروی نکرده که در معنی «عُجب» در همین سخن امام علیه السلام، لفظ «ناز» را آورده است.

درست است تصوف تخنّث آور است و صوفیان که با خدا معاشقه می کنند باید ناز هم بکنند.

[۲] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید ۴۵.- فیض ۴۴.

[۳] بحار، ج ۶۸ ص ۲۲۹.

اکنون پرسش این است: کدامیک از این دو بیماری از دیگری بدتر است؟

از یک دیدگاه می توان گفت که قرآن جانب یـأس را بـیش از جانـب عجـب نکـوهش کرده، زیرا در آیه ۸۷ سورهٔ یوسف، می فرماید: «وَ لا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكافِرُونَ»: از رحمت خدا مأیوس نشوید که از رحمت خدا مـأیوس نمـی شـود مگـر مردمان کافر. و در آیهٔ ۵۶ سورهٔ حجـر مـی گویـد: «وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّالُّونَ»: و کیست که از رحمت پروردگارش مأیوس شود مگر گمراهان. و آیهٔ ۵۵ سـورهٔ حجـر: «قالُوا بَشَّرْناكَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُنْ مِنَ الْقانِطِينَ»: گفتند: تو را بحق بشارت دادیم، پس نبـاش از نـا امیـدان و مأیوسان.

اما در قرآن آیه ای نداریم که مستقیماً عجب را با همین لفظ یا مترادفش، نکوهیده باشد، بل که خودپسندی و تکبر را بطور عام نکوهیده که عجب عبـادتی نیـز مشـمول آن اسـت. و چون در آیه های متعدد، نبوت، دین، ایمان و توفیق عبادت را منّت های خداوند منّان نامیده، مفهوم آن این می شود که عجب نه فقط یک خصلت نکوهیده است بل یک «حالت کاذب» است که فرد عبادت کننده بطور دانسته یا ندانسته، خود را منّـت گـذار مـی دانـد. و از ایـن دیدگاه می توان گفت قرآن عجب را بیش از یأس نکوهش کرده است.

اما اهل بیت علیهم السلام کـه «تبیـانِ تبیـان» هسـتند، یـأس و عجـب را بطـور یکسـان نکوهیده اند. یعنی عجب را بیشتر نکوهش کرده اند تا هر دو دیدگاه مذکور به یک دیـدگاه برسند. تا آن اعتدال «بین الخوف و الرجاء» استوار باشد.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **لَا تَكُنْ مِمَّنْ..... يُعْجَبُ بِنَفْسِهِ إِذَا عُوفِيَ وَ يَقْنَطُ إِذَا ابْتُلِيَ:**[1] و نباش از کسانی که اگر دچار حوادث و ابتلاها نباشد حالت عجب پیـدا مـی کنـد، و اگـر دچار حوادث و ابتلاء گردد حالت یأس به او دست می دهد.

---

[1] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید ۱۴۶- فیض ۱۴۲.

انسان شناسی: یک اشتباه بزرگ انسان

اکنون که سخن از عجب و یأس است بهتر است یک «اشتباه بزرگ انسان» نیز مورد بحث باشد؛ اشتباهی که همگان دچار آن می شوند هر کسی بنسبتی. و آن عبارت است از **معیار قرار دادن موفقیت و محرومیت، برای نزدیکی و دوری از خدا**. که بخش اول این معیار منشأ عجب می شود و بخش دوم آن منشأ یاس می گردد. انسان موفق همیشه در معرض این خطر است که موفقیتش را دلیل محبوب بودنش در نزد خدا بداند و دچار عجب شود. و انسان ناموفق و محروم نیز همیشه در معرض این خطر است که عدم موفقیت خود را دلیل مبغوض بودنش در نزد خدا بداند و دچار یأس شود.

و انسان چنین موجودی است و هر کسی این واقعیت را بطور عینی و تجربی در وجود خود می بیند. و این یکی از مشکلات انسان بودن است که رعایت این دو خطر لازم است تا اعتدال «بین الخوف و الرجاء» استوار شود و فرد نه از آن طرف دیوار سقوط کند و نه از این طرفش، و نه متزلزل و مذبذب باشد که با هر موفقیتی دچار عجب و با هر محرومیتی دچار یأس گردد.

قرآن: «فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ- وَ أَمَّا إِذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهانَنِ»:[1] اما انسان هنگامی که پروردگارش او را برای آزمایش، مورد کرامت خود قرار می دهد و نعمتش می دهد، می گوید پروردگارم مرا گرامی داشته است- و اما هنگامی که برای آزمایش، روزیش را برای او تنگ می کند، می گوید پروردگارم مرا خوار کرده است.

درحالی که هر دو امتحان است؛ نه آن برخورداری دلیل محبوب بودن در نزد خدا است و نه این محرومیت دلیل مبغوض بودن در نزد خدا است.

---

[1] آیه های ۱۵ و ۱۶ سورهٔ فجر.

و «لا يَسْأَمُ الْإِنْسانُ مِنْ دُعاءِ الْخَيْرِ وَ إِنْ مَسَّهُ الشر فَيَؤُسٌ قَنُوطٌ»:[1] انسان هرگز از خواستن نعمت ها خسته نمی شود، و هنگامی که شری به او برسد بشدت مأیوس و نومید می گردد.

در حالی که نه برخورداری از خیرها دلیل محبوبیت است و نه مبتلا شدن به ناگواری ها دلیل مبغوضیت است، بل هر دو امتحان هستند.

سخن امیرالمؤمنین علیه السلام را در سطرهای بالا هم دیدیم که فرمود **«لَا تَكُنْ مِمَّنْ..... يُعْجَبُ بِنَفْسِهِ إِذَا عُوفِيَ وَ يَقْنَطُ إِذَا ابْتُلِيَ».** و حدیث های فراوان دیگر.

توازن بین الخوف و الرجاء: اهمیت تنظیم رابطهٔ «بین الخوف و الرجاء» بحدّی است که تنها در نهج البلاغه بطور مکرر به آن توجه شده، از آنجمله:

۱- در خطبهٔ ۹۶ دربارهٔ اصحاب اخیار رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می گوید: **إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ هَمَلَتْ أَعْيُنُهُمْ حَتَّى تَبُلَّ جُيُوبَهُمْ وَ مَادُوا كَمَا يَمِيدُ الشَّجَرُ يَوْمَ الرِّيحِ الْعَاصِفِ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ وَ رَجَاءَ لِلثَّوَابِ:** هرگاه ذکر خدا به میان می آمد اشک چشم شان می ریخت حتی گریبان های شان را تر می کرد، و پیکرشان خم و راست می شد مانند خم و راست شدن درخت در روز وزیدن باد تند، از خوف عذاب و رجاء ثواب.

و در خطبهٔ متقّین (همّام)[2] می فرماید: **لَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ شَوْقاً إِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ:** اگر نبود اجلی که خدا برای شان معین کرده، روح های شان در بدن های شان نمی ماند، از شوق ثواب و خوف عقاب.

و در کتاب (نامه) ۲۷ می فرماید: **وَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ يَشْتَدَّ خَوْفُكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ أَنْ يَحْسُنَ ظَنُّكُمْ بِهِ فَاجْمَعُوا بَيْنَهُمَا:** و اگر توانائی دارید که هم خوفتان از خدا محکم باشد و هم امید و رجای تان به او زیبا باشد، پس بین خوف و رجاء را جمع کنید.

و در ادامهٔ آن در لزوم توازن میان خوف و رجاء- و اعتدال میان این دو کفه- می گوید: **فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا يَكُونُ حُسْنُ ظَنِّهِ بِرَبِّهِ عَلَى قَدْرِ خَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ:** زیرا بندهٔ حقیقی آن است که

---

[1] آیهٔ ۴۹ سورهٔ فصلّت.

[2] ابن ابی الحدید، خ ۱۸۶- فیض، خ ۱۸۴.

رجائش از پروردگارش همانقدر می شود که خوفش از پروردگارش هست.

توضیح: ۱- در این حدیث ها، «شوق»، «حسن ظن»، اولین مرحلهٔ فعلیت و تحرک رجاء هستند.

۲- در جملهٔ اخیر کلمهٔ «العبد» را به «بنده حقیقی» ترجمه کردم، چون حرف «ال» الف و لام حقیقت است.

۳- «انّما» تأکید است بر اینکه: این است و جز این نیست که بندهٔ حقیقی آن است که خوف و رجایش هموزن و همقدر همدیگر باشند.

چند حدیث دیگر: کافی (اصول) ج ۲، ص ۷۱، ط دار الاضواء: **قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام كَانَ أَبِي يَقُولُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا [وَ] فِي قَلْبِهِ نُورَانِ نُورُ خِيفَةٍ وَ نُورُ رَجَاءٍ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَى هَذَا وَ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَى هَذَا:** امام صادق علیه السلام فرمود: پدرم می گفت: هیچ بندهٔ مؤمنی نیست مگر اینکه در قلب او دو نور هست؛ نور خوف و نور رجاء، اگر این یکی (رجاء) وزن شود بیش از این یکی نمی شود، و اگر این یکی (خوف) وزن شود بیش از این یکی نمی گردد.

توضیح: ظاهراً امام علیه السلام هنگام بیان این سخن، دو دست خود را به نشان آن دو نور گرفته بوده و با نگاهش به آنها اشاره کرده و می گوید: این یکی بیش از این نمی گردد و این نیز بیش از این یکی نمی شود.

کافی (اصول) همان: امام صادق علیه السلام فرمود: **لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِناً حَتَّى يَكُونَ خَائِفاً رَاجِياً وَ لَا يَكُونُ خَائِفاً رَاجِياً حَتَّى يَكُونَ عَامِلًا لِمَا يَخَافُ وَ يَرْجُو:** مؤمن، مؤمن نمی شود تا اینکه خائف و راجی باشد، و خائف و راجی نمی شود تا اینکه به آنچه خوف و رجاء دارد عمل کند.

اگر رابطهٔ انسان با خدا، بر اساس توازن میان خوف و رجاء نباشد، هم زندگی دنیوی مضطرب و ناآرام می شود و هم آخرت شخص تباه می گردد. زیرا عدم توازن یا یأس و افسردگی می آورد، و یا طغیان و عصیان. و در محور عبادت یا یأس می آورد و یا عجب. که امام علیه السلام می گوید: **وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ.**

بخش چهارم

انسان شناسی و جامعه شناسی

رابطهٔ فرد با خودش

رابطهٔ فرد با خدایش

رابطهٔ فرد با افراد

اولین آفت رابطهٔ درست با افراد

رابطهٔ فرد با جامعه

والاترین های اخلاق

منشأ و زمینهٔ فخر غیر فعال

منشأ و زمینهٔ فخر فعال

روح غریزه و روح فطرت

تراوش به خارج، و اِعمال در خارج

فخر جامعه بر جامعهٔ دیگر

منشأ فخر جامعه ها در طول تاریخ

پایان تاریخ

فخر در جامعهٔ مهدوی

تقابل فخر و محبت

فرق میان فخر و بازگوئی نعمت

فخر تحت مدیریت روح فطرت

وَ أَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِيَ الْخَيْرَ وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ، وَ هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، وَ اعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ: و (خدایا) بر دست من، خیر بر مردم جاری کن و آن را با منّت گذاشتن تباه مکن. و والاترین های اخلاق را به من بده. و مرا از بالیدن به خود (فخر فروشی) حفاظت فرما.

شرح

انسان شناسی

انسان موجودی است که در چهار محور رابطه و روابط دارد:

۱- رابطهٔ فرد با خودش. ۲- رابطهٔ فرد با خدایش. ۳- رابطهٔ فرد با افراد دیگر. ۴- رابطهٔ فرد با جامعه.

رابطهٔ فرد با خودش: امام علیه السلام به ما یاد داد که رابطهٔ خودمان را با ایمانمان، یقینمان، نیّتمان و اعمال و کردارمان بررسی کنیم و صحت و سلامت و نیرومندی آنها را در جان و روان و تعقل مان از خداوند بخواهیم، و قبل از همه چیز در صدد اصلاح رابطهٔ خودمان با خودمان باشیم.

این بررسی را از کجا شروع کنیم؟ و چگونه شروع کنیم؟

پاسخ: اولین موضوعی که این بررسی را باید از آن شروع کنیم این است: آیا بعنوان یک فرد، تنها هستیم و این بررسی را باید بتنهائی انجام بدهیم؟؟ یا این راه مسئله بحدی مهم است که نباید آن را بتنهائی پیمود-؟

بنابراین باید پیش از شروع این بررسی، پایگاه مسئله را در **انسان شناسی** بشناسیم: آیا انسان موجودی تنها است؟ باید همهٔ کارها را بتنهائی انجام دهد؟ این توان را دارد؟ بویژه در درونکاوی خود، حتی در شناخت خود؛ در شناخت نکات قوت و نکات ضعف خود-؟ پاسخ این پرسش و پرسش ها، خشت اول مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است در **انسان شناسی** و همهٔ علوم انسانی.

پاسخ منفی است: نه، انسان تنها نیست و نمی تواند این راه را بتنهائی طی کند. انسان هر چه دارد- جسم، روح، فکر، عقل، اراده و استعداد و...- همه را از خدا گرفته است. و مهم این است که خداوند داده های خود را «تملیک مطلق» نکرده است بل آنها را در اختیار انسان گذاشته است. افزون می کند، می کاهد، گاهی اصل آنها را باز پس می گیرد.

و نیز در استفاده از آنها، گاهی موفق می کند و گاهی سلب توفیق.

و با بیان خلاصه: **«لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»**، انسان در پیمایش هر راهی، هر بررسی ای، هر اصلاحی، و هر اِفسادی، نه مجبور است (زیرا که اختیار دارد و مختار است). و نه مفوّض و به سر خود رها شده (زیرا که هیچ چیز کائنات از ملک و سلطهٔ خداوند خارج نیست). پس نمی توان به تنهائی و با حسّ بی نیازی از خدا، و حس خود کفائی، هیچ راهی را پیمود و در رأس همهٔ راه ها اصلاح رابطهٔ خود با خود است که باید آن را با ندای «اللَّهُمَّ» شروع کرد.

کسی که این «اللَّهُمَّ» را می گوید و این اصل مهم را در **انسان شناسی**، شناخته است که اولین و اساسی ترین پایگاه شناخت است و اولین خشت سالم و درست عرصهٔ عام شناخت است، می داند که این درک مهم و پایه ای را در مرحلهٔ اول بوسیله قرآنی که محمد (صلی الله علیه و آله) آورده است، به دست آورده. و در مرحلهٔ دوم، آن را از آل محمد (علیهم السلام) گرفته است (زیرا مسلمانانی که پیرو آل نیستند یا جبری اند و یا تفویضی و از شناخت این اصل مهم محرومند). پس باید ابتدا «اللَّهُمَّ» گفت و خواستار رحمت و لطف خدا شد، آنگاه برای تشکر از محمد و آلش «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ» گفت. سپس این راه انسان شناسی، خود شناسی، خود کاوی و بررسی خود، و اصلاح خود را، نه بتنهائی بل با استعانت از خداوند، پیمود. **اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَجِّلْ فَرَجَهُم و وفّقنا لما تحبّ و ترضی.** که این است جادّهٔ مشخص، بدون اعوجاج، و بدون تشابه و اشتباه، و بدون ترس از انحراف، که راه وسط است و خروج از آن خواه به راست باشد و خواه به چپ، گمراهی است:

الْيَمِينُ وَ الشِّمَالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِيقُ الْوُسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ:[1] راست و چپ گمراهی است و راه وسط جادّه است.

اصل دوم: این «شروع کردن از خود بهمراه رحمتجوئی از خدا» مغز درخت شناخت است که همه شاخه ها و برگ ها و میوه های آن بر این مغز استوار است. یعنی این «حبل المتین» است که همهٔ رشته های علوم انسانی بر آن استوار است و در همهٔ آنها حضور دارد و لذا در هر فرازی از سخن امام علیه السلام از نو «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ» تکرار می شود و بدنبالش حرف «ی= من= خود» می آید که علاوه بر متن و محتوای هر فراز لفظاً و عملاً نیز تکرار می شود که اولاً باید با خدا رفت. ثانیاً راه باید مشخص شود که عبارت است از راه قرآن، پیامبر و آل. ثالثاً در همهٔ شاخه های شناخت باید این حقیقت حضور داشته باشد.

رابطهٔ فرد با خدایش: وقتی که رابطهٔ فرد با خودش بر اصل مذکور از اصول انسان شناسی استوار شود، در حقیقت اصل اول و اساسی رابطهٔ فرد با خدایش نیز محقق شده است. یعنی این خود شناسی صحیح، عین خدا شناسی نیز هست و هیچ جائی برای حرف و مطلب دیگر نمی ماند که: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه.** همیشه مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام از شناخت مخلوق (اعم از انسان، گیاه، حیوان، خاک و خس، آب و هوا، ابر و باد، ستاره و سیاره، منظومه و کهکشان، ماده و انرژی، جسم و روان و...) به سوی شناخت خدا می رود، و هر پدیده را یک «آیه» و نشان قدرت خداوند، و نشان چگونگی رابطهٔ خدا با آنها و رابطهٔ آنها با خدا می داند.

رابطهٔ فرد با افراد: از نو باید یادآوری شود که از نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جامعه شخصیت دارد، و جامعه «مجموع افراد» نیست؛ افراد بما هو افراد، جامعه

---

[1] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱ ص ۲۷۳- ۲۷۵. کافی ج ۸ ص ۶۷.

نیستند.[۱] پس رابطه با افراد، یک مقوله است و رابطه با جامعه یک مقوله دیگر؛ هر کدام یک موضوع مستقل واقعی و علمی هستند.

امام علیه السلام در این بخش از سخنش با جمله **«وَ أَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِيَ الْخَيْرَ»**، اولین اصل از اصول رابطهٔ فرد با افراد را مشخص می کند. و می گوید رابطه هر فرد با افراد دیگر یا به محور خیر رسانی می باشد یا به محور شر رسانی، و یا به محور خنثی. و از این سه صورت خارج نیست. وجود هر کسی یا منشأ خیر بر دیگران است، یا منشأ شر، و یا خنثی و سترون است.

صورت سوم یعنی خنثی بودن نیز در زمرهٔ شر است، زیرا هر انسانی همانطور که وجود دارد، نقش هم دارد؛ یا نقش خیر و یا نقش شر. و بی نقش بودن، خود یک نقش است که برگشتش به یکی از دو نقش اول و دوم است، بدیهی است که برگشتش به نقش شر است. هر کسی یک سرمایه برای بشریت است، خنثی بودن خسارت آن سرمایه است که از دست بشریت می رود. و همچنین یک منبع نیرو و انرژی است که از دست کل جهان می رود.

امام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم ما را نسبت به افراد دیگر منشأ خیر کند نه منشأ شر.

معیار: از کجا بدانیم که خود شناسی و خدا شناسی مان درست است؟ و از کجا بدانیم که راه را درست پیموده ایم؟ اگر دیدیم که نسبت به افراد دیگر منشأ خیر هستیم پس راه را درست پیموده ایم.

مشکل بزرگ: اگر دیدیم که گاهی منشأ خیر هستیم و گاهی منشأ شر. و یا اگر دیدیم دربارهٔ افرادی (یا همهٔ افراد) هم منشأ خیر هستیم و هم منشأ شر؛ در این صورت ماهیت مسئله چیست؟ و نقش معیار مذکور چه می شود؟ مکتب ما این مسئلهٔ بس دشوار و گره پیچیده را نیز به سادگی گشوده است، چه زیبا و با چه ژرفای علمی می گوید: اگر این شر

---

[۱] لیبرالیسم معتقد است که جامعه غیر از مجموع افراد چیزی نیست که دارای شخصیت باشد. اسلام و عدّه ای از جامعه شناسان غربی معتقدند که جامعه شخصیت دارد؛ شخصیتی غیر از مجموع شخصیت تک تک افرادش.

که از ما ناشی شده بعلّت ۹ چیز بوده، دلیل نادرستی خود شناسی و خدا شناسی ما نیست. و اگر از این ۹ صورت خارج باشد دلیل نادرستی و نقص در خود شناسی و خدا شناسی است.

آن ۹ چیز عبارتند از ۹ زمینه که محتوای «**حدیث رفع**» هستند که یک اصل دیگر است در علوم انسانی مکتب، امام صادق علیه السلام می گوید: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): **وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ:**[1] ۹ چیز از امت من برداشته شده (یعنی دربارهٔ آنها مؤاخذه نخواهند شد، زیرا که گناه و عصیان محسوب نمی شوند): خطاء، فراموشی، آنچه ندانسته مرتکب شوند، آنچه طاقت آن را ندارند، آنچه بناچاری مرتکب شوند، آنچه به آن (در اثر زورگوئی ظالمان) وادار شوند، فال بد زدن (بطور ناخودآگاه و قهری)، وسوسه در اندیشه در چگونگی آفرینش، و حسد مادامی که به فعلیت شفاهی یا عملی نرسد.

پرسش: در خود همین حدیث فرموده است که حسد وقتی مورد مؤاخذه نیست که به مرحله شفاهی و یا عملی نرسد، یعنی منشأ شر نباشد، در حالی که بحث ما در شر است. و همین طور است طیره، اگر کسی در قلب خود دربارهٔ فرد دیگری فال بد بزند شری از او صادر نشده. و نیز همچنین است وسوسه در آفرینش. پس سه مورد از این موارد نهگانه ربطی به موضع بحث ما ندارد.

پاسخ: درست است این سه مورد از موارد شر رسانی به افراد دیگر نیست، اما از موارد خیر رسانی هم نیست، پس می شود از موارد خنثی و بیان شد که در موضوع بحث ما موارد خنثی نیز در زمرهٔ شر هستند. بویژه که این سه گاهی از حدّ خنثائی خارج شده و به مرحلهٔ شر عملی نزدیک می شوند و خطر بالقوّه را دارند. مقاومت در برابر حسد که به مرحله عملی نرسد، خود دلیل نیرومندی خود شناسی و خدا شناسی است.

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۴۶۳ ط دار الاضواء.

اولین آفت رابطهٔ درست با افراد: وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ: و (خدایا) خیر رسانی من به افراد را با منّت گذاشتن تباه مکن.- یعنی من را از خصلت منّت گذاشتن حفظ کن تا نیکی هائی را که بر دیگران می کنم بر سرشان منّت نگذارم.

منّت آفت نیکی ها است؛ هر نوع خیررسانی و نیکوکاری را تباه می کند:

قرآن: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی کَالَّذي یُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ...»:[1] ای کسانی که ایمان آورده اید، نیکی های خود را با منّت و اذیت تباه نکنید همانند کسی که مال خود را برای ریاء در پیش مردم انفاق می کند.

توضیح: در این آیه منت گذاری با ریاء همانند شمرده شده است. به رخ کشیدن نیکی، نوعی خود را نیک جلوه دادن است.

و دو آیه قبل از آن می فرماید: «الَّذینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِي سَبیلِ اللَّهِ ثُمَّ لا یُتْبِعُونَ ما أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لا أَذیً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ- قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَیْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ یَتْبَعُها أَذیً وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَلیمٌ»: آنان که اموال شان را در راه خدا انفاق می کنند سپس بدنبال آنچه انفاق کرده اند نه منّت می گذارند و نه اذیت، برای شان است اجر شان در نزد پروردگارشان، و نه ترسی هست برای آنان و نه محزون می شوند- گفتار پسندیده (در برابر نیازمندان) و مغفرت از آنان، بهتر است از کمک مالی که در پی اش اذیت باشد. و خداوند غنی است و حلیم.

توضیح: این آیه ها روشن می کنند که منّت گذاری موجب اذیت و آزار طرف مقابل می شود بحدّی که تلخی آن بیش از ارزش آن عمل نیکو، می شود.

۲- مراد از «مغفرة» در این آیه چیست؟ یکی از مترجمان متأخّر آن را به «عفو و گذشت از خشونت نیازمندان» معنی کرده است که برگرفته از حسن بصری است که طبرسی در مجمع البیان ذیل همین آیه آورده است.

حسن بصری که بنیانگذار بدعت تصوف در اسلام و مزاحم چهار امام معصوم بود و دکان بزرگی در برابر اهل بیت علیهم السلام باز کرده بود. معلوم نیست در کجای تاریخ نیازمندان

---

[1] آیهٔ ۲۶۴ سورهٔ بقره.

بر قدرتمندان خشونت کرده اند!؟! و اگر بر فرض یک فرد نیازمند خواستهٔ خود را با خشونت بخواهد، اساساً از این بحث و از موضوع آیه ها خارج است.

مراد از مغفرت، نتیجهٔ قول معروف است که رفتار و سخن پسندیده طوری باشد که موجب رضایت فرد نیازمند گردد.

پرسش: در اینصورت می فرمود «قول معروف و استغفار...» تا معنی طلب پوزش را بدهد.

پاسخ: مراد «پوزش خواهی» نیست تا به صیغهٔ «استغفار» از باب استفعال باشد. مقصود این است که قول معروف گاهی طرف مقابل را قانع و راضی می کند، و گاهی با اینکه قول معروف است موجب راضی شدن او نمی شود. آیه می فرماید: آن قول معروف که مانع از رنجش فرد نیازمند باشد و او را قانع کند، بهتر است از کمک مالی که همراه منّت و اذیت باشد.

و باصطلاح ادبی: حرف «و» در این آیه به معنی «مع» است، یعنی سخن پسندیده که همراه رضایت فرد نیازمند و عدم رنجش او باشد، بهتر است از کمک مالی که در پی آن منّت و اذیت و رنجش او باشد.

پس آنچه مطلوب و ممدوح است یکی از دو چیز است: یا کمک مالی (و هر کمک) بدون منّت. و یا قول معروف که موجب مغفرت باشد.

حدیث زیر که از بیان امام صادق علیه السلام از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) رسیده، معنی این مغفرة را برای ما روشن می کند. این «قول معروف» با هر قول معروف دیگری فرق دارد؛ باید بنحوی و بطوری باشد که آنچه را که فرد نیازمند هزینه می کند؛ جبران کرده باشد. فرد نیازمند از شخصیت و حیثیت خود هزینه کرده و به فرد دیگر مراجعه کرده است، اگر او خواستهٔ او را اجابت نکند، یا نتواند بکند آنچه او هزینه کرده هدر می رود. پس باید با قول معروف، آن را پوشش داده و جبران کند. که یکی از عناصر اصلی معنای مادّهٔ «غَفَر» پوشش دادن است.

و اینک حدیث: **قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْفَقْرَ أَمَانَةً عِنْدَ خَلْقِهِ فَمَنْ سَتَرَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ مِثْلَ أَجْرِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ وَ مَنْ أَفْشَاهُ إِلَى مَنْ يَقْدِرُ عَلَى قَضَاءِ حَاجَتِهِ فَلَمْ**

يَفْعَلْ فَقَدْ قَتَلَهُ أَمَا إِنَّهُ مَا قَتَلَهُ بِسَيْفٍ وَ لَا رُمْحٍ وَ لَكِنَّهُ قَتَلَهُ بِمَا نَكَى مِنْ قَلْبِهِ:[1] رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای علی، خداوند فقر را امانتی در نزد مردم قرار داده است؛ پس کسی که فقرش را پوشیده بدارد خداوند معادل اَجر کسی که روزها روزه و شب ها در نماز باشد به او اجر می دهد. و کسی که آن را پوشیده ندارد و برای برآوردن نیازش به کسی که می تواند نیاز او را برطرف کند مراجعه کند، و او بر طرف نکند در واقع او را کشته است، نه اینکه او را با شمشیر یا نیزه کشته باشد. بل او را با زخمی که در قلبش ایجاد کرده کشته است.

آیه می گوید: اگر آن قول معروف طوری باشد که از جریحه دار شدن قلب فرد نیازمند پیشگیری کند و او را بدون این سرشکستگی و با رضایت برگرداند، بهتر است از کمکی که همراه منت باشد.

و اکنون پرسش این است: آیا کمک کردن به همراه منّت بهتر است یا او را با جریحه دار شدن شخصیتش بازگردانیدن؟-؟ از این جهت که حدیثی نداریم «کمک با منت» را مانند قتل بداند، پس باید گفت کمک با منت بهتر از «رد کردن با روحیه جریحه دار» است. و این در صورتی است که منّت هر از گاهی تکرار نشود. و به هر صورت کردار بد، بد است.

منّت در حدیث: نهج البلاغه: **فَإِنَّ الْمَنَّ يُبْطِلُ الْإِحْسَانَ:** منت گذاری نیکی را تباه می کند.[2]

کافی: امام صادق علیه السلام می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: **إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَرِهَ لِي سِتَّ خِصَالٍ وَ كَرِهْتُهَا لِلْأَوْصِيَاءِ مِنْ وُلْدِي وَ أَتْبَاعِهِمْ مِنْ بَعْدِي مِنْهَا الْمَنُّ بَعْدَ الصَّدَقَةِ:**[3] خداوند مرا از شش خصلت باز داشته است و من اوصیای خودم از اولادم و نیز پیروان شان را از آنها بازداشته ام، یکی از آن خصلت ها منّت بعد از کمک است.

امام صادق علیه السلام فرمود: **الْمَنُّ يَهْدِمُ الصَّنِيعَةَ:**[4] منّت عمل خیر را منهدم می کند.

و احادیث بسیار در این باره.

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۲۶۱ ط دار الاضواء.

[2] نهج البلاغه، کتاب ۵۳ (عهدنامه مالک اشتر).

[3] کافی، ج ۴ ص ۲۲ ط دار الاضواء.

[4] همان.

والاترین های اخلاق

وَ هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاق: و (خدایا) والاترین خُلق ها را به من بده.

رابطهٔ فرد با جامعه: رابطهٔ فرد با جامعه ابعاد متعددی دارد، آنچه در اینجا محور بحث است رابطهٔ مالی فرد با جامعه است، زیرا که بحث در این سخن امام علیه السلام است که می گوید: **«وَ أَغْنِنِي وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِك...»** تا می رسد به **«وَ أَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِيَ الْخَيْرَ وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ»** پس هستهٔ مرکزی موضوع سخن، امور اقتصادی است. و مراد از «خیر» نیز «مال» است گرچه شامل هر نیکی دیگر نیز می شود، چنانکه در آیهٔ وصیّت همین کاربرد را دارد: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ...»:[1] بر شما نوشته (مقرر) شده؛ هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد و مالی را از خود به جای گذارد، وصیت کند.

و همچنین در: «إِنَّ الْإِنْسانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ- وَ إِنَّهُ عَلى ذلِكَ لَشَهِيدٌ- وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ».[2]

و کلمهٔ «ناس» در سخن امام علیه السلام، هم شامل تک تک افراد است که محور رابطهٔ فرد با افراد می باشد، و هم شامل جامعه و شخصیت جامعه است؛ مثلاً شخصی که جاده ای، پلی یا بیمارستانی را وقف عام می کند، این کار او یک کردار نیک است برای شخصیت جامعه. یا کسی که در تعالی فکر، فرهنگ و مکتب جامعه می کوشد، کار او به محور فرد یا افراد نیست، کاری است که برای شخصیت جامعه انجام می دهد.

جملهٔ **«وَ هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ»:** و (خدایا) والاترین خُلق ها را به من بده. همین محور رابطهٔ فرد با جامعه را در نظر دارد. نمی گوید «خدایا به من خلق های حسنه بده»، این خواسته را از آغاز دعا تا اینجا خواسته است، در اینجا والاترین و بلند افق ترین و برجسته ترین خُلق ها را می خواهد که فقط «حسنه» نیستند بل حسنه های فرازتر، بلندتر و گسترده

---

[1] آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ بقره.

[2] آیه های ۶، ۷ و ۸ سورهٔ عادیات.

تر، و عامشمول تر، هستند. بحدی که از مرز «منّت» گذشته اند؛ منّتی که نیکوکاری را تباه و منهدم می کند. این نوع نیکی ها از آفت منّت محفوظ هستند؛ والاتر از آنند کـه در معـرض آفت منت باشند.

آفت اینگونه نیکی ها منت نیست، بل «فخر» است که خواهد آمد.

لغت: معالی= معالٍ= تنوینِ «ٍ» که جانشین «ی» است در مقام اضافه، حـرف «ی» ظـاهر می شود و به صورت «معالی» در می آید.

معالی و معال، صیغهٔ جمع «مَعلاة» است.

مَعلاة: الشَّرَفِ وَ الرِّفْعَةُ.- هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، یعنی بالاترین و برجسته ترین درجات خُلـق ها را به من بده.

آفت فخر:

وَ اعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ: و مرا از خصلت فخر حفظ کن. تا (باصطلاح) فخر فروشی نکنم.

فرق میان آفت منّت و آفت فخر این است که مخاطب منت، آن فرد یا افرادی اسـت کـه برای شان نیکی شده. اما مخاطب فخر، شخصیت جامعه است. حتی اگر دربارهٔ نیکـی ای کـه به یک فرد کرده افتخار کند، مخاطبِ افتخارش شخصیت جامعه است نه آن فرد معین.

آفت هر دو رابطه: فرق دیگرشان این است: ممکن است یک منـت هـیچ عنصـری از فخر نداشته باشد و ممکن است توأم با فخر باشد. اما در فخر هیچ عنصری از منـت نیسـت و به جای آن، خصلت روانی «خود برتربینی» و «خود را به رخ دیگران کشیدن» هست.

بنابراین، فخر هم آفت نیکی ها در محور رابطهٔ فرد با افراد است و هم در محـور رابطـهٔ فرد با جامعه است. اما منت فقط آفت محور اول است.

قرآن: در قرآن سه نوع فخر آمده:

۱- **فخر غیر فعّال:** این فخر نه در زبان و نه در رفتارهای دیگر، کاری با افراد دیگر یـا جامعه ندارد. یک حالت صرفاً درونی و «شاد بودن از خود» که در اصطلاح مردمی آن را به «از خود راضی بودن» تعبیر می کنند.

این فخر، بیشتر در افرادی پدید می شود که در اصطلاح مردمی به آنان «نوکیسه» گفته می شود: «وَ لَئِنْ أَذَقْناهُ نَعْماءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ»:[1] و اگر بعد از رنج و ناکامی ها که به او رسیده، برخورداری هائی را به او بچشانیم، می گوید سختی ها از من دور شده، و دچار «شادی از خود» و «از خود راضی بودن» می گردد.

و برای اینکه روشن کند که همهٔ کسانی که از سختی ها رهیده اند و تازه به نعمت رسیده اند چنین نیستند، بلافاصله می فرماید: «إِلاَّ الَّذينَ صَبَرُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبيرٌ». و معلوم می شود همانطور که در از دست دادن نعمت ها باید صبر کرد و شکیبائی پیشه کرد، در هنگام رسیدن به نعمت ها نیز باید طوری شکیبا و مقاوم بود که خصلت فخر بر شاکلهٔ شخصیت انسان نفوذ نکند.

قرآن «فرح= شادی» را نیز به دو نوع تقسیم می کند: فرح مثبت: «يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ»[2] و: «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذلِكَ فَلْيَفْرَحُوا»[3] و: «فَرِحينَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ».[4]

فرح منفی: فرح و شادی ای که بر عنصر «خود برتربینی» و «نازیدن به خود» باشد، گرچه این حالت هیچ ضرری را به افراد یا جامعه نزند، و تنها در محور رابطهٔ فرد با خویشتن خویش باشد، از نظر قرآن یک خصلت نکوهیده است: «لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْفَرِحينَ».[5]

بدیهی است که هیچ خصلت غیر فعالی در انسان نیست مگر اینکه بالاخره فعال خواهد شد. مراد این است که قرآن این خصلت را حتی در حالت غیر فعال نیز نکوهش می کند.

قرآن این نوع فخر کننده را «فَرِح فخور»= فرد دلشاد فخور، می نامد.

۲- فخر فعّال: این همان است که مردم به آن «فخر فروشی» می گویند که با «تکبر

---

[1] آیهٔ ۱۰ سورهٔ هود.

[2] آیهٔ ۴ سورهٔ روم.

[3] آیهٔ ۵۸ سورهٔ یونس.

[4] آیهٔ ۱۷۰ سورهٔ آل عمران.

[5] آیهٔ ۷۶ سورهٔ قصص.- توضیح: این آیه دربارهٔ قارون است در زمانی که هنوز با حضرت موسی و امتش درگیر نشده بود.

رفتاری» همراه است. قرآن این نوع فخر کننده را «مختال فخور» می نامـد: «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ».[۱] و: «اللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ».[۲] و: «اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ مُخْتالاً فَخُوراً».[۳]

لغت: مختال (اسم فاعل و اسم مفعول از باب افتعال از مادّهٔ خَیَلَ): در این واژه پنج عنصـر از معنی نهفته است: ۱- خیال و توهم، ۲- خیلان؛ یعنی بالیدن و نازیدن به پیکر خود در راه رفتن و هر رفتار دیگر. ۳- تبختر. ۴- تکبر. ۵- فخر.

اصل ماجرا از خیال و توهّم، شروع می شود و این هر دو در جهت خود برتربینی نسـبت به دیگران، که نتیجهٔ آن تبختر و تکبر باشد؛ است، تکبری که به رفتار شخص با افراد دیگـر و با جامعه، جهت دهد و به «فخر فروشی» برسد.

روانکاوی

منشأ و زمینهٔ فخر غیر فعال: فخر غیر فعال از یک زمینهٔ واقعی بر مـی خیـزد و زمینهٔ آن کاذب نیست؛ فرد واقعاً چیزها و موفقیت هائی و امتیازاتی در خود می بینـد و بـه آنها سخت دلخوش می شود. و این دلخوشی طبیعی است. اما وقتی که به حالت «مقایسهٔ خـود با دیگران» می رسد، محرومیت دیگران از آن چیزها، و عدم موفقیـت شـان را دلیـل عجـز، ناتوانی و حقارت آنان می داند، گرچه در عمل و رفتار هیچ کسی را تحقیر نکند.

عیب و اشکال شخصیتی این شخص در چیست؟ در مقام کاوش علمی، چنین شخصی- خواه یک فرد دانشمند باشد و خواه عامی محض- در شناخت «رابطهٔ خدا با انسان» دچـار اشـتباه است؛ یا **تفویضی** می اندیشد. و یا هر نعمت را نعمت محض و خالص مـی دانـد نـه ابـتلاء و امتحان.

---

[۱] آیهٔ ۱۸ سورهٔ لقمان.

[۲] آیهٔ ۲۳ سورهٔ حدید.

[۳] آیهٔ ۳۶ سورهٔ نساء.

بهتر است دربارهٔ هر کدام از این دو، اندکی درنگ کنیم:

اول؛ اندیشهٔ تفویضی: او بطور خودآگاه یا ناخودآگاه گمان می کند که نعمت و موفقیت انسان، صرفاً از توانائی های خودش ناشی شده است و نقش خدا را در این میان فراموش می کند. در نتیجه به جای خدا پرستی دچار خود پرستی می گردد و «**فَرِح فخور**» می شود.

قرآن این تفویضی اندیشی را با یک مثال نیز تبیین می کند: «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَيْنِ جَعَلْنا لِأَحَدِهِما جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنابٍ وَ حَفَفْناهُما بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنا بَيْنَهُما زَرْعاً- كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَها وَ لَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً وَ فَجَّرْنا خِلالَهُما نَهَراً- وَ كانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقالَ لِصاحِبِهِ وَ هُوَ يُحاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مالاً وَ أَعَزُّ نَفَراً- وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ قالَ ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هذِهِ أَبَداً- وَ ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْراً مِنْها مُنْقَلَباً- قالَ لَهُ صاحِبُهُ وَ هُوَ يُحاوِرُهُ أَ كَفَرْتَ بِالَّذي خَلَقَكَ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً- لكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَداً- وَ لَوْ لا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ ما شاءَ اللَّهُ لا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مالاً وَ وَلَداً- فَعَسى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْراً مِنْ جَنَّتِكَ وَ يُرْسِلَ عَلَيْها حُسْباناً مِنَ السَّماءِ فَتُصْبِحَ صَعيداً زَلَقاً- أَوْ يُصْبِحَ ماؤُها غَوْراً فَلَنْ تَسْتَطيعَ لَهُ طَلَباً- وَ أُحيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلى ما أَنْفَقَ فيها وَ هِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها وَ يَقُولُ يا لَيْتَني لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَداً»:[1] برای آنان مثالی بزن دو مرد را که برای یکی از آنها دو باغ از انواع انگورها دادیم، و گرداگرد آن دو باغ را با نخل ها پوشاندیم، و در فاصله آن دو، زراعت قرار دادیم- هر دو باغ میوهای خود را آورده بودند، و چیزی فروگذار نکرده بودند، و میان آن دو، نهری جاری کرده بودیم- برای آن (مرد) محصول پر ثمر بود، پس به دوستش در حالی که با او در مباحثه و مناظره بود گفت: من از نظر ثروت بیش از تو دارم و از نظر نفرات نیرومندترم- و به باغش داخل شد در حالی که (در اثر نحوهٔ اندیشه به خودش ستم می کرد) گفت: گمان نمی کنم هرگز این باغ نابود شود- و گمان نمی کنم قیامتی بر پا شود و (بر فرض) اگر (قیامتی باشد و) به سوی پروردگارم بازگردانده شوم، حالتی بهتر از این خواهم یافت- دوستش در حالی که با او مباحثه و مناظره می کرد گفت: آیا به خدائی که تو را از خاک و سپس از نطفه آفرید آنگاه تو را مرد کامل قرار داد، کافر شدی؟!- لیکن من (معتقدم که) الله پروردگار من است و هیچ کس را شریک

[1] آیه های ۳۲ تا ۴۲ سورهٔ کهف.

پروردگارم قرار نمی دهم- چرا هنگامی که وارد باغت شدی، نگفتی این چیزی است که خدا خواسته و هیچ نیروئی نیست مگر از ناحیهٔ خدا. اکنون که می بینی من از نظر مال و اولاد از تو کمترم- شاید پروردگارم بهتر از باغ تو به من بدهد، و بر باغ تـو آفـت حسـاب شـده ای (بلای آسمانی) بفرستد بطوری که به زمین لخت و بی گیاه مبدل شود- و یا (چشـمهٔ) آب آن به زمین فرو رود که هرگز نتوانی به آن (آب) دست یابی- میوه هایش (به آفتی) فـرا گرفتـه شد و او دست تأسف به هم می مالید برای هزینه ای که بر آن مصرف کـرده بـود، در حـالی که آن باغ بر داربست هایش فرو ریخته بود- و می گفت: ای کاش کسـی را بـر پروردگـارم شریک قرار نمی دادم.

توضیح: ۱- هر دو دوست به خداوند بعنوان «پروردگار» معتقد هستند.

۲- صاحب باغ تفویضی می اندیشد و تنها اراده، توان و مدیریت خـودش را در ایجـاد آن باغ ها و مزرعه، دخیل می داند. اما دوستش بر اساس «امر بین امرین» می اندیشد.

۳- اندیشهٔ تفویضی معمولاً باور به آخرت را تضعیف می کند، و معمولاً حقیقت را فدای واقعیت می کند، همانطور که رئالیسم غربی بیشتر به تردید دربارهٔ قیامت منجر می شود.

۴- فرد تفویضی اندیش (بویژه اگر تولیدگر کشاورزی یا صنعتی باشد) خیال می کنـد کـه چون به مردم خدمت کرده، اگر قیامتی هم باشد، در آن نیز بهترین حـال را خواهـد داشـت. مانند افراد رئالیست و اُمانیست غربی.

یک نگاه دقیق روانکاوانه و روان شناسانه به اُمانیست های غربی بکنید، مـی بینیـد کـه اولاً همهٔ شان به خداوند معتقدند،[1] ثانیاً معاد و آخرت را بطور قطع انکار نمی کنند، بـل آن را به بوتهٔ احتمال می سپارند، و بطور خودآگاه و ناخودآگاه رئالیسم و امانیسم خود را بـرای آن آخرت محتمل، کافی می دانند. این صاحب باغ نیز دقیقاً چنین می اندیشیده و قـرآن او را برای تبیین این نوع اندیشهٔ نادرست مثال آورده است.

۵- صاحب باغ دوستش را تحقیر نمی کند، بـل بطـور صـمیمانه و دوسـتانه بـه بحـث و

[1] در مباحث متعدد از این مجلدات، به شرح رفت که هیچ انسانی وجود خدا را انکار نکرده است.

مناظرهٔ علمی مشغول هستند. متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین آیهٔ «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مالاً وَ أَعَزُّ نَفَراً»[1] را به «من از نظر ثروت از تو برتر، و از نظر نفرات نیرومندترم» ترجمه کرده اند در حالی که در آیه هیچ کلمه ای وجود ندارد که معنی «برتر» را بدهد.

فخر صاحب باغ فخر فعّال نیست که دوستش را تحقیر کرده باشد، و خود واژهٔ «صاحب= دوست» گویای این مطلب است؛ بحث شان دربارهٔ چگونگی رابطه خدا با انسان است که صاحب باغ، این رابطه را تفویضی تحلیل می کند و دوستش امر بین امرینی، و هیچکدام جبری اندیش نیستند.

۶- مراد از «أَعَزُّ نَفَراً»، مدیریت است؛ می گوید من از نظر مدیریت افرادی که زیر دست من هستند، مدیرتر و نافذترم. خواه این افراد اولاد خودش باشند و خواه کارکنان او باشند. و کلمهٔ «ولداً» کلمهٔ «نفراً» را به اولاد محدود نمی کند، بل «ذکر خاص است بعد از عام».

دو دوست با هم مباحثه می کنند که صاحب باغ خودش و توان مدیریت خودش را مثال می آورد.

۷- نکته مهم در این مناظره این است که آن دوست، اندیشهٔ صاحب باغ را شرک آلود، می داند: «اکفرت بِالَّذِي خَلَقَكَ»، و: «لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَداً»، و طرز تفکر او را به کفر و شرک متّهم می کند. و در آخر نیز خود صاحب باغ درک کرده و اعتراف می کند که تفکرش شرک آلود بوده است: «يا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَداً».

این شرک، چه شرکی است؟ صاحب باغ چه چیز و چه کسی را به خدا شریک قرار داده است؟ بدیهی است چون تفویضی می اندیشیده و تنها خود و توان خود و مدیریت خود را عامل موفقیت خود می دانسته و جائی برای اراده و نقش خداوند باقی نمی گذاشته، در واقع خودش را بطور کاملاً «سرخود رها شده» و مفوّض، می دیده است.

توجّه: در مباحث گذشته دربارهٔ اصل اساسی **«لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»** بحث کافی شده است و در اینجا تکرار نمی شود. آنچه در اینجا در تکمیل آن مباحث باید گفته

---

[1] آیهٔ ۳۴ سورهٔ کهف.

شود، سؤال و جواب زیر است:

سؤال: در اندیشهٔ «امر بین امرین»ی که انسان در موفقیت ها (و همچنین در ناموفقیت ها) هم خدا را دخیل بداند و هم خود را، این هم مصداق شرک نمی شود؟ و اگر تفکر تفویض از آن طرف، آلوده به شرک باشد، اندیشهٔ امر بین امرین نیز از این طرف به شرک آلوده می شود.

جواب: در آن مباحث گفته شد که انسان مختار است نه مفوّض. زیرا فرق است میان مختار بودن و مفوّض (به سرخود رها بودن). اختیار نیز چیزی است که خدا به انسان داده است. یعنی اختیار را نیز خداوند داده است. پس هیچ شرکی در میان نیست. همانطور که استفاده از ابزار صنعتی، ابزار کشاورزی و هر ابزاری، شرک نیست، استفاده از اختیار نیز شرک نیست. و شرح عمیق و دقیق این مبحث در کتاب «**دو دست خدا**». و صورت کلّی مسئله این است که تفویضی اندیشی درست نیست: «وَ ما بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ»:[1] هیچ نعمتی ندارید مگر اینکه از خداوند است.

دوم؛ هر نعمت را نعمت محض دانستن: از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هیچ نعمتی «نعمت محض» نیست، بل با عنصری از «ابتلاء» و امتحان همراه است. بدیهی است اگر فرد موفّق و برخوردار همیشه به این اصل توجه داشته باشد، دچار آفت فخر نمی گردد. پس این اصل یکی از مهمترین اصول در «رابطهٔ خدا با انسان» و «رابطهٔ انسان با خدا» و نیز در «رابطهٔ انسان با نعمت ها» است.[2]

هر فرد متفکر و هر شخص فرهیخته که به این اصل دقت کند، عظمت و دقت این مکتب را در حفاظت از آفت ها، در حفظ سلامت روح، فکر و عقل انسان، در می یابد و با یک

---

[1] آیهٔ ۵۳ سورهٔ نحل.

[2] و همچنین است بلاء و مصیبت؛ هیچ بلائی «نقمت محض» نیست حتی بلائی که از هر جهت بعنوان مجازات به کسی یا به جامعه ای می رسد بلای محض نیست (گرچه از حدّ و مرز امتحان عبور کرده و به مجازات مبدل شده است). زیرا همین بلاهای مجازاتی نیز از عذاب اخروی می کاهد.

جهان شگفتی روبه رو می گردد.

قرآن: «فَإِذا مَسَّ الْإِنْسانَ ضُرٌّ دَعانا ثُمَّ إِذا خَوَّلْناهُ نِعْمَةً مِنَّا قالَ إِنَّما أُوتِيتُهُ عَلى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُون»:[1] هنگامی انسان را سختی برسد ما را (برای رفع آن سختی) می خواند، آنگاه که از جانب خود نعمتی به او می دهیم، می گوید: این نعمت را بخاطر کاردانی خودم به من داده اند. بل (آن) یک امتحان و ابتلاء است لیکن اکثرشان نمی دانند.

توضیح: ۱- انسان مورد نظر در این آیه کسی است که معتقد است نعمت را خدا داده؛ یعنی تفویضی اندیش نیست.

۲- آیه در مقام نفی نقش کاردانی نیست، آنهمه آیه ها که در ستودگی علم و کاردانی آمده و همچنین آنهمه حدیث ها.

۳- و نیز اصل سخن او را که می گوید: «إِنَّما أُوتِيتُهُ عَلى عِلْمٍ»، محکوم نمی کند. زیرا خداوند در اکثر موارد اول درک و فهم تحصیل نعمت را به کسی می دهد سپس آن کس نعمت را به دست می آورد. آنچه در این آیه محکوم و نکوهیده شده «انّما» است؛ یعنی این است و غیر از این نیست که این نعمت را بخاطر کاردانی من داده اند. توجه ندارد که جهت دیگری نیز در دادن این نعمت هست و آن امتحان است. و خداوند چه بسیار نعمت ها که از افراد کاردان گرفته است و کاردانی شان به جائی نرسیده است.

آیه می گوید: هر نعمتی، حتی نعمت هائی که در اثر کاردانی شخصی به انسان داده می شود، با عنصر ابتلاء و امتحان همراه است. و در آیه دیگر با همان کلمهٔ «انّما» در رد آن «انّما»ی مذکور می گوید: «إِنَّما أَمْوالُكُمْ وَ أَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ»:[2] این است و غیر از این نیست که اموال و اولادتان همگی ابتلاء و امتحان است.

وقتی که انسان عنصر امتحان را دربارهٔ نعمت، فراموش می کند دچار آفت فخر می گردد و به خود می بالد که من کاردان هستم و بخاطر کاردانی موفق شده ام. گرچه این فخرش در

---

[1] آیهٔ ۴۹ سورهٔ زمر.

[2] آیهٔ ۱۵ سورهٔ تغابن.

جهت تحقیر دیگران نباشد و غیر فعال باشد.

در آیه های ۵۵ و ۵۶ سورهٔ مؤمنون می فرماید: «أَ يَحْسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مالٍ وَ بَنِينَ- نُسارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْراتِ بَلْ لا يَشْعُرُونَ»: آیا گمان می کنند اینکه از اموال و اولاد برخوردارشان کرده ایم- برای این است که در اعطای خیرات برای شان شتاب می کنیم-؟ بل آنان نمی فهمند.

حدیث: نهج البلاغه: **فَلَا تَعْتَبِرُوا الرِّضَا وَ السُّخْطَ بِالْمَالِ وَ الْوَلَدِ جَهْلًا بِمَوَاقِعِ الْفِتْنَةِ وَ الِاخْتِبَارِ فِي مَوْضِعِ الْغِنَى وَ الْإِقْتَارِ:**[1] خوشنودی و ناخوشنودی خدا را، از روی نادانی به جای امتحان در توانگری و تنگدستی، با داشتن ثروت و اولاد نسنجید.

نهج البلاغه: **مَنِ اسْتَغْنَى فِيهَا فُتِنَ وَ مَنِ افْتَقَرَ فِيهَا حَزِنَ:**[2] هر کس در دنیا ثروتمند شود در امتحان قرار می گیرد. و هرکس فقیر شود محزون می گردد.

نتیجه: هر کس که نعمت ها و مزایا را نعمت خالص بداند دچار توهم شده و خود را بنده برتر خدا می داند و به آفت فخر دچار می گردد.

منشأ و زمینهٔ فخر فعال: دربارهٔ فخر غیر فعال گفته شد که از زمینهٔ واقعی برمی خیزد و منشأ آن کاذب نیست.[3] اما زمینه و منشأ فخر فعال گاهی واقعی و گاهی کاذب و موهوم می گردد. یعنی ممکن است کسی به داشته های خود افتخار کند و خود را برتر بداند و دیگران را تحقیر کند، و ممکن است دچار توهم شده خود را دارای امتیازهای وجودی و یا دارائی بداند.

و نوع سوم فخر فعال «انفعالی» است؛ یعنی نه از داشته های واقعی برمی خیزد و نه از داشته های موهوم، بل در اثر نداشته ها و احساس کمبودها، ناشی می شود. این نوع افتخار معمولاً بصورت افتخار به بدن، هیکل و نیروی جسمی، ظاهر می شود. چون هیچ داشتهٔ معنوی و مادی در خود نمی بیند غیر از جسم و بدن. در اصطلاح مردمی به این گونه افراد

---

[1] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ ۲۳۸، فیض ۲۳۴ (خطبهٔ قاصعه).

[2] نهج البلاغه، خ ۸۱.

[3] و اگر فخر غیر فعال از زمینهٔ کاذب و موهوم برخیزد، نمی توان به آن فخر گفت بل مصداق جنون می شود.

«لات» و «قلدر» می گویند.

در قرآن و حدیث، نوع اول (یعنی فخری که زمینهٔ واقعی داشته باشد) بیش از دو نوع دیگر نکوهش شده است، بطوری که می توان گفت اساساً قرآن نوع دوم و سوم را «فخر» نمی داند بل هرکدام از آنها را بیماری دیگر می داند، نه بیماری فخر. تا آن جائی که من بررسی کرده و فهمیده ام حتی یک آیه دربارهٔ این دو که بعنوان فخر نکوهش شده باشند، نیافتم. در حالی که هر سه نوع در ظاهر مصداق به خود بالیدن و افتخار به خود است.

معیار: چرا در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، نوع دوم و سوم، فخر نامیده نمی شوند؟ معیار فخر چیست؟ درست است از جانب شخص بیمار و «فخرفروشان»، هر سه مصداق به خود بالیدن و تحقیر دیگران است. اما از جانب طرف مقابل، موضوع فرق می کند؛ او رفتار شخص فخور را در این دو نوع، «تحقیر خود» نمی داند بل آن را «**اهانت**» می داند. و نمی گوید فلانی من را تحقیر کرد، می گوید: فلانی به من توهین کرد.

تحقیر خیلی بدتر و تلختر از توهین است.

روح غریزه و روح فطرت:

چرا اثر نوع اول تحقیر است و اثر نوع دوم و سوم توهین است؟ برای اینکه در نوع اول عنصری از واقعیت هست؛ وقتی که یک شخصی دارای امتیاز معنوی (مانند هوش و استعداد) و یا مادی، بر شخص دیگری فخر فروشی می کند، طبع غریزی انسان به او حق می دهد، گرچه طبع فطری انسان آن را محکوم می کند.

بنابراین، **افتخار به داشته ها و تحقیر دیگرانی که آن داشته ها را ندارند، یک حق غریزی است.** او می گوید من این امتیاز یا امتیازات را دارم و تو نداری. و راست هم می گوید.

و این روح فطرت است که می گوید: هر داشتن، ملاک برتری نیست، آن داشتن ملاک برتری است که در جهت «انسانیت» باشد نه در جهت صرفاً غریزی. و انسانیت اقتضا می کند که هر داشته ای، مسئولیتی بر مسئولیت های شخص دارنده بیفزاید، نه بخاطر اینکه داشته ای

را دارد، از مسئولیت او کاسته شود.

و با بیان دیگر: فخر یک انگیزش غریزی است که نتیجهٔ آن کاستن از مسئولیت ها است. اساساً هیچ معنائی برای «خود برتربینی» نیست مگر توقع حقوق بیشتر، و توقع مسئولیت کمتر.

مثال: آنان که دچار بیماری فخر و خود برتربینی هستند قانون تصویب کرده و فرزندان مردم را موظّف به دوره «سرباز وظیفگی» می کنند اما فرزندان خودشان هرگز به سربازی نمی روند. قانون می نویسند که: همه در برابر قانون مساوی هستند. اما نظام دادگستری از محاکمهٔ آنان و فرزندان شان، ناتوان است.

اگر سرنخ این موضوع را بگیرید و پیش بروید، می رسید به مسئلهٔ «عدل». و منشأ عدالتخواهی انسان روح فطرت است، نه روح غریزه بل روح غریزه دشمن عدالتخواهی است.

و این است یک اصل دیگر از اصول تعیین کننده، و اساسی، و راهگشای علمی، در انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، که علوم انسانی غربی از آن غافل و از تحلیل آن ناتوان است و لذا در شدیدترین تناقض علمی و فکری گرفتار است. و نتیجهٔ این تناقض، تناقض عینی و عملی است که در عرصهٔ مدیریت جهان، جامعه بشری را گرفتار کرده است که همگان در عین شعار عدالت، بشدت به ستمگری مشغول اند، خواه در روابط بین الجوامع، و خواه در روابط درون جامعه ای، و خواه در هر رابطهٔ فردی و خانوادگی.

تا روح فطرت و اقتضاها و انگیزش های آن شناخته نشود، همیشه انسان میان آنها و اقتضاهای غریزی، در تناقض خواهد بود همانطور که امروز هست.

مبانی علوم انسانی غربی بحدی غلط و ناقص است که نه می تواند اقتضاهای انسانیت انسان را به عرصهٔ عمل برساند، و نه می تواند از آنها بگذرد و اساس شان را انکار کند. آن کدام دانشمند برجستهٔ علوم انسانی است که این مسئلهٔ پیچیدهٔ علمی (که نقش عظیم بل اولین نقش را در تنظیم زندگی فردی، اجتماعی و بین الجوامعی دارد) را بفهمد، تا چه رسد که آن را حل کند؟ مگر کسی که انسان را در انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام بشناسد.

آنان که انسان شناسی شان در بستر «زیست شناسی حیوان» جاری است، معلوم نیست چرا عدالت را ستایش می کنند؟! و همینطور دیگر اقتضاهای فطری را.

بگذریم، و برگردیم به **فخر غیر فعال و فخر فعال:**

قرآن (همانطور که در آیه ها دیدیم) فردی را که دچار فخر غیر فعال است «فَرِح فخور» می نامد. هم واژهٔ «فَرِح» صیغهٔ صفت مشبهه است و هم واژه «فخور». و همهٔ صیغه های صفت مشبهه، کاربردشان صفت ها و خصلت های درونی است با صرفنظر از اینکه آن خصایل در خارج نیز به منصهٔ ظهور برسند یا نه.

مثلاً «خشن»- که هموزن «فَرِح» و صفت مشبهه است- ممکن است در خارج نیز به منصهٔ عمل و اجراء عملی نیز برسد، و ممکن است این خصلت هرگز فرصت عمل و اجراء نیابد.

در برابر صفات مشبهه، «اسم فاعل» و «اسم مفعول» قرار دارند که در هر دوی آنها جنبهٔ عملی و تحقق شان بعنوان «فعل» در خارج، لحاظ می‌شود و بدون تحقق خارجی مصداق نمی‌یابند.

و لذا قرآن دربارهٔ فخر دو عنوان آورده است:

۱- «فَرِحٌ فخور»= مساوی خود برتربینی و داشتن خصلتِ «از خود راضی بودن»، که به عرصهٔ عمل در خارج نرسد= فخر غیر فعال در خارج.

۲- «مختال فخور»: مختال صیغهٔ اسم فاعل است به معنی کسی که «تکبر می ورزد» حتی اگر تنها با شیوهٔ راه رفتنش بر دیگران فخر بفروشد= فخر فعال در خارج.

اما در هر دو، صیغهٔ مشبّهٔ «فخور» آمده. زیرا هر دو، خصلت درونی هستند و فرق شان تنها در فعال بودن در خارج، و فعال نبودن در خارج است. هر دو را قرآن نکوهش می کند، در اولی اصل خصلت را، و در دومی هم اصل خصلت را و هم اِعمال آن در خارج را.

تراوش به خارج، و اِعمال در خارج: در مباحث گذشته گفته شد که موضوع اصلی **روان شناسی و روانکاوی،** عرصهٔ ناخودآگاه فرد است تا با شناخت آن، آثار خارجی خصلت ها شناخته شود.

آثاری که به عرصهٔ خارج می رسند دو نوع هستند: ۱- تراوش به خارج. ۲- اِعمال در خارج.

تراوش به خارج: هیچ خصیصهٔ درونی نیست که به خارج تراوش نکند. مَثَل «از کوزه همان تراود که در اوست» شامل هر خصیصهٔ درونی است. محال است یک خصلت به خارج تراوش نکند.

۲- اِعمال در خارج: وقتی که یک تراوش از حدّ ناخودآگاه بگذرد- کم یا بیش- و با عنصری از آگاهی همراه باشد، می شود «اِعمال در خارج».

پس تراوش اعم از اِعمال است. و دربارهٔ فخر، اِعمال بدتر، و اِعمال کننده بیمارتر است.

بنابراین در فخر سه مرحله قابل بررسی است:

۱- خود خصلت فخر.

۲- تراوش آن بدون اِعمال= فخر غیر فعال.

۳- اعمال آن= فخر فعال- فرد مبتلا به فخر در این مرحله، هر سه مرحلهٔ نکوهیده را دارد.

فخر جامعه بر جامعهٔ دیگر

این فخر بر دو گونه است: ۱- در طول هم؛ یعنی جامعه ای نسبت به جامعهٔ پیشین، خود را برتر دانسته و افتخار کند. ۲- در عرض هم؛ یعنی جامعه ای بر جامعهٔ همزمان خود فخر فروشی کند.

فخر بر جامعهٔ پیشین: این مسئله را با یک مقدمه بررسی کنیم:

انسانِ بالقوّه بودن، آسان است. زیرا خداوند همگان را انسانِ بالقوّه آفریده است. اما انسان بالفعل بودن سخت دشوار است. فرشته بالقوه و بالفعل فرشته است، و تکاملش تنها در خط فعلیتش است. حیوان نیز بالقوه و بالفعل حیوان است و تکاملش نیز در خط حیوانیت است. اما انسان بالقوه انسان است لیکن حرکتش و فعلیتش می تواند در خط انسانیت باشد، و می تواند در خط حیوانیت باشد. یعنی فرشته در فرشتگی خود تنها یک مسیر دارد که تکامل است و همچنین حیوان. اما انسان با دو مسیر مواجه است: تکامل و ارتجاع.

آیا انسان باید ابتدا در فکر کمال باشد، یا ابتدا باید مسیر ارتجاع را ببندد سپس در مسیر

کمال قرار گیرد؟-؟

برای پاسخ به این پرسش باز باید به سراغ آن کلید طلائی در انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام رفت، تا زمینه و عامل ارتجاع و عامل تکامل شناخته شوند؛ روح غریزه عامل ارتجاع است و روح فطرت عامل تکامل است.

اقتضاهای غریزی چهار ویژگی دارند:

۱- در صدد امور باصطلاح «دم دستی» هستند و بدون نیاز به مقدمه ای فعال هستند. مثلاً غریزهٔ غذا خواهی، شهوت، خودخواهی و... بدون هر واسطه و مقدمه ای، حاضرند و خواستهٔ خود را دارند.

۲- با هیچ مقوله ای از مقولات انسانی ارتباط ندارند؛ گزاره هائی از قبیل حق و ناحق، رعایت دیگران، عدالت و... در امور غریزی راه ندارند. زیرا غریزه نه جامعه گرا است و نه منشأ جامعه. غریزه «خودخواه» و بر اساس «اصالت خود» است.[۱]

۳- امور غریزی اقتضاهای فطری را فدای اقتضاهای غریزی می کنند.

۴- غرایز واقعیت های محسوس و ملموس هستند، اما فطریات حقیقت های عقلانی هستند، که «واقعیت های منطبق بر حقیقت» هستند.

انسانی که اهتمامش فقط به غرایز باشد به سطح حیوان سقوط می کند و اگر در این مسیر موفق ترین باشد، یک حیوان موفق است، و هر چه در این مسیر پیش برود، خونریزتر، کشنده تر و مفسدتر می گردد، و بقول قرآن غیر از «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِكُ الدِّماءَ» به جائی نمی رسد، همانطور که امروز با اسلحه های پیشرفته بیشتر می کشد و با غریزه حرص و آز، محیط زیست را تباه می کند. و بر خلاف آفرینش خود به ارتجاع رفته و سقوط می کند.

ارتجاع؟! نه. ای کاش صرفاً به ارتجاع می رفت و در حد حیوانیت می ایستاد، بل می شود

---

[۱] و بهمین جهت، علوم انسانی غربی بر «اصالت فرد»= لیبرالیسم، معتقد است، زیرا انسان را حیوان می داند و حیوان غیر از غریزه چیزی ندارد. و شگفت از مارکس و انگلس است که در تعریف انسان با لیبرال ها همعقیده هستند با این وجود به «اصالت جامعه» و کمونیسم معتقد هستند.

«**حیوان مسلّح**» و «**حیوان مسلط بر محیط زیست**» که حیوان از این دو تـوان مفسـد و مفسک، بریئ است.

مدرنیته هیچ عیب و اشکالی ندارد مگر اینکه «مدرن غریزی» است نـه «مـدرن فطری». و چون ماهیت غریزی دارد بر جوامع قبل از خـود فخـر فروشـی مـی کنـد. و اگـر ماهیتش فطری بود نه تنها جوامع قبلی را تحقیر نمی کرد بل نسبت به آنها احساس بدهکاری می کرد و می فهمید که هر چه دارد زائیدهٔ درون آنها است.

بر اساس چهار ویژگی امور غریزی که ذکر شد، برای موجودی که بالقّوه انسـان آفریـده شده، گزینش مسیر فطرت دشوار است؛ انسان بالقوه بودن آسـان اسـت، زیـرا کـه بدینگونـه آفریده شده، اما انسان بالفعل بودن سخت دشوار است، زیرا که حس های غریزی، دم دستی، و تحرکات شان تقدم زمانی بر حس های فطری دارند.

غرایز و فطریات هر دو، همزاد انسان هستند، اما غرایز از همان لحظهٔ تولد فعلیت دارنـد و فعال هستند، لیکن فطریات با گذشت زمان و سال به سال تحرک یافته و به تدریج فعال می شوند. و اگر تأمین خواسته های غریزه به صورت «غریـزه پـروری» در آیـد- خـواه بوسـیلهٔ خانواده و یا بوسیلهٔ جامعه- روح فطرت از شکوفائی باز می ماند؛ افراد، غریزی تربیـت مـی شوند و جامعه شان نیز جامعهٔ غریزی می شود.

منشأ فخر جامعه ها در طول تاریخ: واقعیت این است که در طول تاریخ، هر جامعـه ای نسبت به جامعهٔ پیش از خودش، فخر فروشی کرده است. و لذا واقعیت گرایان (رئالیست ها)، حقیقت گرایان را به «ایده آلیسم» و خیال گرائی متهم می کنند. اما مکتب قرآن و اهـل بیت علیهم السلام می گوید: هر چیزی در این جهان أمدی دارد؛ عمری دارد، آنچـه بـرای آن أمد و اَجلی نیست «حق» و «حقیقت» است. و انسان شناسی این مکتب می گوید: زمـانی فـرا خواهد رسید که حقیقت و واقعیت بر همدیگر منطبق خواهند شد و چنین نیست که همیشه مسیر واقعیتگرائی از مسیر حقیقت گرائی جدا باشد. کاروان بشر در مسیر واقعگرائی بـدون حقیقت گرائی، به بن بست خواهد رسید.

یک درخت قد و قامت معینی دارد، یک کره، یک منظومه، یک کهکشان و... عمری دارد که روزی به پایان می رسد، روند غریزه گرائی جامعه بشری نیز به پایان خود خواهد رسید. پس فخر هر جامعه به جامعه های پیش از خود، منشأ غریزی دارد. به شرح زیر:

پایان تاریخ: تاریخ بشر، تاریخ بشر است؛ تاریخ یعنی «سیر و حرکت و عمر جامعه». بحکم طبع طبیعت، عمر جامعه نیز دقیقاً مطابق عمر یک فرد است. همانطور که (گفته شد) غرایز و فطریات همزاد انسان هستند لیکن فعالیت غرایز بر فعالیت فطریات تقدم زمانی دارد، همینطور است جامعه و تاریخ. تاریخ نیز باید دورهٔ تقدم غریزه گرائی را طی کند سپس مرحلهٔ فطرت گرائیش شکوفا خواهد شد.

این موضوع همان است که امروز با عنوان «**پایان تاریخ**» موضوع بحث محافل علمی است که هر کسی دربارهٔ آن تعبیر و تحلیلی دارد؛ نظریه های متفاوت ابراز شده، اما هنوز هم مسئله به جائی نرسیده، وقتی این مباحث سامان یافته و به سرانجام علمی خود می رسد که گفته شود: **پایان تاریخ غریزی**.

این پایان تاریخ دقیقاً مطابق پایان کودکی یک فرد انسان و آغاز بلوغ و انسان شدن اوست؛ پایان تاریخ غریزی آغاز تاریخ فطری است.

از آغاز تاریخ تا به امروز، افراد آمدند و دورهٔ غریزی و کودکی خود را طی کرده و بالغ شده عمری زیسته و رفته اند. اما جامعهٔ بشری تازه دارد به پایان کودکی خود می رسد و هم اکنون در بحران تحول است. این بحران همانطور که در وجود فرد مدتی طول می کشد تا همه چیز فرد را عوض کند سپس عالَم و جهان فرد، بل ماهیت فرد را عوض کرده آنگاه فرد سکون و آرامش خود را باز می یابد. دربارهٔ جامعه نیز مدتی طول خواهد کشید؛ مدت در خور جامعه، تا به سکون و آرامش خود برسد. پس بدیهی است این بحران تحوّل، بحدّی عظیم خواهد بود که تک تک افراد را به هراس عظیم دچار خواهد کرد. همانطور که تک تک سلول ها و اندام های پیکر فرد در بحران بلوغ دچار دگرگونی شدید می گردند.

قرآن: قرآن این تحول جامعه و اوج بحران آن را زلزله نامیده است؛ زلزلهٔ جامعه؛ زلزله

ای که هول و هراس آن شبیه قیامت است.[۱]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ- إِذا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالَها: هنگامی که زمین لرزانیده شود لرزانیدنش را.

توضیح: ۱- «زلزالها» دلالت دارد بر اینکه این زلزلهٔ جهانی است نه زلزلهٔ یک منطقه از جهان.

۲- خواهیم دید که مراد از «الارض= دنیا= جهان»، زمین خاکی نیست بل جهان جامعهٔ بشری است. همانطور که می گویند: فلانی کاری کرد که دنیا را تکان داد.

وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها: و زمین وزنه های سنگین خود را بیرون آوَرَد.

توضیح: مراد مردان بزرگ و با همت هستند که رهبران آن انقلاب جهانی می باشند که تا آن روز ناشناخته و مجهول بودند، اینک شناخته شده و جامعه آنها را از انزوا و ناشناختگی خارج کرده و معروف همگان خواهند شد.

وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها: و می گوید انسان: چه شده است بر آن.

همه جا این پرسش در میان انسان ها است که: چه خبر است؟ چه شده است که جامعهٔ

---

[۱] ۱- در ادبیات مکتب ما، دربارهٔ قیامت دو اصطلاح داریم: قیامت صغری[۱] و قیامت کبری[۱]. اولی قیامتی است که در روی این کرهٔ زمین رخ می دهد، و مراد از دومی محشر است که پس از نفخهٔ دوم (صور دوم) بر پا خواهد شد در حالی که کرهٔ زمین پیش از آن در نفخهٔ اول بهمراه همهٔ کرات، منظومه ها و کهکشان ها، از بین رفته است. (در این باره رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان» بحث قیامت و معاد).

و با عبارت روشنتر: قیامت صغری[۱] یعنی تحول و بحران شدید جامعهٔ بشری در ظهور امام زمان (عجّل الله تعالی[۱] فرجه) که زلزلهٔ عظیم اجتماعی جهانی است. سورهٔ زلزال به هر دو قیامت تفسیر شده است، نه به این معنی که یکی از دو تفسیر درست است و دیگری مردود، بل به این معنی که هر کدام پیام یک بطن از بطون این سوره هستند. زیرا قرآن بطن ها (شکم ها) دارد؛ لایه ها دارد و هر لایه اش یک پیام دارد که معارض پیام لایهٔ دیگر نیست.

اما می توان گفت: این قاعدهٔ درست، شامل سورهٔ زلزال نمی شود، زیرا تفسیر آن به قیامت کبری[۱] مشکل است که در پی نویس بعدی خواهد آمد.

برای اصطلاح «قیامت صغری[۱]»، رجوع کنید: مرآة العقول، ج ۵ ص ۱۲۸- الایقاظ من الهجعة، ص ۴۰۰- ریاض الابرار، ج ۲ ص ۳۲ و ۱۶۰؛ ج ۳ ص ۲۴۷- منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۳ ص ۳۰۲؛ ج ۴ ص ۴۰۲- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۲ ص ۱۰۵ و ۲۰۱- و منابع دیگر. گرچه در اکثر منابع، مسئلهٔ «رجعت» نظر مؤلفین را بیشتر جلب کرده است، با اینکه احادیث فراوان به محور هول و هراس و اضطراب اجتماعی است.

دنیا اینگونه به اضطراب شدید افتاده است؟

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها: آن روز (زمین= جهان= جامعه جهانی) خبرهای خود را سرایش می کند.

توضیح: ۱- واژهٔ «حدیث» با واژهٔ «قول» و «کلام» فرق دارد؛ حدیث آن سخنی است که با جدیت و شیوا و با نوعی سرایش و گرمی همراه باشد.

۲- آن روز جامعهٔ جهانی پر از اخبار جدّی و سرایشی خواهد بود، محور همهٔ وسایل و وسایط ارتباط جمعی اخبار آن انقلاب جهانی خواهد بود.

۳- باز به اضافهٔ «اخبار» به ضمیر «ها» توجه کنید؛ اخبار، به سرنوشت کل زمین و جامعه مربوط خواهد بود، نه به یک منطقه، بطوری که اخبار جهانی خبرهای منطقه ای را تحت الشعاع قرار خواهد داد.

هستهٔ اصلی این اخبار در این اضطراب عظیم جامعهٔ جهانی، چیست؟: بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحى لَها: (خود جامعهٔ جهانی حدیث خواهد کرد) که پروردگارت به آن وحی کرده است.

توضیح: هستهٔ اصلی سرایش های اخبار، این خواهد بود که: این انقلاب جهانی بر اساس وحی الهی است؛ به محور دین است.

این اضطراب شدید و هول و هراس انگیز که طوفان عظیم در جامعهٔ جهانی خواهد بود، به کجا می رسد؟ به پیروزی انقلاب جهانی که با تحقق پیروزی:

يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً: در آن روز مردم گروه، گروه صادر می شوند.

توضیح: ۱- صادر شدن: از جایگاه خود به سوی جایگاه دیگر رفتن- از مرکز خود به مرکز دیگر رفتن.

۲- مردم که در اثر اضطراب انقلاب (که نظام اجتماعی قبلی را متلاشی کرده) گروه گروه به مراکزی مراجعه می کنند تا از بلاتکلیفی در آمده و تکالیف خود و نظام نوین خود را بهتر بشناسند.

۳- این مراکز با سلسله مراتب هستند که در رأس همهٔ آنها مرکز رهبری انقلاب است.

لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ: تا تکالیف شان به آنان نشان داده شود.- با اصول و فروع نظام نوین آشنا شوند.

فرق اصلی و اساسی این نظام نوین با نظام قبلی چیست؟ این است:

فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ- وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شرا یَرَهُ: پس هر کسی بوزن ذرّه ای عمل خیر انجام دهد آن را خواهد دید- و هر کس بوزن ذرّه ای عمل بد بکند خواهد دید.

توضیح: مراد از عمل خیر و عمل بد، رفتارها و اعمال اجتماعی هر فرد است، نه اعمال فردی فرد در محیط فردیت خود. زیرا موضوع بحث این سوره امور اجتماعی است. یعنی هر کسی در هر سمتی، در هر نقشی که در جامعه دارد، اگر به وظایف و یا نقش خود بطور صحیح و نیکو عمل کند، قدرش در جامعه شناخته خواهد شد و نتیجهٔ نیکوکاری خود را خواهد دید. و هر کس به وظایف و یا نقش خود عمل نکند، یا بطور صحیح عمل نکند، عیبش برای جامعه روشن خواهد بود و نتیجه عمل بد خود را خواهد دید.

و با بیان دیگر: هیچ کسی در آن جامعهٔ مهدوی (عجّل الله تعالی فرجه) نمی تواند با صحنه سازی و یا هنرمندی- یا ریاء، پارتی، نفاق و دو چهرگی- خود را بعنوان یک فرد نیک و نیکوکار جا بزند. هر کسی واقعاً به مقدار صلاحیت خود سمت و مسئولیتی خواهد داشت. و هر کسی در جامعه به همان میزان خوب شناخته خواهد شد که واقعاً خوب است. و همچنین عکس قضیه.

این است جان آن «امّت واحده» و روح آن جامعهٔ واحد جهانی.

و خلاصه اینکه: جامعه های قبلی بشر بر غریزه و غرایز مبتنی بود، اینک بر روح فطرت و فطریات مبتنی خواهد بود.[1]

---

[1] در پی نویس قبلی گفته شد که تفسیر این سوره به قیامت کبری، مشکل است. زیرا:

الف: می فرماید: همین زمین اثقال خود را بیرون خواهد کرد. در حالی که در روز محشر میلیون ها سال از متلاشی شدن و از بین رفتن کرهٔ زمین، سپری شده است (شرح این موضوع در «تبیین جهان و انسان» مبحث قیامت و معاد).

ب: می فرماید: همین زمین خبرهایش را سرایش خواهد کرد. که گفته شد در روز قیامت کبری، کرهٔ زمین وجود نخواهد داشت.

ج: می فرماید: «یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها»، یعنی در همان روز زلزله، خبرهایش را گزارش خواهد کرد. نه در ←

← روز محشر.

د: می فرماید: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ»: در همان روز زلزله مردم دسته دسته صادر می شوند که چگونگی اعمال شان برای شان نشان داده شود. نه در روز محشر.

هـ: این سوره از سوره های مدنی است، و اصل در سوره های مدنی اجتماعیات است، نه مانند سوره های مکی که اصل در آنها طبیعیات است.

و اما حدیث ها در این باره: در ذیل این سوره حدیث هائی آورده اند که برخی از آنها ناظر به قیامت کبری است، اینک بررسی آنها: علی بن جمعه (ره) در تفسیر نور الثقلین، دربارهٔ این سوره ۲۰ حدیث آورده است که خلاصهٔ آنها به شرح زیر است:

۱- در ثواب قرائت این سوره آورده است: هر کسی این سوره را بخواند از زلزله و صاعقه در امان می ماند.

ظاهر این حدیث ایهام دارد که مراد از زلزله، زلزله طبیعی است نه اجتماعی. اما باید گفت که هیچ ملازمه ای میان ثواب قرائت و پیام سوره، نیست و می تواند خواندن آیات زلزله اجتماعی نیز از زلزله طبیعی در امان بدارد. بطوری که هر دعائی نیز می تواند چنین خاصیتی داشته باشد. و این علاوه بر بحثی است که در سند این روایت هست.

۲- از تفسیر مجمع البیان، از قول ابیّ بن کعب نقل کرده است که: هر کس این سوره را بخواند مانند آن است که سورهٔ بقره را خوانده باشد و اجر قرائت یک ربع قرآن را دارد.

این حدیث جانب زلزلهٔ اجتماعی را تقویت می کند، زیرا سورهٔ بقره اجتماعی ترین سورهٔ قرآن است. و نیز سه ربع قرآن سوره های مکی هستند که بیشتر در طبیعیات بحث می کنند و یک ربع قرآن مدنی است که بیشتر در اجتماعیات بحث می کنند. این حدیث می گوید سورهٔ زلزال بحدی اجتماعی است که قرائت آن ثواب قرائت یک ربع قرآن است که مدنی است.

۳- حدیثی است از طریق انس بن مالک و از قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آورده است که به کسی فرمود: چرا ازدواج نمی کنی؟ گفت: چیزی ندارم. فرمود: سورهٔ قل هو الله را داری که معادل ربع قرآن است، و سوره قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ را داری که آن نیز معادل ربع قرآن است، و سورهٔ اذا زلزلت را داری که آنهم معادل ربع قرآن است، پس ازدواج کن.

این حدیث اَنس بن مالک نیز اگر پذیرفته شود، بیشتر جانب اجتماعیات را تأیید می کند. زیرا سورهٔ کافرون از اجتماعی ترین سوره های قرآن است.

۴- حدیثی از اصول کافی آورده که همان پیام حدیث اول را دارد.

۵- نظر شخصی علی بن ابراهیم نویسندهٔ مجهول الهویه، را بعنوان حدیث آورده- متأسفانه قدمای ما به تفسیر علی بن ابراهیم بتصور اینکه نویسندهٔ آن علی بن ابراهیم معروف که شیخ کلینی است، بهای زیادی قائل بودند حتی نظرهای شخصی او را برگرفته از حدیث می دانستند در حالی که پر است از «تفسیر برأی» و احادیث ابو جارود بنیانگذار فرقهٔ جارودیه و ربطی به علی بن ابراهیم معروف ندارد. ←

←۶- حکایت از زلزله ای می کند که در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام رخ داده و آن حضرت دست بر زمین زده و گفته است: چه شده بر تو؟ سپس خطاب به حاضران فرموده است: اگر این زلزله همان بود که خدا در قرآن ذکر کرده، به من جواب می داد، لیکن این آن زلزله نیست.

اولاً این حدیث می گوید: این آن زلزله نیست، احتمالاً مرادش این است که این زلزله طبیعی است و آن زلزله اجتماعی خواهد بود. و باصطلاح «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». و ثانیاً همگان می دانستند که آن زلزله، زلزلهٔ پایان عمر کرهٔ زمین نیست. و بشدت محتمل است که آن حضرت طبیعی بودن زلزلهٔ سوره زلزال را نفی می کند که باز اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

و جالب تر اینکه: می فرماید: آن زلزله پاسخ خواهد داد، یعنی زلزله های طبیعی فاقد پیام گفتمانی هستند، اما زلزله ای که در سورهٔ زلزال آمده دارای پیام و گفتمان خواهد بود که: تحدّث اخبارها.

ثالثاً: قرآن در چهار مورد سخن از زلزله گفته است؛ دو مورد دقیقاً در امور اجتماعی است: آیهٔ ۲۱۴ سورهٔ بقره «مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا...». و آیهٔ ۱۱ سورهٔ احزاب «هُنالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زِلْزالاً شَديداً».

و یک مورد دقیقاً زلزله طبیعی است که پایان عمر کرهٔ زمین است: آیهٔ ۱ سورهٔ حج «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظيمٌ».

و مورد چهارم همین سورهٔ زلزال است. و معلوم نیست که مراد امیرالمؤمنین کدامیک از این چهار مورد است، گرچه عبارت «مالَک» با آیهٔ «وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها» تناسب دارد. اما با یک تناسب نمی توان زیر بار اشکالاتی که در آغاز این پی نویس بیان شد، رفت. زیرا اشکال های مذکور خیلی اساسی هستند در حدی که بوضوح روشن می کنند که تفسیر به زلزلهٔ طبیعی از اساس نادرست است. و به ما فرموده اند هر حدیثی که با قرآن سازگار نباشد، آن را نپذیرید.

۷- حدیث هفتم «مرفوع» است و با تمسک به یک حدیث مرفوع نمی توان قرآن را به معنائی که دچار اشکالات است، تفسیر کرد.

۸- این حدیث نیز از «مرسلات» است و نمی توان در این موضوع به آن تکیه کرد.

۹- این حدیث نیز مرفوع است.

۱۰- این نیز با اینکه سند ندارد، پیام دیگری دارد و آن این است که کلّ مواد جهان همهٔ رفتارهای انسان را ضبط و ثبت می کنند و در روز قیامت شهادت می دهند. این یک موضوع از موضوعات «فیزیک جهان هستی» است (که شرح آن در «تبیین جهان و انسان» مبحث معاد آمده) و ربطی به زلزلهٔ مورد بحث ما ندارد.

۱۱- این حدیث (بدون سند) از زبان امام باقر علیه السلام نقل می کند که: من (یعنی امام باقر علیه السلام) سورهٔ زلزال را در نزد امیرالمؤمنین علیه السلام قرائت کردم فرمود: «أَنَا الْإِنْسَانُ وَ إِيَّايَ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا»: مراد از انسان من هستم و اخبارش را به من خواهد گفت.

در اینکه آیا امام باقر علیه السلام در سال ۶۱ هجری در کربلا بوده یا نه، اختلاف است، تا چه رسد در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام باشد. ←

فخر در جامعهٔ مهدوی: جامعهٔ مهدوی (عجّل الله تعالی فرجه) جامعهٔ همعرض ندارد تا به آن فخر کند، چون کل بشر در یک جامعهٔ انسانی واحد، قرار خواهند گرفت. یعنی علاوه بر اینکه یک جامعهٔ خوب، نیک، با ماهیت فطری، دچار غریزهٔ فخر نمی شود، اساس مسئله هم سالبه بانتفای موضوع است.

و نسبت به جامعه های پیشین نیز فخر فروشی نمی کند، بل به جای خُلق غریزی فخر، بر دو خُلق «شکر» و «محبت» استوار خواهد بود:

شکر: قرآن در آیه ۱۵ سورهٔ سباء جامعهٔ مطلوب خود را با دو عنصر جامعه شناختی،

← ۱۲- باز هم نظر شخصی علی بن ابراهیم مجهول الهویّه است، نه حدیث.

۱۳- در توحید مفضّل از بیان امام صادق علیه السلام آمده است: خداوند در قیامت بر مردم ستم نمی کند، و بر این گواهی می دهد سخن خدا «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ- وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شرا یَرَهُ» در نظائر این آیه در قرآن.

از قضا، این حدیث اجتماعی بودن و دنیوی بودن این زلزله (نه اخروی و محشری بودن آن را) کاملاً تأیید می کند؛ می فرماید: این سخن خدا شاهد است که در نظائر آن که در قرآن دربارهٔ محاسبات محشر آمده نیز ذرّه ذرّه محاسبه خواهد شد. زیرا وقتی که در دنیا نیکی ها و بدی ها ذرّه ذرّه معلوم شوند در آخرت بطریق اولی معلوم خواهد شد.

۱۴- این حدیث دربارهٔ تفاوت قرائت هاست و ربطی به موضوع بحث ما ندارد.

۱۵- این حدیث نیز متأثر شدن شخصی بنام صعصه بن ناجیه (جد فرزدق) از شنیدن دو آیه آخر است، و نه ربطی به موضوع دارد و نه حدیث است.

۱۶- این نیز ربطی به موضوع ندارد و از بحث ما خارج است، در عین حال سند هم ندارد.

۱۷- حدیثی است از امیرالمؤمنین که می فرماید در قیامت هر نیکوکار مؤمنی، به وزن ذره ای عمل نیکی که در دنیا انجام داده آن را خواهد یافت. و این یک واقعیت مسلّم است و در متن حدیث کلمه «یره» نیامده تا به این آیه مربوط شود بل با کلمهٔ «یجده» آمده. تنها لفظی در این حدیث که با آیه مشترک باشد «مثقال ذرهٔ» است و این دلیل نمی شود که حضرتش در مقام تفسیر این آیه است.

۱۸- حدیثی که همان علی بن ابراهیم مجهول الهویّه از ابو جارود مؤسس فرقهٔ جارودیه آورده است.

۱۹- امام رضا علیه السلام دربارهٔ صدقه (اندک باشد یا بیشتر) به این آیه تمسک کرده است. یعنی همان «بطریق اولی» که در حدیث شماره ۱۳ گذشت. و الا با توجه به اشکالات مذکور، این حدیث از مصادیق «حدیث مخالف قرآن» می شود و باید کنار گذاشته شود.

۲۰- حدیثی است که هیچ ربطی به این موضوع ندارد.

مشخص می کند: «كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبٌّ غَفُورٌ». شهر طیب (= مدنیت پاکیزه) و شکر.

بدیهی است که فخر فروشی آلودگی است نه پاکیزگی. و نیز کفران نعمت است نه شکر نعمت ها. هر مدنیتی دارای خصلت پاکیزگی و شکر باشد، دیگر نه جائی برای فخر فروشی می ماند و نه امکان فخر فروشی.

محبّت: اگر آمار اختلاف ها، دعواها؛ پرونده های کیفری و حقوقی را بررسی کنید، می بینید همهٔ آنها منشأ غریزی دارند و برگشت همهٔ شان بر اندیشهٔ «اصالت فرد» است. در جامعه ای که ماهیتش بر این اصل مبتنی باشد نه جائی برای شکر هست و نه جائی برای محبت.

این مسئله علاوه بر اینکه از نظر دقت جامعه شناسانهٔ علمی مسلّم است، با تجربهٔ عینی نیز ثابت است که می بینیم جامعهٔ لیبرال و اصالة الفردی غرب فاقد شکر است و در فقر محبت نیز می سوزد.

پس این مصداق دو، دو تا= چهارتا است، مسلّم و حتمی است که: یا باید دو عنصر شکر و محبت در ماهیت جامعه اصلی ترین عنصر باشند، و یا جامعه در فقر محبت خواهد سوخت.

تقابل فخر و شکر: در بحث بالا یک نکته، بل یک اصل مهم روانشناختی اجتماعی هست که توضیح آن لازم است: همانطور که فرد فخور نمی تواند شاکر باشد، و بالعکس: یعنی فرد شاکر نمی تواند فخور باشد چون او هر نعمت و هر امتیازی که دارد، همه را اعطای خدا می داند، پس در نظر او هیچ نعمت و هیچ امتیازی قابل فخر فروشی نیست. پس هر فردی یا شاکر است و یا فخور.

همچنین: افراد هر جامعه یا شاکر اند و یا فخور.- یعنی یا غلبه با عنصر شکر است و یا با عنصر فخر.

و همینطور: ماهیت و شخصیت[۱] هر جامعه یا شاکر است و یا فخور.

تقابل فخر و محبت: محال است کسی نسبت به کسی محبت داشته باشد و در عین حال به او فخر فروشی کند. در مکتب ما، «**محبت اجتماعی**» جایگاه و نقش پایه ای دارد و از عناصر اساسی جامعهٔ مطلوب است؛ رسول خدا فرمود: «**وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا وَ لَا تُؤْمِنُونَ حَتَّى تَحَابُّوا**»: سوگند به خدائی که جانم در دست اوست، وارد بهشت نمی شوید مگر اینکه ایمان بیاورید، و نمی توانید ایمان بیاورید مگر اینکه به همدیگر محبت بورزید.[۲]

امام صادق علیه السلام: «**إِنَّ الْمُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ قَدْ أَضَاءَ نُورُ وُجُوهِهِمْ وَ نُورُ أَجْسَادِهِمْ وَ نُورُ مَنَابِرِهِمْ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى يُعْرَفُوا بِهِ فَيُقَالُ هَؤُلَاءِ الْمُتَحَابُّونَ فِي اللَّهِ**»:[۳] مردمی که در مسیر راه خدا با همدیگر محبت بورزند، در روز قیامت بر کرسی های نور قرار می گیرند که نور سیمای شان، نور پیکرشان و نور کرسی های شان، همهٔ اطراف را درخشان می کند تا به آن شناخته شوند. می گویند: اینان محبت ورزان راه خدا هستند.

امام صادق علیه السلام: «**طُوبَى لِلْمُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ**»:[۴] خوشا به حال محبت ورزان در راه خدا.

و حدیث های فراوان دیگر.

توضیح: این محبت، «**محبت اجتماعی**»، نه محبت فردی، و نه محبت جنسی، و حتی فراتر از محبت خانوادگی است، که «فی الله= در مسیر راه خدا» است. و با بیان دیگر: مراد از این محبت، محبتی است که هیچ عنصر غریزی در آن نباشد، محبت فطری و انسانی باشد.

---

[۱] مکرر بیان شد که از نظر اسلام جامعه شخصیت دارد، همانطور که فرد شخصیت دارد. و مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نه به اصالت فرد معتقد است و نه به اصالت جامعه، بل امرٌ بین امرین.

[۲] مستدر الوسائل، ج ۱۲ ص ۲۲۲.

[۳] کافی، ج ۲ ص ۱۲۵ ط دار الاضواء.

[۴] بحار، ج ۶۸ ص ۴۶.

جامعهٔ مهدوی، جامعه شکر و محبت اجتماعی است، پس جـائی و زمینـه ای در آن برای فخر نمی ماند.

و منشأ فخر فـردی، فخـر بـین الافـراد و اجتمـاعی، و فخـر بـین القبـایلی،[۱] و فخـر بـین الجوامعی،[۲] غریزه است و فخر از سلطهٔ روح غریزه بر روح فطـرت ناشـی مـی شـود. و امـام سجاد علیه السلام در این دعا از خصلت ضد انسانی فخر بـه خـدا پنـاه بـرده و مـی گویـد: **وَ اعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ:** خدایا مرا از دچار شدن به خصلت فخر حفاظت کن.

و نکتهٔ مهمتر اینکه: می گوید: **هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ:** خدایا والاترین خُلق ها را بـه مـن بده. بلافاصله خطرناکترین آفت خُلق های والا را فخر می داند. یعنی اگر فرد فخور به برخی از خصایل نیکو هم برسد، نمی تواند به معالی خُلق ها برسد. و همچنین است جامعهٔ فخور.

و به هر حال هر فخر، آفت و بیماری است. زیرا همانطور کـه گفتـه شـد فـرد فخـور و جامعهٔ فخور هرگز نمی تواند حد و مرز عدالت را رعایت کند، خود را مستحق حقوق فراتر، و دارای شأن بالاتر از **عدالت** دانسته و تا جائی که می تواند مستبد و دیکتاتور خواهد بود.

چند حدیث دربارهٔ فخر:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: **آفَةُ الدِّينِ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ:**[۳]

۲- امام سجاد علیه السلام: **عَجَباً لِلْمُتَكَبِّرِ الْفَخُورِ الَّذِي كَانَ بِالْأَمْسِ نُطْفَةً ثُمَّ هُوَ غَداً جِيفَةٌ:**[۴]

---

[۱] فخر بین القبایلی؛ قبیله پرستی، تبار پرستی، غریزی ترین فخر است؛ بحدی که بشر را وادار می کند که به تبار و نیاهائی که حتی با معیارغریزه نیز فاقد امتیازات هستند، افتخـار کنـد. در اینصـورت بیمـاری شخصـیتی بحـدی شـدید می شود که از حدّ فخر غریزی نیز تجاوز می کند.

[۲] فخر بین الجوامعی (فخر جامعه ای بر جامعهٔ همعرض دیگر) بر دو نوع است: الف: همان فخر قبیلـه ای کـه در حیطهٔ گسترده تر به فخر جامعه ای مبدل می شود. ب: فخر به امتیازات توسعه و پیشرفت. هر دو بیماری هستند لیکن دومی بهتر از اولی است.

[۳] کافی، ج ۲ ص ۳۰۷ ط دار الاضواء.

[۴] همان، ص ۳۲۸.

۳- رسول خدا (صلی الله علیه و آله): **آفَةُ الْحَسَبِ الِافْتِخَارُ وَ الْعُجْبُ:**[۱] آفت حسب، افتخار و عُجب است.

۴- امام باقر علیه السلام: **عَجَباً لِلْمُخْتَالِ الْفَخُورِ وَ إِنَّمَا خُلِقَ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ يَعُودُ جِيفَةً وَ هُوَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ لَا يَدْرِي مَا يُصْنَعُ بِهِ:**[۲] شگفت از مختال فخور است که از نطفه آفریده شده، سپس جیفه می شود، در حالی که در فاصلهٔ این دو، نمی داند چه به سرش خواهد آمد.

توضیح: مختال همان واژه است که در آیه های قرآن دیدیم و بحثش گذشت.

۵- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: **مَا كَانَ الْفَخْرُ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا شَانَهُ وَ لَا كَانَ الْحَيَاءُ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَهُ:**[۳] هرگز در چیزی فخر نمی شود مگر اینکه آن را معیوب می کند، و هرگز در چیزی حیاء نمی شود مگر اینکه آن را زیبا می کند.

توضیح: از این حدیث یک اصل دیگر را در علوم انسانی یاد می گیریم: میان فخر و حیاء نیز تقابل هست و این دو ضد همدیگرند. همانطور که میان فخر و شکر، و نیز میان فخر و محبت، تقابل و تضاد است. منشأ فخر روح غریزه است و منشأ حیاء، شکر و محبت، روح فطرت است.

۶- امام صادق علیه السلام: **ثَلَاثٌ إِذَا كُنَّ فِي الرَّجُلِ فَلَا تَتَحَرَّجْ أَنْ تَقُولَ إِنَّهَا فِي جَهَنَّمَ الْبَذَاءُ وَ الْخُيَلَاءُ وَ الْفَخْرُ:**[۴] سه خصلت است اگر در کس باشند می توانی بدون حرج (با اطمینان) بگوئی که آن خصلت ها در دوزخ اند: تحقیر کردن دیگران با ژست و افاده، خود پسندی و فخر.

توضیح: این صفت ها در جهنم اند، یعنی سبب رفتن به جهنم می شوند.

۷- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: **يَا أَبَا ذَرٍّ الْبَسِ الْخَشِنَ مِنَ اللِّبَاسِ وَ الصَّفِيقَ مِنَ الثِّيَابِ لِئَلَّا يَجِدَ الْفَخْرُ فِيكَ مَسْلَكَهُ:**[۵] ای ابوذر لباس خشن بپوش و پوشاک ژنده برگزین، تا فخر در

---

[۱] همان.

[۲] همان، ص ۳۲۹.

[۳] وسائل الشیعه، ج ۱۲ ص ۱۶۷.

[۴] وسائل الشیعه، ج ۱۵ ص ۳۸۳.

[۵] وسائل الشیعه، ج ۱۵ ص ۳۸۳.

وجود تو راه نفوذی پیدا نکند.

توضیح: این حدیث در مقام پیشگیری و نیز درمان است؛ یعنی اگر کسی احساس می کند اگر لباس لطیف و غیر خشن بپوشد دچار فخر خواهد شد باید از پوشیدن آن صرفنظر کند. این بهداشت روانی است.

و اگر پس از پوشیدن یک لباسی دچار فخر شده، باید آن را کنار بگذارد. اینهم درمان روانی است.

و حدیث های دیگر.

فرق میان فخر و بازگوئی نعمت

در حدیث بالا، لباس خشن و پوشش ژنده برای کسی که در معرض نفوذ فخر است، توصیه شده. نه اصل ژنده پوشی و ژولیده پوشی. بل بر عکس؛ قرآن می گوید «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ»:[1] و اما دربارهٔ نعمت های خدا (که به تو داده) پس سخن بگو. یعنی از آنها بازگوئی کن. و حدیث ها می گویند: این بازگوئی هم باید شفاهی باشد و هم عملی:

۱- نورالثقلین، ذیل همین آیه از امیرالمؤمنین علیه السلام: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعَمِهِ عَلَى عَبْدِهِ:** خداوند جمیل است و جمال را دوست دارد و دوست دارد که اثر نعمتش در (زندگی) بنده اش دیده شود.

۲- کافی (اصول) ج ۲ ص ۹۴: از امام صادق علیه السلام از معنای آیه «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» پرسیدم. فرمود: **الَّذِي أَنْعَمَ عَلَيْكَ بِمَا فَضَّلَكَ وَ أَعْطَاكَ وَ أَحْسَنَ إِلَيْكَ ثُمَّ قَالَ فَحَدَّثَ بِدِينِهِ وَ مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ وَ مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ:** خدا که نعمت داده به تو، به آنچه تفضّل کرده بر تو و برایت اِعطا و احسان کرده. سپس فرمود: پس بگو و بازگوئی کن دین خدا را و آنچه خداوند آن را

[1] آیهٔ ۱۱ سورهٔ ضحی.

بوسیله دین اعطاء و اِنعام کرده است.

توضیح: از همهٔ نعمت های خداوند که به تو داده سخن بگو بویژه دربارهٔ دین و آن نعمت هایی که بوسیله دین به تو داده است.

نهج البلاغه: **وَ لْيُرَ عَلَيْكَ أَثَرُ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْكَ:**[1] و باید اثر هر نعمتی که خدا به تو داده، در تو دیده شود.

مجمع البیان ذیل همین آیه، امام صادق علیه السلام فرمود: **مَعْنَاهُ فَحَدِّثْ بِمَا أَعْطَاكَ اللَّهُ وَ فَضَّلَكَ وَ رَزَقَكَ وَ أَحْسَنَ إِلَيْكَ وَ هَدَاكَ:** معنایش این است که بازگو کن آنچه را که خدا به تو عطا و تفضّل کرده و روزی تو کرده و بر تو احسان کرده و هدایت کرده است.

نورالثقلین، امام صادق علیه السلام: **إِنِّي لَأَكْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ نِعْمَةٌ فَلَا يُظْهِرَهَا:** من دوست ندارم کسی که نعمت خدا بر او رسیده لیکن او آن را آشکار نمی کند.

و حدیث های دیگر در اظهار عملی و بازگوئی شفاهی نعمت های مادی و معنوی خدا.

آنچه ظریف و دقیق است و رعایت آن سخت و دشوار است، تفکیک میان رفتار و گفتار فخری از رفتار و گفتار «حدیث نعمت» است. پس بهتر است معیار میان این دو را بشناسیم:

معیار: از مجموع آیه و احادیث بر می آید و دقیقاً روشن می شود که: اگر هسته اصلی و ماهیت اظهار و بازگوئی نعمت، یکی از سه عنصر «شکر»، «دفع تهمت» و «انجام وظیفه» باشد، نه مصداق فخر است و نه نکوهیده. بل گاهی مجاز و حتی گاهی واجب نیز می شود.[2]

شکر: بدیهی است که نیّت شکر، و نیز حالت شکر، با نیت فخر و حالت آن، نه قابل جمع هستند و نه با همدیگر مشتبه می شوند. ناظران و مخاطبان نیز این دو را کاملاً از همدیگر تشخیص می دهند.

یکی از مصادیق آیه، رفتار و گفتار شاکرانه است همانطور که در حدیث های بالا دیدیم.

دفع تهمت: دفع تهمت لازم و در بیشتر موارد واجب است. به حدیث زیر توجه فرمائید:

---

[1] نهج البلاغه، کتب، ۶۹.

[2] و اگر هر سه عنصر در یک رفتار و گفتار با هم باشند، به حد اعلای خود می رسد.

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَالَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْكُوفَةِ عِنْدَ مُنْصَرَفِهِ مِنْ نَهْرَوَانَ وَ بَلَغَهُ أَنَّ مُعَاوِيَةَ يَسُبُّهُ وَ يَعِيبُهُ وَ يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ فَقَامَ خَطِيباً فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ صَلَّى عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) وَ ذَكَرَ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ وَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا ذَكَرْتُ مَا أَنَا ذَاكِرُهُ فِي مَقَامِي هَذَا يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» **اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى نِعَمِكَ الَّتِي لَا تُحْصَى وَ فَضْلِكَ الَّذِي لَا يُنْسَى...:** امام باقر علیه السلام می گوید: امیرالمؤمنین علیه السلام پس از برگشت از نهروان، در کوفه سخنرانی کرد. زیرا به او رسیده بود که معاویه نسبت به او فحاشی می کند و تهمت هائی می زند. در حالت سخنرانی ایستاد، حمد و ثنای خدا را به جای آورد و بر پیامبر درود فرستاد، و نعمت هائی را که خدا به پیامبر و به خود او داده بود، بیان کرد، سپس گفت: اگر نبود آیه ای در کتاب خدا، آنچه را که در این جایگاه می گویم، نمی گفتم. خداوند عزیز و جلیل می گوید «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ». خدایا ستایش تو را است بر نعمت هایت که قابل شمارش نیستند، و بر فضل تو که فراموش نمی شوند.

آنگاه شروع می کند به شمارش فضایل خود.

این دفاع است، نه فخر. دفع اتهام است بویژه دفع اتهام در دین و ایمان یک شخص. و هرگز با فخر مشتبه نمی شود مگر برای ناظر و مخاطبی که مغرض باشد و آن را به فخر حمل کند که مصداق تهمت در تهمت می گردد.

رفتار و گفتار دفاعی این چنینی، هم برای خود شخص و هم برای ناظران و مخاطبان، کاملاً روشن و مشخّص است.

انجام وظیفه: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) گاهی از فضایل خود می گفت و بدنبالش می گفت: «و لا فخر»: فخری نیست. یعنی من در این گفتارم در مقام فخر نیستم. چند نمونه:

۱- **أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَ لَا فَخْرَ:**[1] من سرور نسل آدم هستم، و فخری نیست.

۲- امیر المؤمنین علیه السلام دربارهٔ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می گوید: **كَانَ إِذَا**

[1] بحار، ج ۹ ص ۲۹۴.

ذَكَرَ لِنَفْسِهِ فَضِيلَةً قَالَ وَ لَا فَخْرَ:[1] هر وقت از فضیلتی دربارهٔ خودش سخن می گفت، می گفت: فخری نیست.

۳- **امام رضا علیه السلام از بیان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که فرمود: خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِائَةَ أَلْفِ نَبِيٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عِشْرِينَ أَلْفَ نَبِيٍّ أَنَا أَكْرَمُهُمْ عَلَى اللَّهِ وَ لَا فَخْرَ وَ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِائَةَ أَلْفِ وَصِيٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عِشْرِينَ أَلْفَ وَصِيٍّ فَعَلِيٌّ أَكْرَمُهُمْ عَلَى اللَّهِ وَ أَفْضَلُهُمْ:**[2] خداوند یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر خلق کرد که من در نزد خدا اکرم آنان هستم و فخری نیست، و یکصد و بیست و چهار هزار وصی خلق کرده که علی در نزد خدا اکرم و افضل آنان است.

۴- فرمود: **أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ وَ لَا فَخْرَ وَ عَلِيٌّ سَيِّدُ الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ:**[3] من سرور مردم هستم و فخری نیست. و علی سرور مؤمنین است. خدایا دوست بدار کسی را که علی را دوست بدارد. و دشمن بدار کسی را که علی را دشمن بدارد.

و حدیث های دیگر.

او یک شخصیت حقیقی دارد بنام محمد بن عبد الله (صلی الله علیه و آله). و یک شخصیت حقوقی دارد بعنوان پیامبر. باید شخصیت حقیقی اش مانند هر مؤمن دیگر از شخصیت حقوقی اش پیروی کند. و شخصیت حقوقی او موظّف و مکلّف است که شخصیت حقیقی او را معرفی کند. و این گونه سخن ها از وظایف اصلی اوست، والا امّت نسبت به شناخت پیامبرش، جاهل می ماند.

در خطبه و سخنرانی امیرالمؤمنین علیه السلام (که در بالا گذشت) نیز علاوه بر عنصر «دفع اتهام»، همین عنصر انجام وظیفه هم هست، زیرا او نیز موظّف و مکلّف است که امام و

---

[1] همان، ج ۱۰ ص ۲۸.

[2] بحار، ج ۱۱ ص ۳۰.

[3] بحار، ج ۲۴ ص ۳۲۳- ۳۲۲.

امامت را به مردم بشناساند.

و همچنین امامان دیگر؛ مثلاً وقتی که امام باقر علیه السلام به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه (دو دانشمند نامدار عصر خویش) می گوید: **شرقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِيحاً إِلَّا شَيْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ:**[1] به شرق بروید، به غرب بروید،[2] هرگز علم صحیحی نمی یابید مگر چیزی که از نزد ما اهل بیت صادر شود.

مقصودش فخر نیست، بل معرّفی منبع و منشأ علم صحیح است. و این وظیفه و مأموریت آن حضرت است، نه فخر، که نه عنصری از تحقیر دیگران در آن هست و نه اختیال و تکبر.

و همچنین سخنرانی امام سجاد علیه السلام در مسجد اموی دمشق که آنهمه فضائل برای خود می شمارد، هم بر اساس دفاع و دفع تهمت هائی بود که بر اهل بیت علیهم السلام زده و آنان را سزاوار قتل و اسارت معرفی کرده بودند، و هم بر اساس معرّفی امام وقت و عمل به وظیفه و تکلیف بود.

و نیز آن فضائلی که حضرت فاطمه سلام الله علیها در خطبه ای که در مسجد مدینه بر علیه ابوبکر ایراد فرموده، و نیز فضائلی که از زبان امام حسن و امام حسین و دیگر ائمّه (علیهم السلام) آمده همگی بر این اساس است نه فخر و نه بالیدن به خود و نه تحقیر دیگران و نه تکبر و اختیال.

شاخصترین معیار: در کنار این نوع بازگوئی تفضلات الهی که بر پایه حدیث نعمت،

---

[1] کافی، ج ۱ ص ۳۹۹.

[2] و باصطلاح امروزی: شرق زده باشید، غربزده باشید، هیچ علم صحیحی نمی یابید مگر چیزی که از نزد ما اهل بیت صادر شود.

نکتهٔ مهم (بل اصل مهم) دیگری در این حدیث است که بسی قابل توجه است، و آن این است: علومی که از این بیت خارج نباشند، علم هستند، اما علم صحیح نیستند. علوم انسانی غربی علم است لیکن علم صحیح نیست. همان طور که امام صادق علیه السلام نیز فرموده: **إِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ:** اگر علم صحیح می خواهی، در نزد ما اهل بیت، است. بحار، ج ۳۶ ص ۴۰۴. و در مجلد ۳۶ ص ۱۵۸ بدین صورت آمده: **إِذَا أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.**

دفع تهمت و عمل بوظیفه است، یک شاخص دیگر (که بارزتر و قابل درک برای عوام الناس هم هست) این است که در آنها هیچ نشانی از «فَرِح» بودن که در آیه ها دیدیم، مشاهده نمی شود، بل همیشه در حال ذلّت در پیش خدا، تواضع و خشیت بوده با آنهمه ناله های سوزناک که در دعاهای شان است.

فخر تحت مدیریت روح فطرت

گفته شد که فخر از غرایز است، و نیز در موارد متعدد به شرح رفت که مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هرگز به سرکوبی غرایز دستور نمی دهد بل می گوید: باید اقتضاهای روح غریزه تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد. در اینصورت غریزهٔ فخر **اولاً:** هرگز در بستر «فخر فعّال» قرار نمی گیرد و در محدودهٔ «فخر غیر فعال» می ماند. **ثانیاً:** تراوش آن به خارج، همگی تراوشات مثبت می گردد؛ علم، تربیت، هدایت و دلسوزی نسبت به دیگران، تراوش می کند.[1]

در شخصیت شخصی که روح فطرتش روح غریزه اش را مدیریت می کند، فخر می ماند و از بین نمی رود و نباید برود زیرا همهٔ غرایز برای انسان لازم هستند، اما از دو عنصر «فَرِح بودن» و «مختال بودن» منزّه می شود. و لذا می بینیم هر جا که قرآن فخر را نکوهش کرده آن را با خصلت فرح و اختیال آورده است، یعنی فخر غریزی خارج از مدیریت فطرت را نکوهیده است.

و نیز گاهی مشاهده می کنیم که ائمّه طاهرین صریحاً با لفظ «فخر» افتخار کرده اند که فخر فطری است. همین امام سجاد علیه السلام که در این دعا می گوید: **وَ اعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ،** در جای دیگر می گوید: **أَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمَذْبُوحِ بِشَطِّ الْفُرَاتِ عَنْ غَيْرِ دَخْلٍ عَلَى تُرَاتٍ أَنَا ابْنُ مَنِ انْتُهِكَ حَرِيمُهُ وَ سُلِبَ نَعِيمُهُ وَ انْتُهِبَ مَالُهُ وَ سُبِيَ عِيَالُهُ أَنَا ابْنُ مَنْ قُتِلَ صَبْراً وَ كَفَى بِذَلِكَ فَخْراً:**[2] من علی فرزند حسین هستم که در کنار شط فرات ذبح شد، بدون.....، من فرزند کسی

---

[1] در سطرهای پیش سخن از تراوش رفت.

[2] مناقب آل ابی طالب، ج ۴ ص ۱۱۵ ط دار الاضواء.

هستم که حرمتش را هتک کردند و دارائیش مسلوب و مالش غارت گشت، و اهل و عیـالش اسیر شد، من فرزند کسی هستم که بطور صبری کشته شد[۱] و همین بس است از نظر فخر.

در این فخر نه تنها اثری از فرح و تکبر نیست، بل به جای فرح حزن و اندوه است، و بـه جای اختیال و تکبّر، کشته شدن در راه خدا است.

و امیرالمؤمنین علیه السلام در مناجاتش می گوید: **إِلَهِي كَفَى بِي عِزّاً أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْداً وَ كَفَى بِي فَخْراً أَنْ تَكُونَ لِي رَبّاً:**[۲] خدایا، برای من عزّت همین بس که بندهٔ تو باشم، و از نظر فخر همین بس که تو پروردگار من باشی.

در این سخن نیز عنصری از فرح (از خود راضی بودن) و اختیال و تکبر و یا تحقیر دیگران نیست. و برگشت اینگونه افتخارها، به شکر، حدیث نعمت و دفع تهمت، است.

بخش پنجم

انسان شناسی و جامعه شناسی

انسان و درجات اجتماعی

درمان

ترتیب علمی درمان

درجهٔ اجتماعی مانع درمان است مگر...

برخورداری فردی منشأ حق اجتماعی نمی شود

---

[۱] کسی که دست بسته کشته شود، یا در حالی که در اثر ضعف توان مبارزه نداشته باشد کشـته شـود. مـی گوینـد «قتل صبراً». که باصطلاح نامردانه ترین کشتن است.

[۲] بحار، ج ۹۱ ص ۹۴- بخش دوم آن: مناقب آل ابی طالب، ج ۳ ص ۱۰۴.

و اما بهداشت در برابر این آفت

نسبت معکوس درجات

نسبت معکوس عزّت

لیبرالیسم

تعادل میان عزّت ظاهری و ذلّت باطنی

جامعه شناسی و روان شناسی اجتماعی

عزّت نفس و ذلّت نفس

یک اصل دقیق و ظریف

همهٔ اصول دانشِ «شخصیت شناسی» فقط در یک حدیث

فصل اول چیستی فسق

امیل دورکیم و مسئلهٔ خودکشی

آثار جامعه شناختی تکروی

فصل دوم: چیستی غلوّ

فصل سوم: چیستی شکّ

فصل چهارم: چیستی شبهه

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، وَ لَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا درجه ای در میان مردم بالا مبر مگر بهمان اندازه در پیش خودم پائین بیاوری، و هیچ عزّتی در ظاهر برایم حادث نکن مگر بهمان مقدار در نفس خودم ذلّت باطنی احداث کنی.

شرح

انسان و درجات اجتماعی: انسان ها هم از نظر ابعاد وجودی خود- جسم، جان، هوش، علم، و توان ها و استعدادها- با همدیگر متفاوت و دارای درجات مختلف هستند و هم از نظر متعلقات شان از قبیل: اولاد، مال و ثروت، جایگاه اجتماعی. و همگی می کوشند که در این درجات بالاتر باشند، اساساً واقعیت زندگی بشر یعنی همین.

اما همگان نیز می دانند و اذعان دارند که داشتن درجات بالا دو نوع است: مثبت و منفی. گرچه برخی از آنان که در میان جامعه به درجاتی با ماهیت منفی رسیده اند در سیمای ظاهری قیافهٔ حق به جانب گرفته و موفقیت خودشان را از نوع مثبت تلقی می کنند، لیکن همان ها نیز می دانند که موفقیت های شان در بستر و مسیر منفی است؛ «بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصيرَةٌ- وَ لَوْ أَلْقى مَعاذيرَهُ».[1] این قاعدهٔ کلی دربارهٔ انسان سالم است، و ای کاش انسان این «خود شناسی» را از دست نمی داد و «معاذیر»ش به «یقین» مبدل نمی شد.

و با بیان دیگر: انسان موجودی است که بحکم روح فطرت، خودش و رفتارهای خودش را می شناسد که مثبت است یا منفی. و اگر بخواهد رفتاری بر علیه اقتضاهای فطری بکند، اول آن را توجیه کرده و باصطلاح کلاهی بر سر فطرت می گذارد آنگاه مرتکب آن می شود؛ همیشه برای اعمال بد خود عذرها و توجیهاتی می تراشد. هر انسان (غیر معصوم) چنین است.

این در صورتی است که ارتکاب رفتارهای منفی موردی و مواردی باشد و به شخصیت او مبدل نشود، والا او انسان سالم نیست، انسان بیمار است. در اینصورت این خودشناسی را از دست می دهد.

سالم بودن و بیمار بودن شخصیت نیز مدرّج است؛ هر فردی بنسبتی از سلامت و آفتمندی برخوردار است تا برسد به کسی که خود به آفت مبدل شده است. پس: انسان در چشم انداز

---

[1] آیه های ۱۴ و ۱۵ سورهٔ قیامت.

منفی سه مرحله دارد:

۱- آفتمندی.

۲- بیماری قابل درمان.

۳- بیماری شدیدی که شخصیت فطری پایمال شده باشد.

آفتمندی: هر انسانی در معرض آفت است، و لذا معصومین نیز همیشه از آفت های احتمالی نفس غریزی به خدا پناه می برند که مبادا از سرعت سیر به کمال باز مانند. اینهمه آیات قرآن که از «مبتلا بودن انسان» سخن گفته اند (خواه با لفظ ابتلاء و غیره) همگی به این واقعیت توجه می دهند.

بنابراین، «در معرض آفت بودن» همزاد انسان است؛ حقیقت و واقعیت انسان است، نه دلیل بیماری او. و حتی ارتکاب منفیات بصورت موردی (و حتی مواردی) دلیل بیماری نیست، بل مصداق «خطاء» است. و هر خطائی دلیل بیماری شخصیت انسان نیست که فرق میان فرشته و انسان، همین است و انسان موجودی معصوم نیست و قرار هم نیست که معصوم باشد.

قرآن اولاً: ارتکاب گناهان صغیره را بیماری نمی داند و لذا آنها را مسقط عدالت نمی داند،[۱] مگر کسی که به ارتکاب صغیره ها اصرار بورزد یعنی ارتکاب آنها برایش به «شخصیت» مبدل شود. در اینصورت شخص را بیمار قابل درمان می داند که اگر از اصرار توبه کند و شخصیتش را پالایش کرده و آن عادت و اصرار را از بین ببرد، خود را درمان کرده و عدالتش باز می گردد.

و ثانیاً: ارتکاب کبایر را نیز اگر موردی باشند- گرچه نشان از بیماری می داند و اولین اثر آن عادل نبودن شخص است- آن را قابل درمان می داند: «لِيَجْزِيَ الَّذينَ أَساؤُا بِما عَمِلُوا وَ يَجْزِيَ الَّذينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى- الَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ واسِعُ الْمَغْفِرَةِ»:[۲] تا آنان

---

[۱] همین بحث عدالت، از دیدگاه انسان شناسی و شخصیت شناسی، یعنی معتدل بودن و بیمار نبودن شخصیت شخص.

[۲] آیه های ۳۱ و ۳۲ سورهٔ نجم.

را که بدکاری کرده اند معادل همانچه عمل کرده اند، جزا دهـد. و آنـان را کـه نیکوکـاری کرده اند جزای نیکتر (از عمل شان) بدهد- نیکوکاران کسانی هستند که از گناهان کبیـره و بزرگ، دوری می کنند مگر آنچه «موردی» باشد. زیرا که بخشـش پروردگـارت گسـترده و وسیع است.

بنابراین، گاهی انسان سالم مرتکب گناه کبیره هـم مـی شـود، گرچـه حـاکی از بیمـاری شخصیت است لیکن قابل مغفرت و بخشش خداوند است، یعنی بوسیلهٔ توبه مجازات اخروی آن منتفی و بیماریش در دنیا نیز قابل درمان می شود.

در اینجا ناچارم از روند بحث خارج شوم و به بحث دیگر دربارهٔ این آیه بپردازم:

متون تفسیری آیه را بطور صحیح معنی نکرده اند، همانطور که دربارهٔ اکثر آیـات قـرآن راه درستی را نرفته اند. به هر خواننده ای حق می دهم که از این سخن من تعجب کند و فوراً بنده را محکوم کند که این چه جسارت است دربارهٔ متون تفسیری!؟! اما ایـن یـک واقعیـت است که متون تفسیری و جریان و بسترشان از تمیم داری کابالیست،[1] کعب الاحبـار یهـودی کابالیست و وهب بن منبّه یهودی، شروع شده و عکرمهٔ ناصـبی، قتـاده و سـدّی و مجاهـد و امثال شان (که این سه فرد اخیر و امثال شان نیز افراد غیر مسئول و پیرو آن کابالیست هـا و ناصبی ها بودند) راه آنها را ادامه داده اند.

و صریحاً عرض می کنم شیعه متن تفسیری شیعی ندارد، و هر تفسیری که تا امروز نوشته شده بدون استثناء (بلی: بدون استثناء) یا متن سنّی است که از همان سرچشـمه آمـده و یـا در همان بستر جاری شده است؛ بهترین متن تفسیری شیعه مجمع البیان است[2] که در همان بسـتر است. این موضوع را در نامه ای به شورای عالی حوزه علمیه قم نوشته ام[3] که در پاسـخ کتبـی اصل موضوع را تأیید کرده اند و متن نامه شان موجود است.

---

[1] رجوع کنید به کتاب؛ «کابالا و پایان تاریخش» بخش آخر.

[2] گرچه برخی تفسیرهای نوپدید، بشدت تبلیغ و ترویج می شوند در حدّ «بت سازی».

[3] و دربارهٔ تفسیر برهان و نورالثقلین، شرح دیگر داده ام.

شیعه بدلیل اینکه همیشه مورد قتل عام ها و محدودیت های بشدت خفه کننده بوده در حدّ نسل کشی ها، تنها توانسته یک فقه عظیم و دقیق و همه بعدی، بپروراند.

متون تفسیری- و متأسفانه ترجمه ها نیز به پیروی از آنها- این دو آیه را چنین معنی کرده اند:

تا جزا دهد بدکاران را با آنچه عمل کرده اند، و جزا دهد نیکوکاران را نیکوترین جزا- نیکوکاران کسانی هستند که از گناهان کبیره و بزرگ دوری می کنند، مگر گناهان صغیره.

یعنی «اللَّمَمَ» را به «گناهان صغیره» معنی کرده اند. و نتیجه این می شود که اگر کسی در عمرش مرتکب یک گناه کبیره باشد هرگز نمی تواند از مصادیق نیکوکاران باشد. در حالی که تقریباً همگی اجماع دارند که «غیبت» یا «دروغ گفتن» از گناهان کبیره هستند، در اینصورت معلوم نیست چه کسی یا چند کسی در مصداق «الَّذِينَ أَحْسَنُوا» می ماند.

آنگاه متکلمین سنّی و فرقه های شان، چه غوغاهائی بر سر این مسئله راه انداخته اند که آیا مرتکب کبیره مؤمن است، یا منافق، یا کافر و یا در حالت «مَنْزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ» است؟-؟-؟-؟. و قرن ها روی این موضوع درگیر شده، عمرها و استعدادها را در آن تلف کردند. که اصل و اساس آن از غلط معنی کردن «اللَّمَمَ» بود که کابالیست ها و ناصبی ها آن را به دهان شان انداخته بودند.

و اینک معنی درست: لغت: **اللَّمَمَ: جنون خفيف، أو طَرَفٌ من الجنون يلمّ بالانسان:** جنون خفیف یا حالت لحظه ای از جنون که به انسان عارض شود.- شمّه ای از جنون و بی عقلی که به طرفة العین عارض انسان شود.

هرگناه با پیروی از غریزه و عصیان بر فطرت، ناشی می شود. در موارد متعدد به شرح رفت که عقل و تعقل ابزار و راهکار روح فطرت است، و هر گناهی بر خلاف عقل است، لَمَم است، شمّه ای از جنون است. و هر انسانی گهگاهی دچار تعطیل عقل و اطاعت از غرایز می گردد، خواه دربارهٔ گناه صغیره باشد و خواه کبیره.

متون لغوی معنای دیگری نیز برای لَمَمَ آورده اند و گفته اند یکی از کاربردهای آن «گناهان صغیره» است. اما باید دانست که منشأ این معنی همان تفسیر غلط است. زیرا اهل

لغت تابع نظر رایج هستند چون مشاهده کردند که مفسران و متکلمین اینگونه معنی کرده اند، به پیروی از آنان این کاربرد را برکاربرد این لفظ افزوده اند.

و با بیان دیگر: این معنی دوم، یک پدیدهٔ جدید و استعمال جدید است که از محاورات مفسرین مذکور و متکلمین ناشی شده است. و بدلیل همین پیروی اهل لغت از استعمال ها، خیلی از دانشمندان ما «قول لغوی= قول اهل لغت» را در بیان معنی آیه و حدیث حجت نمی دانند و مبحثی در علم «اصول فقه» برای این مسئله باز کرده اند.

ادلّهٔ غلط بودن این معنی:

۱- اولین دلیل غلط بودن این معنی، خود آیه است که می گوید: «الَّذینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ»، آنگاه از همین کبائر، لمم را استثناء می کند: «إِلاَّ اللَّمَمَ» یعنی غیر از کبائری که لمم هستند. و اگر «إِلاَّ اللَّمَمَ» را به صغایر معنی کنیم اولاً استثناء منقطع می شود در حالی که اصل در استثناء، استثناء متصل است. ثانیاً: استثناء منقطع در جائی ممکن است که قرینه ای وجود داشته باشد مانند «حائنی القوم الاّ حماراً» چون ممکن نیست که حمار فردی از قوم باشد ناچار باید گفت که استثناء منقطع است. اما در آیه نه تنها چنین قرینه ای وجود ندارد، بل جملهٔ «إِنَّ رَبَّكَ واسِعُ الْمَغْفِرَةِ» دلالت دارد که آنچه استثناء شده نیز از سنخ مستثنی منه و کبیره است.

۲- امام صادق علیه السلام بعنوان یک متخصص در لغت، لمم را معنی می کند: **قَالَ هُوَ الذَّنْبُ يُلِمُّ بِهِ الرَّجُلُ فَيَمْكُثُ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ يُلِمُّ بِهِ بَعْدُ:**[1] آن گناه است که انسان مرتکب آن می شود، سپس پس از مدتی که خدا بخواهد- کم یا زیاد- دوباره به گناه روی می آورد.

توضیح: عبارت «ماشاء الله» در ادبیات اهل بیت علیهم السلام، یک اصطلاح است که به معنی «ممکن است کم باشد و ممکن است زیاد باشد» به کار می رود.

و در حدیث دیگر لمم را چنین معنی کرده است: **قَالَ الْهَنَةُ بَعْدَ الْهَنَةِ أَيِ الذَّنْبُ بَعْدَ الذَّنْبِ يُلِمُّ بِهِ الْعَبْدُ:**[2] شیئی پس از شیئی، یعنی گناه بعد از گناه که بنده مرتکب آن می شود.

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۴۴۱.

[2] همان.

و نیز فرمود: **مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَهُ ذَنْبٌ يَهْجُرُهُ زَمَاناً ثُمَّ يُلِمُّ بِهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «إِلَّا اللَّمَمَ»:**[1] هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه گناه می کند، زمانی از آن دوری می کند، سپس بـه آن بر می گردد.

و در ادامه همین حدیث، دوباره می گوید: **اللَّمَمُ الرَّجُلُ يُلِمُّ بِالذَّنْبِ فَيَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْهُ:** لَمَم گناهی است که انسان مرتکب آن شود و از آن توبه و استغفار کند.

و در حدیث دیگر می فرماید: **إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَكُونُ سَجِيَّتُهُ الْكَذِبَ وَ الْبُخْلَ وَ الْفُجُورَ وَ رُبَّمَا أَلَمَّ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً لَا يَدُومُ عَلَيْهِ:**[2] کذب، بخل، و فجور خصلت دائمی مـؤمن نمـی شـود، گهگـاهی دچار آنها می شود لیکن به آنها مداومت نمی کند.

و در حدیث دیگر فرمود: **مَا مِنْ ذَنْبٍ إِلَّا وَ قَدْ طُبِعَ عَلَيْهِ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ يَهْجُرُهُ الزَّمَانَ ثُمَّ يُلِمُّ بِهِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ** «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ». **قَالَ: اللَّمَامُ الْعَبْدُ الَّذِي يُلِمُّ الذَّنْبَ بَعْدَ الذَّنْبِ لَيْسَ مِنْ سَلِيقَتِهِ أَيْ مِنْ طَبِيعَتِهِ:**[3] هیچ گناهی نیسـت مگـر در طبیعـت بنـدهٔ مؤمن هست، زمانی از آن اجتناب می کند، سپس مرتکـب آن مـی شـود و ایـن اسـت سـخن خداوند عزیز و جلیل: «الَّذینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ». و فرمود: لمّـام کسـی اسـت که مرتکب گناه بعد از گناه می شود اما این برایش سلیقه نمی شود، یعنی طبیعت او نمی گردد.

توضیح: همهٔ گناهان در طبیعت غریزی انسان هستند و غریزه همهٔ آنها را می خواهد. فرد مؤمن نیز گهگاهی دچار آن گشته و گناه می کند اما گناهکاری طبیعت جاری او نمی شـود. یعنی طبیعت غریزی مؤمن طبیعت فطری او را از بین نمی برد.

در همهٔ این حدیث ها سخن از گناه صغیره نیست. و همگی دربارهٔ آیه و گناهان کبیره سخن می گویند بویژه در حدیث اخیر با عبارت «ما من ذنب» به همهٔ گناهان، تصریح شده است.

اسحاق بن عمار می گوید: **قُلْتُ بَيْنَ الضَّلَالِ وَ الْكُفْرِ مَنْزِلَةٌ فَقَالَ مَا أَكْثَرَ عُرَى الْإِيمَانِ!:**[4] بـه

---

[1] همان، ص ۴۴۲.

[2] همان.

[3] همان.

[4] کافی (اصول) ج ۲ ص ۲۷۸.

امام صادق علیه السلام گفتم: آیا میان ضلالت و کفر منزلتی هست؟ فرمود: چه بسیار است ریشه های ایمان.

توضیح: در آن غوغای مباحث کلامی که اشاره شد، گروهی به این نتیجه رسیدند که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بل در منزلتی میان این دو است. امام می فرماید کسی صرفاً با ارتکاب کبیره ای از ایمان خارج نمی شود، زیرا ریشه های ایمان بسیار است. و تا گناهکاری طبیعت و روند جاری او نشده از مصداق ایمان خارج نمی شود.

شگفت است؛ با وجود اینهمه حدیث، باز هم بسیاری از علمای شیعه استثناء را منقطع دانسته و لمم را تنها به صغایر معنی کرده اند و حتی در ترجمه های اخیر نیز دچار این اشتباه شده اند. و این نیست مگر اینکه تحت تأثیر متون تفسیری غیر شیعی قرار گرفته اند.

درست است که ارتکاب گناهان صغیره لطمه به عدالت شخص نمی زند مگر به آن اصرار بورزد. اما این بحث فقهی ادلّهٔ خود را دارد و ربطی به این آیه ندارد. آیه در مقام تعیین معیار عدالت نیست بل دربارهٔ انسان هائی سخن می گوید که دستکم پائینترین مصداق «نیکوکار» هستند. و خلط این دو مبحث ما را به آن تفسیر غلط از آیه و سقوط به آن مباحث بی فایدهٔ کلامی می کشاند.

برگردیم به موضوع اصلی: گفته شد انسان در چشم انداز منفی سه مرحله دارد: ۱- آفتمندی (انسان موجودی است که در معرض آفت آفریده شده) و این به شرح رفت. ۲- بیماری قابل درمان. ۳- بیماری شدید که شخصیت فطری پایمال شده باشد.

اینک در ادامهٔ مرحله دوم هستیم که مرحلهٔ بیماری قابل درمان، است. و نتیجهٔ بحث تا اینجا چنین می شود:

الف: ارتکاب گناه صغیره، بیماری نیست مگر اینکه به روند جاری مبدل شده و شخصیت فرد را تشکیل دهد.

ب: ارتکاب کبایر نشان از بیماری شخصیت است، این نیز دو مرحله دارد:

اول: اگر «لَمم» است- یعنی جسته و گریخته است؛ مثلاً گهگاهی غیبت می کند، یا احیاناً دروغ می گوید- قابل درمان است.

دوم: اگر به خصلت جاری مبدل شده، نشان از مسخ شدن شخصیت فرد دارد که شخصیت و طبیعت فطریش پایمال شده و به یک شخصیت صرفاً غریزی بشری مبدل شده و دیگر او انسان نیست، و درمانش نیز سخت دشوار است. و این همان **مرحله سوم** است که هر دو مرحله را با هم بررسی کنیم:

درمان: برای درمان یک بیماری اول باید خود آن بیماری را شناخت، سپس منشأ آن را. پس پیش از هر چیز نیاز هست که از نو سری به انسان شناسی بزنیم: انسان موجودی است در معرض گناه. چگونه؟

دو عامل او را به گناه و ناهنجاری وادار می کند:

۱- انگیزش های غریزی.

۲- تحریکات و وسوسه های ابلیس.

این دو عامل شخصیت انسان را از تعقل که رهکار فطرت است، باز می دارند، و روند عملی این دو عامل چنین است: اول شخصیت[۱] فرد را کر می کنند که ندای روح فطرت را نشنود و به آن بی اعتنا شود، آنگاه شخصیت را لال و گنگ می کنند که روح فطرت در کناری بایستد و حرفی نزند. آنگاه آن را کور می کنند که روح فطرت از مشاهدهٔ بدی و نکوهیدگی آن عمل، کنار رود.

قرآن با چه زیبائی این سه را با ترتیب معین ردیف کرده است: «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ».[۲] این مرحله سوم است که نیروی تعقل بالمرّه از کار می افتد و فرد تحت حاکمیت همه جانبهٔ روح غریزه قرار می گیرد و عقل را نیز به «نکراء»[۳] مبدل کرده و در خدمت غرایز محض، به کار می گیرد.

---

[۱] در مباحث گذشته به شرح رفت که: شخصیت عبارت است از چگونگی تعامل دو روح غریزه و فطرت.

[۲] آیهٔ ۱۷۱ سورهٔ بقره.

[۳] اگر غریزه که ابزار و راهکارش هوی (= هوس) است، بر فطرت مسلط شود و عقل را (که ابزار و راهکار فطرت است) مصادره کند، آن عقل به نکراء مبدل می شود، که پیام حدیث شمارهٔ ۳ از کتاب العقل و الجهل اصول کافی است.

این کر، لال، و کور شدن روح فطرت و از کار افتادن عقل، در هر گناهی هست خواه صغیره باشد و خواه کبیره، در هر کدام با نسبت متناسب آن. لیکن در صغایر نشان بیماری نیست مگر در صورتی که به روند جاری مبدل شود. و در کبایر دلیل بیماری است؛ وقتی که به شدیدترین حالت برسد دیگر امکان درمان از بین می رود: «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ»:[۱] کر، لال، و کور هستند پس آنان بر نمی گردند.- قابل درمان نیستند.[۲] اینان به حدی از بیماری رسیده اند که قابل درمان نیستند «خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ وَ عَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ»:[۳] خداوند بر قلب های شان و گوش های شان مهر نهاده، و بر چشم های آنان پرده ای کشیده.

توضیح: ۱- یعنی خداوند انسان را طوری آفریده که اگر در گناهکاری و هنجارشکنی به این حد برسد، دیگر شخصیت او قابل تغییر نباشد، گوش فطرتش ناشنوا و بینش فطرتش در پوششی مدفون شود.

۲- قلب در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، کاربردهای متعدد دارد، در این آیه مراد از آن «شخصیت درونی فرد» است.

اما در مرحله دوم که هنوز به حد مسخ شخصیت نرسیده، قابل درمان است. و اسلام در نحوهٔ درمان این بیماری نسخه ای با ترتیب معین داده است:

ترتیب عملی درمان: اول: پیش از هر چیز باید به سراغ عامل دوم رفت و آن را کنار زد تا بتوان با عامل اول مقابله کرد. زیرا مقابله با هر دو یکجا، امکان ندارد. عامل دوم عبارت است از تحریکات و وسوسهٔ ابلیس در قلب انسان. پیش از هر اقدامی باید استعاذه کرد و از شیطان به خدا پناه برد. این همان برنامهٔ عملی و درمان عملی است که امام سجاد علیه السلام- علاوه بر موارد متعدد در صحیفهٔ سجادیه- دعای هشتم و هفدهم را به آن اختصاص داده که شرحش گذشت.

---

[۱] آیهٔ ۱۸ سورهٔ بقره.

[۲] به فرق میان دو تعبیر «لا یعقلون» و «لا یرجعون» در آیه قبلی و این آیه توجه کنید.

[۳] آیهٔ ۷ سورهٔ بقره.

بدون استعاذه، هر اقدامی در معرض شکست است، حتی تلاوت قرآن که بهترین عمل است، در صورت عدم استعاذه، در معرض خطر است که ممکن است به جای بهرمندی از قرآن، دربارهٔ خود قرآن وسوسه های شیطانی متوجه انسان شود: «فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ»:[1] پس هرگاه خواستی قرآن بخوانی پس پناه ببر به خداوند از شیطان رانده شده.

و همچنین در برابر هر وسوسهٔ ابلیس: «وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطِينِ- وَ أَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ»:[2] و بگو: پروردگار من، از وسوسه های شیاطین به تو پناه می برم- و پناه می برم به تو ای پروردگار من از اینکه در پیش من حاضر شوند.

و اگر بنده ای استعاذه کند؛ بی تردید خداوند او را پناه خواهد داد: «وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»:[3] و هرگاه تحریکی از طرف شیطان به تو رسد، به خدا پناه ببر که او شنونده و علیم است.- یعنی استعاذهٔ تو را مستجاب خواهد کرد.

علاوه بر درمان، در بهداشت نیز شرط اول کنار زدن شیطان است: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ»:[4] آنان که اهل تقوی هستند، اگر نسیمی از شیطان به آنان برسد، به خود آمده و آن را می شناسند، در نتیجه همان وقت بصیر و بینا می شوند.

توضیح: ۱- تقوی یعنی بهداشت شخصیت درون از ارتکاب گناه و ناهنجاری.

۲- به خود آمدن، و باصطلاح مردمی «حواس جمع بودن» موجب تشخیص وسوسه از تعقل می گردد و نه تنها از کور شدن فطرت پیشگیری می کند بل بر بینائی آن می افزاید.[5]

چه کسی می تواند استعاذه کند؟ کسی که خودش را در برابر شیطان آفت پذیر و ناتوان بداند. بویژه اگر در میان جامعه دارای درجه و شأن باشد که شیطان بیشتر مشتری او می شود و به او می پردازد.

---

[1] آیهٔ ۹۸ سورهٔ نحل.

[2] آیه های ۹۷ و ۹۸ سورهٔ مؤمنون.

[3] آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ اعراف.

[4] همان، آیهٔ ۲۰۱.

[5] شرح بیشتر ابعاد مسئلهٔ استعاذه در دعای هفدهم با حدیث های مربوطه اش گذشت.

دوم: استعاذه و پناه بردن به خدا از شر شیطان، **استعاذهٔ خاص** است. پس از آن باید به **استعاذهٔ عام** پرداخت و از خطر هر آفت از آنجمله از شیاطین الانس و هر حادثه و پیش آمدی که موجب ارتکاب گناه می گردد، به خدا پناه برد. که امام علیه السلام دعای دهم را نیز به این اختصاص داده است.

آفرینندهٔ انسان به انسان گفته است که حفظ انسانیت بالقوه، و طی طریق انسانیت برای به فعلیت رسانیدن آن، به تنهائی نمی شود و باید همیشه از لطف خداوند مدد گرفت. و این پیام قرآن است که در سرتاسر آن موج می زند. و نیز این ندای روح فطرت است که همیشه در درون هر کسی بلند است، **یعنی تجربی ترین واقعیت است** در درون هر انسان. حتی بی ایمان ترین انسان نیز بهنگام درماندگی توجهش به امداد الهی جلب می شود.

امام صادق علیه السلام این حس تجربی را با یک مثال شرح می دهد: اگر به کشتی سوار شوی، طوفان برخیزد و کشتی در هم شکند، در شرف غرق باشی، آنوقت است که امیدت از هر جائی و از هر چیزی بریده می شود، اما دقیقاً احساس می کنی و می دانی که کسی هست که می تواند تو را نجات دهد و آن خداوند است.[۱]

چه کسی می تواند از همهٔ آفات استعاذه کند؟ کسی که انسان شناس باشد و بداند که انسانیت انسان در معرض خطرهای فراوان است، چنین شخصی به هر میزان که در میان جامعه دارای درجه و شأن باشد بیشتر احساس خطر می کند؛ یعنی خودش در نظر خودش ضعیف و «غیر خودکفاء» می گردد و از خدا استمداد می کند. که امام علیه السلام در اولین جملهٔ این بخش می گوید: **وَ لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا.** که در دعای دهم نیز (علاوه بر دعاها و موارد دیگر) این استعاذهٔ عام را تعلیم می دهد.

سوم: پس از راندن شیطان بوسیلهٔ استعاذهٔ خاص، و امداد خواهی و یاری گیری از لطف خدا با استعاذهٔ عام، نوبت به **استغفار** می رسد تا رسوبات گناهان از شخصیت درون زدوده

---

[۱] بحار، ج ۳ ص ۴۱- پیام آیه «إِذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ» ۶۷ سورهٔ کهف.

شود. استغفار (علاوه بر از بین بردن مجازات اخروی) بمنزلهٔ شستشوی شخصیت است؛ همانطور که چرک های بدن با استحمام شستشو می شود، شخصیت نیز با استغفار شستشو می شود و مانند گلی که با باران بهاری شسته می شود پاک می گردد.

رسوباتی که گیاه زیبا و بالندهٔ شخصیت را خفه می کردند، کنار می روند شخصیت رشد کرده و علو می یابد. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **إِنَّ الِاسْتِغْفَارَ دَرَجَةُ الْعِلِّيِّينَ:**[1] استغفار درجهٔ بالندگان و رشدکنندگان است.

محفوظ ماندن از خطرات درجه و شأن اجتماعی، با شناختن آسیب پذیری خود است، و این شناخت برای استغفار می انگیزاند، و استغفار درجهٔ دیگری می آفریند که درجهٔ علیّین است. پس امام علیه السلام در این جمله از دعا، نه سقوط می خواهد و نه انحطاط، بل راه رشد و ترقی شخصیت درون و بهداشت و درمان آن را نشان می دهد.

چهارم: احیای تعامل متعادل میان روح غریزه و روح فطرت، بوسیلهٔ شناخت فرق میان هوی (= هوس) که ابزار و راهکار غریزه است، و تعقل که ابزار و راهکار فطرت است.[2]

این احیاء و بازگردانیدن سلامت شخصیت، هم بسی آسان است و هم بسی دشوار؛ آسان است از این جهت که تنها نیازمند یک چیز است: دعا. و پذیرش این دعا سریعتر از هر دعائی است. زیرا چنین دعائی همان «هدایت خواستن و ایمان خواستن» است که آسانتر و سریعتر از هر دعای دیگری مستجاب می شود. **زیرا بدیهی است که اگر در هر دعائی ناخالصی در نیت باشد، در دعا برای ایمان و هدایت هیچ ناخالصی نمی تواند وجود داشته باشد، و دعا با نیت خالص هرگز مردود نمی شود.** و اینجاست که باز به اهمیت و عظمت صحیفهٔ سجادیه و نقش آن در انسان سازی، در بهداشت و درمان شخصیت انسان ها پی می بریم.

اکنون به چند حدیث دربارهٔ روح غریزه و روح فطرت، و وسوسهٔ شیطان، توجه کنید:

---

[1] نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید، ۴۲۵- فیض ۴۰۹.

[2] این نیز در دعای هفدهم در مبحث «حدیث لشکر عقل و لشکر جهل» گذشت.

امام صادق علیه السلام فرمود: **إِنَّ لِلْقَلْبِ أُذُنَيْنِ فَإِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِذَنْبٍ قَالَ لَهُ رُوحُ الْإِيمَانِ لَا تَفْعَلْ وَ قَالَ لَهُ الشَّيْطَانُ افْعَلْ وَ إِذَا كَانَ عَلَى بَطْنِهَا نُزِعَ مِنْهُ رُوحُ الْإِيمَانِ:**[1] قلب (شخصیت درونی)[2] انسان دو گوش دارد، وقتی که آهنگ گناه می کند، روح ایمان (روح فطرت) به او می گوید: این کار را مکن. و شیطان به او می گوید بکن. وقتی که (به حرف شیطان عمل کند و) روی شکم زن نامحرم قرار گیرد، روح ایمان از قلب (شخصیت درونی) او جدا می شود.[3]

باز فرمود: **مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَ لَهُ أُذُنَانِ عَلَى إِحْدَاهُمَا مَلَكٌ مُرْشِدٌ وَ عَلَى الْأُخْرَى شَيْطَانٌ مُفْتِنٌ هَذَا يَأْمُرُهُ وَ هَذَا يَزْجُرُهُ الشَّيْطَانُ يَأْمُرُهُ بِالْمَعَاصِي وَ الْمَلَكُ يَزْجُرُهُ عَنْهَا...:**[4] هیچ قلبی نیست مگر اینکه دارای دو گوش است؛ در یکی از آنها فرشته ای هدایتگر است و در دیگری شیطان فتنه گر؛ آن (فرشته) باز می دارد، و این (شیطان) وادار می کند؛ شیطان او را برگناهان امر می کند و فرشته او را از گناهان باز می دارد...

توضیح: ۱- این جدا شدن روح فطرت از شخصیت درونی و سرکوب شدنش و منزوی شدنش در اثر گناه کبیره، موجب بیماری شخصیت می گردد. آیا دوباره می تواند برگردد؟ یا همانطور که در آیه دیدیم مصداق «لا یرجعون» می شود؟ بسته به شدت بیماری است که اگر آن گناه کبیره مصداق لَمم باشد، امکان درمان و برگشت هست. وگرنه، نه.

۲- استعاذه و پناه بردن به خداوند از شر شیطان، در هر حال، برنامهٔ درمان را آسانتر می کند و شیطانی که بر گوش غریزه می دمد دور می شود و انسان می ماند و انگیزش روح فطرت و کمک آن فرشته که بر گوش فطرت می دمد.

۳- اما اگر گناه کبیره مصداق لمم نباشد و به روند جاری و خصلت مداوم مبدل شود، در اینصورت شخص نه مجال استعاذه می یابد و نه توفیق دعا.

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۲۶۷.

[2] پیشتر به شرح رفت که در اینگونه حدیث ها مراد از قلب شخصیت درونی است. و در تعریف شخصیت گفته شد که عبارت است از چگونگی تعامل میان دو روح.

[3] در مباحث گذشته بیان شد که فطرت هرگز نمیمیرد، در اثر سلطهٔ روح غریزه سرکوب شده و به انزوا می رود.

[4] همان.

۴- اما اگر بتواند استعاذه کند، سپس دعا کند و از خداوند هدایت و ایمان بخواهد، نه تنها هر دو دعایش پذیرفته است بل خداوند رئوف او را یاری و کمک نیز می کند، به حدیث زیر توجه فرمائید:

امام صادق علیه السلام فرمود: **مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لِقَلْبِهِ أُذُنَانِ فِي جَوْفِهِ أُذُنٌ يَنْفُثُ فِيهَا الْوَسْوَاسُ الْخَنَّاسُ وَ أُذُنٌ يَنْفُثُ فِيهَا الْمَلَكُ فَيُؤَيِّدُ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ بِالْمَلَكِ فَذَلِكَ قَوْلُه:** «وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ»:[1]

هیچ مؤمنی نیست مگر قلبش که در درون دارد، دارای دو گوش است: در یک گوشش وسواس و خنّاس می دمد، و در دیگری فرشته ای می دمد، و خداوند مؤمن را بوسیله آن فرشته یاری می کند و این است معنی آیه «وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ».

یک اصل بس مهم و بزرگ: با همهٔ اینها، انسان نباید در هیچ شرایطی از رحمت خدا مأیوس شود، حتی اگر غرق در گناهان کبیره باشد. فضل و رحمت خدا بس واسع و گسترده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در مناجات منظومه چه زیبا به ما یاد می دهد:

إِلَهِي لَئِنْ جَلَّتْ وَ جَمَّتْ خَطِيئَتِي فَعَفْوُكَ عَنْ ذَنْبِي أَجَلُّ وَ أَوْسَع

خدایا، اگر گناه من بس عظیم و انباشته باشد

پس عفو تو عظیمتر و گسترده تر از گناه من است[2]

یک جهل شیرین: هر جهلی زشت است، بد، نکوهیده و مشؤم است. اما در آن میان یک جهل و نادانی هست که بس شیرین است و آن عبارت است از اینکه: انسان در هیچ شرایطی نمی تواند بداند و یقین کند که خدا توفیق دعا و توبه را به او نمی دهد. و هرگز نمی تواند بطور یقین، خودش را مشمول «لا یرجعون» بداند و از لطف خدا و درمان شخصیتش مأیوس باشد.

و جالب این است؛ وقتی کسی، گناهکاری، به این موضوع فکر می کند که آیا من دیگر

---

[1] همان- و آیهٔ ۲۲ سورهٔ مجادله.

[2] دیوان منسوب، ص ۲۶۵.

قابل برگشت هستم یا نه، این خود دلیل قابل برگشت بودن و قابل درمان بودن است.

آنان که مصداق «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ»[۱] هستند هرگز این فکر به ذهن شان خطور نمی کند. آن شخص غرق در گناه که این فکر به ذهنش خطور می کند، باید آن را مبارک بداند و نشانهٔ باز بودن درب رحمت خدا تلقی کند؛ ابتدا دعای استعاذه و سپس استغفار و آنگاه دعای هدایت و سلامت شخصیت بکند. و بخواند: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ».[۲] و هرگز نفرموده اند که گناهکاران حق ندارند این آیه را بخوانند.

خداوند به حضرت موسی مأموریت می دهد که به فرعون- بزرگ گناهکار تاریخ- بگو: «فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلى أَنْ تَزَكَّى- وَ أَهْدِيَكَ إِلى رَبِّكَ فَتَخْشى»:[۳] آیا می خواهی تزکیه (درمان) شوی- و تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم تا اهل خشیت باشی-؟-؟

اگر درمان و هدایت فرعون محال بود، خداوند مأموریت این پیام را به حضرت موسی نمی داد.

درجهٔ اجتماعی مانع درمان است مگر: دومین مانع[۴] درمان- برای شخصیت بیمار قابل درمان- درجه و شأن اجتماعی است. زیرا کسی که در جامعه بالا رفته و فراز شده و دارای درجه گشته (خواه درجهٔ مثبت و خواه منفی) برای حفظ آن جایگاه ممتاز خواهد کوشید. و بدیهی است که درجه و امتیاز اجتماعی شخصیت منفی بر همان شخصیت منفی او مبتنی است، اگر بخواهد شخصیت خود را درمان کرده و تغییر دهد باید از آن درجه و شأن ممتاز خود صرفنظر کند. و این بسی مشکل است. صرفنظر کردن از امتیاز و برجستگی اجتماعی لازم گرفته که خود را به صفر برساند، و این نیازمند بزرگترین و قوی ترین تصمیم است. بنابراین درجهٔ اجتماعی اگر با شناخت آسیب پذیری های خود همراه نباشد، خطرناک

---

[۱] آیهٔ ۱۸ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۶ سورهٔ فاتحه.

[۳] آیه های ۱۸ و ۱۹ سورهٔ نازعات.

[۴] اولین مانع شیطان است که باید با استعاذه او را کنار زد، و شرحش گذشت.

است، و اگر همراه آن باشد، نعمت بزرگ الهی است، نه موجب بیماری می شود و نـه مـانع درمان.

درجه، یک موضوع اجتماعی است، اگر جامعه ای نباشد درجه معنائی ندارد. و لذا امـام علیه السلام می گوید **«وَ لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً...»**، نـاس در ایـن سـخن یعنـی جامعـه. و شخصیت بیمار اگر بخواهد خود را درمان کند باید به آن امتیـاز بعنـوان یـک امانـت الهـی بنگرد.

برخورداری فردی، منشأ حق اجتماعی نمی شود:

وقتی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مبعوث شد، خدا را با اسم های متعدد معرّفـی می کرد و از آن جمله اسم «رحمان» بود. سران قریش نسبت به این اسم بشدت حساس بودند و از آن می ترسیدند. زیرا کاربرد این لفظ با این صیغهٔ خاص و وزن «فَعلان» این باور را مـی آورد که هر کسی هر چه دارد از جانب خدا است؛ عطا و بخشش خداوند منشأ هیچ حـق و حقوق اجتماعی نمی شود باور به رحمانیت خدا برای مردم یـک منطـق مـی آورد: خداونـد خدای همگان است اگر به کسی مال و ثروت داده فقط یک بهرمنـدی فـردی اسـت او نمـی تواند این برخورداری خود را به دو برخورداری مبدل کند؛ از یک بهرمندی، یک بهرمنـدی دیگر بنام مقام اجتماعی در بیاورد.

درجه و امتیاز اجتماعی، نوعی سلطه بر انسانیت افراد جامعه است. آنـان کـه بـه اسـلام ایمان می آوردند با زبان ساده می گفتند: **آنان که مال و ثروت دارند مال و ثـروت شـان برای خودشان و نوش جان شان، لیکن دارائی آنان دلیل نمی شود که مالک انسانیت ما نیز بشوند. زیرا خداوند رحمان است و هر کسی مالـک انسـانیت خـود اسـت؛ همهٔ انسان ها در برابر رحمانیت خدا یکسان هستند.**

قریش و همهٔ مردم عرب در عصر جاهلی خدا را بنام «الله» و دیگر اسماء می نامیدنـد از آن جمله با اسم «رحیم»، اما اثری از اسم «رحمان» دربارهٔ خدا در میان شان نبود. وقتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) خدا را با این اسم نامید احساس خطر کردند، زیرا این اسـم مـانع از آن

بود که یک امتیاز و برخورداری فردی منشأ حق و حقوق اجتماعی گردد و ثروتمندان بدلیل ثروتمند بودن شان بر سرنوشت مردم مسلط شوند.

سران قریش در برابر این منطق می گفتند: «یَقُولُ أَهْلَکْتُ مالاً لُبَداً»:[۱] می گوید: مال هنگفتی را از بین برده و مصرف کرده ام.

یعنی برخورداری خود و مصرف اموال برای رفاه خود را منشأ حق و مقام اجتماعی می دانستند: هر کس مال و ثروت بیشتری دارد و از رفاه بیشتری برخوردار است جایگاه اجتماعیش نیز بالاتر است.

باور به رحمانیت خدا این منطق را ابطال می کرد. زیرا رحمان یعنی خدا نعمت و برخورداری فردی را (مطابق نظر خودش) به هر فرد بد و یا خوب می دهد و باصطلاح رحمان یعنی بخشنده و دهنده به دوست و دشمن؛ دارائی و برخورداری یک فرد دلیل برگزیدگی او از جانب خداوند نیست تا دلیل برتری اجتماعی او نیز باشد.

درگیری سران قریش با اسلام بر سر واژه و اسم «رحمان» یکی از چالش های بزرگ عصر مبعث بود که در کتابچهٔ «**کاربرد تک واژهٔ الرّحمان در انهدام توتمیسم عرب**» به شرح آن پرداخته ام. و این سطرها در تکمیل آن آمد.

در جامعه ای که مردم آن به رحمانیت خدا معتقد باشند، ثروت و دارائی فرد منشأ حق اجتماعی و امتیاز اجتماعی او نمی گردد. این حرف کوچکی نیست بل یک اصل بزرگ است. **در طول تاریخ چیزی بنام «مجلس سنا» که سمبل حاکمیت ثروتمندان بر جامعه بود و هست، با تک واژهٔ «الرّحمان» ابطال می گردد.**

قرآن در سورهٔ بلد که آیه ششم آن را دیدیم، دربارهٔ ممانعت درجهٔ اجتماعی از درمان شخصیت، بحث می کند؛ کسی را محور بحث قرار می دهد که به منطق مذکور و بیماری شخصیتی دچار است، آنگاه می گوید این شخص درمان شد و شخصیتش اصلاح گشت: فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ: پس (هنوز که این منطق را دارد) از گردنهٔ مهم عبور نکرده.

---

[۱] آیهٔ ۶ سورهٔ بلد.

یعنی آن مانع بزرگ و سخت را از بین نبرده تا درمان شود.

وَ ما أَدْراكَ مَا الْعَقَبَةُ: و چه بیانی اهمیت و سختی این گردنه را به تو می فهماند.

یعنی این گردنه بر سر راه کسی که می خواهد درمان شود به حدّی سخت است که در قالب الفاظ نمی گنجد؛ زبان بشر قاصر از آن است که این سختی را برساند. لیکن ابعادی از چگونگی عبور از آن بشرح زیر است:

فَكُّ رَقَبَةٍ: آزاد کردن برده. أَوْ إِطْعامٌ فِي يَوْمٍ ذي مَسْغَبَةٍ: یا غذا دادن در روز گرسنگی.

و مالش را برای غذای چه کسانی هزینه کند؟: يَتيماً ذا مَقْرَبَةٍ: بر یتیمی از خویشاوندان. أَوْ مِسْكيناً ذا مَتْرَبَةٍ: یا بر مستمند خاک نشین.

یعنی در ایام قحطی و گرسنگی مال خود را برای بقای ریاست یا امتیاز اجتماعی خودش، حفظ نکند و آن را برای آسایش نیازمندان هزینه کند.

ثُمَّ كانَ مِنَ الَّذينَ آمَنُوا وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَواصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ: سپس (این شخص مورد بحث توانست از آن گردنه عبور کند و) شد از آنان که ایمان آوردند و همدیگر را به شکیبائی و دلسوزی دعوت می کنند.

أُولئِكَ أَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ: آنان اند که اهل میمنت و مبارکی هستند.

وَ الَّذينَ كَفَرُوا بِآياتِنا هُمْ أَصْحابُ الْمَشْأَمَةِ- عَلَيْهِمْ نارٌ مُؤْصَدَةٌ: و آنان که به آیات ما کافر شدند، افراد شومند- بر آنان است آتش فراگیر.

افراد شُوم کسانی هستند که برای حفظ و افزایش ثروت شان بشدت می کوشند تا همیشه برای شان منشأ حق و شأن اجتماعی باشد. و افراد مبارک (که وجودشان برای جامعه مبارک است) کسانی هستند که نه تنها ثروت را منشأ حق اجتماعی نمی دانند بل آن را در ترمیم کمبودهای جامعه مصرف می کنند.

و آنان که نتوانند از این گردنهٔ «شأن اجتماعی» که منشأش نامشروع است، عبور کنند، همچنان بیمار هستند و برخلاف آیات الهی کار می کنند. و لذا امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می دهد که بگوئیم: **خدایا، لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي.**

توضیح: حرص و آز برای جمع مال دو نوع است: ۱- برای خود مال و دوست داشتن خود

ثروت. ۲- برای به دست آوردن درجه و حق اجتماعی. بدیهی است که دومی بدتر از اولی است.

حدیث: در مکتب قرآن و حدیث، ریاست نه حرام است و نه نکوهیده. آنچه بشدت نکوهش شده «حبّ ریاست» است. که هم بیماری و هم مانع از درمان است که فرد را با آن گردنهٔ سخت رو به رو می کند و نمی تواند از آن عبور کند.

امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است: **إِنَّ أَوَّلَ مَا عُصِيَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ سِتٌّ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرِّئَاسَةِ وَ حُبُّ الطَّعَامِ وَ حُبُّ النَّوْمِ وَ حُبُّ الرَّاحَةِ وَ حُبُّ النِّسَاءِ:**[1] اولین چیزی که بوسیله آن بر خداوند معصیت شده شش چیز است: حبّ دنیا، حبّ ریاست، حبّ طعام، حبّ خواب، حبّ راحتی، و حبّ زنان.

توضیح: ۱- مراد از «حبّ» در اینگونه حدیث ها، «اشتباه میان ابزار و هدف» است؛ دنیا که ابزار است برای انسانیت انسان، به هدف مبدل شود. ریاست که ابزار مدیریت برای انسانیت انسان ها است، به هدف مبدل شود. غذا که وسیله برای بقاء است که انسان بقاء داشته باشد و در اثر آن به انسانیت برسد، به هدف مبدل شود و همچنین تا آخر.

۲- به دو بیماری اول یعنی حبّ دنیا و حب ریاست توجه کنید؛ در موضوع بحث ما که عبارت است از «امتیاز اجتماعی ناشی از ثروت» هم حبّ دنیا و هم حبّ ریاست هر دو جمع هستند، و این یعنی بیماری اندر بیماری و اینجاست که آن گردنهٔ سخت پیش می آید و درمان را مشکل می کند.[2]

و اما بهداشت در برابر این آفت: امام علیه السلام راه بهداشت از آفت این بیماری را به ما یاد می دهد: درجه و امتیاز اجتماعی یکی از دو اثر را در شخصیت درونی شما خواهد گذاشت:

---

[1] کافی، ج ۲ ص ۲۸۹.

[2] حدیث دربارهٔ حب ریاست و نکوهش حبّ درجهٔ اجتماعی بسیار است، به این یک حدیث بسنده شد.

۱- اگر احساس کردید که این امتیاز از «فضل» خدا است، نه از «عدل» او.[۱] در اینصورت تأثیر انسانی و مثبت در شخصیت شما خواهد داشت.

۲- اگر احساس کردید که این امتیاز، از عدل خداوند است و شما مستحق آن بودید، در اینصورت تأثیر ضد انسانی و منفی در شخصیت شما خواهد گذاشت.

پس برای اینکه احساس اول را داشته باشیم و از احساس دوم در اَمان باشیم، چه کار باید کرد؟

دعا. باید دعا کرد و از خدا خواست. زیرا مسیر انسان شدن بحدی سخت و مشکل است که به تنهائی نمی توان آن را طی کرد، باید بهمراه رحمت خدا این راه را پیمود.

امام علیه السلام می گوید: از خدا با این بیان بخواهید: **وَ لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا:** خدایا، مرا در جامعه درجه ای بالا نبر مگر اینکه به همان میزان خودم را در نظر خودم پائین آورده باشی.

امام در این عبارت بس مختصر معیار می دهد:

۱- اگر دیدید که امتیاز اجتماعی (گرچه فقط یک درجه باشد) در شما ایجاد حس برتری کرد، بدانید که دچار آفت شده اید.

۲- اگر دیدید، هیچ فرقی در شما نکرد، باز هم بدانید در خطر آفت هستید. زیرا آن امتیاز بطور بالقوّه دارای تأثیر منفی است و حتماً به فعلیت خواهد رسید.

۳- اگر دیدید اثر معکوس در شخصیت درونی شما دارد؛ یعنی با رسیدن به آن امتیاز، خودتان در نظر خودتان کوچک شدید. بدانید در امان هستید.

پس در این مورد خاص «نسبت معکوس» است:

نسبت معکوس درجات: مراد امام علیه السلام از این سخن دعوت به «**خود کم**

---

[۱] در مباحث قبلی به شرح رفت که فضل خدا بالاتر و فراتر از عدل خدا است. انسان اگر نعمتی را از عدل خدا بداند این بینش او بوئی از «استحقاق» می دهد، گوئی رسیدن آن نعمت را حق خود می داند. در اینصورت دچار «خود برتربینی» آنهم برتربینی در نزد خدا، می گردد.

بینی» نیست. زیرا خود کم بینی اولاً غفلت از نعمت الهی است که به او داده. و فرد غافل از نعمت خدا، شکر آن را به جای نمی آورد. ثانیاً: خود کم بینی به هر نسبتی که باشد، بهمان نسبت بیماری است. و شخصیت سالم آن است که نه دچار «خود بیش بینی» باشد و نه دچار خود کم بینی.

مقصود امام معرّفی درجه و امتیاز اجتماعی است که در یک صورت نعمت می شود و در صورت دیگر آفت می گردد. و برای این یک معیار تعیین می کند:

معیار: اگر داشتن درجه و امتیاز موجب شناخت سه عنصر در «انسان شناسی» و «خود شناسی» باشد، نعمت است که این عناصر عبارتند از:

الف: این که خوشحال می شوم که خداوند این درجه را به من داده، موجب شود که بدانم از نظر وجودی فقیرم، یعنی نیازمند بودم، دارای نقص بودم که خدا با این نعمتش قدری از نیازم کاسته و به کمالم افزوده. در نتیجه آن درجه باعث شود بر خود شناسی صحیح.

ب: با بررسی خود و دیگران، متوجه شود که خداوند این امتیاز را به هر کس دیگر می توانست بدهد حتی (باصطلاح) به دشمنانش، زیرا که او «رحمان» است. پس این امتیاز دلیل برتری او بر دیگران نیست.

ج: هر نعمت و هر امتیازی «ممکن الزّوال» است؛ امکان دارد در هر وقتی زایل شده و از بین برود. اگر آمدنش دلیل برتری باشد، رفتنش نیز دلیل پستی می شود. در حالی که نه آن است و نه این.

و با این سه عنصر است که در می یابد هر امتیاز اجتماعی غیر از مسئولیت در جامعه و مسئولیت در آخرت، چیزی ندارد. امتیاز با هر درجه ای باشد بهمان درجه بر مسئولیت او افزوده است. آنگاه درک می کند که این امتیاز بر نیاز و فقر او افزوده است که نیازمند انجام این مسئولیت است که اگر آن امتیاز را نداشت این نیازمندی و فقر را هم نداشت.

چنین شخصی در نظر مردم و جامعه دارای امتیاز است اما در نظر خود کوچکتر و ضعیف تر.

پس نسبت میان امتیاز در نظر مردم، و امتیاز در نظر خود فرد، نسبت معکوس است: هر

چه در نظر مردم ممتازتر، بهمان مقدار در نظر خودش فقیرتر و نیازمندتر.

امیرالمؤمنین علیه السلام را ببینید با آنهمه امتیازات که دارد خودش را در حدی فقیر و نیازمند می بیند که در برابر خدا آنچنان حقیرانه به متن دعای کمیل می پردازد.

حدیث: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسیده است که فرمود: **ما رفع امرؤ نفسه في الدنيا درجة إلا حطه الله تعالى في الآخرة درجات:**[1] هیچ کسی در دنیا خودش را درجه ای برتر نمی کند مگر اینکه خداوند متعال او را چندین درجه در آخرت پست می کند.

بنابراین حدیث، نسبت میان امتیاز اجتماعی و امتیاز در نزد خدا نیز نسبت معکوس است؛ هر مقدار فرد دارای امتیاز، خود را ممتاز بداند بهمان مقدار در آخرت پست خواهد شد.

نسبت معکوس عزّت

وَ لَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا: و (خدایا) هیچ عزت ظاهری برایم حادث نکن مگر بهمان اندازه در نفس خودم ذلّت باطنی احداث کنی.[2]

---

[1] شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید) ج ۷ ص ۱۰۹ ط دار احیاء التراث العربی.

[2] برخی از شارحان و مترجمان صحیفه، این کلمهٔ «ذِلَّةً» را «تواضع» و فروتنی معنی کرده اند. برخی هم توضیح داده اند که این کلمه از مادهٔ «ذِلّ»– با کسرهٔ ذال– است که به معنی نرمی و تواضع است، نه از «ذُلّ» با ضمّهٔ ذال که به معنی خواری و حقارت است.

در حالی که قضیه برعکس است؛ در منابع لغت گفته اند: **الذُّلّ: الانقياد و السّهولة: اللّين و التواضع.** و ذِلّ را چنین معنی کرده اند: **الذِّلّ: الرّحمة و الرّفق.**

اما اولاً: این دو معنی، کاربرد دوم این دو واژه هستند نه کاربرد اصلی شان، آنهم در مقام تقابل با همدیگر این کاربرد را دارند.

ثانیاً: این کاربرد، دربارهٔ «ذَلّة» و «ذِلّة» نیست. زیرا اساساً در زبان عرب «ذُلّة» وجود ندارد، و این قالب مصدری تنها بصورت «ذِلّة» آمده است و هر دوی آنها– ذُلّ و ذِلّ– را نمایندگی می کند هم در کاربرد اول و هم در کاربرد دوم.

ثالثاً: این کاربرد دوم اگر معنی مجازی هم نباشد، «شبه مجاز» است؛ یعنی در اثر کثرت استعمال مجازی به معنی حقیقی مبدل شده است. و نوعی «مجاز در اسناد» است. زیرا که تواضع یا رحمت و یا نرمی و رفق، از آثار ذُلّ و ذِلّ هستند، نه خود آنها. ←

لغت: عزیز: نفوذ ناپذیر: سلطه ناپذیر.

نفوذ ناپذیر و سلطه ناپذیر به یکی از دو جهت: ۱- بجهت فعل. ۲- بجهت انفعال.

بجهت فعل: چون مقاومت و قدرت دارد، لذا نفوذ ناپذیر و سلطه ناپذیر است؛ مانند انسان مقتدر و قوی،[1] یا هر چیز مقاوم.

بجهت انفعال: چون تُرد، ظریف و شکننده است، لذا قابل نفوذ و سلطه نیست؛ مانند کودک عزیز، یا هر چیز محبوب که شکننده باشد.

عزّت انفعالی دو نوع است: ۱- یک فرد یا یک چیز برای کسی عزیز باشد. ۲- یک فرد یا یک چیز برای عموم عزیز باشد.

عزت کاربردهای دیگری نیز دارد: ۱- سخت بودن چیز یا حالتی که تحمل آن دشوار باشد، مانند «لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ»[2] حقّا که پیامبری از خودتان برای شما

← منابع لغت معنی اصلی را چنین بیان کرده اند: **ذَلَّ ذُلاً و ذلّةً و ذَلالةً و مذلّةً: ضد عزّ.** پس معنی اصلی، ضد عزّت است همانطور که امام علیه السلام در این سخنش عزّت و ذلّت را در تقابل و تضاد با همدیگر آورده است. و کسی عزّت را با تواضع در تقابل و تضاد نمی آورد، بل اگر چنین بخواهد باید «تعزّز» را با تواضع متقابل کند.

نظر به اینکه (متأسفانه) در تفسیر قرآن و نیز در شرح احادیث، هرگز به علوم «انسان شناسی» و «روان شناسی» و «شخصیت شناسی» توجه نشده، از اینکه امام علیه السلام خواستار ذلت خود باشد، تعجب کرده اند و به توجیه پرداخته اند.

بلی؛ درست است: آثار این انسان شناسی و خود شناسی (و شناختن ضعف و کوچکی خود از نظر وجودی و با عمر کوتاه، و آسیب پذیری شخصیت، و نیز ذلت در برابر خدا) تواضع و نرمی و رحمت و دلسوزی است برای دیگران. اما سخن امام علیه السلام در آثار نیست، بل در اصل منشأ این آثار است.

فرار این حضرات از «ذُلّ» به «ذِلّ» بی فایده است. زیرا امیرالمؤمنین در سجده می گفت **«وَ ارْحَمْ ذُلِّي»** که همگان آن را هم با ضمّه خوانده اند و هم به معنی ذلّت گرفته اند، نه به معنی تواضع یا نرمخوئی و دلسوزی.

این حدیث در کافی، ج ۳ ص ۳۲۷، آمده و همچنین است این عبارت حدیثی در بحار، ج ۸۳ ص ۲۲۹ و ۲۳۴ و نیز: ج ۸۴ ص ۲۵۴ و در مجلدات دیگر.

[1] مانند عزّت فرعون که در آیه ۴۴ سورهٔ شعراء آمده ساحران گفتند: «بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغالِبُونَ»: قسم به عزت فرعون که ما غالب خواهیم شد.

[2] آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ توبه.

آمده که (تحمل) رنج های شما بر او سخت است.- اینکه شما را در رنج ببیند برایش سخت است.

و می گویند: **عزّ عليّ أن أراك مَرِيضاً:** سخت است برای من که تو را بیمار ببینم.

۲- عزیز: شیئ کمیاب. یا شیئ پر قیمت.

۳- عزّت: رفتار زورگویانه، تحکّم.- این نیز بر دو گونه است: زورگوئی از موضع قدرت. و زورگوئی از موضع ضعف و شکنندگی، مانند زورگوئی کودک به مادرش.

در آیهٔ ۲۳ سورهٔ ص به معنی زورگوئی از موضع قدرت آمده: «فَقالَ أَكْفِلْنيها وَ عَزَّني فِي الْخِطابِ»: گفت آن تک گوسفندت را به من بده و درشتی کرد با من در سخن.

۴- تکبّر: «وَ إِذا قيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ»:[۱] هنگامی که به او گفته شود از خدا پروا کن، تکبّر او را می گیرد به سوی گناه. و: «بَلِ الَّذينَ كَفَرُوا في عِزَّةٍ وَ شِقاقٍ»:[۲] بل آنان که کافرند در تکبر و اختلاف هستند.

۵- انسان عزیز و گرامی بجهت عنصر یا عناصر معنوی شخصیتی که دارد.

مقصود امام علیه السلام همین معنی اخیر است. زیرا امام عزت را می خواهد لیکن بشرط صحت آن. پس او نه عزت اقتداری را (که بر قدرت مادی مبتنی است) می خواهد و نه عزت انفعالی را، نه تحکم و زورگوئی را و نه تکبر را.

او همان عزت را در نظر دارد که در واقعیت جامعهٔ آن روز داشت و عزیز بود؛ با همهٔ محدودیت ها و ستم ها که برایش وارد می شد باز در میان مردم عزیز و گرامی بود، حتی در نظر دشمنانش یک شخصیت برجسته بود.

او که نه قدرت مادّی داشت و نه ارتش و لشکر، و نه امکاناتی برای دفع دشمنان، چگونه وجودش، و تنها حضورش، خواب راحت را بر چشمان ستمگران حرام کرده بود، چگونه و چرا؟؟

---

[۱] آیهٔ ۲۰۶ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۲ سورهٔ ص.

گوئی خودش در این جمله از این دعا، پاسخ این پرسش را می دهد: من به هر مقدار که در نزد مردم عزیز شدم بهمان مقدار در نزد خودم و در پیش خدایم احساس کوچکی کردم: **«اللَّهُمَّ... وَ لَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا»:** خدایا، هیچ عزّت ظاهری برایم حادث نکن مگر بهمان اندازه در نفس خودم ذلّت باطنی احداث کنی.

گاهی در پاسخ پرسش بالا می گویند: عزّت علی بن الحسین (علیهما السلام) بخاطر نسبتی بود که با پیامبر (صلی الله علیه و آله) داشت. اما باید گفت همزمان با او افراد بسیاری بودند که از اینگونه نسبت ها با پیامبر داشتند و هیچکدام به عزت او نرسیدند.

تعادل میان عزّت ظاهری و ذلّت باطنی

باصطلاح ادبی؛ دو قید، یا دو وصف «ظاهراً» و «باطنة» در این سخن امام، در «انسان شناسی» و «شخصیت شناسی» بار معنائی شگفت و بس مهمی دارد که نسبت معکوس میان عزت ظاهری و ذلّت باطنی را اِعلام کرده و می گوید: **شخصیت سالم انسانی آن است که دقیقاً به هر مقداری که عزّت ظاهری داشته باشد به همان مقدار ذلت باطنی داشته باشد.**

و این یک اصل بزرگ در علوم انسانی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. علوم انسانی غربی کجا و درک این اصول اساسی کجا!؟! مهمترین و باصطلاح ارجمندترین ره آورد علوم انسانی غربی تربیت انسان هائی است که در مسابقهٔ شهرت طلبی، برتری جوئی، عزتخواهی به معانی ای که شمرده شد، هستند که همگی دچار بیماری شخصیت هستند؛ این روند دیو پروری، ستمگر سازی، انداختن جامعه انسانی به بستر تنازع بقاء و... است.

لیبرالیسم: آنگاه می کوشند که این سبقت جویان در سلطه و تنازع را با لیبرالیسم کنترل کنند. و لیبرالیسم (با صرفنظر از اشکالات اساسی اش) اگر در این کنترل جواب هم

بدهد،[۱] در محدودهٔ یک جامعه تأثیر دارد، در عرصهٔ بین الجوامع نه تنها توان کنترل ندارد بل خصلت سلطه جوئی و تحقیر جامعه های دیگر و قتل و غارت آنها را تقویت می کند. انرژیِ سوخت لیبرالیسم فقط در درون و محدودهٔ یک جامعه، برد دارد. و در مقابل، انرژی هائی که از این تربیت ها متولد می شود انباشت شده و گلوله های توپش را به سوی جامعه های دیگر پرتاب می کند. و منطق جهانی اش این می شود که هر چه جامعهٔ مقتدر بخواهد حق اوست و در همه جای جهان منافع دارد، بل همه چیز جهان و جهانیان منافع او هستند.

منطق چنگیز: چنگیزخان مغول می گفت: خداوند مرا مأمور کرده که همهٔ مردمان جهان را بکشم تا علفها بلند شده و به شکم گاوها برسند، کودکان مغول از شیر آنها خورده و پرورانده شوند.

فرق میان منطق جامعه غربی با منطق چنگیز این است که در بینش غرب کشتن دیگران و گرسنه نگه داشتن جامعه های دیگر با علوم انسانی(!) توجیه می شود. علوم انسانی ای که نه فخرفروشی در آن نکوهش شده و نه برتری جوئی، نه سلطه جوئی و نه عزّت متکبرانه. تنها کاری که می کند می کوشد این خصلت ها و تربیت های ابلیسانهٔ افراد را مانند سرشاخه های یک رودخانهٔ شُوم جمع کرده و جریان آنها را به سوی جامعه های دیگر جاری کند.

و اُمانیسم (= انسانیت فدای انسان) نیز در صادقانه ترین مصداقش، شعاعش تا مرز جامعهٔ خودی است، وقتی که به جامعه های دیگر می رسد به توپ، تانک و بمب اتم مبدل می گردد.

تعادل میان عزت ظاهری و ذلّت باطنی: امام علیه السلام تأکید دارد که این دو باید دقیقاً بمقدار همدیگر باشند. اگر عزّت ظاهری بیش از ذلّت باطنی باشد، منشأ احساس حق اجتماعی می گردد و شخص توهم می کند که چون عزت دارد پس باید حقوق اجتماعیش بیش از دیگران باشد، و این روند توهّمی تا جائی می رود که فرد خود را فراتر از قانون می

---

[۱] که نمی دهد، باندهای مافیائی، قتل های از پیش برنامه ریزی شده، صفیر گلوله ها در درون کلاس های درس و... و... ناتوانی لیبرالیسم در این کنترل را نشان می دهد.

داند. و همان بحث هائی که دربارهٔ «درجه» گذشت.

این ناشی شدن حق اجتماعی از عزت ظاهری است که در قرآن به آن اشاره شده: دو نفر به حضور حضرت داود آمدند و یکی از آنها گفت: «إِنَّ هذا أَخي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنيها وَ عَزَّني فِي الْخِطابِ»:[۱] این برادر من است که نود و نُه میش دارد و من تنها یکی دارم، می گوید آن یکی را نیز به من واگذار (تا عدد میش های من صد و کامل شود) و در این گفتار با من با عزّت (درشتی) سخن می گوید.

او احساس می کند که چون بیشتر دارد، حق دارد که آن تک میش برادر را نیز بگیرد تا عدد میش های خود را تکمیل کند.

جامعه شناسی و روان شناسی اجتماعی: قرآن این داستان حضرت داود را آورده برای دو هدف:

۱- داود از اینکه جامعه اش دچار کابالیسم شود نگران بود، وقتی که مشاهده کرد یکی از دو برادر صریحاً مدعی حق است و برای این حق موهوم خود هم درشتی می کند و هم برای گرفتن آن به پیش داود آمده، سخت مضطرب شد و گمان کرد امتش واقعاً دچار اندیشه کابالیسم شده:[۲] «وَ ظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ راكِعاً وَ أَنابَ- فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَ حُسْنَ مَآبٍ»:[۳] داود گمان کرد که ما او را مبتلاء کرده ایم از پروردگارش بخشش خواست و پشت سر هم به سجده افتاد.[۴] پس معاف داشتیم[۵] او را از این ابتلاء. او نزد ما دارای

---

[۱] آیهٔ ۲۳ سورهٔ ص.

[۲] برای شرح این موضوع رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش» بخش داود و سلیمان.

[۳] آیه های ۲۴ و ۲۵ سورهٔ ص.

[۴] لغت: اناب الیه: رجع مرّةً بعد مرّة.

[۵] در همهٔ کاربردهای «غفره» عنصر معاف داشتن هست، گاهی فقط به معنی معاف داشتن از یک کار یا یک تکلیف، یا از یک برنامه، می آید.

مقامی والا و سرانجامی نیکوست.[۱]

۲- هدف دوم: نشان دادن اولین نمونه و خصیصه و شاخصهٔ جامعهٔ کابالیست؛ که یک معیار دقیق و قاعده کلّی و تخلّف ناپذیر می دهد: **هر جامعه ای که درجه و امتیاز فردی و نیز عزّت ظاهری فردی، منشأ حق اجتماعی باشد، آن جامعه به کابالیسم دچار شده است.** به هر نسبتی که این بیماری در آن سرایت کرده باشد.

داود از بلای کابالیسم در امان ماند اما در زمان پسرش سلیمان، نیروی کابالیسم قدرت را

---

[۱] نمی دانم با چه بیانی از ستم هائی که متون تفسیری بر قرآن کرده اند، سخن بگویم؛ مکرر گفته ام: شیعه متن تفسیری شیعی ندارد، همه تفسیرها سرچشمهٔ اصلی شان و بستر جریان شان به کابالیست هائی مانند تمیم داری، کعب الاحبار، وهب بن منبه، عکرمهٔ ناصبی و... می رسد. حتی متون تفسیری که نویسندهٔ شان شیعه بوده اند بدون استثناء (حتی متن های اخیر) از این بستر خارج نشده اند.

احادیث تفسیری شیعه همچنان بدون استفاده مانده اند تنها گاهی برخی (بس اندک و معدود) از آنها به محور همان سرچشمه و در همان بستر آمده اند، آنهم بیشتر از تفسیر علی بن ابراهیم که یک فرد مجهول الهویّه و غیر از علی بن ابراهیم معروف، است.

(در این میان تفسیر البرهان، و نور الثقلین، تا جائی که توانسته اند احادیث شیعه را آورده اند، اما اولاً کافی نیستند و ثانیاً صرفاً حدیث ها را آورده اند و هیچ شرحی نداده اند).

و لذا در متون تفسیری- حتی در آخرین ترجمه قرآن که بدست یکی از بزرگان نوشته شده- حضرت داود در این داستان، گناهکار و مجرمی که از گناه خود توبه کرده، معرفی شده است. این بلا را بر سر دیگر انبیای معصوم خدا نیز آورده اند.

جالب اینکه: چون در متن آیه ها هیچ گناهی نام برده نشده، پس از متهم کردن حضرت داود خیره سرانه می گردند تا گناهی پیدا کرده و به او ببندند.

باید دوباره از ریشه روئید؛ باید همهٔ این متون و این ترجمه ها کنار گذاشته شوند و باغ زیبای تفسیر از نو براساس احادیث اهل بیت علیهم السلام کاشته شود تا گل و ثمر دهد؛ گل های علمی انسانی و میوه های حیاتبخش.

بنده صریحاً عرض می کنم: بیائید قرآن را از رسوبات این متون تفسیری نجات دهید، گرچه فرهنگ عوام بنده را محکوم کند.

و این را نیز مکرر گفته ام: چون شیعه بمثابهٔ یک حزب قاچاق دائماً مشمول قتل عام ها بود، تنها توانست یک فقه دقیق و کامل برای ما بپروراند و لذا نتوانست در تفسیر کاری اساسی بکند. اما امروز می توانیم به این مهم بپردازیم. و نیز می توانیم همهٔ رشته های علوم انسانی را بر مبانی قرآن و اهل بیت علیهم السلام تدوین کنیم.

از دست او گرفت و سلیمان مدتی از سریر حکومتش دور شد. زیرا اختلاف آن دو برادر نمونه ای از میکروب «ناشی شدن حق اجتماعی از امتیاز فردی» بود که بتدریج در عرصهٔ روان اجتماعی جامعه شیوع یافته بود که مصداق مبدل شدن ناهنجار به هنجار، و ضد ارزش به ارزش، شده بود.

و با بیان دیگر: اقتضاهای روح غریزی بر اقتضاهای روح فطرت، غلبه یافته بود؛ غریزیات محض و خودسر، به هنجارها مبدل شده و بعنوان «واقعیتگرائی» و رئالیسم شناخته می شدند، و فطرت گرائی متهم به خیال گرائی و ایده آلیسم شده بود.

بهداشت: راه بهداشت از این بیماری از فردیت فرد، شروع می شود که امام علیه السلام می گوید: **اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، وَ لَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا.**

سپس در مرحلهٔ دوم به امر به معروف و نهی از منکر می رسد که خود افراد جامعه در پاسداری از معروف ها بکوشند تا عرصهٔ مبدل شدن معروف به منکر، و منکر به معروف، نگردد؛ هنجار به ناهنجار و ناهنجار به هنجار مبدل نشود.

در اینجا می رسیم به یک اصل مهم دیگر در جامعه شناسی و روان شناسی اجتماعی از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام و آن این است: **افراد هر جامعه ای قهراً و جبراً آمر و ناهی خواهند بود، و این اَمر و نهی محال است که در جامعه ای نباشد. فرقی که هست در «مورد امر» و «مورد نهی» است اگر امر به معروف نکند، امر به منکر خواهد کرد. و اگر نهی از منکر نکند، نهی از معروف خواهد کرد.**

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با نگرانی شدید فرمود: **كَيْفَ بِكُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْكَرِ وَ نَهَيْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ:**[1] چه حالی خواهید داشت آنگاه که امر به منکر کنید و نهی از معروف کنید.

انسان «موجود نقّاد» است و هرگز نمی تواند از نقد و انتقاد دست بردارد؛ اگر نقد و انتقادش در مسیر درست و مطابق اقتضاهای فطری نباشد، در مسیر نادرست و مطابق اقتضاهای

---

[1] کافی، ج ۵ ص ۵۹ ط دار الاضواء.

غریزهٔ محض، خواهد بود و در اینصورت است که معروف به منکر و منکر به معروف مبدل می شود و روح و روان اجتماعی نیز بر آن مبتنی می شود، و ضمیر ناخودآگاه شخصیت جامعه بر این روند و روال تربیت می شود. و هر چه زمان بگذرد بیماری ریشه دارتر می گردد هم در شخصیت فرد و هم در شخصیت جامعه.

عزّت نفس و ذلّت نفس

وَ لَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا.

اکنون رسیدیم به جائی که جان کلام را دربارهٔ این «ذلّت» که امام خواستار آن است، بشناسیم:

نسبت ذلت با نفس دو گونه است:

۱- الذلّة فی النفس= ذلّت در نفس= ذلّت در شخصیت. این یعنی آفتمندی و پستی شخصیت.

۲- الذلّة عند النّفس= کوچک و خوار بود ن شخص در نظر خودش. این یعنی شخصیت و نفس بحدّی سالم است که موارد عیب، ضعف و نقص خود را می فهمد.

فرق میان این دو، در حرف «فی= در» و کلمهٔ «عند= در نزد و نظر» است. و امام علیه السلام با کلمهٔ «عند» آورده است نه با حرف «فی». پس او «ذلّت در نفس» را نمی خواهد، بل «ذلّت در نزد و نظر نفس» را می خواهد.

و همچنین است عزّت نفس:

۱- العزّة فی النفس= تکبّر؛ این نیز بیماری است و در واقع نمودی از «ذلت فی النفس» است که امام صادق علیه السلام فرمود: **مَا مِنْ أَحَدٍ يَتِيهُ إِلَّا مِنْ ذِلَّةٍ يَجِدُهَا فِي نَفْسِهِ:**[1] هیچ کسی تکبر نمی کند مگر در اثر «احساس ذلّت»ی در نفس خودش.

و نیز فرمود: **مَا مِنْ رَجُلٍ تَكَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِذِلَّةٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ:**[2] هیچ کسی تکبر و تجبّر نمی

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۳۱۲ ط دار الاضواء.

[2] همان.

کند مگر به سبب «احساس ذلت»ی که در نفس خودش دارد.

۲- العزّة عند النفس: این مصداق همان عزت است که در آیهٔ «وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ»[۱] و نیز در احادیث آمده است.

انسان هر مقدار که به آسیب پذیری خود پی ببرد، و نیز خود را در برابر خدا ذلیل بداند، به همان مقدار عزیز خواهد شد. پس منشأ این عزّت، ذلّت باطنی است.

اما منشأ عزت ظاهری دو نوع است: ۱- عزّت ظاهری که بر همان عزت که از ذلّت باطنی ناشی شده، مبتنی باشد. این عزّت مثبت است و در نظر فرد مؤمن امانت الهی است که خداوند به او داده است: «مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً»:[۲] کسی که خواهان عزت است- باید آن را از خدا بگیرد که- تمام عزت از آن خدا است. و: «وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَكِنَّ الْمُنافِقِينَ لا يَعْلَمُونَ»:[۳] عزت از آنِ خدا و رسولش و مؤمنین است لیکن منافقان درک نمی کنند.

۲- عزّت ظاهری که از عزت باطنی بر می خیزد؛ و عزت باطنی تکبّر است که از عدم شناخت انسان، و عدم شناخت خود، ناشی می شود.

در نظر و بینش فرد غریزی، عزّت عبارت است از همین نوع منفی. و همچنین در بینش و فرهنگ جامعه ای که شخصیتش غریزی است.

منشأ تکبر دو نوع است که هر کدام ماهیت مشخص خود را دارند:

۱- تکبر انفعالی: شخص برای نداشته های خود تکبر می ورزد تا خلاء های شخصیتی خود را پر کند.

۲- تکبر فعلی: شخص بدلیل عدم ظرفیت شخصیتی، شخصیتش برای داشته هایش تنگ و کوچک می شود، سر از تکبر در می آورد.

بنابراین، منشأ تکبر در هر دو صورت، بیماری است. و عزّتی که بر تکبر مبتنی باشد،

---

[۱] آیهٔ ۸ سورهٔ منافقون.

[۲] آیهٔ ۱۰ سورهٔ فاطر.

[۳] آیهٔ ۸ سورهٔ منافقون.

بیماری اندر بیماری است.

و اگر در بینش یک جامعه (و در خودآگاه و ناخودآگاه روان اجتماعی یک جامعه) معنی عزّت همین باشد، آن جامعه بیمار است و نیازمند درمان.

امیرالمؤمنین علیه السلام در شمارش اصلاحات و اقدامات بزرگ پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) می گوید: **أَعَزَّ بِهِ الذِّلَّةَ وَ أَذَلَّ بِهِ الْعِزَّةَ:**[1] خداوند بوسیلهٔ او ذلّت را عزّت کرد و عزّت را ذلّت. یعنی آن شناخت و تعریف را که در جامعهٔ جاهلی از عزت و ذلّت بود، جا به جا کرد؛ عزت منفی و ناشی از بیماری فردی و اجتماعی را ذلّت کرد، و ذلّت که در نظر آنان بود را عزّت کرد. و با بیان دیگر: عزت غریزی را ذلت، و ذلّت فطری را عزّت کرد. عزت جاهلی را «ضد ارزش» و ذلت در برابر خدا را «ارزش» کرد که عزت فطری انسانی از همین ذلت در برابر خدا، بر می خیزد.

و مراد از «عزت نفس» در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، همین عزت است: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ».[2]

واقعیت این است که واژهٔ «ذلّت» در فرهنگ ما نیز با همان معیار منفی و به معنی مقابل عزّتِ ناشی از تکبر، معنی می شود، نه با معیار مکتب مان. در معیار مکتب، همانطور که عزّت نوع مثبت دارد، ذلّت نیز بر دو نوع است:

۱- ذلّت ناشی از عجز و ناتوانی، و یا ناشی از پستی شخصیت، که این بیماری است.

۲- ذلّت ناشی از انسان شناسی و خود شناسی، و نیز ناشی از خدا شناسی. و این دفع کنندهٔ هر بیماری است از جمله بیماری ذلّت از نوع اول.

این ذلّت عین حقیقت گرائی و واقعیتگرائی و دافع هر گونه توهم دربارهٔ خود است از آنجمله تکبر را دفع می کند، و موجب می شود انسان از هر ذلّت بمعنی منفی منزه باشد از قبیل: دروغ، ریاء، تملّق، تعظیم در برابر قدرتمندان، تحقیر خود برای منافع مادی و...

---

[1] نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۵.

[2] آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده.

و مراد امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث بالا، این است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) عزّت بمعنی منفی را به ذلت مبدل کرد، و ذلّت بمعنی مثبت را به عزت تبدیل کرد؛ بینش و فرهنگ جامعه را اصلاح و دگرگون کرد.

کلید طلائی: مثل اینکه مسئلهٔ پیچیده عزت و ذلّت حل نمی شود مگر با کلید طلائی:

عزت بر دو نوع است؛ عزت اجتماعی، و عزت نفسی درونی، و هر کدام از این دو باز بر دو نوع است:

۱- عزّت اجتماعی مبتنی بر «خودسری روح غریزه و عدم پیروی آن از روح فطرت»، که بیماری است.

۲- عزت اجتماعی مبتنی بر «مدیریت روح فطرت بر روح غریزه». این نه تنها ستوده است بل خیر است و باید انسان ها برای رسیدن به آن در مسابقه باشند: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ». و اگر چنین مسابقه ای نباشد حرکت افراد و جامعه به سوی کمال راکد می شود.

۱- ذلّت اجتماعی که در اثر پیروی از «خود سری روح غریزه» ناشی می شود، و فطرت عزتخواه کنار زده می شود.

۲- ذلّت اجتماعی ناشی از ضعف شخصیت.

این هر دو منفی و محکوم هستند، و فرق شان این است که اوّلی با میل و ارادهٔ شخص است، و دوّمی تحمیلی است و همین است که امام حسین علیه السلام فرمود: **هَيْهَاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ.**

عزّت نفس (عزت شخصیت درونی):

۱- عزت مبتنی بر غرایز خودسر، این نیز بیماری است.

۲- عزت نفس مبتنی بر «مدیریت فطرت بر غریزه». این شأن و مقام انسانیت است که انسان برای رسیدن به آن آفریده شده.

ذلّت نفس:

۱- ذلت نفس مبتنی بر غرایز محضه؛ این منشأ همان ذلت اجتماعی ردیف یک است.

۲- ذلّت نفس مبتنی بر «مدیریت فطرت بر غریزه»؛ این مثبت و مطلوب است و منشأ عزّت اجتماعی ردیف دوم است. پس منشأ انسانیت انسان است.

یک اصل دقیق و ظریف: در متون تفسیری، و متونی که به محور شرح حدیث ها تدوین شده اند، و همچنین در محاورات روزمرّه، اصطلاح «**عزت نفس**» فراوان دیده و شنیده می شود. اما بنده که ۶۰ سال است دانش آموز و طلبه هستم، چنین اصطلاحی را در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام نیافتم.

چرا چنین است؟ برای اینکه کلمهٔ «عزّت» دربارهٔ شخصیت درونی، هرگز از عنصر تکبّر خالی نمی باشد. و لذا از به کارگیری آن خودداری شده و به جای آن «**کرامت نفس**» آمده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیتش به فرزندش محمد حنفیّه می گوید: **أَكْرِمْ نَفْسَكَ عَنْ دَنِيَّةٍ وَ إِنْ سَاقَتْكَ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْذُلُ شَيْئاً مِنْ دِينِكَ وَ عِرْضِكَ بِثَمَنٍ وَ إِنْ جَلَّ:**[1] نفس خودت را گرامی و با کرامت دار از هر پستی و دنائت، گرچه آن دنائت تو را به امور مرغوب و اشیاء نفیس برساند. زیرا تو در عوض آنچه از دین و شخصیتت می دهی، بهای آن را نمی گیری گرچه آنچه بگیری بسی عظیم باشد.

و امام سجاد علیه السلام فرمود: **مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا:**[2] کسی که کرامت نفس داشته باشد، دنیا در نظرش پست و حقیر می گردد.

و حدیث های دیگر.

و در مقابل کرامت نفس، «هوان النّفس» است: امام هادی علیه السلام فرمود: **مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنْ شَرَّهُ:**[3] کسی نفس (شخصیت) خودش برایش پست است، از شر او در اَمان مباش.

محمد بن علی (امام باقر علیه السلام) فرمود: **فَمَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ صَغُرَتِ الدُّنْيَا فِي عَيْنِهِ وَ مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ كَبُرَتِ الدُّنْيَا فِي عَيْنِهِ:**[4] پس، کسی که نفسش برایش گرامی و با کرامت

---

[1] بحار، ج ۷۴ ص ۲۰۷.

[2] بحار، ج ۷۵ ص ۱۳۵.

[3] بحار، ج ۷۲ ص ۳۰۰ و: ج ۷۵ ص ۳۶۵.

[4] جامع الاخبار، ص ۱۰۹.

باشد، دنیا در نظرش کوچک و حقیر می شود. و کسی که نفسش برایش پست باشد، دنیا در نظرش بزرگ و مهم می گردد.

مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَرْجُ خَيْرَهُ:[1] کسی که نفسش برایش پست است، پس به خیر او امیدوار نباش.

و یک حدیث مشروح و مفصّل از امیرالمؤمنین علیه السلام- که براستی می توان گفت همهٔ اصول «آسیب شناسی» در «روان شناسی» را در خود دارد- در پایان این بخش خواهد آمد.

اما «ذلت نفس»: بر خلاف اصطلاح «عزت نفس»، این اصطلاح در ادبیات مکتب، هم در کاربرد مثبت آمده، و هم در کاربرد منفی.

اول: نمونه هائی از کاربرد مثبت:

قرآن: آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرينَ».[2] مراد از «اذلّة» ذلت نفس مثبت است، که پیشتر به شرح رفت.

حدیث: ۱- همین جملهٔ امام سجاد علیه السلام در این دعا که موضوع بحث ماست.

۲- امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **طُوبَى لِمَنْ ذَلَّ فِي نَفْسِهِ:**[3] خوشا به حال کسی که در نفس خودش خوار باشد.

۳- و فرمود: **لَكِنَّ اللَّهَ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِدِ... إِخْرَاجاً لِلتَّكَبُّرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَ إِسْكَاناً لِلتَّذَلُّلِ**

---

[1] غررالحکم، ص ۲۶۳.

[2] شاید گفته شود: در این آیه «اعزّ» نیز آمده. در حالی که گفته شد عزت نفس هرگز در ادبیات قرآن و اهل بیت نیامده.

پاسخ: اولاً: این عزت نفس نیست بل عزّت اجتماعی است بل بین الجوامعی است نه به معنی عزّت نفس. ثانیاً مراد از آن روحیهٔ جهادگری است. ثالثاً بحث ما در «عزّت نفس» است در این آیه کلمهٔ «نفس» نیامده.

[3] نهج البلاغه، قصار، ۱۱۸.

فِي نُفُوسِهِمْ:[۱] لیکن خداوند بندگانش را با انواع مشکلات امتحان می کند... تا تکبر را از قلب های آنان خارج کند، و تذلل را در شخصیت شان جایگزین کند.

۴- دربارهٔ روزه فرمود: **لُحُوقِ الْبُطُونِ بِالْمُتُونِ مِنَ الصِّيَامِ تَذَلُّلًا:**[۲] چسبیدن شکم ها به درون، در اثر روزه برای تذلّل.

۵- فرمود: **الْمُؤْمِنِ بِشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَ حُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ أَوْسَعُ شَيْءٍ صَدْراً وَ أَذَلُّ شَيْءٍ نَفْساً:**[۳] بشاشت مؤمن در صورتش است، و غم و غصه اش در قلبش، سینه اش فراخترین چیز است، و نفسش ذلیل ترین چیز.

۶- **الْمُؤْمِنِ... نَفْسُهُ أَصْلَبُ مِنَ الصَّلْدِ وَ هُوَ أَذَلُّ مِنَ الْعَبْدِ:**[۴] مؤمن... شخصیتش سختتر و محکمتر از سنگ است و (در عین حال) او ذلیل تر از برده است.

دوم: نمونه هائی از کاربرد منفی:

قرآن: آیه هائی که در آنها سخن از ذلّت به معنی منفی آمده، یا در ذلّت اخروی بحث می کنند و یا در محور ذلّت اجتماعی، نه ذلت نفسی و شخصیت درونی. اما در حدیث به معنی منفی نیز آمده است. چند نمونه:

۱- **مَنِ اسْتَهَانَ بِالْأَمَانَةِ وَ رَتَعَ فِي الْخِيَانَةِ وَ لَمْ يُنَزِّهْ نَفْسَهُ وَ دِينَهُ عَنْهَا فَقَدْ أَحَلَّ بِنَفْسِهِ الذُّلَّ وَ الْخِزْيَ:**[۵] کسی که امانت را رعایت نکند، و در خیانت بچرد، و خود و دینش را از آن منزّه نکند، پس او ذلت و خواری را به نفس خود نفوذ داده است.

یعنی شخص خائن کرامت نفس خود را مخدوش کرده و ذلت را در نفس خود ایجاد کرده است.

---

[۱] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ ۲۳۸- فیض، ۲۳۴.

[۲] همان خطبه.

[۳] همان، قصار، ابن ابی الحدید، ۳۳۹- فیض ۳۲۵.

[۴] همان، قصار، ابن ابی الحدید، ۳۳۹- فیض ۳۲۵.

[۵] نهج البلاغه، کتب، ۲۶.

۲- **زُهْدُكَ فِي رَاغِبٍ فِيكَ نُقْصَانُ حَظٍّ وَ رَغْبَتُكَ فِي زَاهِدٍ فِيكَ ذُلُّ نَفْسٍ:**[۱] بی اعتنائی تو به کسی که به تو رغبت دارد موجب نقص بهرمندی تو می شود، و رغبت تو به کسی که به تو بی اعتنا است موجب ذلّت نفس تو می گردد.

و حدیث های دیگر. اما واقعیت این است که ذلّت نفس به معنی منفی در احادیث نیز کمتر آمده و بیشتر به معنی مثبت آمده است.

بنابراین؛ در عرصهٔ نفس شناسی (= روان شناسی و شخصیت شناسی) در ادبیات مکتب چهار اصطلاح داریم:

۱- عزت نفس- نکوهیده است.

۲- کرامت نفس- ستوده است.

۳- ذلّت نفس به معنی مثبت- ستوده است.

۴- ذلّت نفس به معنی منفی- نکوهیده است، لیکن کمتر به کار رفته است.

آنچه موجب شده که برخی شارحان و مترجمان صحیفه (بل اکثرشان) کلمهٔ «ذلّة» را در این سخن امام علیه السلام به «تواضع» معنی کنند- که در برگ های پیش گذشت- بر اساس همین بینش و اصطلاح رایج محاورات روزمرّهٔ مردمی است، نه بر اساس شخصیت شناسی و روان شناسی مکتب.

تواضع اثر همان ذلّت مثبت است، تواضع خصلت روانی و شخصیتی نیست، بل «**رفتار**» است؛ نوعی رفتار که از خصلت ذلّت مثبت ناشی می شود.

انسان شگفت ترین و پیچیده ترین موجود است، و عدم توجه به این اصل مهم شخصیت شناسی، موجب می شود که خیلی از مسائل در علوم انسانی درهم آمیخته شده و از جریان صحیح خارج شود. بویژه امروز که می رویم (بلطف خداوند) همهٔ علوم انسانی را بر اساس قرآن و حدیث، سامان دهیم، و امید است این حرکت مبارک که در حوزهٔ علمیه شروع شده با سلامت کامل پیش برود.

---

[۱] همان، قصار، ابن ابی الحدید، ۴۶۰- فیض، ۴۴۳.

تکمله: قرآن و فونکوسیونالیسم: برای تکمیل این بحث لازم است به برخی از حدیث ها توجه شود و نسبت آنها با موضوع این بحث، مشخص شود. و پیش از ورود به این مطلب، مقدمه ای ضرورت دارد:

در یکی از مباحث گذشته گفته شد که لفظ «نفس» در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، کاربردها و معانی مختلف دارد و همه آنها به شرح رفت. اکنون پرسش این است: چرا خداوند برای هر کدام از این معانی واژهٔ مستقل به کار نبرده تا معانی مختلف کاملاً از همدیگر مشخص باشند و کسی کاربردی را با کاربرد دیگر اشتباه نکند.-؟

پاسخ: مخاطب قرآن «انسان» است؛ هر انسان (اعم از دانشمند و عامی، متخصص و غیر متخصص) سبک و شیوه و نحوهٔ درکی دارد که با دیگران متفاوت است. بهمین جهت سبک، شیوه و منطق خداوند، تخصصی نیست. و اگر برای هر کدام از معانی «نفس» یک لفظ دیگر می آورد، می بایست قرآن را به تعدد رشته های علمی، فصل بندی می کرد و با هر گروه متخصص در رشته ای با یک شیوه و منطق، سخن می گفت که با گروه متخصص دیگر متفاوت بوده و فرق اساسی داشته باشد. همانطور که مشاهده می کنیم متخصصین یک رشته، از منطق و اصطلاحات متخصصین رشتهٔ دیگر سر در نمی آورند. و این شیوهٔ درست نیست و مصداق مخاطبه با انسان (بما هو انسان) نمی باشد.

و با بیان دیگر: غربی ها نیز به این حقیقت و واقعیت پی برده اند و باصطلاح خودشان «فونکوسیونالیسم» را محکوم می کنند و می گویند: جراحی علوم از همدیگر، و جراحی رشته های علمی از همدیگر، فقط در حدّ ناچاری جایز است. جراحی علوم بمثابهٔ جراحی «ماهیت انسانی انسان» است و حتی الامکان باید از آن پرهیز شود.

و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود **«الْعِلْمُ نُقْطَةٌ كَثَّرَهَا الْجَاهِلُون»**:[1] علم فقط یک نقطه است که نادانان آن را تجزیه و تکثیر کرده اند.

توضیح: ۱- همهٔ علم را به یک «نقطه» تشبیه می کند. و در پایه ای ترین اصول علم

---

[1] عوالی اللئالی، ج ۴ ص ۱۲۹، ط انتشارات سید الشهداء، قم.

هندسه می گوئیم: نقطه آن است که دارای هیچ بُعدی نباشد. و چیزی که هیچ بُعدی ندارد قابل تجزیه و تفکیک و جراحی نمی شود.

۲- می گوید: نادانان علم را تکثیر کرده و به رشته های فراوان تقسیم کرده اند. در حالی که این دانشمندان هستند که این کار را کرده اند. آیا امیرالمؤمنین که آنهمه ستاینده علم و دانش و نکوهندهٔ نادانی است، دانشمندان را نادان می نامد؟!

نه چنین است. بل می گوید: انسان (و در رأس همه، دانشمندان) بدلیل ناتوانی شان و عدم کشش و وسع فکری و عقلی شان، علم را به رشته های متعدد تقسیم کردند تا بتوانند دانشمند شوند.

و با بیان دیگر: رشته بندی علوم بخاطر ناتوانی انسان است؛ یک اضطرار و ناچاری است؛ منشأ آن ناتوانی و نادانی بشر است. نه یک ره آوردی که منشأش توانائی بشر و یک اقدام غیر اضطراری باشد.

امیرالمؤمنین رشته بندی علوم را محکوم نمی کند، حقیقت «رابطهٔ انسان با علوم» را بیان می کند. و البته از افراط در آن پرهیز می دهد. بطوری که امروز نیز با پدیدهٔ ایجاد رشته های «میان رشته ای» می کوشند از افراط در این جراحی بکاهند. اما خداوند قادر مطلق است؛ طوری سخن می گوید که هر کسی در هر رشته ای و با هر تخصصی، از سخنش بهرمند گردد. و اگر نبود نفوذ کابالیست هائی از قبیل تمیم داری، کعب الاحبار، وهب بن منبّه و... و نیز اگر نبود نفوذ کسانی مانند عکرمهٔ ناصبی و دیگر دکانداران در برابر اهل بیت، از قبیل: سدّی، مجاهد، قتاده، شعبی و... با رهبری و تبیین اهل بیت علیهم السلام- که این «کتاب مبین» را مبین تر می کردند- همگان از قرآن بهرمند می شدند، بهرمندی ای که قرآن برای آن آمده است.

افق شیوه و منطق اهل بیت در این مسیر تا حدودی از افق قرآن پائین آمده و بر اساس **«نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»** به تفکیک علوم نزدیک شده. زیرا قرآن «تبیان کل شیئ» است و اهل بیت علیهم السلام «تبیانِ این تبیان» هستند. اما باز به حدّ جراحی نرسیده اند.

و لذا می بینیم که در عرصهٔ حدیث نیز (مثلاً) کلمه «نفس» در معانی متفاوت و مختلف

به کار رفته است.

شرح این موضوع را به بخش اول کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» که تحت عنوان «هندسهٔ شناخت» آمده، واگذاشته و به آن چند حدیث که در اینجا اشاره کردم می پردازم:

۱- امیرالمؤمنین علیه السلام پیراهن کهنه ای پوشیده بود، برخی ها تعجب کردند، فرمود: **يَخْشَعُ لَهُ الْقَلْبُ وَ تَذِلُّ بِهِ النَّفْسُ وَ يَقْتَدِي بِهِ الْمُؤْمِنُونَ:**[1] قلب (شخصیت درون) بوسیلهٔ آن خاشع می شود، و نفس خوار می گردد، و مؤمنان (به این کار من) تأسّی می کنند.

مراد از این «نفس» در این حدیث، شخصیت درون نیست. بل «نفس امّاره= روح غریزه» است. بدلیل وجود لفظ «قلب» و بدلیل زمینهٔ سخن که مبارزه با سرکشی و چموشی نفس اماره در برابر مدیریت روح فطرت (= نفس لوّامه) است.

پس این حدیث و کلمهٔ «تذلّ» که در آن آمده، از موضوع بحث ما خارج است.

۲- در جای دیگر می گوید: **«أَيْ بُنَيَّ.... أَحْيِ قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ وَ أَمِتْهُ بِالزَّهَادَةِ وَ قَوِّهِ بِالْيَقِينِ وَ نَوِّرْهُ بِالْحِكْمَةِ وَ ذَلِّلْهُ بِذِكْرِ الْمَوْتِ»:**[2] پسرم.... قلبت را با موعظه زنده کن، و آن را با زهدورزی بمیران، و با حکمت نورانیش کن، و با یاد آوری مرگ ذلیلش کن.

هم می گوید قلبت را زنده کن و هم می گوید قلبت را بمیران. ظاهر این سخن تناقض است، اما اگر دقت کنیم تناقض در آن نیست، زیرا مراد این است: شخصیت درونی انسان از چگونگی تعامل میان دو روح غریزه و فطرت، حاصل می شود، پس روح فطرت را با موعظه زنده و نیرومند کن، و روح غریزه را با یاد آوری مرگ تضعیف کن تا خودسری نکند و تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد.[3]

این نیز از موضوع بحث ما خارج است. زیرا مراد امام سجاد علیه السلام از نفس در **«إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي»**، همان شخصیت درون است که از چگونگی تعامل میان دو

---

[1] نهج البلاغه، قصار، ۹۹.

[2] نهج البلاغه، کتب، ۳۱.

[3] و باصطلاح قرآنی؛ این اسب چموش (روح غریزه) در برابر روح فطرت «ذلول» باشد.

روح حاصل شده و شاکله می گیرد. و این بدیهی است بدلیل اینکه می گوید «لی= برای من» و نمی گوید «لنفسی= برای نفس من» که امکان حمل آن به روح غریزه باشد. و می گوید «عند نفسی= در پیش نفسم» و نمی گوید «فی نفسی= در نفسم» تا امکان حمل آن به روح غریزه باشد.

همهٔ اصول دانشِ «شخصیت شناسی» فقط در یک حدیث

در مبحث «کرامت نفس» و «هوان نفس» وعده داده شد که دربارهٔ یک حدیث مشروح، بحثی داشته باشیم: ابتدا متن حدیث را از کافی (اصول) ج ۲ ص ۳۹۱ تا ۳۹۴، از ابتدا تا انتها می آورم آنگاه «بقدر توان» به شرح آن می پردازم:

أَمِيرِالْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ الْفِسْقِ وَ الْغُلُوِّ وَ الشَّكِّ وَ الشُّبْهَةِ وَ الْفِسْقُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى الْجَفَاءِ وَ الْعَمَى وَ الْغَفْلَةِ وَ الْعُتُوِّ فَمَنْ جَفَا احْتَقَرَ الْحَقَّ وَ مَقَتَ الْفُقَهَاءَ وَ أَصَرَّ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيمِ وَ مَنْ عَمِيَ نَسِيَ الذِّكْرَ وَ اتَّبَعَ الظَّنَّ وَ بَارَزَ خَالِقَهُ وَ أَلَحَّ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ وَ طَلَبَ الْمَغْفِرَةَ بِلَا تَوْبَةٍ وَ لَا اسْتِكَانَةٍ وَ لَا غَفْلَةٍ وَ مَنْ غَفَلَ جَنَى عَلَى نَفْسِهِ وَ انْقَلَبَ عَلَى ظَهْرِهِ وَ حَسِبَ غَيَّهُ رُشْداً وَ غَرَّتْهُ الْأَمَانِيُّ وَ أَخَذَتْهُ الْحَسْرَةُ وَ النَّدَامَةُ إِذَا قُضِيَ الْأَمْرُ وَ انْكَشَفَ عَنْهُ الْغِطَاءُ وَ بَدَا لَهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَحْتَسِبُ وَ مَنْ عَتَا عَنْ أَمْرِ اللَّهِ شَكَّ وَ مَنْ شَكَّ تَعَالَى اللَّهُ عَلَيْهِ فَأَذَلَّهُ بِسُلْطَانِهِ وَ صَغَّرَهُ بِجَلَالِهِ كَمَا اغْتَرَّ بِرَبِّهِ الْكَرِيمِ وَ فَرَّطَ فِي أَمْرِهِ وَ الْغُلُوُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى التَّعَمُّقِ بِالرَّأْيِ وَ التَّنَازُعِ فِيهِ وَ الزَّيْغِ وَ الشِّقَاقِ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ وَ لَمْ يَزْدَدْ إِلَّا غَرَقاً فِي الْغَمَرَاتِ وَ لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَةٌ إِلَّا غَشِيَتْهُ أُخْرَى وَ انْخَرَقَ دِينُهُ فَهُوَ تَهْوِي فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ وَ مَنْ نَازَعَ فِي الرَّأْيِ وَ خَاصَمَ شُهِرَ بِالْعَتَلِ مِنْ طُولِ اللَّجَاجِ وَ مَنْ زَاغَ قَبُحَتْ عِنْدَهُ الْحَسَنَةُ وَ حَسُنَتْ عِنْدَهُ السَّيِّئَةُ وَ مَنْ شَاقَّ اعْوَرَّتْ عَلَيْهِ طُرُقُهُ وَ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ أَمْرُهُ فَضَاقَ عَلَيْهِ مَخْرَجُهُ إِذَا لَمْ يَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الشَّكُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى الْمِرْيَةِ وَ الْهَوَى وَ التَّرَدُّدِ وَ الِاسْتِسْلَامِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكَ تَتَمارى وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرى عَلَى الْمِرْيَةِ وَ الْهَوْلِ مِنَ الْحَقِّ وَ التَّرَدُّدِ وَ الِاسْتِسْلَامِ لِلْجَهْلِ وَ أَهْلِهِ فَمَنْ هَالَهُ مَا بَيْنَ يَدَيْهِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَ مَنِ امْتَرَى فِي الدِّينِ تَرَدَّدَ فِي الرَّيْبِ وَ سَبَقَهُ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَدْرَكَهُ الْآخَرُونَ وَ وَطِئَتْهُ سَنَابِكُ الشَّيْطَانِ وَ مَنِ اسْتَسْلَمَ لِهَلَكَةِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ هَلَكَ فِيمَا بَيْنَهُمَا وَ مَنْ نَجَا مِنْ ذَلِكَ فَمِنْ فَضْلِ الْيَقِينِ وَ لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ خَلْقاً أَقَلَّ مِنَ الْيَقِينِ وَ الشُّبْهَةُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ إِعْجَابٍ بِالزِّينَةِ وَ تَسْوِيلِ النَّفْسِ وَ تَأَوُّلِ الْعِوَجِ وَ لَبْسِ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ وَ ذَلِكَ بِأَنَّ الزِّينَةَ تَصْدِفُ عَنِ الْبَيِّنَةِ وَ أَنَّ تَسْوِيلَ النَّفْسِ يُقَحِّمُ عَلَى الشَّهْوَةِ وَ أَنَّ الْعِوَجَ يَمِيلُ بِصَاحِبِهِ مَيْلًا عَظِيماً وَ أَنَّ اللَّبْسَ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فَذَلِكَ الْكُفْرُ وَ دَعَائِمُهُ وَ شُعَبُهُ. قَالَ وَ التِّقَاقُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ عَلَى الْهَوَى وَ الْهُوَيْنَا وَ الْحَفِيظَةِ وَ الطَّمَعِ فَالْهَوَى عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى الْبَغْيِ وَ الْعُدْوَانِ وَ الشَّهْوَةِ وَ الطُّغْيَانِ فَمَنْ بَغَى كَثُرَتْ غَوَائِلُهُ وَ تُخُلِّيَ مِنْهُ وَ

قُصِرَ عَلَيْهِ وَ مَنِ اعْتَدَى لَمْ يُؤْمَنْ بَوَائِقُهُ وَ لَمْ يَسْلَمْ قَلْبُهُ وَ لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَ مَنْ لَمْ يَعْذِلْ نَفْسَهُ فِي الشَّهَوَاتِ خَاضَ فِي الْخَبِيثَاتِ وَ مَنْ طَغَى ضَلَّ عَلَى عَمْدٍ بِلَا حُجَّةٍ وَ الْهُوَيْنَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى الْغِرَّةِ وَ الْأَمَلِ وَ الْهَيْبَةِ وَ الْمُمَاطَلَةِ وَ ذَلِكَ بِأَنَّ الْهَيْبَةَ تَرُدُّ عَنِ الْحَقِّ وَ الْمُمَاطَلَةَ تُقَرِّطُ فِي الْعَمَلِ حَتَّى يَقْدَمَ عَلَيْهِ الْأَجَلُ وَ لَوْ لَا الْأَمَلُ عَلِمَ الْإِنْسَانُ حَسَبَ مَا هُوَ فِيهِ وَ لَوْ عَلِمَ حَسَبَ مَا هُوَ فِيهِ مَاتَ خُفَاتاً مِنَ الْهَوْلِ وَ الْوَجَلِ وَ الْغِرَّةَ تَقْصُرُ بِالْمَرْءِ عَنِ الْعَمَلِ وَ الْحَفِيظَةُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى الْكِبْرِ وَ الْفَخْرِ وَ الْحَمِيَّةِ وَ الْعَصَبِيَّةِ فَمَنِ اسْتَكْبَرَ أَدْبَرَ عَنِ الْحَقِّ وَ مَنْ فَخَرَ فَجَرَ وَ مَنْ حَمِيَ أَصَرَّ عَلَى الذُّنُوبِ وَ مَنْ أَخَذَتْهُ الْعَصَبِيَّةُ جَارَ فَبِئْسَ الْأَمْرُ أَمْرٌ بَيْنَ إِدْبَارٍ وَ فُجُورٍ وَ إِصْرَارٍ وَ جَوْرٍ عَلَى الصِّرَاطِ وَ الطَّمَعُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ الْفَرَحِ وَ الْمَرَحِ وَ اللَّجَاجَةِ وَ التَّكَاثُرِ فَالْفَرَحُ مَكْرُوهٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ الْمَرَحُ خُيَلَاءُ وَ اللَّجَاجَةُ بَلَاءٌ لِمَنِ اضْطَرَّتْهُ إِلَى حَمْلِ الْآثَامِ وَ التَّكَاثُرُ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ شُغْلٌ وَ اسْتِبْدَالُ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَذَلِكَ التِّفَاقُ وَ دَعَائِمُهُ وَ شُعَبُهُ.

مراد از کفر: لازم است پیش از هر بحثی، مراد از کفر که موضوع بحث این حدیث است، مشخص شود:

متن حدیث را دیدیم. امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث دربارهٔ انسان آسیب شناسی می کند و چنان ظریف و دقیق تبیین می کند که نظام سخنش حالت ریاضی پیدا می کند: آفت های شخصیت انسانی چهار آفت است و هر کدام از آنها نیز از چهار آفت ناشی می شوند. همهٔ آفات را دسته بندی کرده و در یک فرمول کوچک جای می دهد: ۱۶=۴×۴.

هم به این آسانی و هم بدین دشواری، که خواهد آمد.

به نظر او کفر یعنی بیماری ترین بیماری که فراتر از آن بیماری ای نیست. و می گوید: هر کس که کافر است بسبب این شانزده خصلت روانی است. مفهوم این سخن این است که: هر کس به این شانزده آفت دچار نباشد، او **«انسان سالم» است خواه مسلمان باشد و خواه غیر مسلمان.**

یعنی اگر غیر مؤمن هم باشد، بالقوه مؤمن است اگر اسلام به او عرضه شود براحتی آن را می پذیرد؛ مانند سلمان فارسی قبل از آنکه به حضور پیامبر اسلام برسد. سلمان پیش از آن نیز یک «انسان سالم» بود و شخصیت درونی اش با هیچکدام از آفت های مذکور آسیب ندیده بود. و لذا مصداق «سَلْمَانُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْت» می گردد. و کم نیستند کسانیکه مسلمان نیستند لیکن از این خصلت های بیماری که در این حدیث آمده است بریئ هستند و با بیان دیگر: مراد از این کفر آن است که شخص با اسلام آشنا باشد و اسلام به او کاملاً ابلاغ شده

باشد و او آن را نپذیرد.

بنابراین مراد از کفر در این حدیث، شدیدترین بیماری است که فراتر از آن بیماری شخصیتی، نیست.

پس؛ این حدیث هم انسان کاملاً سالم را به ما معرفی می کند و هم انسان شدیداً بیمار را. و این یعنی همهٔ اصول «شخصیت شناسی» در یک حدیث.

و اینک شرح این حدیث: موضوع بخش اول این حدیث چیستی کفر و چیستی منشأ کفر است؛ کفر به معنائی که به شرح رفت.

می فرماید: کفر بر چهار پایه مبتنی است: یعنی بر چهار خصلت شخصیتی مبتنی است. یا بگوئیم: از چهار بیماری شخصیتی ناشی می شود:

۱- **الْفِسْقِ:** لغت: فَسَق: فَجَر: فاسق شد، یعنی فاجر شد.

فَجَر فُجراً: کذب واصله المیل عن القصد: معنی اصلی فجور، خروج عملی از میانه روی و اعتدال است. یعنی فاسق کسی است که «هنجار نشناس» است. و فاجر کسی است که «هنجار شکن» باشد.

پس فسق یعنی خروج از اعتدال و میانه روی. و خواهیم دید که مراد از آن در این حدیث، خروج از «تعامل متعادل میان دو روح غریزه و فطرت» است.

۲- **الْغُلُوِّ:** غلوّ یعنی زیاده روی و افراط.- اگر شخص فاسق در فسق و فجور غلوّ نکند به حدّ کفر نمی رسد و در همان فاسق بودن می ماند.

۳- **الشَّكِّ:** مراد خصلت شکاک بودن است که اگر شخص بیش از حدّ معقول، شکاک باشد بیمار است.

۴- **الشُّبْهَة:** خصلت شبهه گرائی: شخصی که در واضحات نیز برای خودش ایجاد شبهه می کند.

فرق میان خصلت شبهه گرائی و خصلت شکاکی: در نظر اول گمان می شود که میان این دو رابطهٔ «علت و معلول»ی هست، که یا شکاکی زمینه و علّت شبهه گرائی می شود، و یا

شبهه گرائی منشأ و علت شکاکی می گردد. اما چنین نیست؛ هر کدام از این دو مستقل از دیگری هستند. چون ممکن است کسی شبهه گرا باشد لیکن شکاک نباشد. و بالعکس.

درست است وقتی که کسی دچار هر دو شود، این دو خصلت به تعامل آمده و با هم کار کرده و همدیگر را تقویت می کنند.

این چهار خصلت منفی پایه های کفر هستند. و همانطور که اشاره شد مراد از «کفر» در این حدیث، «انحراف شخصیت بتمام معنی» است. زیرا موضوع بحث حدیث «شخصیت کاوی» است.

آنگاه برمی گردد هر کدام از این چهار خصلت را در فراز دیگری از سخنش، ریشه یابی می کند:[۱]

فصل اول: چیستی فسق[۲]

لغت: فَسَق: خرج عن طریق الصّواب: از راه درست خارج شد.

می فرماید: و فسق بر چهار ریشه مبتنی است:[۳]

۱- **الْجَفَاء:** هدر کردن، به هدر دادن: نیروی جسمی، روحی، فکری، عقلی، مالی را به هدر دادن: آنها را بدون قاعده و بدون برنامه مصرف کردن.

۲- **العمی:** عدم بینش و عدم سنجش و عدم گزینش عقلانی در کردارها و رفتارها.

فرق میان این دو: در اینجا نیز گاهی تصور می شود که میان شان رابطهٔ علّی و معلولی

---

[۱] روند بیان امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث، از بالا به پائین است؛ شخصیت بیمار را مانند یک هرم ترسیم کرده که کفر رأس آن هرم است، این هرم بر رأس چهار هرم قرار دارد، مانند این شکل ⛛ و هر کدام از هرم های چهارگانه بر نوک های چهار هرم دیگر قرار دارند.

[۲] فسق که رکن اول کفر است.

[۳] این «مبتنی بودن» معنی حرف «علی» است. اگر می فرمود: «و للفسق اربع شعب»، معنایش چنین می شد: فسق چهار قسم دارد. یا فسق چهار شاخه دارد.

هست. در حالی که چنین نیست، زیرا ممکن است کسی بینش و تشخیص داشته باشد لیکن به آن عمل نکند. سمبل این گونه افراد، ابلیس است که با وجود علم و دانشش، همه چیز خود را به هدر داد. و با عبارت دیگر: میان این دو «عموم و خصوص من وجه» است: هـر هـدر دادن به سبب عدم بینش نیست، و هر عدم بینش سبب به هدر دادن و بی برنـامگی و بـی قاعـدگی نیست، زیرا ممکن است شخص فاقد بینش نیز برای خـودش برنامـه ای داشـته باشـد گرچـه برنامهٔ نادرست. و داشتن برنامه و قاعده و قانون نادرست بهتر از بی برنامگی و بـی قاعـدگی است.

بلی؛ وقتی که این دو خصلت در کسی باشند با همدیگر تعامل کرده و همدیگر را تقویت می کنند.

۳- الْغَفْلَة: غافل بودن از انسانیت، از فلسفهٔ وجـودی انسـان. غفلـت از چیسـتی و چرائـی آفرینش. که پیام آیه های متعدد است از آن جمله: «الَّذِينَ هُمْ عَنْ آياتِنا غافِلُونَ».[1] هر پدیده کـه در جهان هستی هست آیه ای از آیات الهی است و انسان نباید از چیستی و چرائی آنها غافـل باشد و باید بقدر توان در آنها بیندیشد بویژه دربارهٔ انسان و خود.

غفلت یعنی سرگرم شدن به چیزی که موجب بازماندن از چیز دیگر شود.- مشغول شدن به اقتضاهای غریزی که از توجه به اقتضاهای فطری باز دارد.

۴- الْعُتُوّ: لغت: عتاعتوّاً: استکبر و جاوز الحدّ: خود را بزرگ دید و از حد گذشت.

چون موضوع بحث حدیث حالات درونی است، و نیز بدلیل «استکبر» که از باب استفعال است و اصل در آن حالت درونی است، معلوم می شود که این استکبار بر دیگران نیست. بـل استکبار در برابر وظایف و تکالیف انسانیت است. و خواهیم دید که خـود امیرالمـؤمنین بـه همین گونه تفسیر کرده است.

استکبار در برابر وظایف و تکالیف نمی شود مگر در اثر پیروی از غریزه و مقهور کردن فطرت.

---

[1] آیهٔ ۷ سورهٔ یونس.

آنگاه هر کدام از این چهار خصلت- که ارکان فسق هستند- را تبیین می کند:

جَفَاء: فَمَنْ جَفَا احْتَقَرَ الْحَق: هر کس جُفا (بی برنامگی و بی قاعدگی) پیشه کند، حقیقت را بی اهمیت و حقیر می پندارد. حقیقت و غیر حقیقت برایش مساوی می شود.

در عرف عمومی ما اصطلاح «حق و باطل» بیشتر در اموری که به اصول اعتقاد مربوط است به کار می رود و یا در امور حقوق اجتماعی. اما در اصطلاح قرآن و حدیث هر چیزی یا حق است و یا باطل، حتی یک رفتار خصوصی فردی که فرد دربارهٔ خویشتن خویش می کند، یا حق است و یا باطل، تا چه رسد به رفتاری که دربارهٔ اشیاء یا اشخاص دیگر بکند. و با این دیدگاه اگر کلمه «جفاء» را با فتحهٔ جیم بخوانیم، به معنی «ستم بر حق و حقیقت» می گردد. اما نظر به اینکه موضوع سخن خصلت های درونی است باید آن را با ضمّهٔ جیم خواند که «جَفاء» با فتحهٔ جیم اثری از آثار عملی آن می شود. یعنی هر کس دچار خصلت جُفاء باشد بر حق و حقیقت جَفا می کند.

وَ مَقَتَ الْفُقَهَاءَ: و دانشمندان را دشمن می دارد.

فقیه یعنی دانشمند. هر دانشمند در هر رشته ای، اینکه تنها به دانشمندان رشتهٔ احکام تکلیفی، فقیه می گوئیم یک اصطلاح است، نه معنی لغوی.

دومین اثر خصلت جفاء و بی برنامگی، دشمنی با دانشمندان است. زیرا دانش و دانشمند هیچ سازگاری با بی برنامگی و بی قاعدگی ندارند، و چنین کسی اساساً نمی تواند ارزشی به دانش و دانشمند بدهد بل آنها را مزاحم روند خود می داند؛ او از مفهوم «درست و نادرست» خوشش نمی آید.

وَ أَصَرَّ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيمِ: و بر بی قانونی و بی قاعدگی بزرگ، اصرار می ورزد- یعنی تخلف از قواعد و قوانین (که معیار حقیقت و غیر حقیقت هستند) را پیشهٔ خود می کند.

لغت: حَنَثَ حِنثاً: مال الی الباطل: حنث یعنی «باطل گرائی».

در این جمله اشاره به آیه های ۴۵ و ۴۶ سورهٔ واقعه: «إِنَّهُمْ كانُوا قَبْلَ ذلِكَ مُتْرَفِينَ- وَ كانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيمِ»: آنان پیش از این (پیش از محشر و در زندگی دنیوی) به عیاشی می پرداختند- و بودند به باطل گرائی عظیم می پرداختند.

توضیح: باطلگرائی، گاهگاهی به سراغ هر کسی می آید، زیرا انسان معصوم نیست (غیر از انبیاء و ائمه). اما حنث عظیم و پیشه شدن باطل گرائی، بیماری است؛ بیماری بزرگ.

عمیا: وَ مَنْ عَمِيَ نَسِيَ الذِّكْرَ: و هر کس بینش و گزینش عقلانی نداشته باشد، «هشدار»ی را فراموش می کند.

یعنی (باصطلاح مردمی) همچنان سرش را پائین انداخته و به راه نادرست خود ادامه می دهد و هرگز به خود نمی آید.

وَ اتَّبَعَ الظَّنَّ: و (در همهٔ امور زندگی) از ظن پیروی می کند، نه از یقین.

اشاره است به آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ انعام: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ»: آنان پیروی نمی کنند مگر از ظن، و نیستند مگر گمانه می زنند.- همه چیز شان و رفتارهای شان بر اساس گمانه زنی است.

و همچنین در آیهٔ ۱۴۸ همان سوره به پیامبرش دستور می دهد که به آنان بگو: «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ»: پیروی نمی کنید مگر از ظن و گمان، و نیستید شما مگر گمانه می زنید.

توضیح: در مواردی گمانه زنی لازم است، مراد در این حدیث و در این آیه این است که اصل و اساس زندگی و باورها و گرایش های این قبیل افراد بر ظن و گمانه زنی مبتنی می شود.

وَ بَارَزَ خَالِقَهُ: و با خدای خود شدیداً مخالفت می کند.- این مخالفت شدید بر دو نوع است: اگر بیماری به حد نهائی شدت خود نرسد، تنها در عمل و کردار مخالفت شدید می کند. و اگر بیماری به حد نهائی شدت خود برسد، مانند ابلیس در برابر خدا ایستاده و (نعوذ بالله) خدا را نیز محکوم می کند. اما مراد همان مخالفت شدید عملی است، بدلیل دو جملهٔ بعدی:

وَ أَلَحَّ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ: و شیطان بر او اصرار مداوم می کند.- کسی که فکر، اندیشه و زندگیش بر «گمانه زنی» مبتنی باشد، شیطان او را رها نمی کند.

وَ طَلَبَ الْمَغْفِرَةَ بِلَا تَوْبَةٍ وَ لَا اسْتِكَانَةٍ وَ لَا غَفْلَةٍ: و از خداوند بخشش می خواهد بدون توبه و بدون ترس و تواضع، و بدون غفلت.

توضیح: برای چنین شخصی که بدون تعقل و بینش و (باصطلاح عوام) گُتره زندگی می کند سه خصلت می شمارد:

اول: انتظار بخشش از خداوند دارد و امید به بخشش خدا نیز دارد، لیکن هرگز در مقـام توبه نمی آید.

اگر کسی دربارهٔ کس دیگری بطور مداوم بدی کند، در عین حال انتظار و امید بخشش از او داشته باشد، یا خودش احمق است و یا خود را هوشمند شیطانگونه می داند و طرف مقابل را احمق می داند. و در هر صورت، خودش بیمار است.

دوم: بخشش می خواهد، اما یا از موضع بالا، و یا دستکم از موضع مساوی با طرف مقابل. و با اندکی دقّت معلوم است که چنین خواسته ای هرگز معنی و مصداق «بخشش» نمی شـود، بل معنی و مفهوم آن «ادعای حقی از حقوق» است یعنی بخشش طرف مقابل را حقی از حقوق خود می داند.

سوم: این «پرتوقعی» و «زیاده طلبی» را نیز از روی غفلت و ناآگاهانه نمی کند، بل بطـور آگاهانه مدعی است که خداوند باید ببخشد. یعنی به جای اینکه در برابر خدا تکلیـف پـذیر باشد، برای خدا تکلیف تعیین می کند. و این شدیدترین بیماری است گرچه به حـد «رجـیم» نرسیده و امید بخشش دارد.

توجه: این «غفلة» که در این جمله آمده، آن نیست که در شمارش پایه های فسق شمرد و فرمود: **عَلَى الْجَفَاءِ وَ الْعَمَى وَ الْغَفْلَةِ وَ الْعُتُوِّ.** آنچه در اینجا آمده «اثر» است اما آنچـه در آنجـا آمده «منشأ اثر» است که در شرح آن می فرماید:

غفلت: وَ مَنْ غَفَلَ جَنَى عَلَى نَفْسِهِ: و هر کس از «شأن انسانیت خود، از فلسـفهٔ وجـودی انسان، و از چیستی و چرائی آفرینش» غافل باشد، بر خویشتن خویش جنایت می کند.

و این مسلم است؛ مثلاً هر کسی چیستی و چرائی یک باغ را نداند، آن را از بین می بـرد. همچنین اگر چیستی و چرائی یک خودرو را نداند، یا فلان ابزار را، و یا محـیط زیسـت را. همینطور است اگر چیستی و چرائی خود را نداند بر خـود جنایـت مـی کنـد. بـرای توضـیح

بیشتر در این مسئله، بحث زیر را می آورم:

امیل دورکیم و مسئلهٔ خودکشی: بحث علمی امیل دورکیم دربارهٔ «خودکشی» را ببینید، بحث علمی است علل و زمینه های خودکشی را بررسی می کند، لیکن در این بحث علمی بر مهمترین عامل تکیه نمی کند که عامل «عدم شناخت چیستی و چرائی انسان» است. کار او علم و علمی است اما «علم صحیح» نیست.

بهتر است در اینجا به عامل «غلوّ» که در این حدیث آمده، دوباره نگاه کنیم:

در جامعه های آسیای شرقی بویژه ژاپن، خودکشی در قالب «هاراگیری» رایج بوده و هست. وقتی که کسی خود را مقصّر و خطاکار می داند در مواردی بعنوان مجازات خود، یا رهائی از شرمندگی، خودکشی می کند و این اقدام را هنجار دانسته و تجدید شرف خود می داند. اما این مصداقی از مصادیق غلوّ است و حتی مصداق تکبر است. اگر این افراد چیستی انسان را به خوبی درک کرده باشند و بفهمند که انسان موجودی است باصطلاح «جایز الخطاء» و نیز چرائی انسان را درک کنند می فهمند که انسان برای «آزمون و خطا» آفریده شده و باید مسیر آزمایش را طی کند تا به هدف از خلقت خود برسد. در اینصورت هرگز اقدام به خودکشی نمی کنند و به جای خودکشی به ترمیم و جبران خطاهای شان می پردازند.

انسان موجودی جبران کننده است، خدایش نیز توبه پذیر و آمرزنده. و اگر کسی عاجز از جبران باشد، هرگز عاجز از توبه نخواهد بود و در این صورت، جبران خطا همان پشیمانی عمیق و توبه خواهد بود، نه خودکشی.

کار امیل دورکیم و همهٔ دست اندرکاران علوم انسانی غربی، کار علمی است؛ علم است نه جهل، و بس ارزشمند است، لیکن «علم صحیح» نیست که امام باقر علیه السلام به دو دانشمند معاصر خود فرمود: **شرقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِيحاً إِلَّا شَيْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ:**[1] به شرق بروید، به غرب بروید، علم صحیحی نمی یابید مگر چیزی که از پیش ما اهل بیت آمده باشد.

---

[1] کافی، ج ۱ ص ۳۹۹ ط دار الاضواء.

و امام صادق علیه السلام فرمود: **يَا يُونُسُ إِذَا أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَإِنَّا وَرِثْنَاهُ وَ أُوتِينَا شَرْحَ الْحِكْمَةِ وَ فَصْلَ الْخِطَابِ:**[1] ای یونس هرگاه علم صحیح بخواهی، پس آن را از نزد ما اهل بیت بگیر. زیرا ما آن را (از رسول خدا) به ارث برده ایم، و به ما شرح حکمت و فصل خطاب داده شده.

دانشمندان غربی، کاوش و تحقیق کرده اند و مطالب مهمی را کشف کرده و توضیح داده اند، اما در هیچ مسئلهٔ اصلی به «فصل الخطاب» نرسیده اند، و این عدم دستیابی به «فصل الخطاب» است که سرانجام از بینش پوپر سر در آورد که: علم آن است که ابطال پذیر باشد. که معنی این شعار با هر توجیه و با هر تأویل و توضیح، این است که: علم آن است که جهل باشد.

و نیز: همین محرومیت علوم انسانی غربی از «فصل الخطاب» است که امروز آنها را به بن بست کشانیده است.

در این حدیث، امیرالمؤمنین علیه السلام، ریشه یابی کرده و ریشهٔ مسئله را در «غفلت»- غفلت از چیستی و چرائی خود انسان- یافته و به ما نشان می دهد و مسئله را به فصل الخطاب می رساند. که: **وَ مَنْ غَفَلَ جَنَى عَلَى نَفْسِهِ:** و هر کس دچار غفلت باشد مرتکب جنایت بر خود، می شود. و خودکشی یکی از انواع «جنایت بر خود» است. و در ادامه می گوید: **وَ انْقَلَبَ عَلَى ظَهْرِهِ:** و به عقب خود بر می گردد.- شخصیتش به جای پیشرفت، مرتجع می شود، و به جای ترقی در کمال، تنزل می کند. و در اینصورت است که گرفتار جهل مرکب می شود: **وَ حَسِبَ غَيَّهُ رُشْداً:** و سقوط فکری خود را رشد حساب می کند. همانطور که ژاپنی های مذکور خودکشی را هنجار و تجدید حیثیت خود می دانند.

ای کاش انسان یا فکر و اندیشهٔ درست می داشت، و یا اصلاً فکر و اندیشه ای نمی داشت. اما چنین نیست. انسان نمی تواند بدون یک جریان فکری باشد اگر جریان فکری درست نداشته باشد دچار «غیّ» خواهد شد. غفلت از چیستی ها و چرائی ها، موجب می شود که بستر و

---

[1] بحار، ج ۳۶ ص ۴۰۴.

جهت جریان فکری انسان، معکوس شود؛ به جای تکامل در طول عمرش، به تنازل برود.

ای کاش تنازل نیز در حدّ خود می ماند. اما چنین نیست، بل آثاری را بـا خـود مـی آورد که بدترین آنها دچار شدن به جهل مرکب است که فرد جهل خود را علم بدانـد. کـه عمیـق ترین مغاک سقوط انسان است.

وَ غَرَّتْهُ الْأَمَانِيُّ: و رؤیاها و خیالپردازی ها او را مغرور می کند.[1]- وقتی که طرز تفکـرش وارونه است، جهان واقعی در نظرش «خیال» و جهان خیالی در نظرش واقعی مـی گـردد؛ آن وارونگی منشأ این وارونگی می گردد.

این است دنیایش. و اما آخرتش:

وَ أَخَذَتْهُ الْحَسْرَةُ وَ النَّدَامَةُ إِذَا قُضِيَ الْأَمْرُ وَ انْكَشَفَ عَنْهُ الْغِطَاءُ وَ بَدَا لَهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَحْتَسِبُ: و هنگامی که ماجرای کاروان بشر به سرانجام برسد (روز قیامت) و پرده از بینش او برداشته شود، و برایش آشکار شود چیزی که آن را قبول نمی کرد، حسرت و پشیمانی او را فرا می گیرد.

این سخن برگرفته از قرآن اسـت: «وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْـرَةِ إِذْ قُضِـيَ الْأَمْرُ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ وَ هُمْ لا يُؤْمِنُونَ»:[2] آنان را دربارهٔ روز حسرت (روز محشر) هشدار ده، آنوقتی است که امر خدا انجام می یابد. و آنها در غفلتند و ایمان نمی آورند.

امیرالمؤمنین علیه السلام، رابطهٔ میان «غفلت» و «حسرت» را که هر دو در این آیه آمده، با چه بیان تشریحی علمی زیبا بیان می کند! با چه شرحی از انسان شناسی، و با چه تبیینـی از شخصیت شناسی، و با چه ریشه یابی روان شناسانه، و با بیان شناسائی منشأ ها و اثرها، علـت ها و معلول ها، با اهالی علم و دانش سخن می گوید، که این نمونه ای از این است کـه قـرآن «تبیان کل شیئ» است و اهل بیت علیهم السلام «تبیانِ این تبیـان»، کـه فرمـود: «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ».[3]

---

[1] این مباحث وقتی بهتر روشن می شود که نمونه ای عینی در میان افـراد جامعـه بـرای ایـن بیمـاری هـا، در نظـر بگیرید.

[2] آیهٔ ۳۹ سورهٔ مریم.

[3] آیهٔ ۴۴ سورهٔ نحل.

الْعُتُوّ: سه ریشه از ریشه های فسق را برشمرد که جُفاء، عمیٰ، و غفلت بود، اینک ریشهٔ چهارم را بیان می کند که عتوّ (= خود بزرگ بینی) است. و می گوید:

وَ مَنْ عَتَا عَنْ أَمْرِ اللَّهِ شَكَّ: و هر کس (بسبب خود بزرگ بینی) از امر خدا سرپیچی می کند، دچار «شک» می شود.

زیرا کسی که خودش را بزرگتر از آن ببیند که مشمول اوامر و نواهی خدا باشد، قهراً در اصل دین شک خواهد کرد.

وَ مَنْ شَكَّ تَعَالَى اللَّهُ عَلَيْهِ فَأَذَلَّهُ بِسُلْطَانِهِ وَ صَغَّرَهُ بِجَلَالِهِ كَمَا اغْتَرَّ بِرَبِّهِ الْكَرِيمِ وَ فَرَّطَ فِي أَمْرِهِ: و هر کس (در دین خدا) شک کند، خداوند بر او فراز آمده و او را با قدرت خودش ذلیل خواهد کرد، و با جلال خودش او را کوچک خواهد کرد، همانطور که او در برابر خدا مغرور بود، و در امر خدا تفریط می کرد.

توضیح: ۱- این تذلیل و تصغیر، ممکن است در دنیا باشد و ممکن است به آخرت بماند.

۲- در این حدیث دوبار واژهٔ «شک» آمده: **الف:** در آغاز که فرمود: **بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ الْفِسْقِ وَ الْغُلُوِّ وَ الشَّكِّ وَ الشُّبْهَةِ.** خودش در سطرهای بعدی این شک را شرح می دهد که مراد «شکاک بودن شخصیت درون در همه چیز» است.

ب: در اینجا در شرح عتوّ می گوید: عتوّ منشأ شک می شود. و این شک «شک خاص» است و با آن شک اولی فرق دارد و تنها به محور اوامر و نواهی خدا است، نه در همهٔ ابعاد فکری و اندیشه ای که در «خود بزرگ بینی» است. این شک اثری از آثار آن شک است.

فصل دوم: چیستی غلوّ[1]

وَ الْغُلُوُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: غلو نیز بر چهار ریشه مبتنی است:

۱- التَّعَمُّقِ بِالرَّأْيِ: عمیق رفتن و بیش از حد فرو رفتن در اعماق نظریه های علمی.[2]

---

[1] غلوّ که رکن دوم کفر است.

[2] در اصل، مراد علوم انسانی است، اما در نهایت به علوم تجربی نیز می رسد.

بارزترین نمونهٔ این واقعیت این است که: خود روان شناسان بمیزان فرو رفتن شان در مسائل روانی، دچار مشکل روانی و گاهی بیماری روانی می شوند. و در میان جامعه شناسانی که بیش از حد فرو می روند، نمونه هائی هست از آنجمله بیماری روانی اگوست کنت و برخی از فلاسفه.

و گاهی هم در میان دانشمندان علوم تجربی، آنان که به جائی می رسند که نکتهٔ وحدت علوم تجربی و فلسفه است، دچار بیماری می شوند مانند نیوتن و انیشتین و دیگرانی چند.[۱]

اگر اسامی نابغه هائی که به بیماری روانی دچار شده اند ردیف شود سر از یک طومار عریض و طویل در می آورد. متأسفانه همیشه گفته می شود که: نبوغ به جنون نزدیک است. یا می گویند: میان نبوغ و جنون تنها یک پرده است.

اما نکته این است: آیا این نبوغ نابغه است که او را دیوانه می کند؟ یا این تعمّق بیش از حد نابغه است که او را دچار این بیماری می کند؟ بدیهی است که صورت دوم درست است زیرا:

۱- خیلی از نابغه ها هستند که اکثریت را تشکیل می دهند، چون به کار فکری و تعمّق نپرداخته اند و دنبال کار و اشتغال دیگر رفته اند، دیوانه نشده اند.

۲- از همان نابغه ها که به کار فکری و احساسی پرداخته اند آنان که تعمّق بیش از حد نکرده اند، دچار این بیماری نشده اند. یعنی اکثریت نوابغی که به کار فکری و احساسی پرداخته اند آنان که تعمّق بیش از حد نکرده اند، دچار این بیماری نشده اند. یعنی اکثریت نوابغی که نبوغ شان را به کار گرفته اند لیکن بیش از حد تعمق نکرده اند، سالم مانده اند.

نبوغ یک نعمت است و این تعمق بیش از «طاقة البشریه» است که این بلا را بر سر فرد نابغه می آورد.

---

[۱] غربی ها دوست ندارند که دربارهٔ اختلالات روانی نیوتن و انیشتین، سخنی بگویند، لیکن هر از گاهی چیزی از دهان شان می پرد. قبلاً مواردی از آنها از زبان برخی ها منتشر شده بود و آخرین نمونهٔ آن را **سایت عصر ایران** از زبان مایکل فیتزجرالد استاد کالج روان شناسی ترینیتی دوبلین ایرلند، از روزنامهٔ دیلی تلگراف، آورده است.
سایت عصر ایران ۱۳۸۶/۱۲/۵ کد خبر ۳۶۶۲۲۰.

نهج البلاغه: وَ مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ وَ لَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَئِمَّةِ الْهُدَى أَثَرُهُ فَكِلْ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ:[1]

و آن چیزی که شیطان تو را به علم آن واداشته و در قرآن دانستن آن بر تو واجب نمی باشد و در سنّت رسول خدا و ائمّه هدی (صلوات الله علیهم) اثری از آن نیست، علم و دانستن آن را به خدا واگذار، زیرا نهایت حق خداوند بر تو همین است.

از این حدیث مطالب زیر را یاد می گیریم:

۱- شیطان به بهانهٔ کرامت علم، انسان را به دانستن مسائلی وادار میکند که نه در طاقت فهم بشر است و نه انسان به دانستن آن مکلف است. و شیطان حتی گرایش های خوب و پسندیدهٔ انسان را ابزار کار خود می کند.

۲- قرآن نیز که «تبیان کلّ شیئ» است از بیان برخی مسائل که به ذهن انسان می آید، خودداری کرده است. و این نوع مسائل از شمول «کلّ شیئ» و از اطلاق «بیان»، تخصصاً خارج است، نه تخصیصاً. زیرا مراد از «تبیان کلّ»، **«تبیان کلّ شیئ یمکن فهمه للانسان عند البیان»** است. یعنی قرآن هر چیز را که فهم آن برای انسان ممکن است، بیان کرده است، نه هر چیزی را که انسان خواه توان درک آن را داشته باشد و خواه نداشته باشد.

۳- و همچنین اهل بیت علیهم السلام که «تبیانِ تبیان هستند» و بیان شان از بیان قرآن تجاوز نمی کند. که فرمود: «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»: و نازل کردیم بر تو ذکر (قرآن) را تا بیان کنی بر مردم آنچه را که برای شان نازل شده است. نه فراتر از آن.

۴- اولین موضوعی که تخصصاً از بیان قرآن خارج است «چیستی خداوند» است. دومین موضوع «چیستی افعال امری خداوند» است. خداوند دو نوع فعل دارد: فعل امری= قضاء، و فعل خلقی= قدرها؛ «لَهُ الْخَلْقُ وَ لَهُ الْأَمْرُ».[2] انسان توان درک چیستی و چگونگی فعل امری خدا را ندارد و به آن نیز مکلّف نیست. و آنچه انسان به علم و دانستن آن مکلّف است عرصه

---

[1] نهج البلاغه، خ ۹۰.

[2] آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف.

قَدَرها (یعنی عرصهٔ فرمول های طبیعت و آفرینش) است.

و سومین موضوعی که از توان درک انسان خارج است، مسائلی است که بر دو موضوع مذکور می رسند و بر آن دو متفرّع می شوند مانند «نسبیت» و آن نوع از «قضاء» که با قَدَر در هم تنیده اند.[۱]

پس، موضوعاتی هستند که ذاتاً از موضوع علم و دانش، خارج هستند.

این حدیث را آوردم تا روشن شود که مراد امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث مورد بحث ما، نه نکوهیدن علم است و نه نکوهیدن تعمق در علم، بل می خواهد «غلوّ» را توضیح دهد:

در اسلام یک اصل هست با عنوان **«عَلَى طاقَةَ الْبَشَرِيَة»** که به انسان هشدار می دهد: ای انسان در هیچ چیز فراتر از طاقت بشریت، پیش مرو. قرار نیست انسان همه چیز را بداند. مثلاً بهتر بود انیشتین فراتر از «قانون نسبیت» پیش نمی رفت و در اصل آن توقف می کرد و به جزئیات آن نمی پرداخت تا «نسبیتِ» واقعیت اشیاء و جهان را به «عدم» برساند و فرق میان «وجود» و «عدم» از بین برود. یا دستکم همهٔ واقعیات به توهمات مبدل شوند، آنگاه خودش و علم خودش نیز برایش «موهوم» شوند و در نتیجه در میان «واقعیت» و «سفسطه» گیرکند، در وجود خود نیز شک کند.[۲]

اصل مذکور متخذ از آیهٔ «لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها»[۳] و امثالش است. شهید شدن و ناقص العضو شدن در جهاد، در وسع نفس (= شخصیت) انسان است اما ذرّه ای آسیب شخصیتی و نقص روانی، جایز نیست زیرا که در وسع نفس نیست. چون انسان برای کمال نفس آفریده شده، و آسیب نفس، نقض غرض می شود.

آنگاه توضیح می دهد: **فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ:** پس هر کس که (آن چنان) تعمق کند،

---

[۱] برای شرح بیشتر این «برهم تنیدگی» رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».

[۲] در بخش ششم از دعای سوم نیز بحثی در این باره گذشت.

[۳] آیهٔ ۲۳۳ سورهٔ بقره.

با بینش و باور قطعی، به حقیقت نمی رسد.

لغت: ینب: صیغهٔ مجزوم مضارع از نَیَبَ (نابَ). به معنی قطع با دندان های ناب. همان معنی اصطلاح معروف «بضرس قاطع». یعنی چنین شخصی در مطالب علمی بضرس قاطع نمی رسد، در همه چیز یا با احتمال نظر می دهد و یا دچار آوارگی و سرگردانی می شود.

وَ لَمْ يَزْدَدْ إِلَّا غَرَقاً فِي الْغَمَرَاتِ: و نمی افزاید مگر غرق در انباشت هائی از احتمالات.

وَ لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَةٌ إِلَّا غَشِيَتْهُ أُخْرَى: و یک گرفتاری فکری از او برداشته نمی شود مگر اینکه گرفتاری فکری دیگر او را فرا می گیرد.

کار فکری می کند اما یک گره را که می گشاید، با گره بزرگتری رو به رو می گردد، گرهی که خودش ایجاد می کند.

مثال: ارسطوئیان ما می خواهند به این پرسش جواب دهند «خداوند آن پدیدهٔ اولیهٔ کائنات را از چه چیز خلق کرد؟ اگر گفته شود از یک چیزی که قبلاً وجود داشته خلق کرده، در اینصورت مسئله می رود به تسلسل. و نیز نمی توان گفت آن را از عدم آفریده، زیرا عدم، عدم است و نمی شود چیزی را از عدم خلق کرد».

می گویند: خداوند آن پدیدهٔ اولیه را از وجود خودش صادر کرده. و نام آن را «صادر اول» می گذارند. با این روندشان از چاله در می آیند اما به چاه می افتند، چون خدائی که چیزی از او صادر شود حتماً باید «مرکب» باشد و مرکب نمی تواند خدا باشد.

پس از این فرضیه،- فرض صدور- نُه «عقل» دیگر فرض می کنند، سپس به دور کائنات (به جای هفت آسمان اسلام) نُه فلک ترسیم می کنند و هر کدام از عقل ها را بر یکی از فلک ها تطبیق می کنند، هر فلک را دارای حیات، شعور و اراده می دانند که کائنات را اداره می کنند که هیچکدام از این فرضیه ها، دلیل و برهانی ندارند حتی بر خلاف منطق خود ارسطو هستند؛ هستی شناسی و کیهان شناسی ای که امروز باطل شده و تشتش از بام جهان افتاده و رسوائیش همه جا را گرفته.

بدینگونه با پاسخ به پرسش اول، یک زاویه باز می شود و پرسش ها در طول هم و نیز در عرض هم صف می کشند که هر کدام مشکل تر از اولی و پاسخش غلط تر از آن می گردد

که: **لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَةٌ إِلَّا غَشِيَتْهُ أُخْرَى.**

وقتی که تعمق از حد و مرز **طاقة البشریه** خارج شد، اینگونه حیرت ها و آوارگی های فکری را پیش می آورد. بر فرض همهٔ پاسخ های این پرسش ها درست باشند، باز سؤال اساسی سرجای خود هست و آن چیستی خداوند است. چه می شد اگر چند پرسش دیگر را در حریم این «پرسش بی جواب»، نه مطرح می کردند و نه جواب می گفتند.

مردم و انسان ها، اعم از عالم و عامی، بطور بالفطرة، می دانند و می گویند: خدائی هست که همه چیز را آفریده است. و از این گفتهٔ شان یک درک کاملاً درست دارند. طرح و گسترش این قبیل موضوعات غیر از تکثیر جهل و گسترش واماندگی، حاصلی ندارد.

طرح این مسئله سبب شده که ائمّه علیهم السلام بناچار گاهگاهی برای رد این فرضیّه ها، سخنانی در این باره گفته باشند. فرموده اند: آن پدیدهٔ اولیه را نه از یک چیز آفریده و نه از عدم، بل آن را «ایجاد» کرده است.

اینان به این پاسخ قانع نشده می گویند: چگونه ایجاد کرده؟ درک نمی کنند که شرح این چگونگی خارج از توان عقل بشر است و اگر کسی بتواند این چگونگی را شرح دهد- نعوذ بالله- خودش خدا می شود. قرار نیست که بشر همه چیز را بداند.

و یا بودیسم زدگان ما که راه و مسلک شان را عرفان نامیده اند، در پاسخ آن پرسش اول می گویند: همه چیز خدا است و غیر از خدا چیزی وجود ندارد. این نه پاسخ است و نه حلّ مسئله، بل پاک کردن صورت مسئله از تخته سیاه عقل است. و نتیجه ای غیر از انکار واقعیات و حقایق، ندارد؛ خیالپردازی ای بدتر از خیالپردازی ارسطوئیان است. و (بدون قصد اهانت به کسی) اگر این حماقت نیست، پس معنی حماقت و بلاهت چیست؟!

وَ انْخَرَقَ دِينُهُ فَهُوَ تَهْوِي فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ. دینش پاره و دریده می شود، و او در بستر فکری مضطرب و مختلط می افتد.

از مسیر فطرت خارج شده دچار عدم آرامش اندیشه و عدم خالصی فکر می گردند. حتی از خویشتن خویش اجنبی می شوند؛ به جهان کائنات، به انسان و حتی به خودشان نیز بهتان می گویند. به توحیدی معتقد می شوند غیر از توحید اسلام و معادی را در خیال شان تصور

می کنند غیر از معاد اسلام.

اضطراب و اختلاط: مسلمان اند، اما دین شان را با مسلک ارسطو و بودیسم مخلوط می کنند. و این خلط قهراً اضطراب می آفریند. زیرا تبیین یک مکتب با آموزه های مکتب دیگر، قهراً ایجاد اضطراب و اختلاط می کند.

۲- التنازع فی الرأس: ریشه و خیزشگاه دوم غلوّ، «تنازع در رأس فکری» است.[۱] تنازع فکری، با مباحثهٔ فکری فرق داردو نزاع چیز دیگر است و بحث چیز دیگر. تنازع فکری خالی از خودخواهی نیست که یا بر برتری طلبی فرد مبتنی است و یا بر تعصب غیر علمی او نسبت به یک چیزی (راهی، مسلکی، مذهبی). اما بحث و مباحثه تنها برای روشن شدن حقایق و زدودن جهل ها است.

وَ مَنْ نَازَعَ فِي الرَّأْيِ وَ خَاصَمَ شُهِرَ بِالْعَثَلِ مِنْ طُولِ اللَّجَاجِ: و هر کس در رأی و نظر، به تنازع و خصومت بپردازد، به حماقت شهره می شود.

و در نسخه های دیگر به جای «بالعثل»، «بالفشل» آمده که به معنی «ترس» است. یعنی فرد متنازع همیشه نگران است و می ترسد که مبادا رأی و نظرش ابطال شود؛ دوست دارد نظرش مورد پذیرش همگان باشد گرچه باطل هم باشد. او در اندیشهٔ حق و حقیقت نیست، در اندیشه خود است. و این مضرترین بیماری است.

امام صادق علیه السلام فرمود: **مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ...:**[۲] هر کس در صدد علم اندوزی باشد تا بوسیلهٔ آن با علما مباهات کند، یا با سفیهان مجادله کند، یا مردم را به سوی خود جلب کند، پس آماده شود برای نشستنگاهی در آتش دوزخ.

دقت و توجه: باید از نو به یاد بیاوریم که این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام، به محور «شخصیت فردی فرد» است؛ شخصیت شناسی و روان شناسی است، نه جامعه شناسی. فردی

---

[۱] کافی، ج ۱ ص ۴۷.

[۲] کافی ج ۱ ص ۴۷.

که خصلتاً دارای «شخصیت متنازع» باشد بیمار است، که می گوید: چنین شخصی احمق یا ترسو می شود **«مِنْ طُولِ اللَّجَاج»:** در اثر تداوم لجاجت. یعنی خصلت تنازع، خصلت لجاجت را می آورد که بیماری سنگین تر و تعطیل کنندهٔ اندیشه و عقل است.

اما در عرصهٔ اجتماعی و از نظرگاه جامعه شناختی، مبارزه با فکرها و فرهنگ های باطل، جهاد است، بل واجبتر از جهاد. که انگیزهٔ مبارزه کننده، انگیزهٔ شخصی نیست، بل درد دین دارد؛ درد حقیقت، انگیزه اش باطل زدائی از جامعه است که سرتاسر قرآن در این مسیر است. قرآن نه تنها باطل را نکوهش و باطلگرایان را سرزنش می کند بل در (حدود) چهل آیه آنان را لعن هم می کند.

معیار: از کجا بدانیم که فلان برخورد فکری و علمی با دیگران، تنازع است یا جهاد است؟ معیار عبارت است از اینکه: انگیزهٔ شخص در مباحثات و مناظرات فکری و علمی، بر عنصر «امر به معروف و نهی از منکر» باشد. و این به دو صورت است:

۱- در محور فردی: در این محور، مباحثه برای این است که فردی را از اشتباه و انحراف باز دارد، که این «بهداشت» است. و یا او را از اشتباه و انحراف نجات دهد، و این درمان است.

۲- در محور اجتماعی: انگیزهٔ مباحثه کننده این است که یا از سرایت اشتباه یک فرد در جامعه پیشگیری کند. و این «بهداشت جامعه» است. و یا تأثیر اشتباه او را از جامعه رفع کند، و این «درمان جامعه» است.

این ردیف دوم، صرفاً امر به معروف و نهی از منکر نیست، بل جهاد هم هست و لذا متون حدیثی ما و متون فقهی ما، همیشه باب امر به معروف و نهی از منکر را به باب جهاد پیوند داده اند.

و امام حسین علیه السلام دربارهٔ جهاد و قیام خود می فرماید: **وَ أَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً وَ لَا بَطِراً وَ لَا مُفْسِداً وَ لَا ظَالِماً وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي ص أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ**

وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ:[۱] من قیام نکرده ام برای تفرقه افکنی و نه برای خودخواهی، قیام کـرده ام برای اصلاح امت جدم صلی الله علیه و آله، در صدد امر به معروف و نهی از منکر هستم.

کسی که مباحثه و یا مناظرهٔ فکری و علمی می کند، او طبیب است که یا نسخهٔ بهداشت می دهد و یا نسخهٔ درمان.

بویژه وقتی که یک جریان اشتباه، به یک انحراف اجتماعی مبدل شود و مصداق «بدعت» گردد که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: **إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ:**[۲] آنگاه که بدعت ها در امت من ظاهر شوند، بر عالم است که علم خود را اظهار کند، و هر عالمی که این کار را نکند بر او باد لعنت خدا.

هدف وسیله را توجیه می کند: برگردیم به موضوع اصلی بحث: تنازع در رأی و نظر، خصلت غلوّ را می آورد؛ وقتی که نیّت و انگیزه بر «خودخواهی» مبتنی شود، و هدف شخص خودش باشد، این هدف وسیلهٔ او را توجیه خواهـد کـرد. و نتیجـهٔ ایـن غلـوّ کـردن دربـارهٔ باورهای خود می گردد.

و با بیان دیگر: کسی که علم را برای خودخواهی طلب می کنـد، دچـار بیمـاری «هـدف وسیله را توجیه می کند» می شود، و این بیماری سبب بیماری غلوّ می گردد که دربارهٔ خود و آراء خود غلوّ می کند و از مسیر دلیل و استدلال درست، خارج می گردد.

۳- الزَّيْغ: ریشه و خیزشگاه سوم غلوّ عبارت است از «زیغ».

لغت: الزَّيْغ: المَيْلُ عن الحَقِ: انحراف از حق و حقیقت.

زاغ زیغاً: مالَ و اعوجَّ: کج شد و معوّج شد.

زیغ یعنی «کج بینی» و کج اندیشی. و کج شدن از راه حقیقت.

قرآن: «فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفاسِقِينَ»:[۳] وقتی که آنان از حق منحرف

---

[۱] بحار، ج ۴۴ ص ۳۲۹.

[۲] کافی (اصول) ج ۱ ص ۵۴.

[۳] آیهٔ ۵ سورهٔ صفّ.

شدند. خداوند قلب هایشان را منحرف ساخت. و خداوند فاسقان را هدایت نمی کند.

آیا انحراف فکری، انحراف قلبی (شخصیتی) را مـی آورد، یـا انحـراف قلبـی و شخصـیتی انحراف فکری را می آورد؟-؟ هر دو ممکن است. زیرا امکان دارد کـه انحـراف فکـری اول بیاید در اثر هر دلیلی، آنگاه موجب انحراف شخصـیتی بشـود. و ممکـن اسـت اول انحـراف شخصیتی بیاید آنگاه سبب انحراف فکری بشود. رابطهٔ این دو، مانند رابطهٔ فقر و جهل اسـت که هر کدام پدید شوند دیگری را سبب می شوند. این آیه که دربارهٔ یهود است می گوید اول فکر یهودان منحرف شد و در اثر آن شخصیت درونی شان.

اما در آیهٔ زیر سخن از زیغ شخصیتی است که کج فکری عملی را به دنبال دارد: «هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْويلِهِ وَ ما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ»:[1] اوست خدائی که قرآن را نازل کرد که بخشـی از آن آیـه های محکم، (= صریح و روشن) که اساس آن هستند، و برخی دیگر آیه هـای متشـابه (قابـل احتمال) هستند، اما آنان که در قلب های شان زیغ هست به دنبال متشابهات هسـتند تـا فتنـه انگیزی کنند، و تفسیر نادرستی از آنها می کننـد، در حـالی کـه تفسـیر آنهـا را جـز خـدا و راسخان در علم، کسی نمی داند، راسخون در علم می گویند: ما بـه همـهٔ آنهـا ایمـان داریـم، همگی از طرف پروردگار ما است. و بیدار نمی شود مگر صاحبان لُبّ.

لبّ: این کلمه هم به معنی قلب به کار رفته و هم به معنی عقل، و با یک دقت می بینـیم که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، همیشه طـوری بـه کـار رفتـه کـه بایـد آن را بصورت زیر تعریف کرد:

تعریف: لبّ یعنی نیروئی که از همکاری قلب (شخصیت) سالم با عقـل سـالم حاصـل مـی شود. وقتی که این هر دو سالم باشند و نیز با همدیگر بطور متعامل کار کنند، می شوند لبّ.

و انسان ها سه گروه اند: آنان که «اولوا لالباب»- صاحبان لبّ- هستند، و آنـان کـه غیـر

---

[1] آیهٔ ۷ سورهٔ آل عمران.

اولوا الالباب هستند. و گروه سوم خیل کسانی است که در میان این دو، در نوار نسبیت قرار دارند.

بنابر دو آیهٔ فوق، گاهی زیغ فکری منشأ زیغ شخصیتی می شود، و گاهی زیغ شخصیتی منشأ زیغ فکری می گردد.

و از پیام مجموع و روی هم رفتهٔ این دو آیه می فهمیم که مقابل «زیغ فکری»، «رسوخ فکری» است. و مقابل «زیغ شخصیتی»، «لبّ شخصیتی» است. راسخ یعنی ثابت، استوار و محکم.

و سپس از زبان راسخون، می گوید: «رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»:[1] ای پروردگار ما قلب های ما را دچار زیغ مکن پس از آنکه ما را هدایت کرده ای. و از جانب خود رحمتی به ما هبه کن، که تو بسیار هبه کننده ای.

دعا: این دعا است و باید از خطر دچار شدن به زیغ- زیغ فکری، زیغ عقلی، و زیغ قلبی- به خدا پناه برد. دعا (که صحیفه سجادیه گنجینهٔ بزرگ آن است) پناهگاه انسان است و کلید مشکلاتش: **الدُّعاءُ كَهْفُ الْإِجابَةِ.**[2] و: **الدُّعاءُ مِفْتاحُ الرَّحْمَةِ وَ مِصْباحُ الظُّلْمَةِ.**[3]

و امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث مورد بحث ما می گوید: **وَ مَنْ زَاغَ قَبُحَتْ عِنْدَهُ الْحَسَنَةُ وَ حَسُنَتْ عِنْدَهُ السَّيِّئَةُ:** هر کس کج بین و کج اندیش باشد، زیبائی ها در نظر او زشت، و زشتی ها در نظر او زیبا می شوند.

و نتیجهٔ این، غلوّ است که خروج از مسیر درست تشخیص زیبا و نازیبا (= هنجار و ناهنجار= معروف و منکر) است.

نکته: چرا امیرالمؤمنین علیه السلام، این خصلت را «غلوّ» می نامد، یعنی آن را «افراط» می داند، نه تفریط؟ آیا هر کسی که از مسیر درست تشخیص، منحرف شود حتماً در افراط

---

[1] آیهٔ ۸ سورهٔ آل عمران.

[2] کافی (اصول)، ج ۲ ص ۴۷۱.

[3] مستدرک الوسائل، ج ۵ ص ۱۶۷.

است؟ و هرگز دچار تفریط نمی شود؟

پاسخ: درست است که هر دو طرف افراط و تفریط، انحراف است، لیکن موضوع بحث آنحضرت غلوّ است که منشأ آن افراط است. و «اثبات شیئ نفی ماعدا» نمی کند. و نمی فرماید هر انحراف، افراط است، می گوید: هر غلوّ از افراط است و هر انحراف خواه افراطی باشد و خواه تفریطی، منشأ کج اندیشی دارد. اما بیماری غلوّ از کج اندیشی در جانب افراط ناشی می گردد.

۴- الشّقاق: چهارمین ریشه و خیزشگاه غلوّ «شقاق» است: شقاق یعنی «تکروی».

ابتدا به آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ نساء توجه کنید: «وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى...»: و کسی که بعد از آنکه حق برایش واضح شده، از پیامبر جدا شود و از راهی غیر از راه مؤمنان پیروی کند، می گماریم او را به آنچه خودش را به آن برگماشته است.

سپس آثار شقاق را از زبان آنحضرت بشنویم: **وَ مَنْ شَاقَّ اعْوَرَّتْ عَلَيْهِ طُرُقُهُ:** و هر کس تکروی کند راه هایش برایش «اعور» می شود. أعور: دوبین: و باصطلاح مردمی «لوچ».- کسی که هر چیز را دوتا می بیند.

اعور صفت چشم است، اما امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث آن را صفت راه قرار داده و می گوید راه هایش برایش اعور می شود. برای اینکه محور سخن، روش، سبک و چگونگی اندیشه است گرچه چشمان شخص اعور نباشد.

و نیز با صیغهٔ جمع «طرق» آورده تا یادآوری کند که فرد تکرو، در هر موضوعی، در هر کاری و در هر اندیشه ای، همیشه دو روش و دو برنامه را در پیش خود خواهد دید. همیشه بر سر دوراهی «چه کنم» خواهد بود؛ دچار خصلت «تردید» خواهد گشت.

آثار جامعه شناختی تکروی: اگر عمر یک فرد (مثلاً) هفتاد سال باشد، عمر جامعه بطول قرن ها است. شخصیت جامعه اکثریت مسائل و مشکلات و راه حل ها را با تجربهٔ عینی و عملی، حل کرده است. اما آدم تکرو پشت به جامعه می کند و همه چیز را از

صفر شروع می کند، او خودش را از همه میراث های تاریخ محروم می کند. در عین حال چون انسان فطرتاً موجودی جامعه گرا آفریده شده، همیشه و در همه چیز با دو راه مواجه می شود: راه جامعه، و راه تکروی خود.

و یکی دیگر از آثار تکروی این است: اگر بیماری تکروی در افراد یک جامعه شایع شود- خواه بصورت فرد، فرد. و خواه بصورت احزاب- آن جامعه به سوی تفرقه و متلاشی شدن می رود، که قرآن می فرماید «وَ أَنَّ هذا صِراطي مُسْتَقيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبيلِهِ ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»:[1] این است راه مستقیم من، از آن پیروی کنید و از راه های متعدد پیروی نکنید که شما را از طریق مستقیم، پراکنده کند، این شمائید که خداوند شما را به آن توصیه می کند، شاید متّقی باشید.

از نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام، جامعه شخصیت دارد،[2] همانطور که فرد شخصیت دارد،[3] افراد شخصیت دار، مانند سلّول های اندام شخصیت جامعه هستند و تکروی فرد دقیقاً مانند یک سلول سرطانی است که تکروی کرده و کل شخصیت جامعه را تهدید می کند، تا چه رسد که سلول های بسیاری تکروی بکنند. و یا تکروی سرطانی به صورت یک اندام (حزب) در آید.

در هر مسئله ای، فرد تکرو، یا حزب، همیشه بر سر دو راهی است. به آن «گزینش یقینی» که سزاوار انسان است هرگز نمی رسد. و لذا دنیای لیبرالیست امروزی این نقیصهٔ بزرگ خود را با اصطلاح «آزمون- خطا» توجیه می کند. یعنی این بیماری را نه بیماری بل بعنوان واقعیتی که انسان باید آن را بپذیرد، پذیرفته است. سرانجام این روش و توجیه به پوپریسم می رسد که هیچ یقینی را برای انسان باقی نمی گذارد.

شخصیت جامعه با سلسلهٔ تجربیات و آزمایش های تاریخی خود گفته است «آزمون

---

[1] آیهٔ ۱۵۳ سورهٔ انعام.

[2] برخلاف لیبرالیسم که جامعه را فقط «مجموعهٔ افراد» می داند.

[3] برخلاف مارکسیسم که اصالت را به شخصیت جامعه می دهد.

آزموده ها، خطا است». لیبرالیسم بیماری های تکروی فردی و حزبی را به آزمودن آزموده ها، توجیه می کند؛ «حذف خانواده» را که زائیده قهری فردگرائی است، نه گزینهٔ علمی، یک آزمون علمی جلوه می دهد؛ یعنی «انفعال» را «فعل»- فعل علمی- قلمداد می کند. شبیه کسی که در اثر غفلت و جهالت به چاه فاضلاب بیفتد و کل پیکرش آلوده شود، آنگاه به اطرافیان بگوید: خودم آگاهانه این کار را کردم می خواستم آزمایش کنم.

مثال برای فرد تکرو: در تاریخ اسلام ابولعلای معرّی به تکروی معروف است و خود می گوید:

امّا الیقین فلایقین انّما اقصی اجتهادی اَن اظنّ و احدسا

:اما یقین، پس هیچ یقینی برای انسان ممکن نیست

نهایت سعی من (انسان) این است که ظن کنم و حدس بزنم.[1]

این بیماری تردید، و یأس از یقین، و فروکشیدن شأن انسان به مغاک پستی، نتیجهٔ قهری «شقاق» و تکروی است. چنین کسی دربارهٔ هر چیزی، هر مسئله ای «دوبین» می شود؛ راهش لوچ می گردد.

و با بیان خلاصه: فرد تکرو همیشه دچار «تضاد شخصیت درونی» است.

و برای تکروی گروهی و حزبی، راه و مسلک پوپر و پوپریست ها، مثال مجسم عصر ما است. و شگفت است در عین اینکه زیر عَلَم اُمانیسم سینه می زنند، انسان را به حدی پست می دانند که محروم از هر یقین است و هر علمش نیز باید ابطال پذیر باشد.

آیا شقاق و تکروی از تضاد درونی ناشی می شود؟ یا تضاد درونی از شقاق ناشی می شود؟ در اینجا نیز باید گفت: نسبت میان این دو مانند نسبت میان فقر و جهل است؛ در مواردی فقر مولود جهل می شود، و در مواردی جهل مولود فقر می گردد. و سخن امیرالمؤمنین دربارهٔ

---

[1] قبلاً نیز دربارهٔ این شعر او از بُعد دیگر بحث شد.

کسی است که اول دچار شقاق شود. می گوید چنین شخصی دچار «دو بینی» و «لوچی» خواهد شد و همیشه در تردید ها به سرخواهد برد، و تردید یکی از ریشه های غلوّ است، و غلوّ نیز یکی از ریشه های کفر است. زیرا که ایمان بر «یقین» استوار می شود، نه به تردید و تضاد، و نه به ظنّ و حدس.

همانطور که گفته شد فردی که دچار بیماری تکروی است همه چیز را از صفر شروع می کند، همچنین جامعه ای که این بیماری در افراد آن شایع شود، بصورت جریان و گروه در می آید. در این حالت یا باید شخصیت جامعه- و دولت بعنوان نماینده و نماد شخصیت جامعه- به مبارزه بهداشتی و درمانی با آن بپردازد و یا باید در برابر آن تسلیم شود. لیبرالیست ها وقتی که بنای فردگرائی و تک روی گذاشتند، نمی دانستند که چه آثار شومی را در پی خواهد داشت، گمان می کردند با انکار شخصیت جامعه و ترویج فرد گرائی و تکروی ها، می توانند خلاء آن را با تصویب قوانین پر کنند. اما نمی دانستند که منشأ قوانین دموکراتیک، خواسته های همین افراد تکرو خواهد بود. در نتیجه بهانهٔ «آزمون و خطا» و آزمایش، نیز نتوانست این بیماری را کنترل کند. چون (مثلاً) مشروعیت همجنس بازی هیچ ربطی به آزمون و آزمایش ندارد. زیرا شبیه این می شود که کسی به بهانهٔ آزمایش غذا را به جای مری و معده، به نای و شش خود بریزد. و مدرنیته چنین کرد و اینچنین به بن بست رسید.

در ادامهٔ این حدیث، چه زیبا می گوید: **وَ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ أَمْرُهُ:** هر کس تکروی کند، راهکارش بی پایه و بی اساس و بی ربط می گردد.

لغت: اعْتَرَضَ: صار عارضا كالخشبة المعترضة في النّهر: مانند چوب خشک که در آب نهر (سرگردان) باشد.- که به هیچ چیزی، پایه ای و اساسی پیوند ندارد.

جریان جامعه مانند آب نهر است و فرد تکرو مانند تکه چوب خشک در آن.

سپس می گوید: **فَضَاقَ عَلَيْهِ مَخْرَجُه:** و راه خروج از این وضعیت برایش تنگ می شود.

اما این سخن، انسان بیمار را از راه رهائی مأیوس نمی کند:[۱] **إِذَا لَمْ يَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ:** اگر پیروی نکند از راه و روند جامعهٔ مؤمنین.- مفهوم این جمله این است که باز می تواند دست از تکروی بردارد.

توضیح: ۱- این همان «سبیل المؤمنین» است که در آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ نساء، در بالا دیدیم.

۲- هم آیه و هم سخن امیرالمؤمنین علیه السلام، وصف «مؤمنین» را آورده اند. تا بدانیم که ستودگی همراهی با جامعه، و نکوهیدگی جدائی از جامعه، در جائی است که خود جامعه، جامعهٔ مؤمنین باشد، نه هر جامعه ای. انتقاد یک فرد از جامعه، و حتی در مواردی پرخاش بر جامعه، و نیز در مواردی ایستادن در برابر جامعه، و در مواردی ایستادن در برابر جریان تاریخ، تکروی نیست بل «اصلاح» و امر به معروف و نهی از منکر است گرچه هر کس در برابر جریان تاریخ بایستد، نسبت به جان و تن خود، شکست خواهد خورد. اما همین شکست های اینچنینی است که ماهیت تاریخ آینده را شاکله می دهد، مانند ایستادن حضرت ابراهیم در برابر جامعهٔ آکْد - عاد- و جریان تاریخ آن جامعه. و مانند ایستادن امام حسین علیه السلام در برابر جریان تاریخ عصر خود.

و مکتب ما در برابر پرسش «آیا جامعه قهرمان ها را می سازد، یا قهرمان ها جامعه را می سازند» می گوید: نه این و نه آن، بل امربین امرین. باید قهرمان نقش خود را ایفا کند وگرنه، یکی از دو عامل تاریخ از بین می رود. قهرمان عاصی بر جامعهٔ منحرف، کشته می شود، اما عصیان او بی جواب نمی ماند و ماهیت آیندهٔ تاریخ را تعیین می کند، دستکم در شاکلهٔ جامعهٔ آینده تأثیر مهمی دارد.

فصل سوم: چیستی شک[۲]

وَ الشَّكُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَب: شک بر چهار شعبه و منشأ مبتنی است.

---

[۱] در مواردی از مباحث گذشته به شرح رفت که انسان هرگز و در هر شرایطی نباید مأیوس شود.

[۲] شک که رکن سوم کفر است.

توضیح: در پی نویس های قبل نیز اشاره شد که این کلمهٔ «شُعَبْ» را شجره ای و مانند شاخه های یک درخت تصور نکنید، بل مانند سرشاخه های یک رود خانه تصور کنید که شاخه ها جمع شده و رودخانه ها را تشکیل می دهند. در درخت، شعبه ها و شاخه ها معلول تنهٔ درخت اند. اما در رودخانه، سرشاخه ها علت وجود رودخانه هستند.

این معنی را کلمهٔ «علی» به ما یاد می دهد که به معنای «بَر» است؛ نمی گویند: درخت بر شاخه هایش مبتنی است. زیرا شاخه ها بر درخت مبتنی هستند. اما می گویند: وجود رودخانه بر سرشاخه هایش مبتنی است.

پس معنی جملهٔ بالا چنین می شود: **وَ الشَّكُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَب:** و شک بر چهار ریشه و پایه مبتنی است:

۱- الْمِرْيَةِ: وَ مَنِ امْتَرَى فِي الدِّينِ تَرَدَّدَ فِي الرَّيْبِ: هر کس در دین «مراء» کند، دچار «تردُّد در ریب» می گردد.

لغت: ریب به سه معنی آمده است: شک، بدگمانی، تهمت: **الرَّيْبِ: الشَّكِّ، الظِّنَّةِ، التُّهَمَةِ.**- در این حدیث به معنی نقطهٔ مشترک هر سه معنی آمده است، زیرا محور بحث آفتمندی شخصیت است و اگر شخصیت کسی دچار یکی از این سه باشد آن دو آفت دیگر را حتماً بهمراه خواهد داشت. و نقطهٔ مشترک میان این سه، می شود: سرگردانی.

و با بیان دیگر: در این موضوع، تفکیک این سه از همدیگر غیر ممکن است؛ بیماری شک، بیماری بدگمانی و تهمت زنی را نیز بهمراه خواهد داشت و همچنین بیماری بدگمانی، بیماری شک و تهمت را، و همینطور بیمای تهمت زنی آن دو دیگر را.

تردُّد: رفت و برگشت: پیوسته رفتن و برگشتن: تکرار رفتن به سوی چیزی و برگشتن از آن: پیوسته به سوی باوری می رود و نرسیده به آن باز می گردد.[۱] پس تردُّد یعنی سرگردانی. و «التردّد فی الریب» یعنی سرگردانی در سرگردانی.

---

[۱] تردید به معنی شک نیز از این ماده است.

مِریه:[۱] از «مَرَیَ» است: مَری النّاقةُ: مسح ضرعها لتدرّ: دست بر پستان ناقه مالید تا شیر از آن خارج شود.

مارَیَ مراءً و مماراةً: جادل و نازع و لاجّ: در بحث و گفتمان، مجادله و منازعه و لجاجت کرد.

فرق میان مراء با تنازع که در فصل «غلوّ» گذشت، چیست؟ تنازع یعنی مجادله در گفتمان با انگیزهٔ خود خواهانه. مراء نیز به همان معنی است لیکن شخص مراء کننده می کوشد از زبان طرف مقابل چیزی به دست آورد که تأیید موضع خودش باشد.

و با بیان دیگر: مراء یعنی «دیالوگ»- همان سبک معروف سقراط- لیکن نه با انگیزه ای که سقراط داشت، بل با انگیزهٔ خود خواهانه، و اصرار بر تداوم گفتگو تا خواستهٔ خود را از زبان مخاطب به دست آورد.[۲] گاهی مخاطب را به حدی به تنگ آورده و جان به لب می کند که می گوید: باشد بابا آنچه می گوئی درست است. اما مراء کننده به این قانع نمی شود؛ بل تشنه تر می شود و می کوشد بقدری به گفتگو ادامه دهد تا طرف مقابل از ته دل سخن او را بپذیرد. حتی گاهی در صورت پذیرش نیز نگران می ماند که آیا براستی و بطور کامل حرفش را پذیرفت یا نه.

مراء، بیماری شخصیتی است که آثار منفی بسیار دارد.

اما در این حدیث «المریة» آمده، نه «المراء». مراء مصدر از باب مفاعله است. لیکن مریه بر وزن «فِعْلَةٌ» است که اگر دربارهٔ کار و رفتار باشد به نوع فعل دلالت می کند، مانند «هو احسن الجلسة» او خوش نشین است. و اگر از امور درونی باشد به «خصلت» دلالت می کند، مانند خِسّت و ذلّت.

اکنون به سخن امیرالمؤمنین و معنای آن بنگریم: **وَ مَنِ امْتَرَى فِي الدِّينِ تَرَدَّدَ فِي الرَّيْبِ:** هر

---

[۱] بر وزن «فِعلة»- المنجد آن را بر وزن «فُعلة» هم جایز دانسته. اما اقرب الموارد به آن اعتراض کرده و گفته است که این غلط است.

[۲] مانند در آوردن شیر از پستان ناقه.

کس در دین مراء کند دچار تردّد و سرگردانی در سرگردانی می گردد.

این سخن آنحضرت از قرآن اخذ شده که دربارهٔ منافقین می گوید: «لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ ارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ»:[۱] ایمان نمی آورند به خداوند و روز قیامت، و قلب های شان دچار ریب شده پس آنان در ریب شان تردّد می کنند.

بنابراین، دیالوگ با انگیزهٔ سقراطی، از سالم بودن شخصیت ناشی می شود. و دیالوگ با انگیزهٔ منفی خود خواهانه، از بیماری شخصیتی بر می خیزد.

قرآن: از مشتقات مادهٔ «مری» حدود ۲۰ واژه در قرآن آمده که تنها یک مورد به معنی مثبت است؛ آنجا که اهل کتاب از ماجرای اصحاب کهف پرسیدند و قرآن پاسخ شان را داد، دربارهٔ تعداد آنان می فرماید: برخی از اهل کتاب می گویند آنان سه نفر بودند، و برخی دیگر آنان را پنج نفر، گروه دیگر معتقد هستند که هشت نفر بودند. پس تو با آنان مراء مکن مگر مراء روشن و واضح: «فَلا تُمارِ فِيهِمْ إِلاَّ مِراءً ظاهِراً».[۲]

یعنی نگذار مسئله به مراء جدالی و لجاجت بکشد. زیرا آنان در اثر تعصب به نظر خودشان مراء خود خواهانه و لجوجانه خواهند کرد.

پس، از نظر قرآن مراء دو گونه است: مراء روشن و واضح. و مراء منفی و خود خواهانه.

نهج البلاغه: مَنْ ضَنَّ بِعِرْضِهِ فَلْيَدَعِ الْمِرَاءَ:[۳] هر کس به شخصیت خود ارزش قائل است پس باید از مراء پرهیز کند.

و در حدیث مورد بحث ما می فرماید: وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكَ تَتَمارى»:[۴] پس (ای انسان) در کدام نعمت از نعمت های پروردگارت مراء می کنی؟!

انسانی که به بیماری مراء دچار شود، دربارهٔ نعمت های خدا نیز به گفتمان مرائی و ستیزه جویانه، می پردازد.

---

[۱] آیهٔ ۴۵ سورهٔ توبه.

[۲] آیهٔ ۲۲ سورهٔ کهف.

[۳] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید، ۳۶۸- فیض ۳۵۴.

[۴] آیهٔ ۵۵ سورهٔ نجم.

۲- الهول:[۱] دومین ریشهٔ خیزشگاه شک، «هول» است؛ هول یعنی «خود باختگی از ترس».

فَمَنْ هَالَهُ مَا بَيْنَ يَدَيْهِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ: پس هر کسی که از پیش رو بترسد (در حدّی که خود را ببازد)، برمی گردد به پشت پاشنه هایش.

یعنی در اثر ترس و خودباختگی به عقب برمی گردد و مرتجع می شود.

وَ سَبَقَهُ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ: و مؤمنین پیشرو، بر او سبقت می گیرند.

وَ أَدْرَكَهُ الْآخَرُونَ: و آنان که به آخر مانده اند، به او می رسند.

و سُم (پاهای) شیطان او را پایمال می کند.

از پیشروندگان باز می ماند، و عقب ماندگان به او می رسند، در این میان خود او زیر سُم های شیطان کوبیده و لِه می شود. مصداق مَثل «از آنجا رانده و از اینجا مانده» می گردد، عمرش بی بهره و بیهوده تمام می شود.

نهج البلاغه: دربارهٔ مردان با همّت می گوید: **لَا يُفْزِعُهُمْ وُرُودُ الْأَهْوَالِ وَ لَا يَحْزُنُهُمْ تَنَكُّرُ الْأَحْوَالِ:**[۲] پیش آمدهای هولناک آنان را خود باخته نمی کند. و حادثه های غیر قابل پیش بینی و ناشناخته، آنان را افسرده نمی کند.

ترس- خواه ترسیدن از پیشامدهای احتمالی باشد، و خواه از پیشامده های یقینی باشد- بیماری است. اساساً نباید ترس معیار انتخاب ها و گزینش ها باشد. معیار گزینش فقط عقل است و تعقل. آنهم عقل سالم فطری، نه عقلی که تحت سلطهٔ غریزه درآمده و به «نکراء»[۳] مبدل شده. ترس برای حیوان، معیار گزینش است، و سزاوار انسان نیست،[۴] تا چه رسد که

---

[۱] همانطور که در متن حدیث دیدیم، دربارهٔ این کلمه دو نسخه داریم: هول، هوی. در پایان خواهد آمد که نسخهٔ هول درست است.

[۲] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ ۲۱۷- فیض، ۲۱۲.

[۳] رجوع کنید؛ کافی (اصول) ج ۱ «کتاب العقل و الجهل»، حدیث شماره ۳.

[۴] در گذشته دربارهٔ ترس بحث شده که یک غریزهٔ لازم است اما بشرط مدیریت روح فطرت. و در آینده نیز (ان شاء الله) بحث خواهد شد.

ترس به حد هول برسد. هول نیروی عقل و تعقل را از کار می اندازد، و در اینصورت عقل بر علیه عقل به کار گرفته می شود؛ ابزار راهجوئی برای فرار و وسیله ای برای ارتجاع می گردد. و بدین سان انسان پست تر از حیوان می شود.

۳- استسلام: در اصطلاح انقلابیون و سیاستمداران امروز ایران، می گویند «**عافیت طلبی**». اصطلاحی که امروزه بتدریج در جامعهٔ ما در اثر روحیّهٔ رفاهگرائی فراموش شده و از بین می رود؛ این اصطلاح زمانی در عرصهٔ روان شناسی اجتماعی کاربرد عظیمی داشت و عافیت طلبان را بشدت محکوم می کرد، اما اینک عافیت طلبی بتدریج عقلانی ترین مفهوم می گردد.

استسلام، از باب «استفعال» به معنی «سلامت جوئی». لیکن سلامت جوئی فردی در قبال منافع و سلامت جامعه. همیشه میان سلامتجوئی فردی، و سلامتجوئی اجتماعی، تضاد بوده و هست. باز می رسیم به اصالت فرد؟ یا اصالت جامعه؟ که لیبرالیسم به اولی، و مارکسیسم به دومی معتقد است. و اسلام می گوید: نه آن و نه این بل امر بین امرین؛ هم فرد حقوقی دارد و هم جامعه. و در این حدیث چه زیبا می فرماید:

وَ مَنِ اسْتَسْلَمَ لِهَلَكَةِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ: هر کس برای پرهیز از هلاکت دنیا، و برای پرهیز از هلاکت آخرت، عافیت طلبی کند؛ **هَلَكَ فِيمَا بَيْنَهُمَا:** در میان دنیا و آخرت دچار هلاکت می شود.

یعنی کسی که هم از هلاکت دنیوی می ترسد و هم از هلاکت اخروی، او به هیچکدام نمی رسد و میان دنیا و آخرت هلاک می گردد.

شرح: در مباحث گذشته نیز بیان شد که: دنیا گرائی یعنی خود محوری و فرد گرائی و فدا کردن منافع جامعه بر منافع شخصی خود. و آخرت گرائی یعنی محدود کردن منافع فردی به نفع منافع جامعه. و این معنی دینداری و بی دینی است و لذا در آیه های متعدد به دنبال ایمان به خدا و ایمان به آخرت بلافاصله توجه به منافع جامعه، آمده است: «فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ».[۱] و: «وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ قُرُباتٍ عِنْدَ اللَّهِ».[۲] و:

---

[۱] آیهٔ ۷ سورهٔ حدید.

[۲] آیهٔ ۹۹ سورهٔ توبه.

«آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ أَنْفِقُوا...».[۱] و آیه های دیگر. و آنهمه آیات که دربارهٔ انفاق- شامل زکات واجب و انفاق های مستحب- که حدود ۷۳ مورد از مشتقات واژهٔ نفقه آمده است.

کسی که هم از هلاکت دنیوی دغدغه دارد و هم از هلاکت اخروی، او بلا تکلیف و بیمار است. باید حد و مرز «خود گرائی» و «جامعه گرائی» را تعیین کند. والاّ در حالت بلاتکلیفی میان خود و جامعه، هلاک می شود.

چرا این جمله از حدیث را به «منافع» و امور مادی تفسیر می کنم، نه به امور معنوی؟ برای اینکه بحث در هلاکت است، نه در محروم ماندن از عیاشی ها و لذت ها. که مسئله را به میان معنویات مثبت و معنویات منفی بکشانیم. خودداری از لذایذ باصطلاح عیاشی، هلاکت نیست. گذشتن از مال و جان، هلاکت است.

و اینکه در برخی از تعبیرات به «انحراف از حق» نیز هلاکت گفته شده، جریان سخن این حدیث در آن بستر نیست. در این حدیث ترس از هلاکت دنیا همان ترس از مال و جان است، و ترس از هلاکت اخروی به محور رفاه بهشت و سقوط به دوزخ است. و البته مراد در «هَلَكَ فِيمَا بَيْنَهُمَا» بیماری روانی و شخصیتی است که فرد را دچار «تضاد درونی» میان دنیا و آخرت می کند که چیزی نیست غیر از درد و رنج درونی، نه بهرهٔ دنیوی دارد و نه بهرهٔ اخروی.

وَ مَنْ نَجَا مِنْ ذَلِكَ فَمِنْ فَضْلِ الْيَقِينِ: و هر کس از این (بیماری تضاد درونی) نجات یابد پس در نتیجهٔ یقین است.

وَ لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ خَلْقاً أَقَلَّ مِنَ الْيَقِينِ: و خداوند چیزی کمتر از یقین نیافریده.

پس باید با بهداشت شخصیت درون از چهار بیماری؛ مریه، هول، تردّد و استسلام، و یا با درمان آنها، از بیماری شک برآسود و به یقین رسید. اما رسیدن به یقین دشوار است. زیرا انگیزش های غریزی پیوسته و هر لحظه و هر آن، به چهار بیماری مذکور می کشانند، و پیوسته غرایز در صدد سرکوبی روح فطرت هستند.

---

[۱] آیهٔ ۷ سورهٔ حدید.

اما اگر خداوند انسان را طوری آفریده که رسیدن به یقین و حفظ سلامت شخصیت، دشوار است (شیطان نیز حامی غرایز و تحریک کنندهٔ آنها به عصیان بر علیه فطرت، است) در مقابل، ارسال رسل کرده و نبوت ها را پی در پی[1] فرستاده تا روح فطرت را و عقل را که راهکار فطرت است، تقویت کند.

درست است؛ (همانطور که در این حدیث فرموده) در عرصهٔ خلقت و آفرینش، یقین اندک و قلیل است. اما عرصهٔ تشریع به کمک تکوین آمده و انسان را به راه یقین هدایت می کند.

نکته: رابطهٔ انسان با استسلام و عافیت طلبی را به سه صورت می توان تصور کرد:

۱- دغدغه از هلاکت دنیوی.

۲- دغدغه هم از هلاکت دنیوی و هم از هلاکت اخروی.- این همان است که در متن حدیث منشأ بلاتکلیفی تلقی شده و محکوم شده است.

۳- دغدغهٔ هلاکت اخروی.- این ستوده شده و انسان برای همین آفریده شده. و چون آخرت گرائی سلامت دنیوی و نیازهای دنیوی را نیز دربر دارد (نه دنیا فدای آخرت می شود و نه آخرت فدای دنیا، و رهبانیت در اسلام نیست) پس سالمترین راه همین است.

اما در این بیان امیرالمؤمنین علیه السلام، ردیف اول مسکوت مانده و کسی که دغدغه اش فقط محفوظ ماندن از هلاکت دنیوی باشد را مسکوت گذاشته است. و دربارهٔ کسی که هیچ باوری به آخرت ندارد، سخن نگفته است؛ نه او را بیمار دانسته و نه سالم، گوئی چنین کسی در جهان وجود نداشته و ندارد. چرا؟

برای اینکه واقعاً چنین کسی در تاریخ بشر نبوده و نیست، حتی فرعون نیز در دغدغهٔ پس از مرگ بوده که فرعون ها اهرام را ساختند و اسباب و آلات برای زندگی پس از مرگ شان را در کنار بدن شان گذاشتند. هر انسانی فطرتاً توحید گرا و معاد گرا است، و گفته شد که فطرت تحت سیطرهٔ غریزه قرار می گیرد، سرکوب می شود اما از بین نمی رود. و هیچ بشری

---

[1] «أَرْسَلْنا رُسُلَنا تَتْراً»: پیامبران مان را پی در پی فرستادیم- آیهٔ ۴۴ سورهٔ مؤمنون.

نمی تواند خدا و معاد را انکار کند که «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللَّهِ».[1] اساس آفرینش انسان تغییر نمی پذیرد.

شدیدترین کفر نیز با هر دو دغدغه همراه است؛ هم عافیت طلبی دنیوی و هم عافیت طلبی اخروی. و همین خصلت است که دنیا داران دنیا را از آسایش درونی محروم و زندگی را برای شان تلخ می کند: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكا»:[2] و هر کس از یاد من رویگردان شود، زندگی برایش تنگ می شود. (گرچه کل دنیا ملک او باشد).

و چون کسی یافت نمی شود که از دغدغهٔ پس از مرگ فارغ باشد، دربارهٔ چنین کسی سخن نگفته است. کافران بت پرست که در برابر قرآن، معاد را به زیر سؤال می بردند، انتقادشان دربارهٔ چگونگی معاد بود. آنان نیز مرگ را پایان وجود انسان، و عدم شدنش، نمی دانستند؛ معاد مورد نظر قرآن را نمی پذیرفتند.

فصل چهارم: چیستی شبهه

زیبا شناسی و زیبا خواهی

وَ الشُّبْهَةُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ إِعْجَابٍ بِالزِّينَةِ وَ تَسْوِيلِ النَّفْسِ وَ تَأَوُّلِ الْعِوَجِ وَ لَبْسِ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ:
شبهه (که رکن چهارم کفر است) بر چهار ریشه و خیزشگاه مبتنی است:

۱- إِعْجَابٍ بِالزِّينَةِ: شیفته شدن به آرایش- غلبهٔ «ظاهر بینی» بر «تعقل».

در مباحث گذشته بطور مکرر بیان شد که انسان «موجود زیبا شناس» و «زیبا خواه» است، و منشأ آن روح فطرت است. و نیز به شرح رفت که افرادی مانند ویل دورانت سعی کرده اند که نشانه هائی از زیبا شناسی و زیبا خواهی را در حیوان نیز ثابت کنند لیکن نمونه هائی که آورده اند انگیزش های دیگر دارد که غریزی هستند.

---

[1] آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم.

[2] آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ طه.

زیبا شناسی و زیبا خواهی از برترین امتیازات انسان است و قرآن علاوه بر اهمیت زیبائی در زیست دنیوی، آنهمه از زیبائی های دیداری و شنیداری، جسمی و روانی، طبیعی و محیطی بهشت سخن گفته است بحدی که گوئی بهشت غیر از زیباها و زیبائی ها چیزی نیست، و گوئی انسان فقط برای رسیدن به زیبائی ها آفریده شده است و فلسفهٔ وجودیش فقط همین است.

اما اگر روح غریزه مسلط شود این حس را از دست فطرت مصادره می کند و به خدمت خود می گیرد و اولین اثر این مصادره، تضعیف عقل است. و در اینصورت زیبا خواهی به «شیفتگی» مبدل می شود.

شیفتگی: شیفتگی یک بیماری ای است که حیوان از آن منزّه و مصون است؛ ممکن است یک حیوان دیوانه شود اما هرگز دچار شیفتگی نمی شود. زیرا نه عقل دارد و نه زیبا شناسی تا غریزه اش حس زیبا شناسی اش را مصادره کرده و عقلش را بایگانی کند.

عشق: شیفتگی عشق است و بقول صوفیان: «**عشق که آمد عقل دود می شود**». و از نظر اسلام چیزی که عقل را دود کند بیماری است و لذا نه آیه ای در تأیید عشق داریم و نه حدیثی.[1] و اینکه برخی ها عشق را تنها راه عرفان و رسیدن به حق می دانند، سخت در اشتباه اند. گرچه این راه جذّاب و شیرین است چنانکه همهٔ انحراف ها جذاب و شیرین هستند، و اساساً مشکل انسان مقاومت در برابر همین جذابیت ها و شیرینی ها است.

منحرفان گمان می کنند که متدیّنان هیچ بهره ای از لذایذ ندارند همیشه در اندوه، ترس و حزن به سر می برند. کسی که لذت و زیبائی را فقط در بستر غرایز تجربه کرده و هیچ آگاهی از لذت و زیبائی ها در بستر فطرت ندارد، حق دارد که چنین داوری بکند.

سراب زیبائی: صوفیان نیز مدعی هستند که به حد اعلای زیبا شناسی رسیده اند. اما معکوس عمل کرده اند؛ به جای اینکه لذت خواهی غریزه را تحت مدیریت زیبا خواهی فطرت قرار دهند، زیبا خواهی فطرت را تحت مدیریت غریزه قرار داده اند. **و این مسئله**

---

[1] پیشتر به شرح رفت که یکی دو حدیث در این باره آمده که اصالت ندارند.

ای است بس مهم و قابل دقت. ادبیات شان، ادبیات غریزی (می، مطرب، ساغر، شاهد و...) است. به گمان شان مسیر غریزه را در خدمت عرفان گرفته اند. گوئی اسلام از وجود چنین راهی غافل بوده که نه فقط چنین راهی را پیشنهاد نکرده بل غیر از نکوهش این راه کاری ندارد.

فرق میان اینان و آنان که به لذایذ صرفاً غریزی می پردازند و ادعای عرفان ندارند، این است که آنان دستکم به واقعیت لذّت می رسند و با استخدام حس زیبا خواهی در خدمت غریزه به لذّت می رسند لیکن لذتی سیری ناپذیر که «سراب لذت» است. اما اینان نه به سراب لذت بل به «سراب زیبائی» می رسند.

البته این در صورتی است که جناب صوفی در ادعای خود صادق باشد، نه اینکه عرفان سرابی خود را ابزار سراب لذت و ریاست بکند.

مدرنیته و شیفتگی: امروز فهمیدن و درک معنای این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام که می فرماید **«إِعْجَابٍ بِالزِّينَةِ»**، آسان است. زیرا نظام سرمایه داری به همگان فهمانیده است که برای بشر مدرن، آرایش و زینت کالا مقدم بر چگونگی ماهیت کالا است. هم آرایش بسته بندی ها که زینت دیداری است، و هم آرایش تبلیغاتی که آرایش شنیداری است، نقش اول را در تحصیل سود دارند. باید به حدی تبلیغ کرد که تـه ماندهٔ عقل مشتری و مصرف کننده نیز کور شود. و اساساً نظام مدرنیته در این مسیر همهٔ بشر را فاقد عقل و تعقل می داند.

و در عرصهٔ مدیریت، سیاست و سلطه بر جامعه ها، نه فقط انسان را فاقد عقل بل احمق بتمام معنی می داند که مقاصد سلطه گری را با آرایش گفتاری و تصویری در رسانه ها بحدی رسانیده است که با بمباران تبلیغاتی آرایشی، همهٔ جهانیان را دربارهٔ همه چیز دچار شبهه و انحراف از راه عقل کرده است.

و این است که امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: رکن چهارم کفر، شبهه است و منشأ و خیزشگاه شبهه نیز شیفتگی به آرایش است: **«إِعْجَابٍ بِالزِّينَةِ».**

سه موضوع شگفت: ۱- شگفتا؟ مدرنیته در عمل، انسان را بدینگونه احمق کرده و

احمق می داند. اما در ادعا عصر خود و نظام خود را عقلانی ترین جامعه و خردورزترین عصر می داند!... !...

۲- و شگفتتر اینکه: روند کلی که مدرنیته در پیش گرفته در عمل همهٔ بشرها را به احمق کردن همدیگر دعوت می کند و عملا در شخصیت و باور همگان سخت کاشته است که: غیر از تحمیق همدیگر راهی در زندگی ندارید و باید همین راه را بروید.

۳- و شگفتتر از همه اینکه: اگر کسی از مدرنیته انتقاد کند، فوراً به ارتجاع متهم می شود که قرون وسطائی فکر می کند. شبیه آن است که اگر به یک جلاد گفته شود جلادی نکن، جواب بشنود: تو می خواهی من مانند یک کودک ناتوان باشم و جلادی نکنم و به دورهٔ کودکی خودم ارتجاع کنم.

نظام کابالیسم انسان را طوری تربیت کرده که فرهنگ و بینش دجّالی داشته باشد؛ دجال یک چشم که تنها یک چشم دارد و در مقابل مدرنیته فقط قرون وسطی را می بیند، گوئی هیچ راه دیگری امکان ندارد. نگاه مدرنیته به انسان چقدر تحقیر آمیز است که او را در تنگنای خفه کنندهٔ یک «دو آلیسم» مسموم قرار داده است: یا مدرنیته و یا قرون وسطا. و دیگر هیچ.

اکنون به ارتباط ریشه ای سخن امیرالمؤمنین علیه السلام با آیهٔ قرآن توجه کنید: این **«الزّینة»** که در کلام آنحضرت آمده همان است که ابلیس در قالب **«لَأُزَیِّنَنَّ»** آورده است: «قالَ رَبِّ بِما أَغْوَیْتَنِي لَأُزَیِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ- إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ»:[1] پروردگار من! چون مرا گمراه کردی آنان (نسل آدم) را در روی زمین دچار زینت گرائی خواهم کرد و (بدین وسیله) همهٔ شان را گمراه خواهم کرد- مگر بندگان «خالص گرای» تو.

ابلیس بصراحت می گوید که حس زیبا شناسی و زیبا خواهی بشر را در خدمت اغواء و انحراف بشر خواهم گرفت. و این سخن او بسی قابل دقت است؛ او از میان همهٔ ترفندهای خود، اصل را به آرایش و زینت می گذارد. چرا؟ چرا بهره جوئی و سوء استفاده از حس زیبا

---

[1] آیه های ۳۹ و ۴۰ سورهٔ حجر.

شناسی و زیبا خواهی بشر اولین برنامهٔ راهبردی اوست؟ برای اینکه استخدام زیبا خواهی فطری در خدمت غریزه، در سرکوبی روح فطرت و کور کردن عقل، قوی ترین عامل است.

اگر به جای پرداختن به متون تفسیری (که سرچشمهٔ شان به تمیم داری کابالیست و امثالش از قبیل کعب الاحبار یهودی، وهب بن منبّه یهودی، و عکرمهٔ ناصبی، و دکاندارانی که در پیش اهل بیت (علیهم السلام) دکان باز کرده بودند) قرآن و تک تک آیه های قرآن را با این قبیل حدیث ها که **«الشُّبْهَةُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ إِعْجَابٍ بِالزِّينَةِ..»** تفسیر می کردیم، امروز جهانیان را با علوم انسانی صحیح سیراب کرده و هدایت می کردیم.

وه! این چه مکتب عظیم، عمیق، شکافندهٔ علوم، و شارح خم و پیچ این موجود بس پیچیده که انسان نامیده می شود، است که اینهمه اعماق جان فرد و جان جامعه را می شکافد. و اگر در تفسیر قرآن فقط از راه این مکتب می رفتیم معنی «باقر العلوم» را می فهمیدیم و تنها به یک هاله ای تار از معنی آن بسنده نمی کردیم. بگذریم سرایش این درد بزرگ پایانی ندارد، بویژه که صخره سنگی بزرگتر از کرهٔ زمین بنام ارسطوئیات و بودائیات، بر سر ما کوبیده شده که رهائی از آن سخت دشوار است. **اللَّهُمَّ عَجِّلْ لِوَلِيِّكَ الفَرَج.** و شیعهٔ علی و فاطمه (سلام الله علیهما) را از این گرفتاری جانکاه نجات بده.

و در اینجا می رسیم به جملهٔ دیگر در این حدیث: **«وَ ذَلِكَ بِأَنَّ الزِّينَةَ تَصْدِفُ عَنِ الْبَيِّنَةِ»:** و این به آن جهت است که آرایش گرائی از دلیل گرائی و عقل گرائی باز می دارد.

تسویل النّفس

برخورد تساهل آمیز با گناه

۲: تسویل النّفس: دومین منشأ شبهه، تسویل نفس است.

لغت: سَوَّلَتْ لَهُ نَفْسُهُ كَذَا: سهّلته له و هوّنته: نفسش آن کار را برایش سهل و آسان جلوه داد.

قبلاً دربارهٔ معانی و کاربردهای مختلف کلمهٔ «نفس» بطور مشروح بحث شد. آیا مراد از نفس در اینجا روح غریزه و نفس امّاره است؟ یا مراد از نفس «شخصیت» است.

نظر به اینکه سخن از «سهل جلوه دادن» است، پس مراد نفس امّاره نیست، زیرا غریزه و نفس امّاره فقط «خواهنده» است و از انسان می خواهد که خواستهٔ او را بدهد. و کاری با سهل بودن یا دشوار بودن ندارد. پس مراد شخصیت انسان است که فکر و سنجش و برآورد می کند آنگاه به داوری می رسد که این کار سخت است یا سهل.

در تعریف شخصیت گفته شد که: شخصیت نه روح غریزه است و نه روح فطرت، بل عبارت است از: **حاصل چگونگی تعامل و تعاطی هر دو روح**. شخصیت است که سنجش و گزینش می کند؛ شخصیت سالم گزینش سالم، و شخصیت بیمار گزینش نادرست می کند.

شخصیت تسویل گر آن است که ارتکاب عمل بد را آسان جلوه می دهد. سامری وقتی که به ساختن بت گوساله تصمیم می گرفت نفسش اولاً این گناه عظیم را در نظرش کوچک جلوه داد، و ثانیاً: اجرای این برنامه را نیز در نظرش سهل و آسان جلوه داد. او با خود می گفت: اکنون که از اسارت مصریان خارج شده و مستقل شده ایم باید در فکر تأسیس یک تمدن بزرگ باشیم و برای این پیشرفت باید راهی را برویم که مصریان متمدن رفته اند.[۱]

یکبار عده ای را تحریک کرد که از حضرت موسی خواستند برای شان بت بسازد، البته تنها یک بت می خواستند تا به توحید شان لطمه نخورد(!): «قالُوا یا مُوسَی اجْعَلْ لَنا إلهاً کَما لَهُمْ آلِهَةٌ قالَ إِنَّکُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»:[۲] گفتند: ای موسی برای ما (فقط) یک بت قرار بده همانطور که آنان بت هائی دارند. موسی گفت: شما گروهی نادان هستید. که گمان می کنید عامل پیشرفت آنان بت پرستی است. بار دیگر هنگامی که موسی علیه السلام به بالای کوه طور رفته بود، برای ایدهٔ خود دوباره فکر کرد. خودش در جلسهٔ محاکمه وقتی که موسی از او پرسید: «قالَ فَما خَطْبُکَ یا سامِرِیُّ»:[۳] ای سامری این چه کاری بود کردی-؟ گفت: «قالَ بَصُرْتُ بِما لَمْ یَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُها وَ کَذلِکَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي»: به چیزی پی بردم که این مردم به

---

[۱] دقیقاً مانند غربزده های ما در این انقلاب.

[۲] آیهٔ ۱۳۸ سورهٔ اعراف.

[۳] آیهٔ ۹۵ سورهٔ طه.

آن دانا نبودند؛ بخشی از راه و روش رسول را برگرفتم و آن را جا انداختم، و اینچنین آسان جلوه داد برایم نفسم.

یعنی بخشی از اصول خود تو را برگرفتم و آن را با باطل در آمیختم- مشتی از تعلیمات تو را برداشتم و خمیرمایهٔ کارم کردم- حق را با باطل درهم آمیختم تا برنامه ام را بپذیرند.

خصلت سهل انگاری و کوچک شمردن گناه، و نیز آسان دانستن راه رسیدن به خواستهٔ نامشروع، موجب می شود که انسان در هر چیزی دچار شبهه شود. زیرا ارتکاب گناهان به دنبال هم، دیوار میان درست و نادرست، مشروع و نامشروع را بتدریج کوتاه و کوتاهتر می کند تا جائی که دیگر قلمرو درستی و نادرستی با هم مخلوط می گردد و همه چیز در نظر شخص مشتبه می شود؛ رابطهٔ شخص با هر چیزی و هر رفتاری بر شبهه مبتنی می گردد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) دربارهٔ اهل ضلال می فرماید: **«يَعْمَلُونَ فِي الشُّبُهَاتِ وَ يَسِيرُونَ فِي الشَّهَوَاتِ»:**[1] عمل می کنند- زندگی می کنند- در شبهات و سیر می کنند در شهوات.

توضیح: به حرف «فی» در «يَعْمَلُونَ فِي الشُّبُهَاتِ» توجه کنید؛ نمی گوید «یعملون بالشبهات»: به شبهه ها عمل می کنند. بل می گوید: در شبهات عمل می کنند. یعنی همهٔ اعمال و کردارشان در شبهات است. و اساساً دنیای شان دنیای شبهه است و در عالم شبهات زندگی می کنند. زندگی شان بر اساس یقین نیست، همه چیزشان بر اساس ظن و حدس است.

پوپریسم: در زمان ما این مسئله خیلی لخت و عریان و نیز خیلی فراز شده است. هستی شناسی و انسان شناسی **پوپریسم** دقیقاً مصداق عینی این سخن امیرالمؤمنین است. پوپریسم رسماً اعلام می کند که رابطهٔ فکری انسان با هستی و همه چیز بر اساس شبهه است و باید بر اساس شبهه هم زندگی کرد.

علوم انسانی غربی از تعریف «انسان حیوان است» شروع شد تا به ماکس وبر رسید و بوسیلهٔ او «علم» از «عمل» جدا شد،[2] و این بعنوان یک ابتکار و تحول علمی پذیرفته شد،

---

[1] نهج البلاغه، خ ۸۷.

[2] در کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش» دربارهٔ آیا علم ایدئولوژی را می دهد یا نه، بحث مشروحی آورده ام.

سپس توسط پوپر «علم» از «علمیت» جدا شد و به گمان و حدس مبدل گشت.

و این حدس گرائی و شبهه پرستی پوپریسم منشأ کفرترین کفرهاست، زیرا انبیاء براساس و محور «یقین» مبعوث شده اند. که باز امیرالمؤمنین در خطبهٔ دیگر می فرماید: **«وَ حَمَّلَهُمْ إِلَى الْمُرْسَلِينَ وَدَائِعَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ وَ عَصَمَهُمْ مِنْ رَيْبِ الشُّبُهَاتِ»**:[1] و بار امر و نهی (دین) را بر فرشتگان حمل کرد و آنان را از گمانه ها و حدس های شبهات معصوم کرد.

یعنی وحی، دین و امر و نهی الهی منزّه از گمانه و حدس است، زیرا فرشتگان که حاملان وحی هستند از آوردن حدس و گمان منزه هستند.

شخصیت شبهه گرا: قرآن در آیهٔ ۱۱۸ سورهٔ بقره می فرماید: «وَ قالَ الَّذينَ لا يَعْلَمُونَ لَوْ لا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتينا آيَةٌ كَذلِكَ قالَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآياتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ»: آنان که اهل علم و دانش نیستند می گویند: چرا خداوند با ما سخن نمی گوید؟! یا معجزه ای برای ما نمی دهد؟! آنان که پیش از اینان بودند نیز این سخن را می گفتند. قلب های شان شبهه گرا شده است؛ ما آیه ها را تبیین کردیم برای مردمان یقین گرا.

توضیح: ۱- در این آیه «شخصیت شبهه گرا» در برابر «شخصیت یقین گرا» قرار گرفته و اوّلی مردود و دومی تأیید شده است.

۲- متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین (بل اکثرشان که به بستر جریان تمیم داری کابالیست و امثالش می رسند) این آیه را بطور صحیح معنی نکرده اند و گفته اند مراد از «تشابه قلوبهم» یعنی قلب اینان شبیه قلب گذشتگان است. این تفسیر با اشکال های زیر مواجه است:

الف: نمی گوید «تشابهت قلوبُهم قلوبَهم» تا شباهت قلب دو گروه به همدیگر را برساند. می گوید «تَشابَهَتْ قُلُوبُهُمْ» یعنی خود قلب ها دچار شبهه شدند.

لغت: واژهٔ «تشابه» دو کاربرد دارد:

اول: تشابه الرّجلان: اَشبهه کل واحد منهما الاخر: هر کدام شبیه دیگری شد.

---

[1] نهج البلاغه، خ ۹۰.

دوم: تَشابه الاَمر: کان متشابهاً ای غیر محکم: امر متشابه شد یعنی غیر محکم شد.- همانطور که در آیهٔ «مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ»[1] به همین معنی آمده است.

در آیهٔ مورد بحث نیز به همین معنی است؛ «تشابه قلوبهم» یعنی قلب های شان غیر محکم شد. نه اینکه قلب های اینان شبیه قلب پیشینیان شد. بل شخصیت شان شبهه گرا شد. «قلب محکم» و «قلب متشابه» در تقابل با هم قرار دارند که معنی آن «شخصیت محکم» و «شخصیت متشابه» است.

ب: ضمیر «هم» در «قلوبهم» یا به کافرانی بر می گردد که مورد بحث آیه هستند، و یا به پیشینیان، یعنی مرجع این ضمیر یا «الّذین لا یعلمون» است و یا «الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ» است. و نمی شود که مرجع یک ضمیر مجموعه ای از هر دو لفظ مستقل، باشد.

مثال و نمونهٔ قلب متشابه و شبهه گرا (در قرن چهارم و پنجم هجری، که از دین و اسلام انتقاد می کرد و باصطلاح روشنفکر عصر خود بود) ابو العلای معرّی است که می گوید:

امّا الیقین فلا یقین اِنّما اَقصی اجتهادی اَن اَظنَّ و اَحدسا

اما یقین، پس یقینی وجود ندارد

نهایت سعی من (انسان) این است که به ظن برسم و یا به حدس

و در عصر ما پوپر و پوپریسم است.[2]

و این هر دو نمونه مصداق بارز **«تسویل النّفس»** است که انسان را از «مسئولیت یقین» و «یقین جوئی» معاف می کند و «جهانبینی حدسی» را پیشنهاد می دهد و آن را سهل و آسان جلوه می دهد. در حالی که حیوان نیز همیشه سعی می کند بر مبنای یقین عمل کند تا چه

---

[1] آیهٔ ۷ سورهٔ آل عمران.

[2] در مباحث گذشته دربارهٔ ظن گرائی و حدس گرائی بحث مشروحی داشتیم که آیه ها و حدیث های مربوطه نیز بررسی شدند.- و تکرار مکرر شعر ابوالعلا را لازم دانستم.

رسد به انسان.

در اینجا می رسیم به جملهٔ دیگری در این حدیث: **«أَنَّ تَسْوِيلَ النَّفْسِ تُقْحِمُ عَلَى الشَّهْوَةِ»:** که تسویل النفس بر گرایش به شهوات وادار می کند. وقتی کـه دربـارهٔ هـیچ چیـزی و هـیچ رفتاری نمی توان به یقین رسید، مرز میان درست و نادرست از بین می رود و عرصـه عرصـهٔ شهوات می گردد.

توجیه گرائی

۳- وَ تَأَوُّلِ الْعِوَجِ: سومین منشأ و خیزشگاه شبهه، «تَأَوُّلِ الْعِوَجِ» است.

لغت: عِوَج: کجی، انحناء، ناراستی و نادرستی.

تأوّل: (از باب تفعّل همراه با مطاوعه است) تاویل گرا بودن- توجیه گرا بودن.

تَأَوُّلِ الْعِوَجِ: تاویل گرائی و توجیه گرائی دربارهٔ کجی ها و بدی ها.

امروز معنی این سخن کاملاً روشن است حتی برای عوام. زیرا بینش ماکیاولیسـم معـروف است. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید توجیه گرائی یکی از منشأهای شبهه است و شبهه یکی از ارکان کفر است.

ماکیاولیسم معتقد است که: خوب آن است که شخص را به هدفش برساند، و بد آن است که از رسیدن شخص به هدفش، مانع باشد. هدف وسیله را توجیه می کند.- توجیه، یعنی زیبا کردن.

ماکیاولیسم یعنی «تَأَوُّلِ الْعِوَجِ». البته این فرازترین و عریان ترین مصـداق آن اسـت، تاویـل گرائی مدرّج است به درجات مختلف؛ ممکن است کسی کاملاً با ماکیاولیسم مخـالف باشـد در عین حال در مواردی به توجیه بدی ها اقدام کند. حتی ممکن است یک فرد زاهد و عابـد نیز تحت تأثیر عواملی به توجیـه بـدی هـا بپـردازد، گرچـه ایـن کـارش در شخصـیتش بـه «خصلت» مبدل نگردد.

می فرماید: **«وَ أَنَّ الْعِوَجَ يَمِيلُ بِصَاحِبِهِ مَيْلًا عَظِيماً»:** خصلت توجیه گرائی، صاحبش را کـج

(اندیش) می کند؛ کج اندیشی عظیم.

شخصیت معکوس: انسان موجودی سازنده است، قرار است کجی ها و انحناء های رفتاری را به راستی ها و درستی ها مبدل کند. اما کسانی که دچار خصلت «تَأَوُّلِ الْعِوَجِ» و بیماری «توجیه گرائی» می شوند، برعکس عمل می کنند؛ بدی ها و کجی ها را توجیه می کنند و عنوان «خوب» به آنها می دهند.

و اگر این بیماری شدیدتر شود در این حد نیز توقف نمی کند، بل به خصلت «کجدوستی» مبتلا می گردد و در اینصورت از راستی ها و درستی ها متنفر می گردد:

قرآن: «لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوَجاً»:[۱] چرا کسانی را که ایمان آورده اند از راه خدا منحرف می کنید و دوست دارید راه خدا کج باشد؟

«الَّذينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَها عِوَجاً وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ كافِرُونَ»:[۲] آنان که از راه خدا منحرف می کنند و دوست دارند که راه خدا کج باشد.

و همچنین در آیهٔ ۸۶ سورهٔ اعراف و آیهٔ ۱۹ سورهٔ هود.

فردی که این بیماری در شخصیتش ریشه دارگردد، از افراد خوب و سالم متنفر می شود بحدی که از مشاهدهٔ اشخاص خوب مشمئز می شود. و اگر جامعه ای دچار بیماری توجیه گری گردد، در طی چند نسل به جائی می ر سد که در بینش شخصیت آن جامعه، خوب و بد جای شان را عوض می کنند؛ هنجار ناهنجار می شود و ناهنجار هنجار می گردد: جامعهٔ شهر لوط «پاکیزگی گرائی» را ناهنجار، بل جرم می دانستند: قرآن می فرماید: «قالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُناسٌ يَتَطَهَّرُونَ»:[۳] به همدیگر گفتند: خانواده لوط را از شهرتان بیرون کنید چون آنان پاکیزه گرا هستند.

همانطور که امروز فرهنگ کابالیسم جامعه هائی را که همجنس بازی را ممنوع کرده

---

[۱] آیهٔ ۹۹ سورهٔ آل عمران.

[۲] آیهٔ ۴۵ سورهٔ اعراف.

[۳] آیهٔ ۵۶ سورهٔ نمل.

اند، به نقض حقوق بشر متهم کرده و آنان را مجرم می داند. و می بینیم که امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث می گوید **«وَ أَنَّ الْعِوَجَ يَمِيلُ بِصَاحِبِهِ مَيْلًا عَظِيماً»:** عـوج گرائـی و کـج خواهی صاحبش را منحرف می کند؛ انحراف عظیم. چه انحرافی عظـیم تـر از «حـق دانسـتن همجنس گرائی» و «جرم دانستن پرهیز از آن»!؟!

باطل را لباس حق پوشانیدن

۴- وَ لَبْسِ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ: چهارمین منشأ شبهه، پوشانیدن لباس حق بر باطل است.

فرق این با توجیهگری عبارت است از:

۱- توجیهگری معمولاً یک رفتار یا برنامهٔ نظری، فکری و فرهنگـی اسـت، و نتیجـهٔ آن عوض شدن بینش و فرهنگ فرد یا جامعه است که در آغاز ناهنجارها را به هنجار مبدل می کند و در مرحلهٔ شدیدتر هنجارگرائی را به جرم تبدیل می کند.

اما پوشانیدن پوشش حق بر باطل معمولاً یک رفتار یا برنامهٔ عملی است، ناهنجار را در لباس هنجار ارائه می دهد. جایگاه خوب و بد را عوض نمی کند، بد را در لباس حق ارائه می دهد.

۲- باطل را در پوشش حق قرار دادن، معمولاً یک کار و رفتار «موردی» است و کمتر به فرهنگ عمومی مبدل می گردد و می رسد (مثلاً) به باورهائی از قبیل «سلطنت موهبتی است الهی». اما توجیهگری چون ذاتاً یک رفتار نظری و فکری است بسـرعت بـه فرهنـگ عامّـه مبدل می شود.

۳- بدیهی است بیماری توجیهگری در فرد و یا در شخصیت جامعه، خطرناکتر از بیماری لَبْسِ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ است.

گاهی هر دو باهم جمع می شوند همانطور که امروز رسانه ها و وسـایل ارتبـاط جمعـی دیداری و شنیداری اینگونه عمل می کنند:

قرآن: «وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»:[1] و حق را پوشش باطل نکنید و حق را کتمان نکنید در حالی که می دانید.

و «لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ»:[2] چرا حق را پوشش باطل می کنید و حق را کتمان می کنید.

توجه: برخی ها گفته اند: نظر به «تَكْتُمُونَ الْحَقَّ» باید معنی این دو آیه چنین باشد: چرا حق را در پوشش باطل قرار می دهید که حق را باطل جلوه دهید.

باید گفت هر دو معنی درست است؛ هر کدام از آنها روی یک سکّهٔ واحد است. یک روی آن پوشانیدن لباس حق بر باطل است. روی دیگرش دقیقاً پوشانیدن لباس باطل بر پیکر حق است. و سخن علی علیه السلام نیز هر دو را شامل است.

و در پایان می فرماید: **وَ أَنَّ اللَّبْسَ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ:** و لبس ظلمات (و منشأ ظلمات) است که لایه به لایه (در شخصیت فرد و جامعه) قرار می گیرد.

و با جملهٔ «**فَذَلِكَ الْكُفْرُ وَ دَعَائِمُهُ وَ شُعَبُهُ:** و این است کفر و ارکانش و شعبه هایش»،[3] این شرح انسان شناسی و جامعه شناسی را ختم می کند.

آنگاه به شرح و تبیین نفاق و منافق می پردازد که کلینی(ره) در اینجای این حدیث عنوان «**بَابُ صِفَةِ النِّفَاقِ وَ الْمُنَافِقِ**» را گذاشته است:

ارکان و منشأهای نفاق

قَالَ: وَ النِّفَاقُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ: عَلَى الْهَوَى، وَ الْهُوَيْنَا، وَ الْحَفِيظَةِ، وَ الطَّمَعِ: و (امیرالمؤمنین علیه السلام در ادامهٔ سخن بالا فرمود: نفاق (دو روئی) بر چهار رکن مبتنی است: هوی، هوینا،

---

[1] آیهٔ ۴۲ سورهٔ بقره.

[2] آیهٔ ۷۱ سورهٔ آل عمران.

[3] در اوایل شرح این حدیث بیان شد که مراد از «شعب»، شاخه ها نیست بل سرشاخه ها است و موضوع به رودخانه و سرشاخه هایش تشبیه شد که سرشاخه ها و خیزشگاه رودخانه هستند.

حفیظه، و طمع.

اگر فراموش نکرده باشیم بحث ما در شرح دعای مکارم الاخلاق بود و رسیدیم به «**عزّت نفس و ذلت نفس**» و هدف اصلی از آوردن این حدیث علی علیه السلام، همین بخش بود، اما نظر به اینکه هم کل این حدیث با محتوای دعای مکارم الاخلاق رابطهٔ اساسی داشت و هم بنده نتوانستم از این حدیث که می توان گفت همهٔ ابعاد دانش «شخصیت شناسی» را دربرداشت، بگذرم، لذا حدیث را از ابتدا تا انتها آوردم.

اینک هر کدام از چهار رکن و منشأهای بیماری نفاق را از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام بررسی کنیم:

نفاق و منافق: نفاق یعنی «دوگانگی شخصیت». و منافق یعنی کسی که آنچه در ظاهر نشان می دهد با آنچه در باطن دارد متفاوت باشد.

بدیهی است کسی که چنین باشد همیشه ماهیت شخصیت باطنی را با شخصیت کاذب بیرونی استتار خواهد کرد. و این استتار، گونه ها و شیوه های متعدد دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام گونه های مختلف این استتار را در شانزده خصلت رفتاری جمع می کند سپس آنها را در چهار گروه دسته بندی می کند: هوی= هوس، هُوینا، حفیظه، طمع.

اما این بدان معنی نیست که این خصلت های رفتاری از خصلت نفاق ناشی می شوند، بل برعکس: نفاق از این خصلت های رفتاری ناشی می گردد که در ابتدای حدیث فرمود: **بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ:** کفر بر چهار رکن مبتنی است. و در اینجا نیز می فرماید: **وَ النِّفَاقُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ.** یعنی نفاق از این چهار منشأ ناشی می شود.

و این نکته بس مهم است. زیرا توجّه می دهد که این رفتارها از آن «دوگانگی شخصیت درونی» ناشی نمی شوند؛ یعنی شخصیت قبلاً دچار زمینه های این رفتارها است که به این صورت ها بروز می دهد. و نفاق محصول آن زمینه ها است، نه محصول این رفتارها.

درست است؛ میان دوگانگی شخصیت و این خصلت های رفتاری، تعامل نیز هست و هر چه این رفتارها ادامه داشته باشند، شکاف در شخصیت شدیدتر می گردد. و این همان قاعده

است که مکرر گفته شد: **در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند را تغذیه می کند. اما در پدیده های انسانی و اجتماعی فرزند به محض تولد بر می گردد مادر خود را تغذیه و فربه می کند.**

معنی لغوی نفاق: گفته شد که نفاق نیازمند استتار است. و هر کار و رفتار انسان هزینه می برد؛ هزینهٔ مالی، هزینهٔ فکری، هزینهٔ وقت، هزینهٔ روحی و اهتمامی. استتار هزینه بر است. لذا در لغت، نفاق با «نفقه و انفاق» همخانواده است. فرد منافق آسایش ندارد.

رکن اول: هوی[1]

الهوی: اولین منشأ بیماری دوروئی «هوی= هوس» است. پیشتر به شرح رفت[1] که ابزار و راهکار روح غریزه هوی است و راهکار و ابزار روح فطرت عقل است.

پیروی از هوی و هوس، عقل را تعطیل می کند و انسانی که عقلش تعطیل شود بیمار است؛ یکی از آثار این بیماری، بیماری دوروئی است.

چرا انسان عقل فطرت را رها کرده و از هوس غریزه پیروی می کند؟ برای چهار عامل به شرح زیر:

اَلْهَوَی عَلَی أَرْبَعِ شُعَب: و هوی[1] چهار سرشاخه دارد:

۱- البغی: اولین زمینه و عامل هوی عبارت است از «بغی» که عبارت است از «روحیّهٔ سهم خواهی». افرادی هستند که منطق زندگی شان بر سهم خواهی مبتنی است؛ از هر چیز باید سهمی هم به من برسد و آنچه چیزی از آن به من نمی رسد از بین برود. و مطابق مثل اینگونه افراد «دیگی که آشش برای من نمی جوشد کلّهٔ سگ در آن بجوشد» است. مطابق اصطلاح روان شناسی باید بغی را «خود محوری» نامید.

در تاریخ اسلام مصداق بارز باغی معاویه است؛ گاهی افرادی او را پند می دادند که بر

---

[1] از آن جمله در بخش پنجم دعای هفتم، در شرح حدیث جنود عقل و جنود جهل.

خلافت علی (علیه السلام) تمرّد نکن اسلام متلاشی می شود. اما برای او اسلام هیچ اهمیتی نداشت او آن اسلام را می خواست که ابزار خلافت خودش باشد والاّ مهم نبود که متلاشی شود.

بغی و خود محوری هیچ سازگاری ای با عقل ندارد خواه در امور بزرگ و خواه در امور ریز و کوچک، و جز راه هوای نفس راهی ندارد. و پیروی از هوی و تعطیل کردن عقل، زمینه و عامل نفاق و دوروئی است. زیرا **«فَمَنْ بَغَى كَثُرَتْ غَوَائِلُه»:** کسی که بغی ورزد شرهایش بیشتر می گردد. **«وَ تُخُلِّيَ مِنْهُ وَ قُصِرَ عَلَيْهِ»:** و با شر همدم شده و بر شر اکتفاء می کند.[1]

۲- العدوان: دومین زمینه و منشأ هوی، عدوان است؛ اگر این کلمه را با فتحهٔ «ع» و «د» بخوانیم- «عَدَوان»- دو کاربرد دارد:

الف: مصدر از «عدا»؛ به معنی راه رفتن. بدیهی است که این معنی مراد نیست.

ب: اسم مصدر: به معنی افراط و تندروی، که یکی از مصادیق آن «تجاوز» می شود مانند تصرف در مال دیگران بدون اذن.

و اگر آن را با ضمّهٔ «ع» و سکون «د» بخوانیم باز دو کاربرد دارد:

الف: مصدر از همان «عدا» لیکن همیشه با «عن» یا با «من» به کار می رود مانند «فَمَا عَدَا مِمَّا بَدَا؟» در اینصورت به معنی «منصرف کردن» یا «منصرف شدن» است. روشن است که این نیز مراد نیست.

ب: اسم مصدر از همین کاربرد به معنی منصرف شدن و صرفنظر کردن از حق. که آن را به «ستم» ترجمه کرده اند.

این کاربرد اخیر هم می تواند در عمل و رفتار باشد و هم در قلب. و اگر در قلب باشد به

---

[1] یعنی همه کارها و رفتارش بر شر مبتنی می گردد- گفته اند در اینجای حدیث تصحیف هست؛ در بعضی نسخه ها به جای «قصرّ علیه»، عبارت «نصر علیه» آمده است. عرض می کنم اگر احتمال تصحیف باشد در این عبارت نیست، بل در «منه» است که باید بصورت «به» می آمد. زیرا «تخلّی» یعنی خلوت کردن، «تخلّی به» یعنی با آن چیز خلوت کرده و همدم شد. گرچه «منه» نیز می تواند به این معنی باشد. زیرا حرف «من» به جای حرف «ب» نیز می آید.
و «قصّر» گاهی به معنی «کوتاهی کردن» و گاهی به معنی «اکتفاء کردن» است که همان معنی «اقتصار» می باشد.

معنی «کینه توزی» می شود. و اگر در عمل باشد شامل ردیف ب قبلی نیز می گردد زیرا تجاوز به حقوق دیگران یکی از مصادیق این معنی است.

پس مراد همین ردیف ب دوم است. و چون موضوع سخن امیرالمؤمنین علیه السلام شخصیت شناسی است پس مرادش فقط کاربرد اخیر است آنهم تنها در قلب. کسی که به عدوان قلبی دچار است و این بیماری او را به ترک عقل و پیروی از هوی مبتلا می کند و هوی نیز او را دچار نفاق می کند. که می فرماید: **وَ مَنِ اعْتَدَى لَمْ يُؤْمَنْ بَوَائِقُهُ وَ لَمْ يَسْلَمْ قَلْبُهُ وَ لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ عَنِ الشَّهَوَاتِ:** و کسی که دچار عدوان شود، نمی توان از شرش ایمن بود، و قلبش سالم نمی شود، و نمی تواند نفسش را از شهوات و امیال غریزی باز دارد.

توضیح: معمولاً «اعتدی» را به معنی «تجاوز کرد» معنی می کنند. اما این معنی در اینجا درست نیست. زیرا در اینجا اعتداء علت شر شمرده شده در حالی که اعتداء به آن معنی خودش شر است. پس مراد از «اعتدی» که از باب افتعال و دارای عنصر مطاوعه است، گرایش روحی و قلبی است که نتیجه اش شر است. و کلمهٔ «عُدوان» نیز شاهد این معنی است. پس **«وَ مَنِ اعْتَدَى»** یعنی هر کس عدوان گرائی کند- عدوان گرا باشد؛ خصلت عدوان داشته باشد.

۳- الشّهوت: سومین زمینه و عامل ترک عقل فطرت و پیروی از هوای غریزه، شهوت است. آیا شهوت را باید سرکوب و تعطیل کرد تا عقل کار کند و تعطیل نگردد-؟ می فرماید: نه، نباید شهوت (و یا هر غریزهٔ دیگر) را سرکوب کرد، زیرا همهٔ غرایز برای انسان لازم هستند، می فرماید باید شهوت مدیریت شود تا در اعتدال خود کار کند: **وَ مَنْ لَمْ يَعْدِلْ نَفْسَهُ فِي الشَّهَوَاتِ خَاضَ فِي الْخَبِيثَاتِ:** هر کس شهوت خود را در اعتدال نگه ندارد در رفتارهای خبیثانه فرو می رود.

این بخش از کلام امیرالمؤمنین علیه السلام برای بنده مهمتر از دیگران است. زیرا از آغاز مجلد اول این کتاب تا اینجا همیشه تکرار کرده ام که: در انسان شناسی و علوم انسانی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) آنچه نیست و نباید باشد «سرکوب کردن» است. در اسلام هیچ شهوتی «تابو» نیست. آنچه هست مدیریت شهوات و غرایز بر طبق اقتضاهای روح فطرت است.

۴- الطّغیان: زمینهٔ چهارم هوی گرائی و تعطیل عقل، روحیهٔ طغیان است. و ایـن شـدت بیماری است، زیرا مراد «طغیان بر علیه عقل» است که می فرماید: **وَ مَنْ طَغَى ضَلَّ عَلَى عَمْدٍ بِلَا حُجَّةٍ:** هر کس طغیان کند بطور دانسته گمراه می گردد، بی دلیل و بدون حجت.

ضلالت و گمراهی (همانطور که از عنوانش پیدا است) بطور دانسته نمی شود، همیشـه در اثر جهل و نادانی رخ می دهد. اما وقتی که بیماری شخصیت به شدیدترین حالت خود برسـد، فرد بطور دانسته گمراهی و بی راهه را بر می گزیند و عمداً به بی راهه می رود که مصـداق بارزش ضلالت ابلیس است که با وجود آنهمه علم و دانش که داشت ضلالت را برگزید.

ابلیس برای تمرّد و طغیان خود حجت نیـز آورده: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»:[1] من از او (آدم) برتر هستم من را از آتش و او را از گل آفریدی. در حالی که خـودش می دانست که این نه دلیل تمرّد از فرمان خدا می شود و نه حجّت.

رکن دوم: الْهُوَيْنَا

الْهُوَيْنَا: رکن (پایه و منشأ) دوم نفاق، هُوینا است. این واژه دو کاربرد دارد:

۱- الْهُوَيْنَا: سنگینی و وقار.

بدیهی است که این کاربرد با این زیبائی که دارد مورد نظر علی علیه السلام نیست. زیـرا او در مقام بیان نازیباترین خصلت بشر یعنی «نفاق» است.

ب: نظر به اینکه این واژه صیغهٔ مؤنث «اَهون» است و آن در معانی متعدد به کار می رود از قبیل: نرم تر، آسان تر، حقیرتر، پست تر، و ذلیل تر، باید گفت در این حدیث به همهٔ ایـن معانی یکجا، به کار رفته است. زیرا دوروئی با این خصیصه ها ملازمه دارد.

پس یکی از زمینه های دوروئی، ذلت نفس است و فرد دورو دچار بیماری ذلّت شخصیت است.

---

[1] آیهٔ ۱۲ سورهٔ اعراف- و آیهٔ ۷۶ سورهٔ ص.

وَ الْهُوَيْنَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: هوینا و ذلت شخصیت چهار سرشاخه و منشأ دارد:

۱- الْغِرَّةِ: لغت: الغارّ: الغافل- الْغِرَّة: الغفلة.

و چون موضوع کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، شخصیت شناسی است، پس مراد از غفلت، غفلت شخص از ارزش و اهمیت شخصیت و وجود خود است، که می فرماید: **وَ الْغِرَّةَ تَقْصُرُ بِالْمَرْءِ عَنِ الْعَمَلِ:** و غرّت شخص را از عمل باز می دارد.

و باصطلاح، فردی که از ارزش وجود و شخصیت آفرینشی خود غافل باشد، دچار بیماری «خود کم بینی» می شود و این یعنی هُوینا و ذلّت نفس. پس یکی از زمینه های روانی هُوینا غفلت از اهمیت و ارزش نفس خود است. و اگر شخصیت خودش برایش اهمیت داشت دوروئی نمی کرد.

اما کسی که از اهمیت وجودی خود غافل نباشد، هم «عمل گرا» می شود و هم دارای «اعتماد به نفس» و خود را نیازمند نفاق و دوروئی نمی داند، بل از این رفتار و خصلت متنفّر می گردد. که فرمود: **وَ الْغِرَّةَ تَقْصُرُ بِالْمَرْءِ عَنِ الْعَمَلِ،** غرّة شخص را از عمل گرائی باز می دارد.

۲- الأمل: دومین منشأ هُوینا، خصلت «آرزو گرائی» است. اَمَل یعنی آرزو، لفظ «گرائی» را بنده بر آن افزودم، زیرا اصل آرزو داشتن و آرزو کردن نه عیب است و نه حرام، بل یکی از امتیازات انسان است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: **«الْأَمَلُ رَحْمَةٌ لِأُمَّتِي وَ لَوْ لَا الْأَمَلُ مَا رَضَعَتْ وَالِدَةٌ وَلَدَهَا وَ لَا غَرَسَ غَارِسٌ شَجَراً»:**[1] آرزو رحمت الهی است بر امّت من، اگر آرزو نبود نه کارنده ای درختی را می کاشت و نه مادری کودک خویش را شیر می داد.

بنابراین، روشن است که مراد امیرالمؤمنین علیه السلام نکوهش آرزو و آرزو داشتن نیست، بل او خصلت «آرزو گرائی» را نکوهش می کند که محور سخنش نیز خصلت شناسی و شخصیت شناسی است. همانطور که در حدیث دیگر آن را «طول الامل» نامیده است: **إِنَّمَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ اثْنَتَيْنِ اتِّبَاعَ الْهَوَى وَ طُولَ الْأَمَلِ:**[2] از دو چیز بر شما می ترسم: پیروی از هوای

---

[1] بحار، ج ۷۴ ص ۱۷۳.

[2] بحار، ج ۶۷ ص ۸۸.

نفس، و دچار شدن به آرزوی دراز و طولانی.

اگر انسان به جای آرزو داشتن، آرزوگرا باشد، آرزویش هدف می گردد که برای نیل بـه آن هر وسیله را توجیه می کند که یکی از آن وسایل دوروئی و نفاق است. آرزو داشتن، لازم و ضروری و حیاتی است. اما آرزوگرا بودن بیماری است. کـه مـی فرمایـد: **لَوْ لَا الْأَمَلُ عَلِمَ الْإِنْسَانُ حَسَبَ مَا هُوَ فِيهِ:** اگر آرزوگرائی نباشد، انسان قدر جایگاهی را که دارد، درک مـی کند. و شخصیت خود را با دوروئی فدای نیل به آرزو نمی کند.

۳- الْهَيْبَةِ: سومین منشأ هُویناء ترس و «خود باختگی» است.

لغت: الْهَيْبَةِ: المخافة: هیبت یعنی ترس.

در محاورات فارسی معمولاً هیبت را در طرف ترساننده و ترسناک به کار می برند، امـا در عربی در طرف ترسنده و شخصی که ترسیده است، به کار می رود.

هیبت، ترس محض نیست بل آن ترسی است که همراه بـا عنصـری از وامانـدگی و خـود باختگی باشد، که می فرماید: **وَ ذَلِكَ بِأَنَّ الْهَيْبَةَ تَرُدُّ عَنِ الْحَقِّ:** زیرا که هیبت انسان را از حـق گرائی- و جانبداری از حق- باز می دارد.

مثلاً کسی که تحت تأثیر قدرت کسی، شهادت دروغ مـی دهـد (کـه بزرگتـرین نفـاق و دوروئی است) از قدرت او می ترسد؛ وامانده می گردد و شخصیت خود را باختـه و بـه ایـن رفتار ننگین تن می دهد.

دقت و ظرافت علمی: در اینجا می رسیم به نمونهٔ شگفت از دقت و ظرافت علمـی کـه مکتب ما دارای آن است؛ در مبحث «شک» که یکی از خیزشگاه های کفر بود، فرمود: یکی از منشأهای شک «**هول**» است. در اینجا که سخن در منشأهای «**نفاق**» اسـت، مـی فرمایـد یکی از منشأهای نفاق «هُوینا» است و یکی از منشأهای هوینا «**هیبت**» است. در مبحث کفر هول را آورده و در مبحث نفاق هیبت را. فرق میان این دو در چیست؟

نفاق و دوروئی یک چیز اجتماعی است و دستکم باید دو کس باشند کـه یکـی در برابـر دیگری دوروئی کند، یکی از عوامل دوروئی هیبت از طرف مقابل است. اما کفر می تواند در

فردیت فرد، نیز باشد و نیازمند طرف مقابل نیست. لذا در موضوع اجتماعی هیبت را آورده و در موضوع غیر اجتماعی هول را.

وه چه دقیق است این مکتب درعلوم انسانی!!! و آه چه عظیم است غفلت ما دربارهٔ علـوم انسانی این مکتب!!!

۴- الْمُمَاطَلَة: چهارمین ریشه و منشأ هوینا، خصلت «مماطله» است که به معنـی «امـروز فردا کردن» است.

لغت: مطّل الدّینَ: سَوَّفَه بِوَعْدِ الْوَفَاءِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى: قرض را معطل کرد، یعنی پس دادن وام را بارها به تأخیر انداخت.

بدیهی است که ممکن است هر انسانی در موردی مماطله کنـد، مـراد ایـن نـوع مماطلـه نیست گرچه این نیز نکوهیده است، بل مراد خصلت مماطله گرائی است که از خصوصـیات شخص باشد. زیرا محور بحث، شخصیت شناسی است نه «مماطلهٔ موردی». که می فرمایـد: **وَ الْمُمَاطَلَةَ تُفَرِّطُ فِي الْعَمَلِ حَتَّى يَقْدَمَ عَلَيْهِ الْأَجَلُ:** مماطله موجب «تفریط در عمل» می گـردد تـا اجل شخص بر عمل مقدم شود.

یعنی اجلش فرا رسد در حالی که آنچه باید عمل می کرد عمـل نکـرده اسـت؛ خـواه در اعمال عبادتی و حقوق الله، و خواه در اعمال خانوادگی و اجتماعی و حقوق الناس.

خصلت مماطله، ذلّت نفس و هُوینا را لازم گرفته است. زیرا چنین شخصی نه مـی توانـد نسبت به دین و مذهبش صادق باشد، و نه می تواند نسبت به دیگران با صداقت رفتار کند، و چاره ای ندارد که به نفاق و دوروئی پناه ببرد.

رکن سوم: الْحَفِيظَةِ

الْحَفِيظَة: رکن (پایه و منشأ) سوم نفاق خصلت «حفیظه» است.

لغت: الْحَفِيظَةِ: اسم من المحافظة: اسم مصدر محافظت است.- همـان معنـی کـه در اصـطلاح امروزی می گویند «محافظه کاری».

می فرماید: **وَ الْحَفِيظَةُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى الْكِبْرِ وَ الْفَخْرِ وَ الْحَمِيَّةِ وَ الْعَصَبِيَّةِ:** محافظه کاری بر چهار شعبه است. یعنی چهار ریشه و منشأ دارد:

۱- الکبر: شخص متکبر همیشه می ترسد که مبادا کسی رفتاری بکند که بر شخصیت او لطمه زند، و لذا همواره در حالت محافظه کاری است. چنین شخصی یا بوسیلهٔ قدرت و خشونت از تکبر خودش حفاظت می کند، و یا با ریاء و دوروئی. و با بیان دیگر: فرد متکبر برای حفاظت از تکبر خود یکی از دو راه را دارد: یا جباریّت و یا دو روئی.

و این نکته ای است بس ظریف: اوّلاً هر متکبر همواره در «ترس» است. ثانیاً اگر در برابر کسی قدرت نداشته باشد چاره ایی ندارد جز اینکه به نفاق و دوروئی پناه برد.

کسی که دربارهٔ دین و «حق» دوروئی کرده و نفاق می ورزد، گاهی ممکن است واقعاً به آن ایمان نداشته باشد، و گاهی ممکن است آن را حق بداند و تکبرش مانع از پذیرش آن شود. گونهٔ دوم خصلت ابلیس است اما ابلیس دوروئی نکرد بل صریحاً تمرد کرد و باصطلاح پیهٔ تمردش را نیز به تن مالید. لیکن فرد متکبری که بدلیل تکبرش دوروئی می کند پست تر از ابلیس است.

فرق میان منافق و متملّق: در نگاه سطحی گمان می کنیم که افراد دورو بیشتر متملّق هستند تا متکبر. اما انسان شناسی و روان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، تملق را یک بیماری و تکبر را بیماری دیگر می داند؛ فرد متملّق اصلاً «رو» ندارد تا یکرو باشد یا دورو، و در مقام محافظه کاری نیست بل در مقام جلب منافع و به دست آوردن دل دیگران است. لیکن فرد منافق در مقام حفاظت از داشته هایش است نه در مقام جلب منافع، و لذا همیشه در ترس و نگرانی به سر می برد، بر خلاف متملق که هیچ ترس و نگرانی ندارد.

قرآن دربارهٔ منافقان می گوید: «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ»:[1] هر صدای بم را بر ضد خود می پندارند. یعنی فرد منافق بحدی در نگرانی و ترس است و در محافظه کاری به سر می برد که هر صدای نسبتاً بلندی را بشنود گمان می کند که یا بر علیه شخصیت ظاهری که بر خود

---

[1] آیهٔ ۴ سورهٔ منافقین.

گرفته است می باشد و یا برای افشای نفاق اوست که البته هر دو، دوروی یک سکّه اند.

نفاق خطرناکتر از تملّق است، قرآن اینهمه دربارهٔ نفاق و منافق سخن گفته است حتی علاوه بر آیه های متعدد در سوره های متعدد، یک سوره بنام سورهٔ منافقون آورده است.

تملق یک گناه است و اگر به خصلت مبدل شود یک بیماری است و فرد متملّق نمی تواند امر به معروف و نهی از منکر کند. و اگر شخصیت یک جامعه دچار بیماری تملق شود، معیار و مرز میان هنجار و ناهنجار از بین می رود. و این جریان طبیعی تملق است مانند سرایت و شیوع یک بیماری جسمی.

اما نفاق هم در فردیت فرد و هم در عرصهٔ جامعه، همیشه هدفمند عمل می کند و جریانش یک جریان طبیعی نیست و صد در صد یک جریان هدفدار اجتماعی است که تا رسیدن به هدف، نسبت به هنجار و ناهنجار، قیافهٔ وفاداری دارد؛ وقتی که به هدف نزدیک می شود هر اصل اجتماعی را بر علیه خود آن اصل به کار می گیرد: ارزش بر علیه ارزش، انسانیت بر علیه انسانیت، دین بر علیه دین و...

نفاق و سیاست: گاهی تملق و نفاق با هم جمع می شوند این زمانی است که شخص منافق هدفی را در چشم انداز داشته باشد تا روزی تکبر خود را عملاً به اجراء بگذارد. در اینصورت تملق را نیز ابزار کار خود قرار می دهد. معمولاً منافقان سیاسی اینگونه اند که هم متکبر و هم متملق هستند. شخص سیاسی اگر سیاسی حرفه ای باشد (نه سیاسی مکتبی دینی) همیشه در نگرانی به سر می برد که اگر تکبر و برتری جوئی نداشت سیاسی حرفه ای نمی شد.

افراد سیاسی حرفه ای دو گروه اند:

۱- افرادی که هدف شان نه سیاست است و نه مقام سیاسی. بل سیاست را ابزار جمع مال و ثروت می کنند.

۲- افرادی که خود سیاست و مقام سیاسی هدف شان است و واقعاً سیاسی هستند.

هر دو گروه برتری جو، متکبر، خود خواه و در عین حال متملق هستند. و هر دو گروه عقده ای هستند لیکن گروه اول عقدهٔ مال و ثروت دارد، و گروه دوم عقدهٔ صرفاً شخصیتی دارد.

حدیث امام صادق علیه السلام را که در شرح همین دعای بیستم خواندیم دوباره بخـوانیم: **مَا مِنْ أَحَدٍ يَتِيهُ إِلَّا مِنْ ذِلَّةٍ يَجِدُهَا فِي نَفْسِهِ:**[1] کسی نیست که تکبر بورزد مگر بخاطر ذلّتی کـه در نفس خود می یابد.

و در حدیث دیگر: **مَا مِنْ رَجُلٍ تَكَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِذِلَّةٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ:**[2] هیچ کسی نیست که تکبّر و تجبّر بورزد مگر بخاطر ذلتی که در نفس خود می یابد.

شخص سیاسی سالم و غیر بیمار آن است که درد دین داشته باشد و سیاسـتش عـین دیـنش باشد. و فرد سیاسی حرفه ای آن است که دچار عقدهٔ ذلت نفس بوده و عقده اش را با محافظه کاری و تکبر پوشش می داده و همیشه در ترس به سر می برده، اینک که عملاً سیاسی شـده، در عرصهٔ زندگی غیر از ترس چیزی ندارد؛ ترس از سقوط سیاسی، ترس از اینکه مقـام را از دست بدهد، ذلّت شخصیتی اش سخت تر و گسترده تر می گردد.

آن چوپان بالای کوه که گوسفندانش به چرا مشغول اند، خودش در سایه درختی نی مـی نوازد، بهره اش از زندگی صد برابر بهرهٔ فرد سیاسی حرفه ای است.

سیاسی محافظه کار و سیاسی اصلاح طلب: در اصطلاح سیاسی امروز محافظـه کـار به کسی می گویند که طرفدار دوام و بقای وضعیت موجود باشد، و اصلاح طلب به کسی می گویند که طرفدار تغییرات باشد. اما در واقع هر دو محافظه کار و اهل «حفیظه» هستند؛ در نظر آنان حفاظت خود و منافع خود در دوام و بقای وضعیت موجود است، و از نظر اینان در تغییر برخی از امور. و لذا مشاهده می کنید که پس از مدتی تغییر طلبـان محافظـه کـار بـل مرتجع می شوند، و محافظه کاران تغییر طلب می گردند با اینکه هر دو گروه عنـوان اولیـهٔ خود را همچنان دارند.

و در هر حال سیاسی حرفه ای (و غیر دینی) نمی تواند منافق نباشد.

۲- الفخر: دومین منشأ حفیظه و محافظه کاری، فخر است: فخر جـوئی یکـی دیگـر از

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۳۱۲ ط دار الاضواء.

[2] همان.

سرشاخه های حفیظه است؛ ممکن است فرد محافظه کار غیر از فخر جوئی انگیزه ای برای محافظه کاری خود نداشته باشد. فخر طلبی نیز غیر از آن «ذلت نفس» که شخص در خود احساس می کند، منشائی ندارد، شخصی که عقده ای نیست چه نیازی به تفاخر دارد. انسانی که واقعیت خود را دوست دارد و نقصی در خود نمی بیند چرا باید به دنبال فخر جوئی باشد.

قرآن: در منطق قرآن فخر در هر قالب و در هر معنی، نکوهیده شده بویژه اگر با «اختیال= ژست کاذب» بخاطر پوشش دادن ذلّت درونی خود باشد: «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ»: خداوند هر فرد فخر فروش پوشش گرا را دوست ندارد. این موضوع در سه سوره تکرار شده: آیهٔ ۱۸ سورهٔ لقمان، و آیهٔ ۲۳ سورهٔ حدید، و آیهٔ ۳۶ سورهٔ نساء.

لغت: اختیال: مصدر باب تفعّل از مادهٔ خیال، و عنصری از «مطاوعه» دارد.

مختال: کسی که روحیهٔ «خیال پذیری» دارد: کسی که دربارهٔ شخصیت خودش دچار توهم شده و خود را برتر می بیند. و چون دچار این بینش کاذب شده تکبر می ورزد. لذا مختال را به متکبر معنی کرده اند.

فخور: صیغهٔ صفت مشبهه از ماده فخر، به معنی «فخرگرا»: «فخر طلب».

فخرگرائی بیماری است لیکن اگر با اختیال همراه باشد، بیماری اندر بیماری می گردد.

در حدیث مورد بحث ما، اختیال که تکبر است یک منشأ حفیظه شمرده شده که بحثش گذشت. و فخرگرا بودن منشأ دیگر. اما در آیه ها هر دو بیماری درکنار هم آمده اند.

و اینکه در آیه ها «مختال فخور» نکوهیده شده دلیل نمی شود که اگر فرد تنها مختال باشد و یا تنها فخور باشد نکوهیده نیست. زیرا مختال بودن امکان ندارد مگر به همراه فخور بودن و بالعکس: فخور بودن امکان ندارد مگر با مختال بودن. هر دو، دو روی یک سکّه اند؛ کسی که مختال باشد حتماً فخور هم خواهد بود و کسی که فخور باشد حتماً مختال خواهد بود.

و باصطلاح علم «اصول فقه» ترکیب «مختال فخور» ترکیب وصفی است و «مفهوم وصف» حجت نیست.

توجه: موضوع بحث «فخور» است که صفت مشبهه و به معنی «خصلت» است و مسئله یک مسئلهٔ روان شناسی است. آنچه نکوهیده شده آن فخر است که خصلت درونی شخص باشد. و می دانیم که موضوع علم روان شناسی ضمیر ناخودآگاه است.

بنابراین آنچه قرآن نکوهش کرده فخور بودن است که یک بیماری است، نه فخر. فخر یک رفتار است؛ یک عمل است که بر اراده و آگاهی مبتنی است. فخر مانند هر عمل و رفتار دیگر، موضوع احکام خمسه می شود (فخر حرام، فخر مکروه، فخر مباح، فخر مستحب، فخر واجب). و می بینیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: **اَلْفَقْرُ فَخْرِي:**[1] فقر افتخار من است. و نیز اینهمه افتخارات که ائمّهٔ طاهرین ابراز می کنند و نیز رجز امام حسین علیه السلام در میدان کربلا، و یا افتخار امام سجاد علیه السلام در بالای منبر مسجد اموی. و سید رضی(ره) در مقدّمهٔ نهج البلاغه بر اینکه علی علیه السلام جد اوست، چه زیبا افتخار می کند.

وقتی که کسی را به کفر یا انحراف متّهم می کنند بر او واجب می شود که مفاخر دینی و اعتقادی و علمی خود را بشمارد و از خودش دفاع کند. و در مواردی نیز مستحب می شود و گاهی نیز مباح می گردد.

شیعه به پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) افتخار می کند، این افتخار در مواردی واجب و در مواردی نیز مستحب است.

افتخار بمعنی «فخور بودن» حتی بصورت فخر بر پیروی از اهل بیت، نیز نکوهیده است، زیرا شخص فخور ظاهراً افتخار به پیروی می کند لیکن در واقع پیروی را ابزار ترمیم عقدهٔ روانی خود کرده است که بدترین شیوه است.

فخر حرام: هر فخری که ارزشی در برابر ارزش های مکتب باشد، حرام است؛ بارزترین مصداق آن فخر بر حسب و نسب است که شخصی در میان جامعهٔ اسلامی به جای فخر بر ارزش های اسلامی که ارزش های مکتبی و اجتماعی هستند، به چیز طبیعی و عنصری

---

[1] بحار، ج ۶۹ ص ۴۹.

از طبیعت افتخار کند.

قرار است در زندگی انسان اصول انسانیت بر اصول طبیعت حاکم باشد، یعنی اقتضاهای روح فطرت اقتضاهای روح غریزه را مدیریت کند، نه برعکس. افتخار به آباء و اجداد؛ فخر بر نیاکان در تقابل با ارزش های مکتبی، مصداق سرکوبی مکتب است که راه و مسلک محمد علی فروغی و پیروانش بود. شیوه ای که در همیشهٔ تاریخ برای درهم شکستن ادیان و نبوت ها به کار رفته است.

عقبه بن بشیر از سرشناسان بنی اسد می گوید: **قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَا عُقْبَةُ بْنُ بَشِيرٍ الْأَسَدِيُّ وَ أَنَا فِي الْحَسَبِ الضَّخْمِ مِنْ قَوْمِي قَالَ فَقَالَ مَا تَمُنُّ عَلَيْنَا بِحَسَبِكَ إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ بِالْإِيمَانِ مَنْ كَانَ النَّاسُ يُسَمُّونَهُ وَضِيعاً إِذَا كَانَ مُؤْمِناً وَ وَضَعَ بِالْكُفْرِ مَنْ كَانَ النَّاسُ يُسَمُّونَهُ شَرِيفاً إِذَا كَانَ كَافِراً فَلَيْسَ لِأَحَدٍ فَضْلٌ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى:**[1] به امام باقر علیه السلام گفتم: من عقبه بن بشیر اسدی هستم، و من در حَسَب در میان قوم خود دارای ریشهٔ ضخیم هستم. فرمود: چه منّتی با حسب و نسبت به ما می گذاری؟! خداوند بوسیله ایمان بالا برد کسی را که مردم او را پست می شمردند اگر مؤمن باشد. و پست کرد کسی را بخاطر کفر که مردم او را شریف می نامیدند اگر کافر بود. هیچ برتری ای برای کسی نیست مگر بخاطر تقوایش.

و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: **آفَةُ الْحَسَبِ الِافْتِخَارُ وَ الْعُجْب:**[2] آفت حَسَب، فخر فروشی و خود برتر بینی است.

توضیح: فخر بر دین، ایمان و تشیع پدران- اگر ناشی از خصلت فخوری نباشد- هیچ اشکالی ندارد و گفته شد حتی گاهی واجب نیز می شود. زیرا هیچ عنصری از تقابل با ارزش های مکتبی ندارد. بشرط عدم ابزار قرار دادن دین پدران برای «خود برتر بینی».

چکیدهٔ مطلب: ۱- فخور بودن، بیماری است.

۲- اگر منشأ فخر، خصلت فخور بودن باشد، به هر صورت و با هر نیت و قصدی که

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۳۲۸ ط دار الاضواء.

[2] همان.

باشد، نکوهیده است.

۳- اگر فخر به نیاکان در تقابل با ارزش های مدنی و اجتماعی مکتبی باشد، مصداق سرکوبی مکتب و یک رفتار غریزی بر علیه فطرت انسانی است.

۴- اگر فخر بر دین و مذهب (یا فخر به دین و مذهب نیاکان) ابزار خود برتر بینی باشد، مصداق دین بر علیه دین و مذهب بر علیه مذهب می شود.

این چهار ردیف همان است که امیرالمؤمنین علیه السلام آن را رکن دوم حفیظه، و حفیظه را رکن سوم نفاق و دوروئی می نامد و می گوید: **وَ مَنْ فَخَرَ فَجَرَ:** و هر کس فخر کند (فخور باشد یا فخر غریزی بکند) قهراً و جبراً فاجر می شود.

۵- اگر فخر از عناصر چهارگانهٔ مذکور فارغ باشد، تحت یکی از احکام چهارگانه- یعنی: مکروه، مباح، مستحب، و واجب، قرار می گیرد.

در مباحث گذشته نیز بحثی دربارهٔ فخر آمده بود، این مبحث در تکمیل آن تقدیم شد.

۳- الْحَمِيَّةُ: سومین منشأ محافظه کاری «حمیّة» است؛ حمیّت شخص را به محافظه کاری، و محافظه کاری، او را به دو روئی وادار می کند.

حمیّت: (از خانوادهٔ واژهٔ حمایت): طرفداری، که اصطلاحاً «جانبداری» نیز نامیده می شود. اما هر طرفداری حمیّت نیست؛ در زبان عرب بویژه در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام معمولاً به «طرفداری» ای که غیر انسانی و منفی باشد، حمیّت گفته می شود. والاّ طرفداری از حق و حقیقت وظیفهٔ انسان است.

پس معیار چیست؟ کدام طرفداری حمیّت است و کدام حمیّت نیست؟ پاسخ این پرسش دست یافتنی نیست مگر با آن کلید طلائی که هر مشکل علمی در انسان شناسی و علوم انسانی بوسیلهٔ آن گشوده می گردد:

معیار: هر طرفداری که انگیزه در آن، انگیزش غریزی باشد، حمیّت است. و هر طرفداری که انگیزهٔ آن انگیزش فطری باشد، حمیّت نیست.

هر کس که نسبت به اولاد، فامیل، مال، ثروت و مقام، حمیّت داشته باشد، یا به زور و جباریت متوسل خواهد شد و یا (اگر فاقد زور باشد) به دوروئی و منافق بودن متوسل خواهد

شد و در هر دو صورت دین و ارزش های دینی را فـدای حمیّـت خواهـد کـرد. یعنـی خـواه حمیّت خود را با جباریت اِعمال کند و خواه با دوروئی، نسبت به دین خود نیز منافق و دورو خواهد بود.

ابلیس اولین حمیّت گرا است: نهج البلاغه خطبهٔ قاصعه: **اعْتَرَضَتْهُ الْحَمِيَّةُ فَافْتَخَرَ عَلَى آدَمَ بِخَلْقِهِ وَ تَعَصَّبَ عَلَيْهِ لِأَصْلِهِ فَعَدُوُّ اللَّهِ إِمَامُ الْمُتَعَصِّبِينَ وَ سَلَفُ الْمُسْتَكْبِرِينَ الَّذِي وَضَعَ أَسَاسَ الْعَصَبِيَّةِ:**[1] پس جانبداری در او تحرک یافت و بر چگونگی خلقت خود بر آدم افتخار کرد، و با تکیه بر اصل خود بـر علیـه آدم تعصّـب ورزیـد. پـس ایـن دشـمن خـدا امـام متعصـبین و پیشکسوت متکبرین است که اساس عصبیّت را بنا نهاد.

توضیح: ۱- این حمیّت و جانبداری ابلیس، جانبداری از خودش بود.

۲- آیا حمیّت علت تکبر می شود؟ یا تکبر علت حمیّت می گردد؟ افراد فرق مـی کننـد؛ گاهی حمیّت موجب می شود که فرد دچار تکبر شود و گاهی برعکس. مانند نسـبت فقـر و جهل با همدیگر که بطور مکرر درباره اش بحث کردیم.

اگر در این سخن علی علیه السلام، سیاق و ترتیب کلمات را اصل قرار دهیم، بایـد گفـت: ابلیس ابتدا دچار حمیّت شده و حمیّتش منشأ تکبر و عصبیتش گشته است. و می توان گفـت کلمهٔ «اعترضته» و نیز حرف «ف» خصلت فخر، عصبیت، و تکبر را فرع بر حمیّت می کنـد. پس دربارهٔ ابلیس حمیّت اولین زمینه و علت بر صفات مذکور بوده است.

همانطور که در خطبهٔ اول فرموده است: «**اعْتَرَتْهُ الْحَمِيَّةُ:** حمیّت بر او اصابت کرد» بـدون اینکه نامی از فخر و تعصب بیاورد.

در همان خطبهٔ قاصعه می فرماید: **فَصَدَّقَهُ بِهِ أَبْنَاءُ الْحَمِيَّةِ وَ إِخْوَانُ الْعَصَبِيَّةِ:** او (ابلـیس) را تصدیق کرده اند حمیّت ورزان و دوستداران عصبیت.

و نیز می فرماید: **فَإِنَّمَا تِلْكَ الْحَمِيَّةُ تَكُونُ فِي الْمُسْلِمِ مِنْ خَطَرَاتِ الشَّيْطَانِ.**

---

[1] نهج البلاغه، خ ۲۳۸، ابن ابی الحدید- ۲۳۴ فیض.

و امام صادق علیه السلام در حدیث جنود عقل و جنود جهل- که شرحش در بخش پنجم از دعای هفتم گذشت- حمیّت را از جنود جهل شمرده است.[۱]

گاهی حمیّت به معنی مثبت به کار می رود که معنایش غیرت است: نهج البلاغه: **أَ مَا دِينٌ يَجْمَعُكُمْ وَ لَا حَمِيَّةٌ تَشْحَذُكُمْ:**[۲] (در سرزنش مردم کوفه می فرماید) آیا دینی نیست که شما را جمع کند (تا در برابر دشمنتان مقاومت کنید)؟ و آیا غیرتی نیست که شما را تیز و برنده کند-؟

۴- الْعَصَبِيَّةِ: چهارمین منشأ محافظه کاری، عصبیت است.

فرق میان «حمیّة»- که بحثش در بالا گذشت- با «عصبیت» چیست؟ می بینیم که این دو در این حدیث بعنوان دو چیز جدا از همدیگر آمده اند و باصطلاح «قسیم همدیگر» شمرده شده اند نه مترادف. پس هر کدام معنی خاص دارند.

حمیّت «دفاع» است. اما عصبیت هم دفع است و هم رفع.

لغت: حَمَى الشَّيْءُ مِنَ النَّاس: منعه عنهم: مردم را از آن منع کرد.

حامَى عنه: منع و دافع عنه: از آن منع و دفاع کرد.

و به «قروق»- منطقه ای که ورود به آن، یا چرای حیوان در آن ممنوع است- «حمی»[۱] می گویند.

لغت: الْعَصَبِيَّةِ: شدّة ارتباط المرء بعصبته او جماعته و الجدّ فی نصرتها و التعصب لمبادئها: شدت رابطهٔ شخص با فامیلش یا با گروهش، و کوشش بر یاری آنها و تعصب ورزی به مبادی آنها.

پس عصبیت تنها دفع نیست، رفع هم هست؛ فرد می کوشد که هر ضرری که بر فامیل یا گروهش وارد شده را برطرف کند، خواه آن ضرر وارده بر حق باشد و خواه بناحق.

فرق دیگر این دو واژه این است که فرد حمیّت گرا، با انگیزه های مختلف به حمیّت می پردازد، از قبیل: فامیلی، گروهی، حزبی، همنژادی، و دوستی و رفاقت. اما فرد عصبیت گرا یا

---

[۱] کافی (اصول) ج ۱ ص ۲۰.

[۲] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ ۱۸۱- فیض، ۱۷۹.

به محور فامیلی و نژادی تعصب می ورزد، یا به محور گروهی و حزبی.

جانبداری ای که به محور دوستی و رفاقت است عصبیّت نامیده نمی شود.

پس: هر عصبیّت، حمایت است اما هر حمایت عصبیت نیست.

فرق سوم: ممکن است حمایت در مواردی یک عمل ستوده باشد، مانند حمایت از مظلومان و ضعیفان. اما عصبیت در هر مورد و در هر صورت نکوهیده است.

می فرماید: **وَ مَنْ أَخَذَتْهُ الْعَصَبِيَّةُ، جَارَ:** هر کس دچار عصبیت باشد، ستمگر می شود.

رکن چهارم: الطَّمَع

الطَّمَع: رکن چهارم نفاق، خصلت «طمع» است.

الطَّمَعُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ الْفَرَحِ وَ الْمَرَحِ وَ اللَّجَاجَةِ وَ التَّكَاثُرِ: و طمع بر چهار سرشاخه و منشأ مبتنی است: فرح، مرح، لجاجت، و تکاثر.

۱- الْفَرَح: این واژه دو کاربرد دارد:

الف: فَرَح یعنی شادی و سرور.

ب: فَرَح یعنی خصلت «از خود راضی بودن» که خصلت «خود خواه بودن» را بهمراه دارد.

لغت: فَرِحَ: بَطَرَ: از خود راضی و خود خواه گشت.

پس فرح دو نوع است: شادی و سرور صادقانه و بحق، شادی و سرور کاذب و ناحق.

قرآن: «ذلِكُمْ بِما كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِما كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ»:[۱] این (عذاب) بخاطر آن است که در زمین به ناحق مسرور بودید و بخاطر آن که خودپسندانه رفتار می کردید.[۲]

خصلت فرح[۳] با «به رخ کشیدن» همراه می شود که فرد شخصیت، وجود و دارائی و

---

[۱] آیهٔ ۷۵ سورهٔ غافر.

[۲] در برگ های بعدی دربارهٔ «مَرَح- تمرحون» بحث خواهد شد.

[۳] در مباحث گذشته نیز دربارهٔ فرح مذموم بحث شده است.

قدرت خود را به رخ دیگران بکشد. و بدیهی است کـه خصـلت «بـه رخ کشـیدن» ملازمـهٔ تنگاتنگی با ریاء و دوروئی دارد:

قرآن دربارهٔ سران قریش که با جاه و جلال و قدرت نمائی به جنگ بـدر آمـده بودنـد، خطاب به مؤمنان می گوید: «وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ»:[1] و ماننـد کسانی نباشید که «خود خواهانه» و «خود بینانه» و برای «به رخ مردم کشیدن قدرت خـود» از سرزمین خود (به سوی میدان بدر) بیرون آمدند.

بیماری فرح موجب بیماری طمع می گردد، طمع نیز موجب بیماری نفاق می شود.

قارون نمونهٔ بارز در این خصـلت بـود کـه کسـانی بـه او گفتنـد: «لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ»:[2] خودخواهی نکن و از خود راضی نباش که خداوند افراد فَـرِح را دوسـت نـدارد. و سخن امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث که می فرماید: **فَالْفَرَحُ مَكْرُوهٌ عِنْدَ اللهِ.** اشاره بـه این آیه است.

افرادی که دچار بیماری فرح هستند مال و ثروت را برای مصرف در نیازهای واقعی نمـی خواهند، بل برای به رخ کشیدن و به خود بالیدن می خواهند و لذا می بینیم منابع لغت فَـرَح را به بطر معنی کرده اند و یکی از معانی بطر را نیز چنین آورده انـد: **بَطَرَ: صَرَفَ النّعمـة الی غیر وجهها:** نعمت را در غیر جهتش مصرف کرد.

وقتی که رابطهٔ انسان با نعمت ها اینگونه شود، دچار بیماری آز و طمع می گردد، و هـر چه ثروت جمع کند تشنه تر می شود، به جای خدا پرستی، ثروت پرست می گردد. او بـردهٔ ثروت است نه فرد آزاد. و انسان برای رهائی از انواع مختلف بردگی راهی ندارد مگر اینکـه بنده و بردهٔ خدا باشد؛ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِين». بنده و بردهٔ خدا بودن یعنی آزاد بودن از هر نوع بردگی.

---

[1] آیهٔ ۴۷ سورهٔ انفال.

[2] آیهٔ ۷۶ سورهٔ قصص.

حدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: **بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ لَهُ طَمَعٌ يَقُودُهُ وَ بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ لَهُ رَغْبَةٌ تُذِلُّهُ:**[1] چه بد بنده ای است بنده ای که طمع (افسار او را گرفته) او را می کشد، و چه بد بنده ای است کسی که گرایشی دارد که او را به ذلّت می کشاند.

امام صادق علیه السلام: سعدان می گوید از او پرسیدم: **مَا الَّذِي يُثْبِتُ الْإِيمَانَ فِي الْعَبْدِ؟ قَالَ الْوَرَعُ:** چه چیز ایمان را در قلب بنده تثبیت می کند؟ فرمود: ورع. گفتم: **وَ الَّذِي يُخْرِجُهُ مِنْهُ؟:** چه چیزی بنده را از ایمان خارج می کند؟ فرمود: **الطَّمَع.**[2]

به همان میزان که طمع به مال و ثروت نکوهیده است، به همان میزان طمع به رحمت و نعمت خداوند ستوده است. معیار میان این دو طمع چیست؟ در حالی که هر دو می تواند به محور مال و ثروت باشد.

فرق میان این دو، در دو جهت است:

۱- طمع در رحمت خدا موجب می شود که شخص به دنبال تحصیل مال از طریق نامشروع نباشد.

۲- و نیز موجب می شود که مال در نیاز واقعی مصرف شود، نه در خودخواهی و به رخ کشیدن و تحقیر دیگران.

قبلاً نیز دربارهٔ طمع مثبت و طمع منفی بحث کردیم و آیات و احادیث مربوطه را نیز دیدیم، که نیاز به تکرار نیست. و همچنین دربارهٔ فرح.

۲- الْمَرَح: دومین منشأ و خیزشگاه طمع، مَرَح است که طمع نیز خیزشگاه نفاق است.

لغت: مَرَحَ الرّجل: اشتدّ نشاطه حتی جاوز الحدّ: نشاطش شدید گشت بطوری که از حد گذشت.

خود آنحضرت مرح را معنی می کند: المرح خیلاء: مرح خیلاء است.

لغت: الْخُيَلَاء- الْخِيلاء: العجب: خود پسندی.

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۳۲۰.

[2] همان.

بنابراین، مرح آن شادی و نشاط افراطی است که انگیزانندهٔ آن خود پسندی است.

رابطهٔ مرح با طمع چیست؟ این دو آفت شخصیتی چه رابطه ای با هم دارند که مرح منشأ طمع می شود-؟

اولاً: مرح مصداق بارز «دوگانگی شخصیت» است و این یعنی نفاق.

ثانیاً: به گمانم تا اینجا که از اول این حدیث آمدیم یک قاعدهٔ کلّی به دست آمد و آن این است: **همانطور که دوام آتش نیازمند هیزم است، هر بیماری شخصیتی نیز قهراً مقتضی حفاظت و دوام است و دوامش نیز مقتضی ناهنجاری متناسب با خود است.** این قاعده را در همهٔ آسیب ها، آفت ها و بیماری ها که در این حدیث آمده اند، می بینید.

فردی که دچار مرح (خود پسندی نشاط آور) است از این خصلت خود لذت می برد و هرگز نمی تواند از آن دست بردارد، دقیقاً مانند فردی که به مواد مخدّر معتاد است، بل شدیدتر از آن. برای دوام این حالت به هر وسیله ای متوسل می شود حتی به نفاق و دوروئی. همیشه مواظب است که به قیافهٔ مرحی اش لطمه ای نخورد گرچه بوسیلهٔ دوروئی باشد.

اما بیماری شخصیتی مانند آتش است هر چه برایش هیزم داده شود، شدیدتر می گردد، و در هر مرحله بیش از مرحلهٔ قبلی هیزم می خواهد و «**هل من مزید**» می گوید. هر وسیله ای را به خدمت می گیرد از آنجمله نفاق و دوروئی را. پس چنین کسی در هر چیزی طمع دارد، و این طماعی بی حد و مرز قهراً شخص را منافق می کند.

شخص سالم دربارهٔ هر چیز قاعده و قانونی، حد و مرزی قائل است. اما شخصیت بیمار نمی تواند چهارچوبه ای را رعایت کند، والاّ بیمار نمی بود. در اینجا می رسیم به قاعدهٔ دوم: **هر شخصیت بیمار دارای عنصر کاذب است، و هر چیز کاذب نیازمند استتار است، و استتار یعنی نفاق و دوروئی.** در این میان، بیماری طمع بیشتر به استتار نیازمند است که با مرح استتار می گردد.

قرآن: «وَ لا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبالَ طُولاً- كُلُّ ذلِكَ كانَ سَيِّئُهُ

عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً»:[1] با حالت مرح در روی زمین راه مرو؛ تو نمی توانی (با این روش) زمین را بشکافی و هرگز نمی توانی به بلندای کوه ها باشی- همهٔ ناهنجاری از این قبیل، در نظر پروردگارت بد و نکوهیده است.

در این آیه انسان را به شناخت جایگاه واقعی خود دعوت می کند که هم بهداشت است و هم درمان. هر کس جایگاه خود را در این طبیعت بشناسد دچار مرح نمی گردد، زیرا درک می کند که با قیافه گرفتن و با ژست کاذب نمی تواند به عظمت برسد. و اگر دچار مرح شده با به دست آودن این شناخت درمان می شود. این بیماری غیر از «شناختن شأن و جایگاه خود» نه راه بهداشت دارد و نه راه درمان.

در برگ های پیش در مبحث «فرح» آیه را مشاهده کردیم که می فرماید: «ذٰلِكُمْ بِمٰا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِمٰا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ»:[2] این (عذاب) بخاطر آن است که در زمین به ناحق مسرور بودید و بخاطر آن که خود پسندانه (با حالت مرح) رفتار می کردید.

در آنجا گفته شد که فرح بر دو نوع است: فرح مثبت. و فرح مذموم. اما مرح تنها یک نوع است یعنی مرح در هیچ صورتی و در هیچ قالبی مثبت نمی شود.

۳- اللَّجَاجَة: سومین منشأ طمع، لجاجت است.

لغت: لجاجت: ستیزه جوئی، عناد ورزیدن، خیره سری کردن، اصرار نابجا دربارهٔ چیزی.

هر کسی ممکن است در عمرش لجاجتی یا لجاجت هائی کرده باشد. لیکن آنچه در این حدیث مراد است (خصلت لجاجت) است.

لجاجت، خواه در امور نظری و علمی باشد و خواه دربارهٔ مادیات و یا هر چیز دیگر حاکی از روحیّهٔ طمع است. زیرا اگر شخص لجوج خواسته ای نداشته باشد هرگز لجاجت نمی کند. لجاجت «اصرار بیهوده» است فرد لجوج بحدی طمّاع است که به اصرار بیهوده نیز می پردازد بامید اینکه به خواسته اش برسد.

---

[1] آیه های ۳۷ و ۳۸ سورهٔ اسراء.

[2] آیهٔ ۷۵ سورهٔ غافر.

لجاجت یک امر غریزی است که مانند هر غریزهٔ دیگر، باید تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد والاّ به بیماری مبدل می شود، و همهٔ غرایز اینگونه هستند، حیوان چون فاقد روح فطرت است لجاجتش بیماری نیست بل طبیعت واقعی او است. و این انسان است که هر کدام از غرایزش بدون مدیریت روح فطرت سر از بیماری در می آورد کـه نمونـهٔ بـارزش غریـزه شهوت است.

قرآن: در آیه ۲۱ سورهٔ ملک خطاب بـه کـافران مـی فرمایـد: «أَمَّنْ هـذَا الَّذي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا في عُتُوٍّ وَ نُفُورٍ»: یا این کیست که شما را روزی می دهد اگر روزیـش را بـاز دارد (چه خواهید کرد) بل اینان در تمرّد و رمیدن (از حقیقت) لجاجت و خیره سری می کنند.

نفور یعنی رمش، رمیدن. واژه ای که از ناخودآگاهترین زمینهٔ شخصیتی تعبیـر مـی کنـد، که رمیدن ناخودآگاه ترین رفتار بشر است.

و در آیهٔ ۷۵ سورهٔ مؤمنون دربارهٔ کافران می فرماید: «وَ لَوْ رَحِمْناهُمْ وَ كَشَفْنا ما بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا في طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ»: و اگر به آنان رحم کنیم و گرفتاری شان را برطرف کنیم (بـه جـای آنکه به خود آیند) در طغیان شان لجاجت و خیره سری می کنند.

این آیه نیز شدت خطرناکی بیماری لجاجت را بیان می کند.

حدیث: امیرالمؤمنین علیه السلام: **اللَّجَاجَةُ تَسُلُّ الرَّأْيَ:**[1] لجاجت اختیار بینش را از دسـت انسان می گیرد.

و نیز فرمود: **وَ إِيَّاكَ أَنْ تَجْمَعَ بِكَ مَطِيَّةُ اللَّجَاجِ:**[2] بر حذر باش که مرکب لجاجت اختیار را از دستت بگیرد.

توضیح: لجاجت را به اسبی تشبیه کرده است که اختیار را از دست سـوار گرفتـه و او را می برد و او توان تسلط بر آن را ندارد.

و در این حدیث که موضوع بحث ما است می فرماید: **وَ اللَّجَاجَةُ بَلَاءٌ لِمَنِ اضْطَرَّتْهُ إِلَى حَمْلِ**

---

[1] بحار، ج ۶۸ ص ۳۴۱- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲ ص ۱۸۶.

[2] همان.- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲ ص ۵۱.

الْآثَامِ: لجاجت برای کسی که دچار آن شود بلائی است که او را به بار گناهان مبتلا می کند.

توضیح: ممکن است در این جمله کلمهٔ «ابتلاه» مقدر باشد بدین صورت: **وَ اللَّجَاجَةُ بَلَاءٌ لِمَنِ [ابْتَلَاه] اضْطَرَّتْهُ إِلَى حَمْلِ الْآثَامِ:** و لجاجت بلاء- درد، گرفتاری، بیماری ای- است برای کسی که به آن مبتلا شود که او را وادار می کند به حمل بار گناهان.

۴- وَ التَّكَاثُرِ: چهارمین منشأ و ریشهٔ طمع «تکاثر» است، که به معانی زیر آمده است:

۱- تکاثر: مال اندوزی.- معمولاً وقتی که کلمهٔ طمع را می شنویم همین معنی به ذهن ما تبادر می کند.

۲- تکاثر: مسابقه و رقابت در مال اندوزی.- آیه های «أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ- حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ»[۱] را به این معنی تفسیر کرده اند.

۳- تکاثر: مسابقه و رقابت در هر چیز، شامل مال، اولاد، علم، ایل و تبار، جمعیت و نفوس و... که آیهٔ مزبور را به تکاثر در جمعیت نیز تفسیر کرده اند.

که می فرماید: **وَ التَّكَاثُرُ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ شُغْلٌ وَ اسْتِبْدَالُ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ:** و تکاثر بیهوده گرائی، بازیچه، سرگرم شدن به امور بیهوده، و جایگزین کردن بی ارزش به جای ارزش است.

اشاره است به آیه های «وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلاَّ لَعِبٌ وَ لَهْوٌ»[۲] و امثالش، و «أَ تَسْتَبْدِلُونَ الَّذي هُوَ أَدْنى بِالَّذي هُوَ خَيْرٌ».[۳]

رابطهٔ تکاثر با نفاق و دوروئی: برای این موضوع نیازمندیم ابتدا منشأ «فزون طلبی» در ذات انسان را بررسی کنیم و سپس رابطهٔ «مالکیت» با ذات انسان بیان شود. آنگاه به سراغ تکاثر در غیر مال، برسیم، تا به «رابطهٔ تکاثر با نفاق» بپردازیم. پس بحث نسبتاً مشروحی را خواهیم داشت:

---

[۱] آیه های اول و دوم سورهٔ تکاثر.

[۲] آیهٔ ۳۲ سورهٔ انعام.

[۳] آیهٔ ۶۱ سورهٔ بقره.

فزون طلبی: یکی از انگیزش های غریزی در حیوان و انسان، فزون طلبی است. قبلاً نیز به شرح رفت که غریزه کمیّت گرا است؛ شیر جنگل می کوشد بر قلمرو خود بیفزاید گرچه بیش از حد نیازش باشد. یک گوزن نر قوی سعی می کند همهٔ گوزن های ماده را در انحصار خود داشته باشد گرچه تعداد آنها بحدی باشد که تا پایان موسم جفتگیری به همهٔ آنها نوبت نرسد، و یا اساساً نیازی به آنهمه جفت نداشته باشد.

حیوان گاهی به کیفیت می پردازد مثلاً خوراکی را بر خوراک دیگر ترجیح می دهد. لیکن همین ترجیح نیز بر اساس «ذائقهٔ غریزی» است نه بر اساس درک زیبائی و زیبا خواهی.[1] و نه براساس «به کارگیری هنر در تغذیه». حیوان به دلیل فقدان درک زیبائی و فقدان زیبا شناسی هنری، از کیفیت گرائی که انسان دارد، محروم است.

مالکیت: مالکیت نیز یک حس غریزی است که هم در حیوان و هم در انسان وجود دارد. اما تعیین کنندهٔ این مالکیت در حیوان «زور» است و در انسان با معیار امور انسانی و اجتماعی- قانون و مقررات- تعیین می شود. منشأ جامعه روح فطرت است که حیوان فاقد این روح است. و همچنین منشأ «باید و نباید»- هنجار و ناهنجار- نیز روح فطرت است.

بنابراین، حس غریزی تملک و مالکیت، در انسان باید تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد.

هدف از مالکیت: هم در حیوان و هم در انسان، هدف از مالکیت بر چیزی، «نیاز مصرفی» آن است. و این هدف را آفرینش در ذات هر جاندار قرار داده است.

فزون طلبی در نگاه دوم: اگر حیوان فزون طلبی کند- کمیت گرائی کند- و چیزی را بیش از حد لزوم بخواهد، باز برای همان هدف آفرینشی می خواهد، نه با انگیزهٔ دیگر. پس فزون طلبی در حیوان، مصداق «بیماری» نیست بل بر اساس انگیزش طبیعی است.

اما نظر به اینکه انسان دارای روح فطرت نیز هست و در اثر آن کیفیت گرا و زیبا خواه، و هنر شناس هم هست، اگر روح غریزه اش بر روح فطرتش مسلط شود، زیباخواهی و هنر را

---

[1] این موضوع در مباحث گذشته به شرح رفته است.

نیز در خدمت انگیزش غریزی خواهد گرفت، در اینصورت است که در برابر هدف آفرینشی یک هدف دیگر نیز پیدا خواهد شد و «شخصیت» دچار «دوگانگی» خواهد گشت. و نفاق یعنی همین دوگانگی شخصیت.

در کنار هدف آفرینشی که «نیاز آفرینشی مصرف» است، یک هدف دیگر برای مالکیت پدید میگردد بنام «تکاثر» که هدفی می شود فراتر از مصرف لازم و مصرف طبیعی و آفرینشی.

و لذا این هدف دوم مصداق «لهو= بیهوده گرائی» و «لعب= بازیچه گرائی» می گردد که هیچ عنصر طبیعی و خلقتی در آن نیست. حتی اگر این تکاثر در زیبائی کاخ و مرکب و هر چیز دیگر باشد. زیرا در اثر انحراف شخصیت، زیبائی در خدمت غریزه گرفته شده و در نتیجه هم از راه غریزه خارج شده و هم از راه فطرت. و این یعنی «بیماری» که حیوان از این انحراف شخصیت و بیماری مصون و منزّه است. و لذا انسان موجود مشروط است که یا در اعلاعلیین قرار می گیرد و یا در اسفل سافلین.

حیوان هرگز کار بیهوده و رفتار بیهوده ندارد. اما انسان متکاثر کارها و رفتارهای بیهوده می کند که هیچ هدف آفرینشی در آنها وجود ندارد.

بیماری تکاثر، سیری ناپذیر است، و این یعنی طمع. و طمّاعی انسان را از رعایت «باید و نباید» و از مراعات «هنجار و ناهنجار» باز می دارد. و انسان متکاثر به نفاق و دوروئی پناه می برد. زیرا انسان ها مسلماتی دارند:

مسلمات: چون انسان، انسان است و دارای روح فطرت، نکوهیدگی همهٔ بیماری های نفاقی شخصیتی، برای همگان مسلم است؛ یعنی هم در نظر افراد سالم و هم در نظر خود آنها که به این بیماری ها مبتلا هستند. انسان هرگز و در هیچ شرائطی نمی تواند روح فطرت را از بین ببرد. شخص بیمار که غریزه اش بر فطرتش مسلط شده به این معنی نیست که فطرتش از اصل و اساس از بین رفته است. فطرت نه از بین می رود و نه به غریزه مبدل می شود: «فِطْرَتَ

اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»:[۱] آن فطرت الهی که انسان ها را بر اساس آن تفطیر کرده، در آفرینش الهی هیچ تبدیلی رخ نمی دهد.

فطرت سرکوب می شود، تحت سلطهٔ غریزه قرار می گیرد، لیکن همیشه اصول اصلی و اقتضاهای اصلی و نداها و فریادهای اصلی خود را دارد و لذا خود افراد بیمار نیز نکوهیدگی بیماری خود را درک می کنند. فرد متکاثر طمّاع نیز نکوهیدگی این خصلت خود را می داند و در صدد استتار آن است، و این یعنی نفاق.

سخن پایانی: امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث، همهٔ آسیب ها و آفت های شخصیتی را در دو گروه جمع کرده، گروه اول را تحت عنوان «کفر» و گروه دوم را تحت عنوان «نفاق» قرار داده است. فرق ماهوی میان این دو گروه چیست؟

گروه اول که مبادی و سرچشمه های کفر هستند، نیازمند استتار و دوروئی نیستند. زیرا بیماری های کفری شخصیتی، از آن نکوهیدگی ها نیست که نکوهیدگی شان برای همگان مسلم باشد. و بهمین جهت دربارهٔ گروه دوم گفته شد که نکوهیدگی «بیماری های نفاق شخصیتی» برای همگان مسلم است.

آسیب های کفری در نظر آسیبمندان، نه تنها نکوهیده نیست بل مقدس هم هست. و لذا کفر «جهل مرکّب» است اما نفاق منافق برایش یک «معلوم بسیط» است و بهمین جهت نفاق از کفر خطرناکتر است هم برای خود فرد و هم برای افراد دیگر و جامعه، که می فرماید: «إِنَّ الْمُنافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ»:[۲] منافقان در ژرفترین جایگاه دوزخ خواهند بود. یعنی مجازات شان از مجازات کافران شدیدتر خواهد بود. و در چندین آیه که غیر مؤمنین را نکوهش می کند، منافقان را پیش از مشرکان آورده است.

حدیث: امام صادق علیه السلام: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: **مَا زَادَ خُشُوعُ**

---

[۱] آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم.

[۲] آیهٔ ۱۴۵ سورهٔ نساء.

الْجَسَدِ عَلَى مَا فِي الْقَلْبِ فَهُوَ عِنْدَنَا نِفَاق:[۱] آنچه از خشوع در پیکر (و سیمای ظاهری) شخص، مشاهده شود که بیش از خشوع قلبش باشد، در نظر ما نفاق است.

پس، نفاق در عمل و در درون، مدرّج است تا برسد به درجه ای که شخصیت را کاملاً دوگانه کند.

امام صادق علیه السلام: **أَرْبَعٌ مِنْ عَلَامَاتِ النِّفَاقِ قَسَاوَةُ الْقَلْبِ وَ جُمُودُ الْعَيْنِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَى الذَّنْبِ وَ الْحِرْصُ عَلَى الدُّنْيَا:**[۲] چهار چیز از نشانه های نفاق است: قساوت قلب، و خشکی چشم (عدم توان گریستن)، و اصرار ورزیدن به گناه، و حرص بر دنیا.

توضیح: در مباحث گذشته به شرح رفت که منشأ گریه و خنده روح فطرت است. و هر کس در فطریات ضعیف باشد همان قدر انسانیتش ضعیف است.

قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): خَلَّتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِي مُنَافِقٍ فِقْهٌ فِي الْإِسْلَامِ وَ حُسْنُ سَمْتٍ فِي الْوَجْهِ:[۳] پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: دو ویژگی در منافق جمع نمی شوند: اسلام شناسی، و زیبائی هیئت.

توضیح: یعنی اگر کسی اسلام شناس باشد و در عین حال منافق باشد، سیما و هیئت او مشوّه شده و نا زیبا می گردد. و این اثر شخصیت درونی بر هیئت و سیمای ظاهری است.

اینک تصویری از سرمنشأهای کفر شخصیتی و نیز تصویری از سرمنشأهای نفاق:

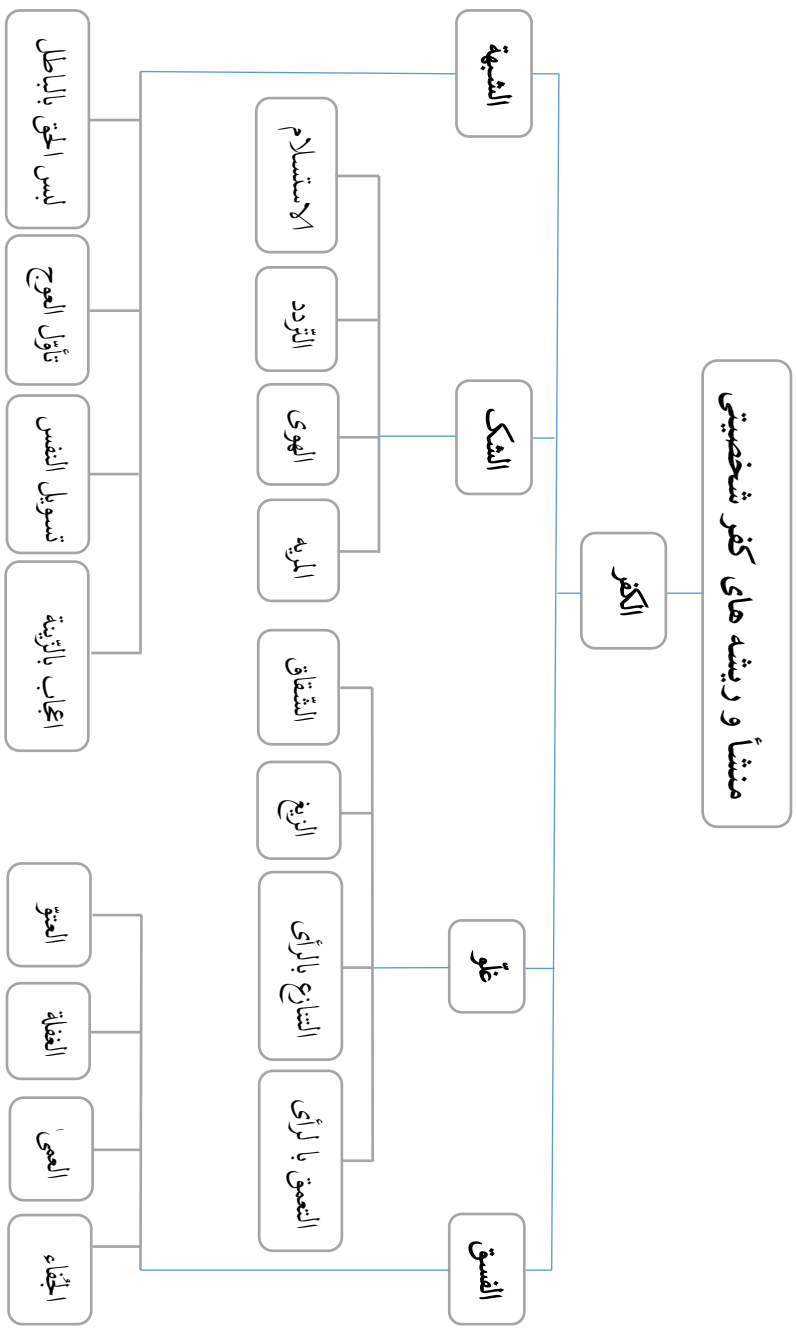
در دو برگ ویژه:

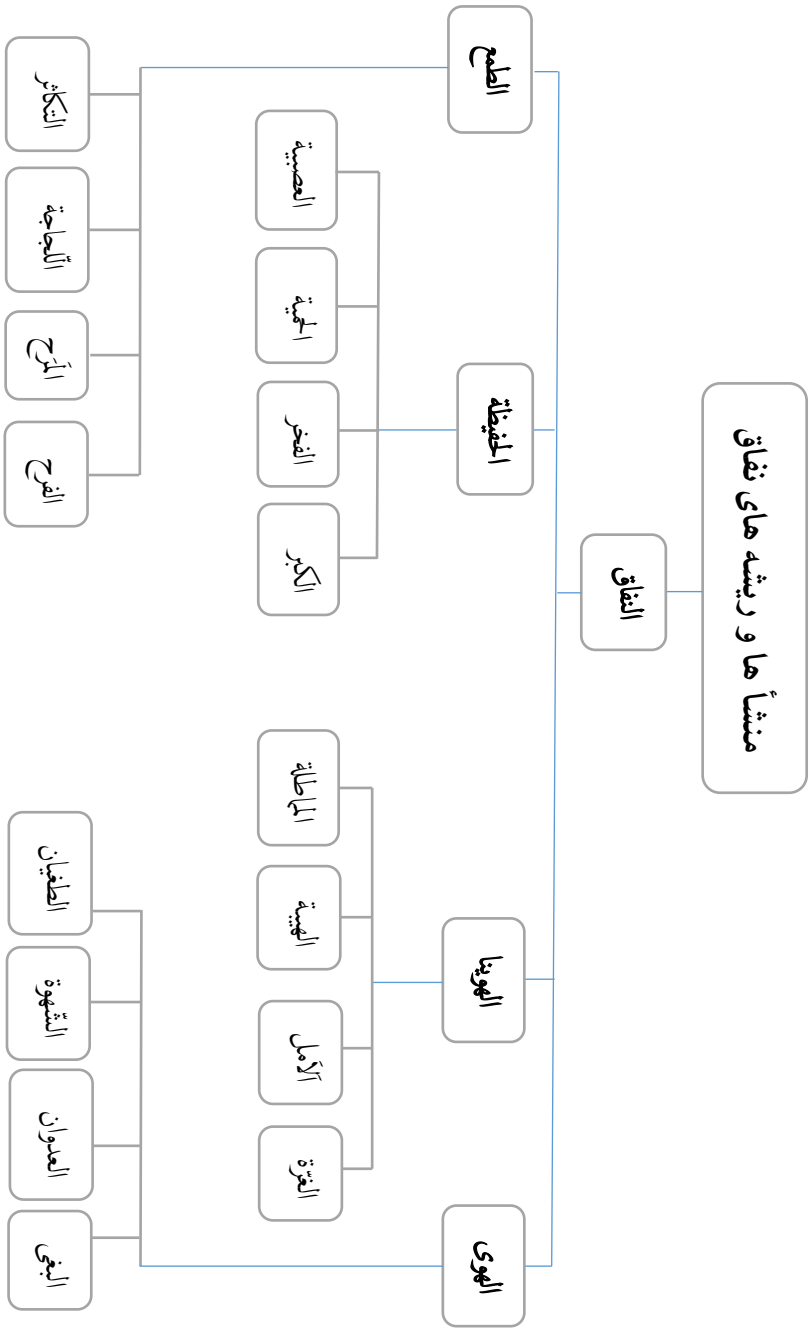
---

[۱] کافی (اصول) ج ۲ ص ۳۹۶.

[۲] بحار، ج ۶۹ ص ۱۷۶.

[۳] همان.


منشأ و ریشه های کفر شخصیتی
الکفر
الشبهة
لبس الحق بالباطل
تأوّل العوج
تسویل النفس
اعجاب بالزّینة
الشک
الاستسلام
التردد
الهوی
المریه
غلو
التشاقق
الزیغ
التنازع بالرأی
التعمق با لرأی
الفسق
العتوّ
الغفلة
العمیٰ
الخفاء


منشأ ها و ریشه های نفاق
النفاق
الطمع
التكاثر
اللجاجة
المَرح
الفرح
الحفيظة
العصبية
الحمية
الفخر
الكبر
الهوينا
المماطلة
الهيبة
الأمل
العزّة
الهوى
الطغيان
الشهوة
العدوان
البغي

اخلاق؟ یا علم اخلاق؟

گفته شد: خَلق و خُلق بشرح زیر معنی می شوند:

خَلْق: یعنی چگونگی نظام و ساختمان جسمی انسان.

خُلق: یعنی چگونگی نظام و سازمان روحی و شخصیتی انسان.

کار، بحث و بررسی دربارهٔ اخلاق، دو نوع است:

۱- اندرز و پند دادن: این کار با هر صورت و ماهیت، و نیز با هر لفاظّی و طمطراق، ارائه شود، کار علمی نیست، بیش از پند و اندرز مادر بزرگ به نوه هایش ارزش ندارد. و گاهی بیهوده آن را علم اخلاق می نامند که با هیچ عنصری از علم همراه نیست.

۲- علم اخلاق: این کاری است مبتنی بر «انسان شناسی» و «شخصیت شناسی» با همان دقت که در این حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است.

متأسفانه بزرگ مصیبت ما این است که همهٔ آیه های انسان شناسی و شخصیت شناسی و نیز احادیث این باب را به «اخلاق اندرزی» تفسیر کرده اند که نتیجه اش بستن درِ همهٔ علوم انسانی به روی مسلمانان شده است.

ویژگی این حدیث این است که اگر هر آیه و حدیث را بتوانند به اخلاق اندرزی تفسیر کنند، این حدیث را نمی توانند بدان گونه تفسیر کنند؛ حدیثی است که همهٔ ابعاد و مسائل دانش «شخصیت شناسی» را بر اساس علم «انسان شناسی»، تبیین می کند.

برگردیم به دعای مکارم الاخلاق

سخن در معنی این جملهٔ امام سجاد علیه السلام بود که خطاب به خداوند می گوید: **وَ لَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا:** برای من هیچ عزت ظاهری ایجاد نکن مگر آنکه به همان قدر در پیش نفس خودم ذلّت ایجاد کنی.

امام «ذلّت نفس» نمی خواهد، بل «ذلّت عند النفس» می خواهد که دقیقاً خصلت مقابل

کبر، طغیان، مَرَح و...، و در یک کلام این «ذلّت عند النفس» زمینهٔ همهٔ سرمنشأهای کفر و نفاق را که در حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) دیدیم، از بین می برد. و اساساً امکان فراهم شدن زمینه برای آن خصلت ها را باقی نمی گذارد و مجال برای پیدایش آنها نمی دهد.

پس، این ذلت عند النفس، اوّلین عامل بهداشت شخصیت، بل تنها عامل بهداشت شخصیت است. و گوهر انسانیت انسان حفظ نمی شود مگر با آن. پس «ذلت نفس» با «ذلت عند النفس» باصطلاح ۱۸۰ درجه با هم در تقابل هستند، یکی سرمنشأ بیماری شخصیت است و دیگری عامل حفاظت سلامت شخصیت.

بخش ششم

هدایت

هدایت صالح و هدایت ناصالح

ملکهٔ نیت، و نیت های موردی

بخشش الهی

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ مَتِّعْنِي بِهُدًى صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَ طَرِيقَةِ حَقٍّ لَا أَزِيغُ عَنْهَا، وَ نِيَّةِ رُشْدٍ لَا أَشُكُّ فِيهَا، وَ عَمِّرْنِي مَا كَانَ عُمُرِي بِذُلَّةً فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمُرِي مَرْتَعاً لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتُكَ إِلَيَّ، أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبُكَ عَلَيَّ: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از «هدایت صالح» برخوردار کن که آن را عوض نکنم، و از روش حقّی که از آن منحرف نشوم، و از «نیّت رشد»ی که در آن شک نکنم. و طول عمر بده مادامی که عمرم در طاعت تو صرف شود، و اگر زمانی فرا رسد که عمرم چراگاه شیطان شود پس مرا بمیران پیش از آنکه خشم تو بر (مرگ) من سبقت گیرد، یا غضبت بر من مستحکم شود.

شرح

هدایت صالح: همه چیز در این جهان، متغیر و متحرک است؛ آنچه در این جهان وجود ندارد «سکون» است؛ حرکت و تغییر ویژگی ذاتی این جهان است بطوری که می توانید یک فرمول بنویسید:

جهان- حرکت= جهان- جهان.

این موضوع در مباحث گذشته نیز به شرح رفت.

و هر حرکت و تغییر یا در جهت کمال و رشد است و یا در جهت افول و سقوط است؛ حرکت به سوی کمال در بستر «هدایت» است و حرکت به سوی افول در بستر «ضلالت».

هدایت: چرا نام بستر کمال را هدایت گذاشته اند؟ زیرا خداوند انسان را با دو وسیله به این راه راهنمائی و هدایت کرده است:

۱- با اعطای روح فطرت که راهکارش «عقل» است؛ این هدایت تکوینی است.

۲- نبوت ها: با ارسال پیامبران؛ و این هدایت تشریعی است.

هدایت صالح و هدایت ناصالح: بدیهی است که خداوند هیچ کار ناصالحی ندارد، پس مراد از «هدایت صالح» که مقابل آن می شود «هدایت ناصالح» چیست؟

همانطور که گفته شد هیچ چیز و هیچ شیئ و هیچ کسی در این جهان، ساکن و بدون تغییر و حرکت نیست. پس هدایتی که خداوند کرده در وجود انسان، یک چیز «حرکتمند» است و بدون تغییر نمی تواند باشد. یا در جهت کمال حرکت خواهد کرد و یا در جهت افول و سقوط. هر چیزی که خداوند به انسان داده، چنین است حتی اصل وجودش.

تکامل: تکامل یعنی چیزی در مسیر حرکت به کمال و بالندگی باشد.

صالح: صالح یعنی چیزی که دارای نیرو و استعداد برای تکامل است؛ دارای زایش و زایندگی و فزایندگی کمال است.

ناصالح: چیزی که دچار آسیب و آفت شده و از بالندگی بازمانده، یا در شرف بازماندن

است. یعنی چیزی که یا بالفعل فاسد شده یا بالقوه فاسد است.

مقابل صالح، «فاسد» است. و هدایتی که به هر کس اعطا شده یا سالم و صالح و بالنده و متکامل است، و یا دچار آفت و آسیب شده و رو به فساد است.

در محاورات و تعبیرات ما واژهٔ «صالح» به «نیک» معنی شده و می شود که چنین معنائی نه با قواعد ادبی سازگار است و نه با ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام. صالح اسم فاعل است و عنصری از «فاعلیت» در آن نهفته است؛ صالح یعنی آن نیک که زایندهٔ نیکی دیگر نیز باشد. شیئ صالح، شخص صالح و عمل صالح آن نیست که فقط بد نباشد، بل آن است که هم خوب باشد و هم زایندهٔ خوبی ها.

در آیاتی از قرآن تعبیرات «خیر»، «فعل الخیرات» آمده. و در آیاتی دیگر «عمل صالح»، «عملوا الصالحات» آمده، آیا معنی و کاربرد هر دو تعبیر مساوی است؟ یعنی خیر و صالح دو لفظ مترادف هستند؟ درست است هر خیر نیز ماهیتاً زاینده است و منشأ خیر دیگر می شود. اما وقتی که واژهٔ خیر به کار می رود توجه به «شر نبودن» آن چیز است با صرفنظر از زایندگی و بالندگی آن. و وقتی که واژهٔ صالح به کار می رود توجه اصلی به زاینده و بالنده بودن آن است.

حتی در فارسی هم می گویند: این شیئ صلاحیت فلان امر را ندارد. یعنی نسبت به این امر فاقد استعداد است. و نمی گویند این شیئ خیریت این امر را ندارد. و اگر بگویند این شیئ برای این امر نیکی ندارد، مرادشان حسن و قبح است نه استعداد و عدم استعداد.

پس هدایت صالح آن است که نسبت به درجات بالاتر هدایت، مستعد و زاینده باشد. و اگر چنین نباشد، ساکن و بی حرکت نخواهد بود بل رو به افول و سقوط خواهد رفت.

امام علیه السلام در جملهٔ **«وَ مَتِّعْنِي بِهُدًى صَالِحٍ»** به ما یاد می دهد که تنها از خداوند هدایت نخواهیم بل هدایت صالح بخواهیم. و اگر هدایت، صالح نباشد- یعنی دچار آفت و آسیب باشد- فاقد بالندگی می شود و فقدان بالندگی موجب مبدل شدن هدایت به ضلالت می گردد که می گوید: «لا استبدل به»: خدایا، هدایت زاینده و بالنده بده تا آن را به ضلالت مبدل نکنم.

هدایت نظری و هدایت عملی: آنچه گفته شد، دربارهٔ هدایت نظری، فکری و شناختی بود. اما مشکل انسان به اینجا ختم نمی شود؛ ممکن است کسی در نظر و علم دارای هدایت باشد و حتی هدایتش بالنده هم باشد اما به مرحلهٔ عمل نرسد؛ گویند ابن سینا که عالم و نیز سرآمد طب و پزشکی بود اولاً ازدواج رسمی نکرد که این حاکی از عدول از فطرت است. و ثانیاً چون دخترکان و کنیزکان زرخرید بسیاری داشت، در اثر افراط در عمل جنسی دچار بیماری قلنج گشت و در ۵۷ سالگی درگذشت.

بودند و هستند افراد فراوانی که به همهٔ دانسته های خود عمل نکرده اند. و این رفتاری است مدرج به درجات؛ غیر از معصومین هیچ کسی نیست که گاهگاهی بر خلاف دانسته های خود عمل نکرده باشد و اساساً گناه یعنی همین. اما انسان باید بکوشد حتی الامکان برخلاف دانش و نظر خود عمل نکند، که امام علیه السلام به ما یاد می دهد که این مرحله را نیز از خدا بخواهیم: **«وَ طَرِيقَةِ حَقٍّ لَا أَزِيغُ عَنْهَا»:** و مرا از گزینش و انتخاب طریق (= راه عملی) حق برخوردار کن که از آن منحرف نشوم.[1]

لغت: فرق میان صراط، سبیل و طریق: با مراجعه به آیات قرآن استنتاج می شود که معمولاً صراط در جائی به کار می رود که توجه اصلی به طرز تفکر و «راه نظری» باشد. و سبیل معمولاً در مواردی به کار می رود که توجه به پایان و نتیجهٔ راه است. و طریق معمولاً در جائی به کار می رود که توجه به «کوبیده شدن راه در اثر رفت و آمد» باشد، همانطور که راه های قدیمی در اثر کوبیده شدن زیر پای انسان ها و کاروان ها، به وجود آمده و مشخص می شدند.

منابع لغت ۷ کاربرد برای واژهٔ «طَرَقَ» و مشتقاتش شمرده اند که در همهٔ آنها عنصری از «کوبش» هست. که این عنصر در کاربرد صراط و سبیل لحاظ نمی شود.

مَلکهٔ نیت، و نیّت های موردی: در جملهٔ «وَ نِيَّةِ رُشْدٍ لَا أَشُكُّ فِيهَا»، دو واژهٔ «نیت»

---

[1] در برگ های پیش، که به محور حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام بحث می کردیم، معنی مشروح «زیغ» به شرح رفت.

و «رشد» بصورت مضاف و مضاف الیه آمده اند، نه بصورت صفت و موصوف. بر خلاف «بهدیً صالحٍ» که صفت موصوف هستند. پس معنی چنین می شود: و مرا برخوردار کن که رشد را قصد و نیت کرده باشم. یعنی توفیق بده که همیشه قصد رشد داشته باشم؛ همواره و پیوسته در صدد رشد و کمال باشم؛ شخصیّتم کمالجو و رو به کمال باشد. که خواسته اش یک خصلت و چگونگی شخصیتی، است. و نیت رشد یک ملکهٔ قلبی و شخصیتی می شود.

اگر می گفت «وَ نِيَّةٍ رُشْدٍ» معنی چنین می شد: مرا از نیتی که خودش رشد است برخوردار کن. یعنی توفیق بده در هر موردی که می خواهم قصد و نیت کنم قصد رشد کنم. و در اینصورت خواسته اش چگونگی قصدها و رفتارها می گردد و موضوع سخن چگونگی شخصیت نمی شود، بل تک تک قصدها و نیت ها را در نظر دارد. زیرا تنوین به هر صورت و در هر حال، خالی از عنصر «وحدت، مرّه، و تعدد» نیست.

و بعبارت دیگر: چرا به صورت «وَ نِيَّةٍ رُشْدٍ» آمده نه بصورت «نِيَّةِ رُشْد»؟ در حالی که سیاق کلام اقتضا می کرد که مانند «بهدیً صالح» در قالب صفت و موصوف بیاید. این عدول از صفت به اضافه برای چیست؟

درست است عدول جایز است و در مواردی لازم و گاهی موجب فصیحتر شدن کلام می گردد؛ مانند عدول از «غیاب» به «خطاب» در سورهٔ حمد که می فرماید «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمينَ- الرَّحْمنِ الرَّحيمِ- مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، سپس از غیاب به خطاب عدول کرده و می فرماید «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعينُ». در اینجا عدول برای این است که اول با حمد و ستایش و یادآوری عظمت خداوند با اندیشه در ربوبیت، رحم و رحمانیت خدا، زمینه برای مخاطبه فراهم می گردد، و بهتر از آن است که انسان بدون مقدمه با خداوند مخاطبه کند.

اما این عدول از وصف به اضافه در کلام امام علیه السلام برای چیست؟ بی تردید این نیز یک حکمتی دارد که به ما یاد می دهد: اصل و اساس نیت رشد را از خداوند بخواهید (گرچه مورد به مورد خواستن نیز لازم است) تا نیت رشد، ویژگی اساسی شخصیت تان باشد و از اساسی ترین ملکات وجودی تان باشد. و عبارت «لَا أَشُكُّ فِيهَا»، این معنی را تأیید بل تعیین می کند. زیرا نیت رشد اگر ملکه شود، شک بردار نمی شود و آنچه شک بردار می

شود نیت های مورد به موردی هستند.

این نکتهٔ ادبی دقیق و از نظر علم «معانی و بیان» بس ظریف است که باید مورد توجه قرار گیرد. تا روشن شود که مراد امام علیه السلام «شخصیت شناسی» است نه «رفتار شناسی» خواه رفتار قلبی و درونی باشد مانند نیّت، و خواه رفتار بیرونی مانند عملی که از نیت ناشی می گردد.

خواستن عمر طولانی بشرط سلامت شخصیت: از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، مرگخواهی نکوهیده و حرام است. زیرا بالاترین مصداق «کفران» است. و خواستن عمر طولانی جایز، روا و ستوده است لیکن بطور مشروط نه بطور مطلق. انسان در این خواسته باید بگوید: خدایا به من عمر طولانی بده بشرط سلامت دینم. **و دین سالم در شخصیت سالم است.**

امام می گوید: **«وَ عَمِّرْنِي مَا كَانَ عُمُرِي بِذْلَةً فِي طَاعَتِك»:** و به من فزونی عمر بده مادامی که عمرم در طاعت تو صرف شود.

لغت: عَمِّرْ: (صیغهٔ امر حاضر از عمّر یُعمّرُ تعمیراً): طول عمر بده.

در محاورات فارسی که می گویند: فلانی ساختمان را تعمیر کرد، یعنی عمر ساختمان را طولانی کرد که اگر آن کار را نمی کرد عمر ساختمان تمام می شد. و همچنین در تعمیر هر چیز.

به جای «مادام»، «ماکان» آمده برای اینکه عمر و زندگی از رفتارهای فردی و اجتماعی، طبعی، شغلی و... تشکیل می شود و در واقع عمر یک جریان «شدن» است و این شدن است که «بودن انسان» است در دنیا. و لذا با کلمهٔ «کان» آورده است.

اما: **«فَإِذَا كَانَ عُمُرِي مَرْتَعاً لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتُكَ إِلَيَّ»:** و اگر عمرم چراگاه شیطان باشد، پس مرا برگیر (قبض روح کن) به سوی خودت، پیش از آنکه خشم تو به من؛ بر مرگم پیشی گیرد.

پس معلوم می شود که مرگخواهی مشروط نیز جایز بل در صورت «چراگاه شیطان

بودن» لازم است.

بنابراین هر دو طرف مسئله، مشروط است؛ عمر طولانی (و اساساً عمر) یا با فطرت سالم انسانی است، و یا با بیماری غریزه گرائی محض، و یا با نسبتی میان این دو. در صورت اول، خواستن عمر طولانی، ستوده و حتی لازم و خیر محض است. و در صورت دوم غیر از خیره سری و شقاوت، چیزی نیست. و در صورت سوم نسبی است که اگر خیرش به شرش غالب آید، باز عمر خواهی خوب است و در صورت عکس، عکس است، که می گوید: **«أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبُكَ عَلَيَّ»:** (روح مرا بگیر پیش از آنکه خشم تو بر من وارد شود) یا غضب تو را بر من اقتضا کند.

این جملهٔ اخیر همان نسبیت را در نظر دارد؛ یعنی اگر نیکی و نیکی های من کمتر از بدی و بدی های من باشد، زمینه را برای غضب تو آماده می کند، پس پیش از آن جان مرا بگیر.

دربارهٔ صورت دوم کلمهٔ «مقتک» را آورده است که به معنی «اَشدّ بغض» است، بغض یعنی تنفّر و بیزاری. اما در صورت سوم که بدی های انسان بیش از خوبی هایش باشد، کلمه «غضبک» را آورده است، چون غضب ممکن است فروکش کند و به بخشودگی برسد، لیکن کسی که کارش به جائی رسد که مورد مقت خداوند شود، خالد در دوزخ می گردد.

از نظر رابطهٔ عِلّی میان مقت و غضب، نسبت شان «عموم و خصوص من وجه» است؛ ممکن است مقت منشأ غضب باشد، و نیز ممکن است غضب منشأ مقت باشد. مثلاً ممکن است کسی بر فرزندش غضبناک باشد و حتی در صدد مجازات او باشد، اما نسبت به او ماقت، متنفّر و بیزار نباشد. و ممکن است کسی نسبت به کسی ماقت و بیزار باشد اما نسبت به او غضبی نداشته باشد.

گاهی هم ممکن است هر دو با هم جمع شوند. در اینصورت بی تردید مقت مقدم بر غضب می شود یا بصورت علّت تامّه و یا بصورت جزء العلّة.

مقت در قرآن: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ

فَتَكْفُرُون»:[1] آنان که کافر شدند برای شان نداء می شود که مقت خداوند بر شما بیشتر است از مقت خودتان بر خودتان، زیرا که به سوی ایمان دعوت می شدید اما کفر می ورزیدید.

و: «وَ لا يَزِيدُ الْكافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلاَّ مَقْتاً وَ لا يَزِيدُ الْكافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلاَّ خَساراً»:[2] و کفر کافران نمی افزاید برای شان در نزد پروردگارشان مگر مقت، و نمی افزاید کفرشان مگر خسران.

و: «الَّذِينَ يُجادِلُونَ فِي آياتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطانٍ أَتاهُمْ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ...»:[3] آنان که در آیات خداوند بی آنکه دلیل برای شان آمده باشد به مجادله می پردازند، این رفتارشان مقت بزرگی است در نزد خدا...

بخشش الهی: از سخن امام علیه السلام که می گوید **«قبل اَن... أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبُكَ عَلَيَّ»** می فهمیم که غضب اگر به شدت و استحکام نرسیده باشد ممکن است بخشوده شود. و این نیز دلالت دارد که مقت هم اگر موجب غضب شدید نباشد ممکن است بخشوده شود. و امام با این سخن به ما یاد می دهد که راه توبه همیشه باز است و نباید از بخشش الهی مأیوس شد. و نباید از ترمیم شخصیت مأیوس گشت.

بخش هفتم

انسان شناسی و جامعه شناسی

دغدغهٔ حیثیت در میان مردم

مردم دربارهٔ افراد حق داوری دارند

آن کدام مردم است که دربارهٔ افراد حق داوری دارد

---

[1] آیهٔ ۱۰ سورهٔ غافر.

[2] آیهٔ ۳۹ سورهٔ فاطر.

[3] آیهٔ ۳۵ سورهٔ غافر.

انسان و حیاء

اللَّهُمَّ لَا تَدَعْ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّي إِلَّا أَصْلَحْتَهَا، وَ لَا عَائِبَةً أُوَنَّبُ بِهَا إِلَّا حَسَّنْتَهَا، وَ لَا أُكْرُومَةً فِيَّ نَاقِصَةً إِلَّا أَتْمَمْتَهَا: خدایا، وامگذار خصلتی را که بر من عیب گرفته شود مگر آنکه آن را اصلاح کرده باشی (هیچ عیبی از من را بدون اصلاح وامگذار) و هیچ معیوب کننده ای در من باقی نگذار که به آن توبیخ شوم مگر آنکه آن را به زیبائی مبدل کرده باشی. و هیچ فضیلت ناقصی که در من باشد وامگذار مگر که آن را کامل کرده باشی.

شرح

دغدغهٔ حیثیت در میان مردم: می گوید: خدایا، هیچ خصلتی که بر من عیب گرفته شود وامگذار و آن را اصلاح کن. و به ما یاد می دهد که اندیشه و دغدغهٔ حیثیت در نظر مردم را داشته باشیم، از شلخته گرائی شخصیتی و بی اعتنائی به نظر مردم بپرهیزیم. این موضوع وقتی بهتر روشن می شود که اعتقادات فرقهٔ ملامتیه را به نظر بیاوریم که معتقد بودند که انسان هر چه در نظر مردم مطرود تر و منفورتر بهمان میزان به خداوند نزدیکتر می شود.[1]

---

[1] ملامتیّه فرقه ای از صوفیان است که پیروان حمدون بن احمد بن عماره اند. او می گفت نیکو بودن در نظر مردم «حجاب اعظم و موجب شغل دل به خلق است». یکی از سران این فرقه به حمام رفت بوقت بیرون آمدن لباس شخص دیگر را پوشید و بیرون آمد، مردم بر سرش ریختند تحقیر و شماتتش کردند و آب دهن به رویش انداختند که چرا سرقت کرده است. او از این رسوائی که عمداً آن را فراهم کرده بود لذت می برد و می گفت ای نفس دیدی که چگونه خوارت کردم. این بینش و روش به بهانهٔ «جهاد با نفس» عملی می گشت و هنوز هم کاملاً از بین نرفته است، که مصداق جهاد با نفس بر علیه جهاد با نفس است.

شیخ عطار در «تذکرهٔ الاولیاء» از این قبیل داستان های ضد دین و ضد انسانیت بعنوان عرفان بسیار آورده و این قبیل افراد را «اولیاء الله» و بزرگان دین اسلام نامیده است. غربیان نیز این قبیل کتاب ها را ترویج کرده و ما را به پیروی از آنها تشویق می کند.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام به نظر و داوری مردم دربارهٔ شخصیت انسان بهای ارجمندی قائل است بحدی که فرموده اند: اگر چهل نفر دربارهٔ کسی شهادت دهند که شخص نیکوکاری بوده است، خداوند نیز او را در زمرهٔ نیکوکاران قرار خواهد داد.[۱] مراد از «شهادت دادن» در این موضوع «ابراز نظر» است نه شهادت دادگاهی.

این مکتب بشدت توصیه می کند که حتی انسان از «مواضع تهمت» نیز دوری کند؛ از محافل، مکان ها و اشخاص بد دوری کند تا متهم به عیب نگردد. و به مردم حق می دهد که دربارهٔ کسانی که از مواضع تهمت دوری نمی کنند، سوء ظن داشته باشند: امیرالمؤمنین علیه السلام: **مَنْ وَقَفَ نَفْسَهُ مَوْقِفَ التُّهَمَةِ فَلَا يَلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ بِهِ الظَّنَّ:**[۲] کسی که خودش را در معرض تهمت قرار دهد، کسی را که به او سوء ظن پیدا کند، سرزنش نکند.

یعنی مردم حق دارند دربارهٔ او ظنّ سوء داشته باشند.

و نیز فرمود: **إِيَّاكَ وَ مَوَاطِنَ التُّهَمَةِ وَ الْمَجْلِسَ الْمَظْنُونَ بِهِ السُّوءُ فَإِنَّ قَرِينَ السَّوْءِ يَغُرُّ جَلِيسَهُ:**[۳] دور باش از جایگاه های تهمت و مجلسی که مردم به آن سوء ظن دارند، چرا که رفیق بد همنشینش را به بدی می کشاند.

و نیز امام رضا علیه السلام از امیرالمؤمنین نقل می کند که فرمود: **مَنْ عَرَّضَ نَفْسَهُ لِلتُّهَمَةِ فَلَا يَلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ الظَّنَّ بِه:**[۴] کسی که خودش را در معرض تهمت قرار دهد، پس ملامت نکند مگر خودش را.

و حدیث های دیگر.

مردم دربارهٔ افراد حق داوری دارند: همانطور که در حدیث های بالا دیدیم، مردم حق داوری دارند، و این یک اصل است در انسان شناسی و جامعه شناسی مکتب، و اگر

---

[۱] وسائل الشیعه، ج ۳ ص ۲۸۵ باب ۷۷ «باب استحباب شهادة اربعین...».

[۲] بحار، ج ۷۲ ص ۹۰.

[۳] همان.

[۴] همان.

این حق از مردم سلب شود باب امر به معروف و نهی از منکر بسته می شود؛ مکتب از بین می رود و لیبرالیسم جای آن را می گیرد.

اما اصل دیگری در مکتب داریم با عنوان «**حمل فعل و قول مؤمن به صحت**»، نسبت میان این دو اصل چیست؟ این اصل در موارد «احتمال= شک» است نه در موارد یقین و نه در موارد ظن. و معنی آن چنین نیست که اگر دیدی کسی به میخانه می رود حمل کنی بر اینکه: ان شاء الله می رود در میخانه نماز بخواند. این «تحمیق نفس= احمق کردن خود» است که حرام است. همانطور که سرپیچی از نبوت، کفر است همچنین تعطیل کردن عقل نیز کفر است. زیرا از نظر این مکتب، خداوند بوسیله دو رسول انسان را هدایت کرده است؛ رسول باطنی که عقل است و رسول ظاهری که نبوت است و تعطیل کردن هر دو به یک اندازه حرام است. وقتی که عقل تعطیل شود، دیگر کاری از نبوت ساخته نیست و لذا آنان که عقل ندارند در برابر احکام نبوت نیز مکلّف نیستند.

آن کدام مردم است که دربارهٔ افراد حق داوری دارد؟ می دانیم که جامعهٔ مکتبی و مردمش، بر اساس فرهنگ و مبانی مکتب داوری خواهند کرد. و جامعه و مردم لیبرال مطابق فرهنگ و مبانی لیبرالیسم داوری خواهند کرد.

و هر کدام از بینش و نگاه خود خواهند گفت که فلانی شخص خوب و سالمی است یا شخصی بد و بیمار است. اما سخن امام علیه السلام مطلق است و هیچ توضیحی، قیدی، شرطی نگذاشته است می گوید **«اللَّهُمَّ لَا تَدَعْ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّي إِلَّا أَصْلَحْتَهَا»:** خدایا هیچ خصلتی که در من باشد و مردم آن را برایم عیب دانند وامگذار. و فرق میان عیب گیرندگان مکتبی و لیبرال نگذاشته است. و اگر به اطلاق این سخن بسنده شود مرز میان خوبی ها و بدی ها از بین می رود. زیرا بایدها و نباید های مکتب با لیبرالیسم فرق بل تضاد و بل در موارد بسیاری تناقض دارد. و هیچ معیاری برای عیب و فضیلت نمی ماند. پس مراد امام چیست؟ بدیهی است این پرسش به عرصهٔ انسان شناسی و جامعه شناسی برمی گردد و باید آن را از منظر عناصر انسان شناختی و جامعه شناختی بررسی کرد. پس باید سخن از آن پدیده های اخلاقی گفت که

بمحض پدید شدن شان در افراد بلافاصله و بی درنگ به «خصلت جامعه» مبدل می شـوند، و بهترین مثال در این باره مسئلهٔ «حیاء» است:

انسان و حیاء: امام علیه السلام موضوع سخن خود را تعیین کرده است: «خصلة». و هر خصلت، عنصری از عناصر تشکیل دهندهٔ شخصیت و شاکلهٔ درونی انسان است. و هر فضیلت شخصیتی و هر عیب شخصیتی، یک عامل از عوامل نظام «خُلق»ی انسان است که نام و عنوان این دعا نیز «دعای مکارم الاخلاق» است. پس کدام کسی و کدام افرادی و کـدام جامعـه ای می تواند دربارهٔ خُلق و اخلاق داوری کند؟

امام علیه السلام انسان را حیوان نمی داند و اخـلاق را ناشـی از روح فطـرت و انگیـزش آفرینشی می داند. اما لیبرالیسم انسان را حیوان و اخلاق را ناشی از قراردادها مـی دانـد. پـس روشن است که مراد امام داوری آن مردم است که مردم فطری باشند و داوری های شـان بـر اساس اقتضاهای روح فطرت باشد، نه داوری مردمان لیبرال. لیبرالیسم «بی اخلاقی» را اخـلاق می نامد. یعنی اخلاق مکتبی را ضد اخلاق می داند.

برای بهتر روشن شدن این مسئله لازم است دوباره بحثی به محـور «حیـاء» داشـته باشـیم زیرا بهترین معیار است:

اولین مبانی لیبرالیسم «حذف حیاء» است، بل حیاء را ضعف و نوعی بیماری شخصیتی می داند.[1] در مکتب امام سجاد فقدان حیاء عیب است که منشأ عیب های دیگر مـی شـود، و در بینش لیبرالیسم داشتن حیاء عیب است. و امام علیه السلام بر اساس مبانی و معیارهای مکتب خودش سخن می گوید. پس در نظر او عیبگیری آن مردم و جامعه معیار اسـت کـه سـنجش های شان بر اساس اقتضاهای روح فطرت بویژه حیاء باشد والاّ شـعار «خـواهی نشـوی رسـوا همرنگ جماعت شو» خطرناکترین چاشنی لیبرالیسم است.

حذف حیاء و نامگذاری آن با «ضعف شخصیت» دقیقاً با «حذف انسانیت انسان» مساوی است؛ انسان فاقد حیاء هرکاری را می کند و هر عیب را حسن می داند. همانطور که ایمان از

---

[1] و البته گاهی ضعف شخصیت با حیاء مشتبه می گردد و به حساب حیاء گذاشته می شود.

ویژگی های انسان است و حیوان هیچ رابطه ای با ایمان ندارد، حیاء نیز دقیقاً به همان میزان بل ریشه دارتر از آن، ویژهٔ انسان است که فرمود: **لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ.**[۱] و فرمود: **الْحَيَاءُ وَ الْإِيمَانُ مَقْرُونَانِ فِي قَرَنٍ فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُهُمَا تَبِعَهُ صَاحِبُهُ:**[۲] حیاء و ایمان در کنار هم در یک بند هستند وقتی که یکی شان برود آن دیگری نیز با آن می رود.

بی دلیل نیست که حیاء با واژهٔ «حیات» همخانواده است؛ انسان مرده نمی تواند حیاء کند و همچنین حیوان چیزی از حیاء درک نمی کند؛ حیاء مساوی است با «حیات انسانی» و لذا انسان ها بحکم روح فطرت حیاء را از ماده حیات آورده اند و فرد فاقد حیاء را مرده دانسته اند، قرآن نیز این کار آنان را تأیید کرده است:

یکی از دختران حضرت شعیب به سوی موسی برگشت تا او را به پیش پدرش ببرد: «فَجاءَتْهُ إِحْداهُما تَمْشِي عَلَى اسْتِحْياءٍ قالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ ما سَقَيْتَ لَنا»:[۳] یکی از آن دو دختر در حالی که با حیاء راه می رفت، به پیش موسی آمد و گفت: پدرم تو را دعوت می کند تا اجر کارت را که گوسفندان ما را سیراب کردی بدهد.

و حیاء را یکی از ویژگی های اشرف المرسلین می داند که از روی حیاء اذیت ها را تحمل می‌کرد و به روی خود نمی آورد: «إِنَّ ذلِكُمْ كانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ»:[۴] این رفتار شما (که سرزده وارد محیط زندگی او می شوید، یا وقت او را بیهوده تلف می کنید) او را اذیت می کند و او از روی حیاء چیزی نمی گوید.

امام صادق علیه السلام از حضرت عیسی علیه السلام نقل می کند که به گروهی گفت: **مَثَلُكُمْ فِي الدُّنْيَا مَثَلُ الْبَهَائِمِ أَهَمَّتْكُمْ بُطُونُكُمْ وَ فُرُوجُكُمْ أَ مَا تَسْتَحْيُونَ؟:**[۵] مَثَل شما مَثَل حیوانات است؛ همّت تان شکم های تان و عضو جنسی تان است آیا حیاء نمی کنید؟

---

[۱] کافی ج ۲ ص ۱۰۶.

[۲] همان.

[۳] آیهٔ ۲۵ سورهٔ قصص.

[۴] آیهٔ ۵۳ سورهٔ احزاب.

[۵] امالی صدوق، ص ۵۵۶- ۵۵۵.- بحار، ج ۷۰ ص ۱۲۱.

اکنون به جامعه ای که خود را امّت عیسی می داند بنگرید که بی حیائی را از حدّ قوم لوط نیز گذرانده اند؛ بی حیائی را بعنوان یک ضرورت در کلاس های درس دورهٔ ابتدائی تعلیم می دهند و به ذهن کودک القاء می کنند که حیاء ضعف شخصیت است توجه ندارند که حیاء دو نوع است: **اَلْحَیَاءُ حَیَاءَانِ حَیَاءُ عَقْلٍ وَ حَیَاءُ حُمْقٍ فَحَیَاءُ الْعَقْلِ هُوَ الْعِلْمُ وَ حَیَاءُ الْحُمْقِ هُوَ الْجَهْلُ:**[1] حیاء دو نوع است؛ حیاء عقل و حیاء حماقت؛ حیاء عقل، علم است. و حیاء حماقت، جهل است.[2]

پس معیار برای «عیب» و داوری مردم دربارهٔ آن، وقتی درست می شود که مردم سالم باشند نه مردمان بیمار که سلامت شخصیت را با بیماری شخصیت عوض کرده اند.

آیا خذف حیاء مبنای علمی دارد؟ هر خصلت اجتماعی (صحیح یا ناصحیح) می تواند از یکی از دو طریق پدید آید و بر جامعه مسلّط شود:

۱- از طریق طبیعی: مراد از طبیعی آن است که یک پدیده یا خصلت اجتماعی، بدون «پشتوانهٔ ارادی» پدید آید؛ از چگونگی ها و کیفیت های ناخودآگاه شخصیت جامعه بر خیزد؛ نه کسی بر پدید شدن آن تصمیم گرفته باشد و نه نهادی (مانند دولت) در پشت آن باشد. و باصطلاح امروزی پیدایش آن محصول یک «پروسه» باشد، نه «پروژه».

۲- از طریق مصنوعی: هر پدیده و یا خصلت اجتماعی که عامل پدید آورندهٔ آن، اراده و آگاهی کسی یا نهادی باشد که آن را پشتیبانی کند، مصنوعی و غیر طبیعی است که یک پروژه است نه پروسه.

از باب مثال؛ انقلاب سفید شاه در ایران ماهیت مصنوعی داشت زیرا منشأ آن ارادهٔ دولت آمریکا و ارادهٔ شاه بود. انقلاب آن است که ماهیت طبیعی داشته باشد شبیه یک آتشفشان طبیعی، بطوری که اقتضاهای شخصیت جامعه، بر اقتضاهای فردی افراد غالب آید و خواسته های فردی فدای خواسته های جامعه گردد؛ هر فرد (یا اکثریت افراد) در فردیت خود انقلاب

---

[1] کافی، ج ۲ ص ۱۰۶.

[2] در بخش پنجم از دعای هفدهم معنی عقل و جهل به شرح رفت. در همانجا نیز دربارهٔ حیاء بحث شده است.

را به صلاح نداند و شخصیت فردی اش موافق انقلاب نباشد، اما شخصیت اجتماعی اش آن را تأیید کند.

آیا حذف حیاء و محکوم کردن آن، یک پدیده اجتماعی طبیعی بود یـا مصـنوعی؟-؟ ایـن موضوعی است که تاکنون کسی دربارهٔ آن کار علمی نکرده است، آنچه امروز در پـیش روی اهل دانش هست و باصطلاح روی میز مطالعهٔ شان قرار دارد، آثـار کسـانی ماننـد زیگمونـد فروید و ویل دورانت است که حذف حیاء را در قالب یک جریان «پروسهٔ علمی» و طبیعـی نشان می دهد.

غافل از اینکه این نوع مطالعه و تحقیق بهیچوجه نمی تواند یک «تحقیق جامعه شناختی» باشد؛ این فقط یک «بررسی تاریخ علم» است دربارهٔ حیاء و روابط جنسـی افـراد جامعـه. از نظر جامعه شناسی هنوز این اول مسئله است که آیا کسانی مانند فرویـد و دورانـت و نحـوهٔ اندیشهٔ شان معلول است یا علّت؟-؟ آیا بینش علمی اینگونه علما است که حیاء را محکـوم و حذف کرده است، یا بینش اینان معلول یک جریان است که در جامعه پیش آمده بود؟-؟

تاریخ زندگی اینگونه کسان بخوبی نشان میدهد که ماجرای حذف حیاء خیلـی پـیش از تولد اینان به راه افتاده و در جامعه رواج یافته بود. و اینان وقتی قلـم بـه دسـت گرفتنـد کـه محکومیت حیاء (در اثر سلطهٔ غریزه گرائی بر فطرت گرائی)، به یک امر مسلّم مبـدل شـده بود و این قبیل اشخاص می کوشیدند که این «موضوع محکوم شده» را که قبلاً در جامعهٔ شان یک «موضوع محبوب» بود پدیده ای قراردادی و مصنوعی جلوه دهند.

مثال: امروز نظام اقتصادی و اجتماعی فئودالیته در همه جای دنیا محکوم است (و بحق هم محکوم است)، اینک کسانی بیایند دربارهٔ منشأ فئودالیته تحقیق کنند. این تحقیقی اسـت پـس از مرگ موضوع؛ تحقیقی است تاریخی گرچه یک کار جامعه شـناختی باشـد. کـار اینـان معلـول است، نه علت، اگر نه فئودالیته ای بود و نه از بین می رفت، کسی دنبال این تحقیق نمی رفت.

اینک پرسش دیگر این اسـت: آیـا محکومیـت حیـاء کـه مسـلّم تلقـی مـی شـد، ماننـد محکومیت نظام فئودالیته، بحق بود؟ درست و عقلانی بود؟ علمی بود؟ یـا کـار کسـانی ماننـد فروید و دورانت صرفاً یک «انفعال» بود؟ هیچ کار انفعالی نمی تواند علمی باشد زیرا به «پیش

زمینهٔ ذهنی» مبتلا است؛ یک غیر مسلّم را مسلّم فرض کرده و در همان خط به تحقیق خواهد پرداخت.

بدیهی است کسی که دربارهٔ چیزی که منفی بودن آن مسلّم تلقی شده کار میکند و به محکومیت آن معتقد باشد، در منشأ آن چیز غیر از منفیات چیزی نخواهد دید. در واقع اینگونه کسان، توجیه گرند نه محقق. کارشان ردیف کردن توجیهاتی است برای «مسلّمیت آنچه مسلّم تلقی می کنند».

اینان اول یقیق دارند، ایمان دارند که حیاء یک ضعف شخصیت است، بیماری است، یک خصلت فردی و اجتماعی منفی و نکوهیده است، سپس به شناسائی منشأ این بیماری مسلّم فرضی می پردازند؛ فروید منشأ آن را «رقابت در امور جنسی» می داند، و دورانت منشأ آن را امور اقتصادی می داند. و همینطور دیگر کسانی که در این باره محقق نامیده می شوند.

یکی از گرفتاری های علوم انسانی امروز، همین مشکل است که «اندیشه های معلول» به جای «اندیشه های علّت یاب» گذاشته می شود که نه شاگرد به این اصل بس مهم توجه می کند و نه استاد علوم انسانی. که صد البته تعریف «انسان حیوان است» این توان توجه را از همه گرفته و بینش ها را کور کرده است.

دلیل و شاهد غلط بودن این «مسلّم انگاری» دربارهٔ حیاء، در خود ماجرا است؛ بطور عملی و تجربی، جریان «حیاء ستیزی» در عینیت جامعه شکست خورده است. وقتی این موضوع بیشتر و بهتر روشن می شود که دوباره حیاء ستیزی و فئودالیته ستیزی را با هم مقایسه کنیم؛ فئودالیته از بین رفت و فئودالیته ستیزی پیروز شد. زیرا روح فطرت انسانی آن را پشتیبانی می کرد. اما حیاء از بین نرفت، زیرا فطرت انسان بر علیه حیاء ستیزی بود و هست. اینهمه کوشش های نظری، فکری، عملی و اجرائی، و حتی سرنیزه ای مارکسیست ها، و نیز کوشش های تبلیغی و هزینه های مالی و رسانه ای لیبرال ها، نتوانست چیزی بنام «خانواده» را از بین ببرد. تنها توانستند با پشتیبانی از غرایز و سرکوبی فطرت، حیاء را تضعیف و خانواده را تا حدودی فرسوده کنند. هنوز هم چیزی بنام حیاء و واحدی بنام خانواده در فرهنگ عمومی جهان از امتیازات و محسنات انسان- اعم از فرد و جامعه-

است.

مقایسه میان فئودالیته و حیاء و نتیجه گیری از آن مسئله ای نیست که یک جامعه شناس از آن غافل باشد، لیکن متأسفانه این غفلت همهٔ محافل علمی را فرا گرفته و مجال اندیشه را از اهل دانش گرفته است، و همچنین دیگر مقایسه ها از این قبیل.

حیاء ستیزی یک پروژه بود، نه پروسه: حیاء ستیزی یک جریان طبیعی نبود که از حرکت طبیعی تحول جامعه حاصل شود، بل یک پروژه بود؛ بی حیائی وقتی صورت قانونی و رسمیت یافت که در متن اعلامیهٔ حقوق بشر قرار گرفت. متن حقوق بشر نیز برگرفته از قانون اساسی فرانسه است که در پی پیروزی انقلاب تدوین شد.

هر محقق می داند- و مسئله بحدی روشن است که حتی خیلی از غیر محققین نیز می دانند- که حذف حیاء یا محکومیت حیاء، نه در ماهیت انقلاب فرانسه بود و نه عنصری از عناصر انگیزانندهٔ آن. غیر از «مساوات در حقوق اجتماعی» هیچ چیزی نه در ماهیت آن بود و نه در ردیف انگیزه های آن. انقلاب فرانسه بهیچوجه چنین جنینی در شکم نداشته؛ انتساب مولودی بنام حذف حیاء به آن، یک موضوع جعلی است.

جریان کابالیسم (قابیلیسم) از دمکراتیزه شدن حقوق اجتماعی سوء استفاده کرد و آن را شامل دمکراتیزه شدن امور جنسی نیز کرد. دولت ها که همگی کابالیست بودند، می دانستند که فرهنگ دمکراسی حقوق اجتماعی، نه قابل کنترل است و نه مدیریت پذیر، مگر با ایجاد مشغله های دیگر برای مردم که باید افراد جامعه بطوری مشغول و گرفتار غرایز باشند تا بتوان جامعه را کنترل کرد؛ دمکراتیزه کردن امور جنسی را بعنوان پروژه در پروسه ای که بنام انقلاب رخ داده بود، جای دادند و بعنوان یکی از ره آوردهای انقلاب معرّفی کردند. در واقع دمکراسی جنسی که در اصل یک امر فردی است، بر علیه دمکراسی حقوق اجتماعی به کار گرفته شد. سپس کسانی مانند فروید و دورانت آمده و به توجیهگری پرداختند.[1]

---

[1] نطفهٔ دمکراسی جنسی را در قانون اساسی فرانسه در سال ۱۷۸۹ کاشتند، سپس در سال ۱۹۴۸، آن را در اعلامیه جهانی حقوق بشر آوردند، فروید متولد ۱۸۵۶ و دورانت متولد ۱۸۸۵، است. اعلامیهٔ جهانی در این موضوع محصول کار توجیهی اینگونه افراد است.

آخرین نکته در این بخش: مراد امام علیه السلام از «داوری مردم دربارهٔ عیب» آن روی سکهٔ امر به معروف و نهی از منکر است؛ یک روی این سکه «امر کننده و نهی کننده» است و روی دیگر آن «امر شونده و نهی شونده» است. امام می گوید: خدایا من را از کسانی قرار ده که فرد سالم باشم و دیگران را به معروف دعوت کنم و از منکر (عیب) نهی کنم، و از کسانی نباشم که دیگران من را از منکر (عیوب) نهی کنند و عیوب من را به من تذکر دهند. پیش از آنکه دیگران بر من عیب بگیرند تو خودت عیب من را اصلاح کن.

بخش هشتم

محبت و انسان

انسان شناسی: خصلت شناسی؟ یا رفتار شناسی؟

نسبت میان بخشش و کینه

نسبت میان بغی و حسد

نسبت میان حسد و کینه

نفرت ظالم از مظلوم

کینه و جامعه

ادیان دیگر در جامعه مهدوی خواهند بود؟

مسیحیت و محبت بر علیه محبت

محبت و امامت

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ أَبْدِلْنِي مِنْ بِغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَآنِ الْمَحَبَّةَ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْيِ الْمَوَدَّةَ: خدایا، بر محمد و آل محمد درود فرست، و به من عوض بده از بغض اهل کینه

محبت (شان) را، و از حسد اهل بغی دوستی (شان) را.

شرح

لغت: بغض: مرحله ای از کینه که به مرحلهٔ ابراز و اقدام نزدیک شده است- شرح بیشتر در همین بخش خواهد آمد.

شَنَآن: (از ریشهٔ شنأ یشنأ) کینه؛ دشمنی- کینه و دشمنی بر دو نوع است:

۱- کینه و دشمنی قلبی که به مرحلهٔ عملی (اعم از شفاهی و اِقدامی) نرسد.

۲- کینه و دشمنی که به مرحلهٔ عملی شفاهی برسد که «شنآن» می شود.

حب نیز بر دو قسم است: حبّ صرفاً قلبی، و حبّی که ابراز شود و به نوعی به مرحله عمل برسد. این نوع دوم «محبّت» است.

شنآن و محبت در واقع کاربرد «اسم فعل» را دارند.

اهل شنآن: آنان که کینه ورزی برای شان خصلت روانی شده است.

بغی: خواستن نامشروع؛ «فزون طلبی»، «زیاده خواهی»، «بیش از حدّ خود خواستن» که معاویه مصداق سیاسی آن است.

لازم است اندکی دربارهٔ کاربرد و معانی متفاوت، و تشابهات این لفظ درنگ کنیم، زیرا کمتر واژه ای یافت می شود که مانند بغی دارای معانی مختلف و متشابه باشد. پس توجه به نکات زیر لازم است:

۱- بغی از «بَغیَ»- ناقص یائی- است و یکی از معانی آن ظلم و تعدی است، و این دقیقاً معنای «بَغوَ»- ناقص واوی- نیز هست که گاهی برخی ذهن ها از جهت این تشابه دچار اشتباه می شوند.

فرق اساسی میان این دو در این است که محور «بغو» حقوق فردی و بیشتر دربارهٔ امور مالی است. اما «بغی» به محور امور غیر مالی (مانند شأن و جایگاه) و بیشتر دربارهٔ حقوق اجتماعی غیر مالی است، که بارزترین نقش آن در امور سیاسی است. و در آیهٔ «وَ إِنْ طائِفَتانِ

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتي تَبْغي حَتَّى تَفيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ»[1] به همین معنی است.[2]

اسم فاعل از «بغو» با صیغهٔ «بغوٌ» و از بَغیَ با صیغهٔ «باغی» می آید.

۲- بغی در چند معنی دیگر نیز به کار می رود؛ گاهی فقط بـه معنـی «خواسـتن» بـدون لحاظ مثبت یا منفی بودن آن «خواسته» به کار می رود. و گاهی به معنی «زنا» می آید که در اینصورت تنها دربارهٔ زن به کار می رود و به جای اسم فاعل صفت مشـبههٔ «بغـیٌ» را دارد. و گاهی نیز به باران شدید و گاهی نیز به فاسد شدن زخم و عفونی شدنش بغی گفته می شود.

بدیهی است که در این کلام امام علیه السلام به همـان معنـی اسـت کـه محـور حقـوق، جایگاه و شأن اجتماعی می باشد.

و اگر مادّه بغی به «باب افتعال» برود عنصر نامشروعیت از آن سلب مـی شـود و بـه هـر «خواستن» اطلاق می شود؛ خواستن مثبت مانند: «وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ».[3] و خواسـتن منفـی و نامشروع مانند: «لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ».[4]

و اگر به «باب انفعال» برود، به معنی «سزاواری» می شود.

اهل البغی: آنان که فزون خواهی و زیاده طلبی، برای شان خصلت روانی شده است.

ممکن است «اهل شنآن و اهل بغی» به هر کسی که شنآن و بغی کند، گفته شود و شـامل هر شانئ و باغی گردد خواه دچار این خصلت روانی دائمی باشند و خواه این عمل شان موردی باشد. اما با توجه به کلمهٔ «اهل» که در این جمله آمده، اصالت با معنی اول است و معنی دوم نیازمند قرینه است.

---

[1] آیهٔ ۹ سورهٔ حجرات.

[2] نه فقط همین آیه بل سورهٔ حجرات از آغاز تا پایان دربارهٔ امور سیاسی است که متأسفانه آن را به «اخلاقیات» تفسیر کرده اند. امان از دست اینگونه اخلاق گرائی که همهٔ آیات علوم انسانی را بلعیده است. سورهٔ حجرات سیاسـی ترین سورهٔ قرآن است و جریان های متعدد سیاسی در میان اصحاب را شرح می دهد.

[3] آیهٔ ۱۰ سورهٔ جمعه.

[4] آیهٔ ۴۸ سورهٔ توبه.

می توان گفت: نظر به اینکه امام علیه السلام در این سخن از چند گروه (مانند کینه ورزان، رشک ورزان و نیکان) نام می برد، پس مراد از «اهل»، «اهالی» است، نه «اهلیت». و این قرینه می شود به معنی دوم.

اما با اینهمه؛ باید گفت: در مقام دعا، اصالت با موارد درماندگی و ناتوانی است، و اصل این است که امام علیه السلام به ما یاد می دهد در مواقعی که هیچ کاری از دست خودمان بر نمی آید، دعا کنیم و از این قبیل است زیاده خواهی کسی که فزون طلبی خصلت او شده است، و حسادت کسی که حسادت خصلت او شده، که در قبال چنین کسانی هیچ کاری نمی توان کرد. پس مراد از «اهل» و «اهلیت» همان خصلت است.

پرسش: این معنی با وجود جملهٔ **«وَ مِنْ ظِنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاح»** سازگار نیست، زیرا اهل الصّلاح دچار خصلت «ظنّه و بد گمانی» نمی شوند و اگر دچار چنین خصلتی شوند، اهل صلاح نمی شوند.

پاسخ: ظِنّة و بد گمانی موردی و بطور گاهگاهی، از خصایص ذاتی انسان است، انسان «اهل ظنة» است ذاتاً و این یک چیز منفی (مانند بغی و شنآن) نیست که دارای معنی خصلت با بار منفی بشود، حتی خصلت با بار معنای مثبت هم به آن نمی توان اطلاق کرد. زیرا ذاتیات مشروط هستند، بسته به چگونگی جهت گیری و روندشان است، ذاتیات می توانند بطور مثبت به کار گرفته شوند و نیز بطور منفی.

اهل صلاح و نیکان نیز گهگاهی بدگمان می شوند و باید بشوند والاّ مرز میان هنجار و ناهنجار در عرصهٔ جامعه از بین می رود، آنچه محکوم است خصلت بدگمانی است و آنچه به پرهیز از آن مأمور شده ایم خصلت ظنّه است نه هر ظنّه ای. اگر هر ظنّه ای از انسان حذف شود، هالو و اَبله می گردد.

پس اگر ظنّه را در این کلام امام به معنی «خصلت» هم بگیریم خصلت انسانی انسان است، نه بیماری شخصیتی.

و با بیان دیگر: مراد امام علیه السلام در هر سه جمله، خصلت است اما در جمله اول و

دوم خصلت بیماری و در جمله سوم خصلت ذاتی است.

درست است؛ جملهٔ سوم برای کسی که معنی دوم را ترجیح می دهد، می تواند قرینهٔ خوبی باشد، و لذا میان دو معنی با احتیاط رفتار می شود. و قرینه دوم این است که معنی دوم اعم و شاملتر است و امام علیه السلام بر طرف شدن هر بغض و هر حسدی را از خداوند می خواهد خواه به خصلت مبدل شده باشند و خواه به حد خصلت نرسند.

اما به هر صورت، معنی اول در مقام انسان شناسی و روان است، نه در مقام «رفتار شناسی». و در سرتاسر صحیفه می بینیم که امام علیه السلام انسان شناسی را بر روان شناسی و شخصیت شناسی مقدم داشته و روان شناسی و شخصیت شناسی را نیز بر رفتار شناسی مقدم داشته است، زیرا همیشه «منشأ» ها را بر «ناشی شده ها» مقدم داشته است و چگونگی رفتار از چگونگی روان و شخصیت ناشی می شود. و این دلیل قوت معنی اول است. چون معنی دوم به محور رفتار شناسی است.

و فقراتی که در بخش بعدی می آید باز به هر دو معنی قابل حمل هستند.

نسبت میان بغض و کینه: بغض از کینه ناشی می شود. کینه یک حالت درونی است، کینه تا به مرحلهٔ عملی برسد یک مرحلهٔ دیگر را نیز باید طی کند که آن مرحلهٔ بغض است و بغض منشأ عمل کینه ای است. و اگر کینه به مرحلهٔ بغض نرسد (خواه در اثر اراده خود شخص و خواه در اثر ناتوانی شخص) در همان حالت بالقوّگی می ماند.

نسبت میان بغی و حسد: کینه و بغض وقتی در درون کسی پدید می شوند که ضرری از فرد مقابل به او برسد. اما بغی و حسد چنین نیست، (مثلاً) هیچ ضرری از امیرالمؤمنین علیه السلام به معاویه نرسیده بود، بغی او از حسد ناشی می شد. منشأ بغی بمعنی امور اجتماعی، حسد است. فرد زیاده طلب هرگز به جایگاه اجتماعی و حق خود قانع نمی شود، چرا که او به برتری ها و داشته های دیگران حسد می ورزد.

و این یک مسئلهٔ بزرگ در علوم انسانی است که: **آیا زیاده طلبی در شأن و امور اجتماعی، از حسد بر می خیزد یا این نوع حسد از[1] زیاده طلبی بر می خیزد؟**-؟ اشتباه نشود؛ مراد از «زیاده طلبی» در این پرسش خصلت زیاده طلبی است نه رفتار زیاده طلبانه که از شخص صادر می گردد. و سؤال این است: آیا خصلت حسد منشأ زیاده طلبی می گردد یا خصلت زیاده طلبی منشأ حسد می شود؟-؟

از بیان امام علیه السلام معلوم می شود که بغی و زیاده طلبی از حسد بر می خیزد آنگاه به عمل زیاده طلبانه منجر می شود. انسان تا حسود نشود در امور اجتماعی، زیاده طلب نمی گردد.

یک روان شناس که می خواهد یک فرد مبتلا به زیاده طلبی را معالجه و درمان کند باید به سراغ خصلت حسادت او برود، والاّ کوشش برای معالجه زیاده طلبی بی فایده است.

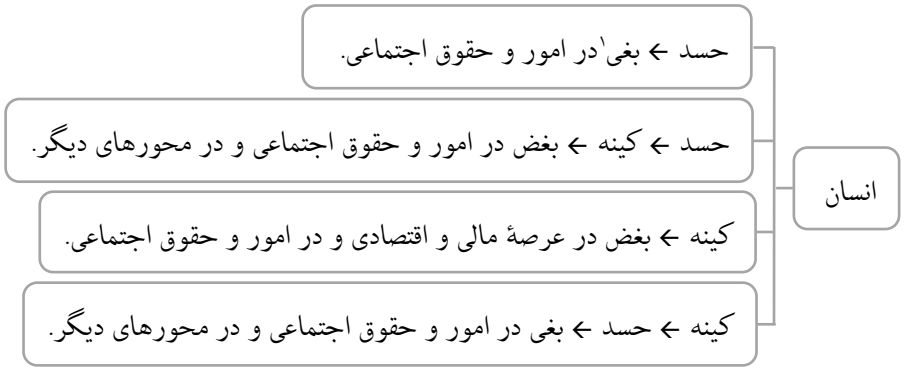
این موضوع در روابط اعضای یک خانواده، بهتر روشن می گردد؛ والدین (یا هر مربّی) که بخواهد خصلت زیاده طلبی یکی از کودکان در برابر خواهران و برادران دیگر را درمان کند، باید به درمان حسادت او بپردازد، نه به زیاده خواهی او زیرا زیاده خواهی علت نیست معلول است.

و در همین مثال روشن می شود که منشأ بغی، ضرر نیست، بر خلاف منشأ کینه و بغض که از ضرر ناشی می شوند، بل کودک باغی اساساً وجود خواهر یا برادر را تحمل نمی کند.

نسبت حسد و کینه: گاهی کینه نیز از حسد ناشی می شود، چنانکه گاهی حسد نیز از کینه ناشی می شود. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که: خطرناکترین بغی آن است که از حسد ناشی شود، و خطرناکترین بغض آن است که از کینه ناشی شود. و مسئله می رود به اعماق دقیق و ظریف انسان شناسی، بطرح زیر:

---

[1] دقت: نه هر نوع زیاده طلبی مانند زیاده طلبی در امور مادی و مالی که از طمع و آزمندی نیز ناشی می شود.



هر چهار صورت، بیماری خطرناکی هستند، لیکن ردیف اول و سوم خطرناکتراند، چرا؟ برای اینکه در این دو صورت رسیدن انگیزش درونی به مرحلهٔ عمل، قوی تر است. زیرا انگیزش بطور بدون واسطه و مستقیم به عمل می رسد و راه عملی شدن انگیزش، کوتاهتر است.

قرآن: در پنج آیه از قرآن سخن از «بغضاء» آمده بتناسب و ارتباط موضوع، دربارهٔ سه آیه بحثی داشته باشیم:

۱- آیهٔ ۹۱ سورهٔ مائده: این آیه دو موضوع را بیان می کند:

الف: یک عامل از عواملی را که بغض را به مرحلهٔ عمل می رسانند، معرفی کرده است و آن مشروبات الکلی است؛ انسان موجودی است که در اکثر موارد، کینه و را می تواند کنترل کند و از رسیدن آن به مرحلهٔ عمل جلوگیری کند، اما انسان مست این کنترل را از دست می دهد و شراب عامل به مرحلهٔ عمل رسیدن کینه و بغض می گردد، و چه بارهای سنگینی که از این بابت بر گردهٔ تاریخ تلنبار شده و فرمان پادشاهان در حال مستی روی تاریخ را تیره کرده است.

ب: پس از معرفی عامل مذکور، یک منشأ از منشأهای کینه و بغض را معرفی می کند و

---

[1] مفهوم «اجتماعی» در این مقال، شامل «خانوادگی» هم هست که شامل اعضای خانواده (همسران، فرزندان، هووها) نیز می شود.

آن **قمار** است؛ بازندهٔ قمار همیشه خاطرهٔ بدی از جلسهٔ قمار، و نیز همیشه یک کینه و بغض نسبت به برندهٔ قمار دارد. و برندهٔ قمار- گرچه نسبت به جلسهٔ قمار خاطرهٔ بدی نداشته باشد-[۱] اما هنگام روبه رو شدن با فرد بازنده، احساس «تنفّر از خود» می کند که چرا مال این شخص را از دستش گرفته است.[۲]

در اینجا می رسیم به یک اصل مهم در انسان شناسی و روان شناسی: **فردی که خود را در برابر حقوق فرد دیگر، مجرم بداند، فقط یکی از دو راه را دارد؛ یا باید حق ضایع شده را جبران کند، و یا قهراً و جبراً نسبت به صاحب حق، کینه و بغض پیدا خواهد کرد** و در اینصورت است که هم برنده و هم بازنده (از هر دو طرف) کینه و بغض خواهند داشت.

نفرت ظالم از مظلوم: نفرت مظلوم از ظالم بدیهی است. اما نفرت ظالم از مظلوم، از شگفتی های انسان است که هیچ موجود دیگری چنین ویژگی را ندارد. ظالم بطور ناخودآگاه به خودش القاء می کند که اگر این شخص وجود نداشت من از تضییع حق او، محفوظ می ماندم و مرتکب جرم نمی شدم. یا اگر فرد مظلوم حماقت نمی کرد من ستمی بر او نمی کردم. پس وجود یا حماقت او موجب شده که من به او ستم کنم.

و بقول قرآن انسان گناهکار که نمی خواهد یا نمی تواند توبه و جبران کند، از اینگونه توجیهات و القائات در درون خود دارد که: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصيرَةٌ- وَ لَوْ أَلْقى مَعاذيرَهُ».[۳] و در نتیجه فرد برنده نیز نسبت به فرد بازنده کینه و بغض پیدا می کند.

اینک خود آیه: «إِنَّما يُريدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ

---

[۱] این در صورتی است که روح فطرتش بوسیله روح غریزه اش، سرکوب شده باشد، والاّ او نیز نسبت به جلسهٔ قمار همیشه خاطرهٔ بدی خواهد داشت.

[۲] زیرا ته مانده روح فطرت (نفس لوّامه) او را سرزنش خواهد کرد.

[۳] آیهٔ ۱۴ و ۱۵ سورهٔ قیامت.

ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»:[۱] شیطان می کوشد که بوسیلهٔ شراب و قمار، در میان شما کینه و بغض ایجاد کند، و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد. آیا (از این عامل فساد، و از این منشأ فساد) خودداری خواهید کرد؟!

۲- کینه و جامعه: در آیه ۶۴ همان سورهٔ مائده، دربارهٔ مردم یهود سخن می گوید مردمی که باید محکمترین جامعه و مقاومترین جامعه در برابر عوامل از هم پاشندهٔ جامعه می بودند (زیرا که هم وحدت نژاد و هم وحدت زبان و هم وحدت دین و فرهنگ را داشتند) متلاشی ترین و از هم پاشیده ترین جامعه شدند؛ دچار یک نیروی شدید «گریز از مرکز» گشتند و در سرتاسر کرهٔ زمین پخش شدند.

این نیروی داغان کننده و متلاشی کننده، نبود مگر کینه و بغض که نسبت به همدیگر داشتند، آنهم با آنهمه عوامل که زمینه را برای محبت فراهم می کرد. و لذا امام علیه السلام به ما یاد می دهد که به آثار مخرّب کینه و بغض توجّه کنیم و در صدد حذف کینه ها و بغض ها باشیم و آنها را به محبت تبدیل کنیم و این تبدیل را از خداوند بخواهیم: **وَ أَبْدِلْنِي مِنْ بِغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَآنِ الْمَحَبَّة.**

پس از این مقدمه آیه را بخوانیم: «..وَ أَلْقَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ» در اثر کفر و طغیان شان، در میان شان (یهودیان) کینه و بغض را تا روز قیامت افکندیم.

توضیح سه نکته: **نکتهٔ اول:** اینکه می فرماید «ما در میان شان کینه و بغض را افکندیم» در مقام بیان ماهیت کینه و بغض است که اولاً کینه و بغض از کفر و طغیان بر می خیزد و منشأ دیگری ندارد. انسان شکور دچار بیماری کینه و بغض نمی شود گرچه این حالت ها گاهی در او پدید می شوند لیکن به حد بیماری شخصیتی نمی رسند.[۲]

ثانیاً: خداوند انسان را طوری خلق کرده است که اگر افراد یک جامعه دچار کفر نعمت

---

[۱] آیهٔ ۹۱ سورهٔ مائده.

[۲] از آن جمله قمار که کار انسان شکور نیست و فرد شکور طمع در مال دیگران ندارد. و شراب خطری که فرد غیر کفور مرتکب آن نمی شود.

و طغیان شوند، محبت از میان شان رفته و جای خود را به کینه و بغض می دهد و این خصلت اجتماعی، جامعهٔ شان را متلاشی می کند.

نکتهٔ دوم به محور عبارت «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» است؛ **آیا ادیان دیگر در جامعه مهدوی خواهند بود؟** استاد تفسیر قرآن در حوزه مقدسه- که در اثر تبلیغات نام و آوازه هم یافته و فکر طلاب جوان را تخریب می کند- می گوید از این عبارت می فهمیم که یهودیان و مسیحیان پس از ظهور قائم (عجّل الله تعالی فرجه) نیز در دین و آئین خودشان باقی خواهند ماند، زیرا تا روز قیامت خواهند بود.

اگر فکر و اندیشه این استاد بوسیلهٔ ارسطوئیات آلوده نمی شد می فهمید که فلسفهٔ وجودی «مهدویت» و «ظهور» و قیام آنحضرت، رفع ظلم از عرصهٔ جامعهٔ انسانی است که: **«يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً».**[1] آیا او هر ظلم و ستم را از بین خواهد برد مگر ظلم و ستم بر رسول خدا را!؟! آیا همگان از ستم ستمگران آسوده خواهند بود غیر از پیامبر اسلام!؟!؟ که یهودیان تا قیامت باقی بمانند و به فحش شان و نیز به اینکه آنحضرت را دروغگو که به دروغ مدعی نبوت شد و قرآن را به خداوند افترا بست، ادامه دهند!؟! آفرین به چنین استاد تفسیر!!!

اگر ذهن و اندیشه اش در اثر میکروب های ارسطوئی و بودائی بیمار نمی شد، توجه می کرد که منطق و شیوهٔ قرآن منطق و شیوهٔ امّی و مردمی است؛[2] همانطور که کسی به کسی می گوید: تا روز قیامت با تو آشتی نمی کنم، آیا مرادش این است که هر دو تا قیامت زنده خواهند ماند؟! بلی:

هرکه گریزد زِ در اهل بیت بارکش غول بیابان شود

---

[1] کافی، ج ۱ ص ۳۳۸- و متون دیگر، حتی متون حدیثی اهل سنت. این حدیث یکی از عقاید اجماعی همهٔ فرق مسلمین است.

[2] در مباحث گذشته به شرح رفت.

نکتهٔ سوم: (بل اصل سوم) ادامهٔ آیهٔ مذکور است که دربارهٔ یهود می فرماید: «كُلَّما أَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدينَ»: هر زمان آتش جنگی بیفروزند، خداوند آن را خاموش می کند، و برای فساد در زمین تلاش می کنند و خداوند مفسدان را دوست نمی دارد.

ویژگی دیگر یهودان این است که با وجود فقدان جامعه و پراکنده شدن شان در جهان، باز به جنگ افروزی در جهان ادامه خواهند داد (که می دهند) اما جنگ افروزی های شان به هدف شان که تأسیس یک جامعهٔ مستقل یهود است نخواهد رسید؛ حدود ۷۰ سال است که می کوشند یک جامعهٔ مستقل در فلسطین تأسیس کنند اما هنوز به جائی نرسیده است. در طول همین ۷۰ سال چندین جامعه به استقلال رسیده است لیکن هنوز تکلیف اسرائیل بعنوان یک دولت، معین نشده است و همیشه علامت سوال در بالای سرش هست. با آنهمه کرنش، تعظیم و استمداد از مستکبران، و نیز نوکری و خدمت به مستکبران، هنوز یک جامعهٔ مستقل مطمئن ندارند، هر فساد را مرتکب شده و هر حیله و نیرنگ را به کار گرفتند، باز در طول ۲۶۰۰ سال آوارگان جهان هستند. «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ».[1] خواری و چشم به دیگران دوختن، برای شان حتم شده است، حتی در دربارها و حتی در درون کاخ سفید، گرچه برخی از آنان به مال و ثروت نیز رسیده باشند. در نظر جامعهٔ جهانی منفور و پست هستند.

طغیان و کفر: آیه می گوید: یهودان در میان خودشان دچار کینه و بغض شدند زیرا که به خصلت طغیان و کفر مبتلا بودند، یعنی منشأ کینه و بغض شان، طغیان بود. اینک با یک نگاه جامعه شناختی در ماهیت و تاریخ یهود ببینیم که ماهیت این طغیان و منشأ آن چه بوده است؟

جامعهٔ یهود اولاد حضرت یعقوب بودند؛ در آغاز ۱۲ برادر بودند که دچار حسادت خانوادگی شدند و یوسف را به چاه انداختند. قرآن یک سوره تنها دربارهٔ آن خانواده و

---

[1] آیهٔ ۶۱ سورهٔ بقره.

حسادت شان آورده است. پس از آن نیز رقابت میان نسل های این ۱۲ برادر با عنصری شدید از حسادت جریان داشت، حتی بشهادت تورات و نیز بنصّ قرآن، موسی علیه السلام نیز نتوانست تعصبات قبیله ای را از میان آنان بردارد. پس از موسی نیز هر پیامبری که از میان یکی از آنها مبعوث می شد، قبیلهٔ دیگر بشدّت به او حسادت می ورزید. ابلیس نیز از این خصلت آنان بهره برداری می کرد؛ بر سر سلیمان (مقتدر ترین پیامبرشان) آن بلاها را آوردند[۱] و پس از او حکومت را از نبوت و امامت جدا کردند؛ انبیاء پشت سرهم می آمدند اما به عزلت و انزوا رانده می شدند که نتیجه اش جدائی دین از سیاست و حاکمیت بود؛ اشتغال به درگیری های درونی به حدی ضعیف شان کرد که بخت النصر (بنو آکْد ناصْر) پادشاه آکْدیان به سرزمین شان هجوم برد و همهٔ جامعه را یکجا به اسارت گرفت و به بین النّهرین آورد.

طغیان یهود، طغیان بر علیه مردمان دیگر نبود، بل «طغیان درون جامعه ای» بود که منشأش «حسادت درون جامعه ای» بود. کمیت و کیفیت این حسادت به حدّی بود که حتی برای خودشان نیز مسلّم شد که هرگز نخواهند توانست یک جامعه متمرکز داشته باشند. و این از عجایب تاریخ و یک استثناء در تاریخ است که هیچ مردمی به این حد به یأس از استقلال و تمرکز قدرت، نرسیده است. زمانی که کورش بابل را فتح کرد و یهودان را از اسارت نجات داد، کمتر کسی از آنان به سرزمین خود بازگشتند، اکثرشان در سرتاسر جهان پخش شده و ذلّت غربت را بر ایدهٔ جامعهٔ متمرکز، ترجیح دادند.

و چون خود را یک نژاد و نسل برتر می دانستند، در همان غربت شان نیز با هیچ مردمی آمیخته نشدند. این برتری در اصل یک واقعیت بود که قرآن به آن اشاره دارد «وَ لَقَدْ آتَيْنا بَني إِسْرائيلَ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلَى الْعالَمينَ».[۲] اما همین حس برتری که عامل عدم آمیزش با مردمان جهان می شد، در اصل به عامل از هم پاشیدگی شان

---

[۱] شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

[۲] آیهٔ ۱۶ سورهٔ جاثیه.

مبدّل شد. در اینجا به یک نکته بل اصل مهم در انسان شناسی می رسیم به شرح زیر:

عدالتخواهی غریزی: عدالتخواهی دو نوع است: عـدالتخواهی غریـزی و عـدالتخواهی فطری. اما باید توجه داشت: حیوان که یک موجود صرفاً غریزی است هیچ ارتباط و درکـی از عدالت ندارد، عدالتخواهی از اقتضاهای روح فطرت است که حیوان فاقد ایـن روح اسـت، لیکن غریزهٔ انسان که در اثر مجاورت با روح فطرت با چیزی بنـام عـدالت آشـنا اسـت مـی کوشد فطریات را نیز در خدمت خود بگیرد و لذا عدالتخواهی در انسان به دو صورت متجلّی می گردد.

بارزترین نمونه عدالتخواهی غریزی در درون خانواده رخ می دهد، یعنی ایـن حـس منفـی اگر در موارد دیگر با ابهاماتی همراه باشد و کار را برای فرد محقق در علـوم انسـانی دشـوار کند، دربارهٔ خانواده این ابهامات وجود ندارد؛ خواهران و برادران بشدت عدالتخواه می شوند: ما که فرزندان یک پدر هستیم چرا باید فرقی میان ما باشد؟ این عدالتخواهی اسـت لـیکن بـا تکیه به نطفه. همان که قابیل خواستار آن بود و عامل انگیزش حسادت او گشت و حسادتش منشأ کینه و بغض نسبت به هابیل شد.

قرآن علاوه بر ماجرای هابیل و قابیل، یک سورهٔ کامل دربارهٔ این عدالتخواهی غریـزی و حسادت ناشی از آن، آورده است که سورهٔ یوسف است. و این یکی از ابتلاها و گرفتاری های بزرگ انسان است که اقتضای فطری را در خدمت غریزه می گیرد. گرفتاری و مشـکلی کـه حیوان از آن آسوده است.

و همیشه چنین نیست که وحدت نسل یا وحدت نژاد عامل مثبت و مفیـد باشـد، بـل در موارد زیادی عامل از هم پاشنده و داغان کننده می گردد. و لذا نسل پرسـتی، قبیلـه گرائـی و نژاد پرستی در اسلام بشدت نکوهش شده است. انسان یا بایـد در جامعـه ای کـه بـه محـور انسانیت است زندگی کند، یا به تشتت و جنگ دچار خواهد شد جنگی که هر دو طرف آن مدعی عدالتخواهی است.

حس برتری یهودان در درون جامعه شان، سر از عدالتخواهی غریزی در آورد، بعثت یک

پیامبر در میان یکی از قبایل دوازده گانه شان، عدالتخواهی غریزی قبایل دیگر را بر می انگیخت. و همچنین عدالتخواهی غریزی درون خود همان قبیله را بر می انگیخت: چرا باید از میان ما فلان کس بر نبوت انتخاب شود؟

وقتی که عدالتخواهی غریزی فعال شود، به «رابطهٔ انسان با خدا» نیز سرایت می کند که محققین گفته اند: رابطهٔ انسان با خدا در آئین یهود یک «رابطه رقابتی» است. و در رابطهٔ انسان با خدا در مسیحیت یک «رابطهٔ محبتی» است. و در اسلام «رابطهٔ عبد و معبود» است.

تورات می گوید: اسحاق نابینا شده بود و می خواست دربارهٔ پسرش عیسو دعائی بکند، یعقوب پوست بزغاله ای را به بازوانش بست و به حضور اسحاق آمد، اسحاق پُر موئی دست او را لمس کرد و گمان کرد که عیسو است- زیرا دست و بازوان عیسو بشدت پر مو بود- بر او دعا کرد و لذا نسل یعقوب که همان یهودان باشند از نسل عیسو برتر شدند.[1]

البته این سخن که مصداق فریب دادن یک پیامبر و رقابت با خداوند است، یک افسانهٔ ساختگی است اما هر چه هست نشان دهندهٔ شدت حس رقابت ضد انسانی یهود است. و از این قبیل است کشتی گرفتن یعقوب با خداوند و دیگر رقابت های انسان با خدا که در تورات تحریف شده آمده است.

آیهٔ سوم که در آن سخن از کینه و بغض آمده: آیهٔ ۱۴ سورهٔ مائده می فرماید: «وَ مِنَ الَّذینَ قالُوا إِنَّا نَصاری أَخَذْنا میثاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُکِّرُوا بِهِ فَأَغْرَیْنا بَیْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ إِلی یَوْمِ الْقِیامَةِ وَ سَوْفَ یُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِما کانُوا یَصْنَعُونَ»: و از آنان که می گویند ما نصاری[1] (= پیروان و یاران مسیح) هستیم پیمان گرفتیم، اما آنان بخش مهمی از آنچه برای شان تذکر داده شده بود را فراموش کردند، از این رو در میان شان تا روز قیامت، کینه و بغض افکندیم، و خداوند بعداً (در قیامت) آنان را به آنچه که عمل می کردند آگاه خواهد کرد.

این آیه که دربارهٔ مسیحیان سخن می گوید، آنان را نیز مانند یهودان، بعنوان جامعه ای که دچار کینه و بغض شده اند معرّفی می کند؛ کینه ای که موجب جنگ های پردامنه در

---

[1] تورات، سفر تکوین، باب بیست و هفتم.

میان امت عیسی شد و دو فراز آن، دو جنگ جهانی است که آمار کشته ها به میلیون ها نفر رسید. اما منشأ این کینه و بغض شان با منشأی که در میان یهود بوده فرق دارد؛ در میان یهود- همانطور که به شرح رفت- منشأ آن طغیان و منشأ طغیان نیز عدالتخواهی غریزی بود که منشأ حسادت گشت؛ یهودان یک اقتضای فطری را در خدمت اقتضاهای غریزی گرفتند. اما مسیحیان یک اصل فطری را اساساً به فراموشی بردند: «فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِه» و آن «محبت» بود، اصلی که هم در خلقت بطور فطری به انسان داده شده و هم توسط عیسی علیه السلام با تأکید تمام سفارش شده و تذکر داده شده بود: «ذُكِّرُوا بِه».

فرق دیگر این است که دربارهٔ مسیحیان نفرموده است که «ضربت علیهم الذلّة و المسکنته». و این فرق از تفاوت میان دو منشأ مذکور ناشی شده است.

شعار و نقش محبت در مسیحیت توانست منظره های دلخراش گلادیاتور بازی ثروتمندان و پادشاهان را از بین ببرد اما نتوانست چیزی و نهادی بنام «مجلس سنا» را متزلزل کند؛ اشرافیت گرائی و تعیین جایگاه افراد بر اساس مال و ثروت مادی همچنان ماند و هنوز هم هست؛ اصالت ثروت جای اصالت محبت را گرفت. و هر جامعه ای که بر اصالت ثروت مبتنی باشد قهراً و جبراً دچار کینه و بغض خواهد شد ممکن است کسی نسبت به کس دیگر نه محبت داشته باشد و نه کینه. اما جامعه ای که در تاروپود آن محبت نباشد جای خالی آن را ثروتمندی خواهد گرفت و رقابت در ثروت منشأ کینه می گردد.

کینه و بغض در جامعه مسلمین: نباید توهم کنیم که جامعهٔ مسلمانان از این آفت فردی و اجتماعی، مصون مانده است؛ تاریخ و سرگذشت مسلمانان و احوال امروز شان، بخوبی نشان می دهد که دچار بغض و کینه بوده اند و هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: **«يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلُّ مَا كَانَ فِي الْأُمَمِ السَّالِفَةِ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَ الْقُذَّةِ بِالْقُذَّةِ»:**[1] هر آنچه در امت های پیشین رخ داده در این امت نیز رخ خواهد داد مانند مطابقت نعل به نعل و تیر به تیر.

---

[1] بحار، ج ۲۵ ص ۱۳۵ و متون دیگر- این حدیث مورد اجماع سنی و شیعه است.

توضیح: اسب در حرکت و سرعت چهار نعلی، پاهای جلو را که از زمین بر می دارد پاهای عقب در جای پاهای جلو قرار می گیرد، و تیرانداز ماهر تیرها را به نقطهٔ تیر اول می زند. و در ضبط دیگر این حدیث آمده است: **«لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ دَخَلَ جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ»:**[1] اگر امّت های پیشین به لانهٔ آفتاب پرست داخل شده باشند شما هم داخل خواهید شد.

جامعه شناسی: محبت و امامت: در این سخن امام علیه السلام که می گوید: **«وَ أَبْدِلْنِي مِنْ بِغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَآنِ الْمَحَبَّةَ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْيِ الْمَوَدَّةَ»** سه نکتهٔ دیگر هست که باید به آنها توجه شود:

۱- بغض در تقابل با محبت، و حسد در تقابل با مودّت، قرار گرفته اند. یعنی هم بهداشت و هم درمان بغض، محبت است و نیز بهداشت از حسد و درمان آن، مودّت است.

فرق میان محبت و مودّت این است که هر مودّت، محبت است اما هر محبت مودّت نیست؛ مودّت آن محبتی است که با عنصری از «امید بهرمندی از فرد محبوب» همراه باشد. یعنی او را دوست دارد زیرا که امیدوار است خیری از او برایش برسد. مودّت از مادّه «ودّ» است که در اصل به معنی آرزو داشتن، امید داشتن و چشمداشت است.

کارآئی مودت در از بین بردن حسد، بسته به عنصر محبت است که در آن هست، مراد امام آن مودت است که بر محبت نیرومند استوار باشد. آن مودت که عنصر ضعیف از محبت داشته باشد در از بین بردن حسد، آن توان را که محبت ناب و بدون چشمدات دارد، ندارد؛ ممکن است یک فرد نسبت به فرد دیگر هم مودّت و هم حسد داشته باشد. اما محال است کسی نسبت به کسی محبت ناب داشته باشد و در عین حال نسبت به او حسد هم داشت باشد.

خالصترین و نابترین محبت، محبت مادرانه است. جامعهٔ مورد نظر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جامعه ای است که تاروپود آن- رابطهٔ فرد با فرد، رابطهٔ فرد با جامعه و بالعکس- امّی و مادرانه و مصداق **«امّت»** باشد، چنین جامعه ای از عامل از هم پاشنده و

---

[1] بحار، ج ۲۱ ص ۲۵۷- و متون دیگر با عبارت های شبیه همدیگر.

داغان کنندهٔ بغض و حسد، در اَمان می ماند. و آن که در رأس چنین جامعه قـرار دارد **امـام** نامیده می شود. حضرت فاطمه (سلام الله علیها) در خطبه ای که در مسـجد مدینـه بـر علیـه ابوبکر ایراد فرمود، امامت را اینگونه تعریف می کند: **«وَ طَاعَتَنَا نِظَاماً لِلْمِلَّةِ، وَ إِمَامَتَنَا أَمَاناً مِنَ الْفُرْقَةِ»:**[1] خداوند اطاعت از ما را عامل نظام اندیشـه و نظـام فرهنـگ جامعـه قـرار داده، و امامت ما را عامل ایمنی از تفرقه و مانع ازهم پاشیدگی امّت قرار داده است.

و وقتی که زنانی از مهاجر و انصار به عیادتش آمدند و حالش را پرسیدند، دربارهٔ حذف امامت و حاکمیت ابوبکر و خانه نشین کردن امام، می گوید: **«أَمَا لَعَمْرُ إِلَهِكَ لَقَدْ لَقِحَتْ فَنَظِرَةٌ رَيْثَمَا تُنْتَجُ ثُمَّ احْتَلَبُوا طِلَاعَ الْقَعْبِ دَماً عَبِيطاً وَ ذُعَافاً مُمْقِراً هُنَالِكَ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ وَ يُعْرَفُ التَّالُونَ غِبَّ مَا سَنَّ الْأَوَّلُونَ ثُمَّ طِيبُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ أَنْفُساً وَ طَأْمِنُوا لِلْفِتْنَةِ جَأْشاً وَ أَبْشِرُوا بِسَـيْفٍ صَارِمٍ وَ هَرْجٍ شَامِلٍ وَ اسْتِبْدَادٍ مِنَ الظَّالِمِينَ يَدَعُ فَيْئَكُمْ زَهِيداً وَ زَرْعَكُمْ حَصِيداً فَيَا حَسْرَتَى لَكُمْ وَ أَنَّى بِكُمْ وَ قَدْ عَمِيَتْ قُلُوبُكُمْ عَلَيْكُمْ أَ نُلْزِمُكُمُوها وَ أَنْتُمْ لَها كارِهُونَ-؟»:**[2] آگاه باشید؛ بیعت سقیفه نطفه ای بـود که کاشته شد، پس منتظر باشید آن گاه را که بزاید تا از پستان آن به ظرفیت بادیهٔتان[3] لبالب بدوشید خونابهٔ تلخ و مسموم آن را. آن وقت است که باطل گرایان خسارت خـود را در مـی یابند. و آیندگان در می یابند عاقبت آنچه را که گذشتگان برای شان بنیان نهاده اند. و آمـاده کنید خودتان را برای شرایط دیگر از خودتان.[4] و آماده کنید برای استقبال فتنه ها سینه هـای تان را. و بشارت باد بر شما شمشیر برنده و هرج همه گیر، و استبداد ستمگران که بیت المال تان را از دسترس تان دور کند، و زراعت تان را درو کند.[5] چه حسرتی برای تان خواهد بود- !؟! و کجا خواهید بود آنوقت!؟! در حالی که (امروز) مسئله برای شما کور است.[6] آیا ما- که

---

[1] بحار، ج ۲۹ ص ۱۰۸- احتجاج طبرسی، باب احتجاجات آنحضرت.

[2] بحار، ج ۴۳ ص ۱۵۹ بنقل از معانی الاخبار.

[3] قعب= بادیه= ظرف بزرگ شیر دوشی.

[4] شرایط شخصیتی تان عوض خواهد شد.

[5] استبداد نهادینه می شود و آنچه امروز شما کاشتید آن را درو کرده بهره برداری می کند.

[6] یعنی امروز این کار که کردید برای شما ناشناخته است و آثار عمل تان را نمی دانید.

آثار شُوم این کار شما را می دانیم- شما را بزور به امامت وادار کنیم در حالی که شما آن را نمی خواهید-؟

دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با علم و دانش استثنائی و شگفت خود دقیقاً فرق میان نظام اجتماعی امامت، با نظام اجتماعی غیر امامتی (از آنجمله نظام اریستوکراسی که در بیعت سقیفه بنا نهاده شد) را توضیح می دهد و بیان می کند که نظام غیر امامتی (به هر شکل و ماهیتی که باشد) هرگز فارغ از استبداد نخواهد بود و نمی تواند بدون حاکمیت شمشیر و جنگ و شکنجه باشد. و نیز نمی تواند بدون فتنه باشد، و چه فتنه و بلائی بزرگتر از اینکه امت بزرگ اسلام در برابر اندک یهودیان صهیونیست ذلیل، ذلیل گردد؛ یهودیانی که «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ» که شرحش گذشت. که درباره آن فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را بشنویم: **لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ دَخَلَ جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ.**

امامت محور «امّت» است و امت جامعه ای است که به محور محبت باشد، نه به محور امور مادّی و نیازهای غریزی. محبت یک انگیزش فطری است نه غریزی.

امام علیه السلام در این دعا به ما می آموزد که اهمیت، نقش و کاربرد محبت را بشناسیم و ارج نهیم. و اصل مهم این است که بدانیم همگان- اعم از افراد خوب و بد- دوست دارند که در نظر مردم محبوب باشند؛ افراد بد محبوبیت را می خواهند تا بوسیلهٔ آن به اهداف بد خود برسند، بدیهی است که امام این نوع محبوبیت را برای ما پیشنهاد نمی کند، زیرا این مصداق استخدام فطریات در خدمت غریزه می گردد. پس امام آن محبوبیت را در نظر دارد که ذاتاً از اقتضاهای فطری است و اگر به مرحلهٔ عمل برسد هم انسانیت فرد را به فعلیت می رساند و هم انسانیت جامعه را. و انسان بدون این نوع محبت، نه به سلامت فردی می رسد و نه به سلامت جامعه نایل می شود. **و این است نقش عظیم محبت در ماهیت جامعه.** که فرمود: **«هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟»:**[1] مگر دین غیر از محبت چیزی است؟ دین از اصلی ترین اصل تا فرعی ترین فرعش برای ساختن فرد و جامعه است. دین در پیکر جامعه مانند شبکهٔ

[1] مستدرک الوسائل، ج ۱۲ ص ۲۱۹و ۲۲۶.

اعصاب و عروق در بدن است؛ خون حیات جامعه وقتی بطور سالم در این شبکه جاری می شود که با عنصر محبت، یعنی امیّت و امامت باشد. این حدیث را صوفیان به «عشق الله» معنی کرده اند در حالی که اگر به متن حدیث مراجعه کنید (مستدرک الوسائل، ج ۱۲ ص ۲۱۹ و ۲۲۶، و: ج ۱۵ ص ۱۲۷- بحار، ج ۶۵ ص ۶۳- و به همین محور است کافی ج ۹ ص ۷۹ ط دار الکتب الاسلامیه) می بینید که هیچ ربطی به عشق و عاشقی میان انسان و خدا ندارد. بل دربارهٔ انسان سازی و جامعه سازی به محور محبت به امامت و تولّی و تبرّی است، همانطور که در همهٔ متون حدیثی در باب تولّی و تبرّی آمده است.

قرآن: در حدود ۸۳ مورد در قرآن سخن از حب و محبت آمده که محبت غریزی محض را نکوهش و محبت تحت مدیریت فطرت را ستوده است.

آن محبتی که لیبرالیسم آن را پیشنهاد می کند، محبت غریزی محض است که از نظر اخلاقی نیز به تملق و چرب زبانی منجر می شود و از نظر آثار اجتماعی عین «خودخواهی» است نه «دگر دوستی». و لذا هرگز نمی تواند مانع از حسد، کینه و بغض گردد و هیچ اثری در از بین بردن استثمار و استعمار و تجاوز ندارد. و عجز و نارسائی اُمانیسم در مدیریت جامعهٔ جهانی، دعوت به محبت به محور «اصالت انسان» یعنی دعوت به محبت غریزی است که این خود یک بیماری و سلطهٔ غریزه بر فطرت است؛ محبت به بدکاران، محبت بر علیه محبت است. اما محبت فطری محبت به محور «اصالت انسانیت» است و عامل پرورش انسانیت است. محبت غریزی در برابر منافع فردی فوراً درهم می شکند و جای خود را به بغض و جنگ می دهد. و در چند جملهٔ بعدی خواهیم دید که امام علیه السلام حبّ غریزی را «حُبِّ الْمُدَارِينَ» می نامد و آن را نکوهش می کند. پس حب دو نوع است.

حب و بغض در قرآن و حدیث: بغض نیز بر دو نوع است: بغض غریزی و بغض فطری. اما منشأ بغض روح غریزه است. روح فطرت بهیچوجه منشأ بغض نیست. به شرح زیر:

همانطور که در مباحث گذشته به شرح رفت، جنگ منشأ غریزی دارد و روح فطرت از جنگ بیزار است، اما وقتی غریزه گرایان بر علیه خوبان فطرت گرا، جنگ به راه

می اندازند، فطرت نیز فرمان دفاع می دهد و جنگ دفاعی و اصلاحی خوبان «جهاد» نامیده می شود. بغض نیز همچنین است؛ غریزه گرایان که پیرو غریزهٔ محض می شوند و فطرت را سرکوب می کنند، فطرت خوبان از آنان متنفّر می شود زیرا که آنان را فسادگر و براندازندهٔ انسانیت می داند و فرمان تنفر از آنان را می دهد که می شود «الْبُغْضِ فِي اللَّه» و بدین سان **«الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه»** حدّ مرز انسان گرایان و انسانیت گرایان می شود. انسان گرائی فقط یک خیال است و هرگز تحقق نمی یابد و آنچه قابل تحقق است انسانیت گرائی است. این موضوع یک موضوع تجربی عینی است که تجربه شده است؛ مگر لیبرال های اُمانیست نیستند که هر روز در بخشی از جهان به قتل عام مردم مشغول اند و غیر از تجاوز و جنگ محبتی به دیگران ندارند.

بحث دربارهٔ حب و بغض (تولّی و تبرّی) در مباحث قبل گذشت و در اینجا از تکرار آن خودداری می شود.

بخش نهم

انسان و بدگمانی

عداوت آشنایان

شخصیت تاریخی و نامجوئی تاریخی

حبّ اَرحام، صلهٔ اَرحام، ولایت اَرحام

یک موضوع مثلّث: آزادی و حقوق آفرینشی و حقوق اجتماعی

وَ مِنْ ظِئَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَّةَ، وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْنَيْنَ الْوَلَايَةَ، وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّةَ، وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النُّصْرَةَ، وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَةِ: و (خدایا، و به من عوض بده) از

بدگمانی نیکان اطمینـان (شـان) را، و از عـداوت آشـنایان دوسـتی (شـان) را، و از بـدرفتاری خویشان خوشرفتاری (شان) را، و از خوار کردن نزدیکان یاری (شان) را، و از «حُبِّ الْمُدَارِینَ تَصْحِیحَ الْمِقَة».

شرح

عبارت «حُبِّ الْمُدَارِینَ» و «تَصْحِیحَ الْمِقَة» را ترجمه نکردم و عین آن را آوردم زیرا دربارهٔ آن بحث خواهیم داشت.

لغت: الظِّنَّة: تُّهَمَة: بدگمانی.

تهمت: در محاورات مردمی فارسی گاهی تهمت به معنی «بهتان» نیز به کار می رود، امـا در عربی فقط به معنی «بد گمانی» است.

انسان و بدگمانی

ظِنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ: امام علیه السلام می گوید: خدایا دربارهٔ من بدگمانی نیکوکاران و اهل صلاح را به وثوق و اطمینان عوض کن.

پرسش: آیا نیکوکاران نیز دربارهٔ دیگران بدگمان می شوند؟ آیا بدگمانی با اهـل صـلاح بودن، جمع می شود که انسان هم اهل صلاح و نیکوکار و نیکو خصایل باشد و هم دچار بـد گمانی به دیگران باشد؟

پاسخ: در پاسخ به این پرسش ابتدا باید «چیستی بدگمانی» روشن شود؛ آیا منشـأ آن روح غریزه است یا روح فطرت؟-؟ اگر منشأ بدگمانی روح غریزه باشد باید حیوان نیز هرازگاهی بدگمان شود. و این مسئله ای بس مهم اسـت کـه دسـت انـدرکاران علـوم انسـانی غربـی در تشخیص و تحلیل آن ناتوان هستند، و چون انسان را حیـوان مـی داننـد و از روح فطـرت در انسان غافل هستند میان «احتیـاط» و «بـدگمانی» خلـط مـی کننـد و ایـن دو را از همـدیگر

تفکیک نمی کنند.

آنان که سگ دوست و باصطلاح «سگ باز» هستند گاهی می بینند وقتی که سگ شان خطائی می کند از تنبیه و کیفر صاحبش نگران می شود، می گویند: بدگمان شده می ترسد مجازات شود.

در حالی که این نگرانی، بدگمانی نیست، احتیاط است؛ البته نه به معنی هر احتیاط، بل احتیاط غریزی است که منشأش «غریزه حفاظت از خود» است.

و بعبارت دیگر: احتیاط دو نوع است: غریزی و فطری. احتیاط غریزی فقط به محور «خود» عمل می کند حتی حفاظت از فرزند نیز در جهت خودیت خود است. اما احتیاط فطری محورهای متعدد دارد علاوه بر حفاظت از خود به محورهای حفاظت از دیگران، حفاظت از ناتوانان، حفاظت از عقاید و باورهای فرهنگی، حفاظت از عدل و داد، حفاظت از آبرو و حیثیت و... است.

نگرانی حیوان از حملهٔ حیوان دیگر، یا از شکار شدن توسط انسان، و یا مجازات شدن توسط صاحبش، تنها یک «احتیاط غریزی» است و این بدگمانی نیست. انسان و حیوان در «احتیاط غریزی» مشترک هستند زیرا هر دو دارای روح غریزه هستند و منشأ این احتیاط «ترس»[1] است که در ذات غریزی موجود جاندار هست تا در حفظ خود بکوشد.

اما منشأ بدگمانی روح فطرت است که در ذات فطری انسان هست[2] تا در آنهمه محورهای متعدد در صدد حفاظت باشد حتی گاهی حفاظت از خود را فدای حفاظت از امور دیگر بکند که می شود مصداق «قهرمان» در همهٔ فرهنگ ها و مصداق «شهید» در فرهنگ اسلام.

پس، بدگمانی از ذاتیات انسان است و انسان های نیک سیرت (اهل الصلاح) نیز بدگمان

---

[1] دربارهٔ ترس در مباحث گذشته بحث هائی گذشت.

[2] هر دو ذاتی هستند اما یکی ذاتی غریزی و دیگری ذاتی فطری. هر دو لازم هستند لیکن باید اقتضاهای غریزی توسط اقتضاهای فطری مدیریت شود.

می شوند و باید بشوند. و اگر این حس فطری را از وجود خودشان حذف کنند اولاً بـه افـراد ساده لوح، فریب پذیر، و بی احتیاط مبدل می شوند. ثانیاً از ایفای نقش و وظیفهٔ خـانوادگی و اجتماعی خود در عرصهٔ تربیت و اصلاح جامعه، باز می مانند. پس لازمهٔ «اهل صلاح» و اهل اصلاح بودن، بدگمانی است که البته در موارد و شرایط معین و مشخص که شرحش خواهـد آمد.

در عرف مردم می گویند: فلانی آدم خوبی است؛ کار به کار کسی ندارد. اما بایـد گفـت: چنین فردی اساساً آدم نیست تا چه رسد به خوب بودن، او بیمار است؛ از همه چیـز جامعـه استفاده می کند اما در اندیشه صلاح و اصلاح جامعه نیست، چنین کسی کـاری بـا تشـخیص «معروف» از منکر ندارد تا چه رسد اهل امر به معروف و نهی از منکر باشد. اگر همهٔ افراد یک جامعه اینگونه باشند هم درون جامعه عرصهٔ فساد می شود و هم جامعـه در زیـر پـای مردمان دیگر کوبیده می شود.

مراد امام علیه السلام از **«وَ مِنْ ظِنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَة»**، این نیست که خدایا کاری بکـن اهل صلاح نسبت به من هرگز بدگمان نشـوند، تـا معنـی سـخنش نکوهیـدن اصـل و اسـاس بدگمانی باشد. مقصودش این است که خدایا مرا یاری کن، توفیق بده و هدایت کن تا به حدّی سالم اندیش و درست کار باشم که اهل صلاح دربارهٔ من بدگمان نشوند؛ بدگمانی ای کـه در جای خود حق شان و وظیفهٔ شان است.

یعنی امام به ما یاد می دهد: از خدا بخواهید که کمک تان بکند، توفیق بدهـد تـا نیـک اندیش و نیکوکار باشید، در نتیجه اهل صلاح بر شما بدگمان نباشند. والاّ در عین بد اندیشی و بدکاری از خداوند بخواهید که اهل صلاح نسبت به شما بدگمان نباشند، این بدان معنی است که- نعوذ بالله- خداوند بر سر اهل صلاح کلاه بگذارد و بـدکاری هـای شـما از نظـر اهـل صلاح که حافظان دین و آئین و اصول انسانیت هستند، مخفی بماند.

درست است خداوند **ستار العیوب** است و باید از او بخواهیم که عیب هـای مـان را از نظر دیگران مستور بدارد. لیکن این موضوع دیگر و بحث دیگری است.

باز هم با بیان دیگر: این کلام امام در مرحلهٔ خودسازی است که تا بتوانیم خودمان را به

آن کمال برسانیم که اهل صلاح وثوق و اطمینان داشته باشند که مـا بـد اندیشـی و بـدکاری نخواهیم کرد. اما تمسک و توسل به ستاریت خدا، در مرحلهٔ پس از ارتکاب عمل نکوهیـده است. بلی انسان موجودی جایز الخطاء است اگر به هر صورت مرتکب رفتار بدی شدیم بـاز باید از رحمت خدا مأیوس نشویم هم آمرزش بطلبیم و هم مستور ماندن عیوب مان را.

این سخن امام علیه السلام در راستای سخن امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمود: **تَرْكُ الْخَطِيئَةِ أَيْسَرُ مِنْ طَلَبِ التَّوْبَة:**[1] خودداری از خطاها آسانتر از توبه کـردن اسـت. امـام سـجاد علیه السلام نیز به ما یاد می دهد که بـا کمـک خـواهی از خـدا و توفیـق خـواهی از او در مسیری از زندگی قرار بگیرید که اهل صلاح (که دیـدبانان و نگهبانـان خـوبی هـا هسـتند) نسبت به شما بدگمان نباشند و بر شما وثوق و اطمینان داشته باشند.

بدگمانی بر دو نوع است: سخن امام علیه السلام در «بدگمانی اهل صلاح» است، نه در بدگمانی هر کس. کسانی که اهل صلاح نیستند بدگمانی شان نیز فساد است نه صلاح. در یک باند قاچاق مواد مخدر به یکی از اعضا بدگمان می شوند و همچنـین در بانـد سـارقان و تبـه کاران، که مبادا برود و باند را (باصطلاح) لو دهد.

نوع سوم از بدگمانی هست که بیماری روانی است که فرد مصداق «فرد بـدبین» در قبـال «فرد خوشبین»، می گردد. اهل صلاح از این نوع بدگمانی نیز منـزّه هسـتند والاّ اهـل صـلاح نمی شدند. و صد البته خوشبین بودن نیز نباید در حـدی باشـد کـه حـاکی از سـاده لـوحی و هالوئی باشد.

نکته: بل یک اصل مهم در عرصهٔ علوم انسانی قرآن و اهل بیت علیهم السـلام، هسـت و آن خودداری از تجسس است؛ دیدبانان و نگهبانان خوبی ها، نباید در احوال دیگران دیـدبانی تجسسی کنند و یا ظنّه و بدگمانی های شان دربارهٔ افراد را با دیگران در میان بگذارند و نقل محافل کنند که فرمود: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُـوا وَ لا

---

[1] کافی، ج ۲ ص ۴۵۱ دار الاضواء.

يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً...»:[۱] ای آنان که ایمان آورده اید از بسیاری از بدگمانی ها بپرهیزید، چرا که برخی از بدگمانی ها گناه است؛ و از رفتار دیگران تجسس نکنید، و هیچکدام از شما غیبت دیگری را نکند...[۲]

کسی که اهل تجسس باشد و بدگمانی ها را محور غیبت قرار دهد. او اساساً اهل صلاح نیست و از این سخن امام علیه السلام خارج است.

عداوت آشنایان: «وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْنَيْنَ الْوَلَايَة»؛ خدایا، عداوت آشنایان به من را به دوستی مبدل کن.

تعریف: عداوت آن تنفر و بغض است که مستمر باشد. تنفر و بغض موقت و آنی، عداوت نیست.

عداوت دو نوع است: «عداوت بین الافراد» و «عداوت بین الجوامع». هر دو نوع «آشنا بودن» را لازم گرفته اند؛ کسی که کسی را نمی شناسد، چه عداوتی می تواند با او داشته باشد. و یا کسی در قطار مسافرتی از کسی می رنجد که نه قبلاً همدیگر را دیده اند و نه در آینده همدیگر را خواهند دید، تنها دچار بغض موقت می شود نه عداوت. لیکن هر کدام از این دو نوع، آشنا بودن ویژهٔ خود را دارد؛ در عداوت بین الافراد آشنائی نزدیک و اشتراک در امور اجتماعی، و در برخوردهای اقتصادی، و تصادمات اخلاقی، هست، و عداوت بین الافرادی در این بسترها جاری می شود.

و در عداوت بین الجوامع، تنها آشنائی کلّی لازم است نه آشنائی از نزدیک و نه اشتراک

---

[۱] آیهٔ ۱۲ سورهٔ حجرات.

[۲] پیشتر گفته شد که سورهٔ حجرات سیاسی ترین سورهٔ قرآن است و دربارهٔ جریان های سیاسی که در میان اصحاب بودند، بحث می کند، متأسفانه مفسرین آن را به اخلاقیات تفسیر کرده اند. اما خود بنده در اینجا این آیه را دربارهٔ اخلاق علمی آوردم. مراد این نیست که سورهٔ حجرات هیچ ربطی به اخلاق ندارد، از یک دیدگاه سرتاسر قرآن اخلاق است، بحث در «اصالت» است، اصل این سوره در امور سیاسی است و قاعده این است که «مورد مخصّص نیست».

در امور مذکور.

این کلام امام علیه السلام به محور عداوت بین الافراد است و لذا کلمهٔ **«الادنین»** را آورده است. یعنی آنان که آشنائی نزدیک دارند.

عداوت تاریخی: هر دو نوع از عداوت می توانند به «عداوت تاریخی» مبدل شوند هم در رابطهٔ فرد با افراد، و هم در رابطهٔ جامعه با جامعه. از باب مثال؛ هر فرد شیعه با فردی بنام شمر عداوت تاریخی دارد. و جامعهٔ یهود با جامعه اسلام عداوت تاریخی دارد. و هر کدام از این دو نیز آشنائی ویژهٔ خود را که مذکور شد، دارند.

ممکن است برخی از عداوت های تاریخی فردی، از بین برود؛ مثلاً یک شخص ایرانی نام فرزند خود را اسکندر یا چنگیز بگذارد و نیز ممکن است جامعه ای در یک دورهٔ تاریخی نسبت به جامعهٔ دیگر عداوت داشته باشد، اما در دورهٔ دیگر این عداوت از میان شان برچیده شود. اما برخی از عداوت ها تا زمانی که یکی از دو جامعه از بین برود، ماندگار می شود از این جمله است عداوت های دینی میان دو جامعه که قرآن می فرماید: «وَ لَنْ تَرْضی عَنْكَ الْيَهُودُ وَ لاَ النَّصارى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم»:[1] و هرگز یهود و نصاری از تو راضی نخواهند شد تا کاملاً از آئین آنان پیروی کنی.

دوستی نیز (که امام با لفظ ولایت آورده) چنین است که گاهی به دوست داشتن تاریخی بین الافراد و بین الجوامع مبدل می شود. اما نکتهٔ ظریف این است که دوستی میان دو جامعه هرگز به معنی اتمّ محقق نمی شود، زیرا اگر بمعنی تام دوستی می رسیدند دو جامعه نمی شدند. دوگانگی دو جامعه با دوگانگی دو فرد فرق اساسی دارد؛ دوگانگی دو فرد یک امر آفرینشی و طبیعی است. اما دوگانگی دو جامعه از باورها و ارزش ها ناشی می شود. دوگانگی آفرینشی انسان به سازگاری و دوستی می تواند برسد. اما دوگانگی بر اساس باورها و عقاید و اصول فرهنگ هرگز نمی تواند به سازگاری و دوستی برسد. و یکی از سدها و موانع واقعی اُمانیسم و لیبرالیسم همین مسئله است. شعار انترناسیونالیسم در برابر ناسیونالیسم

---

[1] آیهٔ ۱۲۰ سورهٔ بقره.

نژادی می تواند کارآمد باشد، اما در برابر ناسیونالیسم دینی هیچ کاربردی ندارد. پس دوستی میان دو جامعه یک دوستی نسبی است که مثلاً در حالت جنگ نیستند.

انسان تاریخی: و نامجوئی تاریخی: انسان موجودی جامعه گرا و جامعه ساز است و جریان جامعه، تاریخ است، شخصیت برخی افراد، تاریخی و ماندگار می شوند. و این ماندگاری بسته به نقش تاریخی آنان است که نه فقط در میان مردم عصر خودشان، بل در طول تاریخ مورد حب و یا بغض دیگران قرار می گیرند. دوستی تاریخی آرزوی هر شخص بزرگ است؛ مردان بزرگ همیشه آرزو داشته اند که در آینده و تاریخ جامعهٔ شان، نام نیک داشته باشند. و بالاتر از آن آرزوئی است که یک فرد بخواهد در آینده در میان افراد هر جامعه (یا چند جامعه) نام نیک داشته باشد که قرآن از قول حضرت ابراهیم نقل می کند که گفت: «وَ اجْعَلْ لِي لِسانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ»:[1] و (خدایا) برای من در میان امتهای آینده زبان صدق- ذکر خیر- قرار ده. و در آیهٔ دیگر می فرماید: «وَ تَرَكْنا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ»:[2] و نام نیک او (ابراهیم) را در امت های بعدی باقی گذاشتیم.

دوستی تاریخی نیز وقتی ممکن است که آیندگان با جایگاه و نقش شخصیت یک شخص در تاریخ، آشنا باشند و بدون آشنائی ممکن نیست، همانطور که جایگاه و نقش تاریخی حضرت ابراهیم برای مردمان جامعه های امروزی شناخته شده است.[3]

قرآن نیز آرزوی تاریخی بودن را و دعا برای شخصیت تاریخی بودن را نه فقط مجاز می داند بل انسان را به چنین آرزوئی تشویق می کند: «وَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّيَّاتِنا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماماً- أُولئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِما صَبَرُوا وَ يُلَقَّوْنَ فِيها تَحِيَّةً وَ سَلاماً»:[4] و آنان که می گویند: پروردگارا، برای ما از همسران و فرزندانمان مایهٔ روشنی چشم ما قرار

---

[1] آیهٔ ۸۴ سورهٔ شعرا.

[2] آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ صافات.

[3] برای شرح بیشتر دربارهٔ جایگاه تاریخی حضرت ابراهیم، رجوع کنید به کتاب «جامعه شناسی کعبه» سایت بینش نو www.binesheno.com

[4] آیه های ۷۴ و ۷۵ سورهٔ فرقان.

ده، و ما را برای نیکوکاران امام گردان.

آیه می گوید: بکوشید که نه فقط متّقی باشید، بل برای متقیان امام و پیشوا باشید. و این پیشوائی مدرّج است از پیشوا بودن برای یک خاندان، و پیشوا بودن برای گروهی از متقیان، تا برسد به امامت معصوم. پس در اینجا می رسیم به یک اصل مهم در «خود سازی» و «جامعه سازی» اسلام؛ که «شهرت طلبی» در اسلام مذموم و بشدّت نکوهیده است اما «امامت خواهی» ستوده و مورد تشویق است. زیرا شهرت طلبی منشأ غریزی دارد لیکن امامت طلبی- آنهم امامت بر متقیان- منشأ فطری دارد و هر انگیزش فطری، خواستهٔ فطری «خیر» است و باید خیرها را از خداوند خواست: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَات»:[1] پس در خیرها مسابقه دهید؛ از همدیگر سبقت بگیرید.

شخصیت های تاریخی دو گروه هستند: شخصیت های غریزی مانند نمرود، فرعون، نرون، چنگیز، معاویه، یزید و...، و شخصیت های فطری مانند ابراهیم، موسی، انبیائی که نام شان مانده، علی، حسین، امام سجاد و...

شخصیت های تاریخی همانطور که در دورهٔ حیات شان از بدنامی می ترسند و نگران هستند، از بدنامی تاریخی و از اینکه مورد بدگمانی تاریخی باشند، نگران هستند و لذا حضرت ابراهیم آن دعا را می کند و حضرت سجاد این دعا را: **«وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْنَيْنَ الْوَلَايَة»**. و به ما نیز یاد می دهد که بکوشیم به جای شهرت طلبی در صدد پیشوائی افراد متّقی باشیم و در صدد باقی گذاشتن نام نیک از خود باشیم.

و این یک معیار است: شخصیت های تاریخی مذموم شهرت طلب بوده اند، و شخصیت های تاریخی ممدوح، پیشوائی طلب در خط تقوی بوده اند.

انسان یک موجود «نامجو» است ذاتاً و خلقتاً، آنچه تعیین کننده است فرق میان نامجوئی غریزی و نامجوئی فطری است. نامجوئی فطری انسان ها را در مسیر مسابقه در خیرات قرار می دهد و اگر چنین روحیه ای در عرصهٔ روان فردی و روان اجتماعی رواج یابد، جامعه به

---

[1] آیهٔ ۱۴۸ سورهٔ بقره.

حدّ انسانیِ انسانیت می رسد. و انسان برای همین آفریده شده است: **«وَ لِذلِكَ خَلَقَهُمْ».**[۱] یعنی خداوند برای این چنین نظام اجتماعی که نظام امامتی است و در رأس آن امام معصوم تا برسد به پائین ترین سمت پیشوائی، انسان ها را آفریده است.[۲]

نتیجه: با این مقدمه (که نسبتاً طولانی هم شد) به این نتیجه می رسیم: وقتی این جمله از دعای امام علیه السلام را می خوانیم بسادگی از آن عبور نکنیم و گمان نکنیم که دوستی آشنایان را تنها در مدت عمر و زندگی مان بخواهیم، بل در اندیشهٔ پس از مرگ نیز باشیم؛ هر کس بمیزان شخصیت و جایگاه اجتماعی خود، و بمیزانی که آشنایانی در آینده خواهد داشت. یعنی هم نام نیک دوره زندگی را فدای بوالهوسی ها نکنیم و هم نام نیک پس از مرگ را. بدیهی است **اگر همگان بدینگونه در صدد نام نیک باشند، باصطلاح دنیا گلستان می شود.**

تکمله: در پایان این مبحث باید به یک موضوع پرداخته شود و آن این است: کلمهٔ «الادنین» را که در این سخن امام هست به «آشنایان» ترجمه کردیم همانطور که برخی از شارحان و مترجمان صحیفه اینگونه ترجمه کرده اند، در حالی که معنی این لفظ «نزدیکان» است.

لغت: دنا: قَرُبَ: نزدیک شد.- اَلأدنون: العشیرة نسباً: خویشاوندان نزدیک نسبی.

اما نظر به اینکه بلافاصله در جملهٔ بعدی می گوید **«وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّة»،** معلوم می شود که مراد از جملهٔ قبلی نزدیکان نسبی نیست. بل مراد آن اصطلاح است که می گویند: فلانی به فلانی نزدیک است یعنی با او آشنائی دارد. و این اصطلاح رایج هم دربارهٔ افرادی که معاصر همدیگرند به کار می رود مانند: اصبغ بن نباته از نزدیکان امیرالمؤمنین (علیه السلام) است. و هم دربارهٔ افرادی که فاصلهٔ تاریخی با همدیگر دارند مانند: فلان استاد ما به امیرالمؤمنین (علیه السلام) نزدیک است. و حتی دربارهٔ خداوند که مشمول زمان نیست به کار می رود که می گویند: فلانی به خداوند نزدیک است. یعنی «خدا شناس» است.

---

[۱] آیهٔ ۱۱۹ سورهٔ هود.

[۲] رجوع کنید؛ کافی، ج ۱ ص ۴۲۹- بحار، ج ۵ ص ۱۹۵.

و این نزدیکی همانطور که نزدیکی نسبی نیست، نزدیکی مکانی هم نیست، زیرا بلافاصله می گوید «**وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النُّصْرَةَ**»: و از خوار کردن نزدیکان، یاری کردن شان را. پس حق با آن شارحان و مترجمان است که «الادنین» را به آشنایان معنی کرده اند.

و عینیت تاریخی و اجتماعی شخصیت امام سجاد علیه السلام نیز این معنی را تأیید می کند؛ پس از قرن ها در همین امروز هم کسانی که با شخصیت آنحضرت **آشنا** هستند- اعم از پیروان مذاهب اسلامی و ملل دیگر- هیچ عداوتی نسبت به او ندارند، این ویژگی مشترک میان حضرت ابراهیم و امام سجاد است که دعای هر دو مستجاب شده است.[1]

حبّ اَرحام، صلهٔ اَرحام، ولایت اَرحام

وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّةَ: و (خدایا، عوض کن برای من) جدائی افکندن خویشان را به همنوائی و نیکی گرائی.[2]

لغت: عقوق یعنی شکستن و منشق کردن.

اگر بخواهیم ویژگی های کاربرد این واژه را بیشتر بشناسیم باید به نکات زیر توجه کنیم:

۱- عقوق به معنی هر شکستن و منشق کردن، نیست بل دربارهٔ شکستن روابط انسانی به کار می رود.

۲- دربارهٔ روابط انسانی نیز شامل شکستن هر رابطه نمی شود، بل تنها دربارهٔ روابط آفرینشی و طبیعی (انساب) به کار می رود؛ مانند عقوق فرزند نسبت به والدین، و یا نسبت به دیگر افراد فامیل. و گاهی به شکستن دوستی میان دو فرد، تا شکستن صمیمیت میان دو همسر و امثالش نیز عقوق گفته می شود (مثلاً: فلانی بر دوست خود عاق شد) اما این کاربرد اصیل نیست.

---

[1] صرفنظر از اشخاص بیمار و معدود افرادی که نسبت به این دو شخصیت و حتی نسبت به خداوند نیز عداوت و بغض دارند.

[2] در آغاز هر بخش از دعاها، ترجمهٔ تحت اللّفظی می آید و در متن شرح ها تا حدودی ترجمهٔ آزاد می آید.

۳- در انساب و فامیل نیز به هر نوع شکستن رابطه، عقوق نمی گویند. بل تنها به آن رابطه شکنی می گویند که از طرف فردی شکسته شود که نسبت به طرف دیگر، جایگاه پائین دارد؛ مانند فرزند در برابر والدین، برادرزاده در برابر عمو، و...

و با بیان خلاصه: عقوق در عرصهٔ پیوند های آفرینشی و خلقتی مصداق پیدا می کند، نه در عرصهٔ پیوند های اجتماعی. و باز بعبارت دیگر: عقوق دربارهٔ پیمان هائی مصداق پیدا می کند که خارج از اختیار بشر باشد؛ پیوند و پیمانی باشد که خلقت دربارهٔ افراد ایجاد کرده است.

تعارض پیوندهای آفرینشی با پیوندهای اجتماعی: در اینجا به یک مسئلهٔ پیچیده می رسیم، زیرا در موارد زیادی این دو نوع پیوندها در تعارض با همدیگر قرار می گیرند؛ فامیل دوستی- حبّ اَرحام، صلهٔ اَرحام، ولایت اَرحام- اگر با برخی از پیوندهای اجتماعی مانند دوستی میان دو نفر، پیوند همسری، شرکت اقتصادی، روابط همسایگی و... معارض گردد، چه باید کرد؟ تا کجا باید روابط فامیلی را بر روابط اجتماعی مقدم داشت؟ مرز میان «ارحام گرائی» درست و نادرست چیست؟ و کجاست؟ پاسخ این پرسش و تعیین این خط مرز نیازمند مطلب زیر است:

یک موضوع مثلّث: آزادی و حقوق آفرینشی و حقوق اجتماعی: در زندگی حیوان چیزی بنام «حقوق اجتماعی» وجود ندارد، اگر چیزی شبیه حقوق در زندگی (مثلاً) زنبور عسل مشاهده می شود «نظم غریزی» است نه «نظام حقوقی». درناها در موسم مهاجرت شان بشکل عدد ۷ در هوا پرواز می کنند که یک نظم غریزی و مفید هم هست اما مصداق «حقوق» نیست.

جامعه فقط مخصوص انسان است. زیرا منشأ جامعه روح فطرت است و حیوان فاقد این روح است، و حقوق بدون جامعه معنی ندارد. بنابراین همهٔ روابط و پیوندها و سنّت های اجتماعی، محدود کنندهٔ اقتضاهای غریزی هستند، فطریات عرصه را بر غریزیات تنگ می کنند.

علوم انسانی غربی از فهم مسئلهٔ بس بزرگ و مهم عاجز است؛ آنان از وجود روح فطرت غافل هستند و لذا غرایز را ذاتی و اصیل می دانند و امور فطری و اقتضاهای فطری را ناشی از «قراردادها» می دانند. در نتیجه از نظر علمی در تعریف و معنی **آزادی** بشدت در بن بست و تناقض گرفتار می شوند تا حدّی که در مغاک «آزادی بر علیه آزادی» سقوط می کنند.

در مجلدات قبلی دربارهٔ یکی از تناقضات آنان دربارهٔ آزادی بحث شد که می گویند: «آزادی هر فرد به آزادی افراد دیگر محدود است». این اولاً یک تناقض آشکار است زیرا این آزادی نیست، بل شدیدترین محدودیت است که آزادی یک فرد به آزادی میلیون ها فرد دیگر محدود باشد. ثانیاً این تعریف آزادی نیست تعیین حدودِ محدودیت آزادی است، اول باید خود آزادی تعریف شود، سپس اگر آزادی حدودی داشته باشد- و ندارد، و شرحش در آن مباحث گذشت- در اینصورت نوبت به حدود آن می رسد. نمی توان در تعریف آزادی صرفاً به «شرح الاسم» اکتفا کرد، زیرا این کار عوام است نه کار یک دانشمند محقق، باید ماهیت آزادی با روش علمی بیان شود.

در اینجا به یک تناقض دیگر در این باره می رسیم و آن اینکه: امور اجتماعی، روابط و پیوندها و پیمان های اجتماعی، اگر هیچ ارتباطی با کانون ذاتی درونی انسان ندارند و صرفاً مولود آگاهی ها و قراردادها هستند، و غرایز ریشه در کانون ذاتی انسان دارند از آنجمله غریزه آزادی، پس چگونه یک غریزه ای بنام «آزادی» هر فرد، به آزادی افراد دیگر محدود می شود که مصداق «غریزه بر علیه غریزه» می شود؟ چرا این ویژگی فقط منحصر به آزادی شده است؟ چرا غریزهٔ شهوت یک فرد، محدود به غریزهٔ شهوت دیگران نیست؟

لطفاً دقت فرمائید: مطابق نظر آنان آزادی یک غریزه ای است در خدمت همه غرایز دیگر بدون استثناء. و این، این روی سکه است. و روی دیگر این سکه، این است: هیچ غریزه ای آزاد نیست و باید محدود شود تا هر فردی بتواند به همان آزادی غرایز خود برسد.

پس آزادی خواهی هم یک حس غریزی و ذاتی است و هم یک حس ضد غریزی است. و آن کدام محقق علوم انسانی است که بتواند بگوید: آزادی یک حس ذاتی نیست؟ همگان اجماع دارند که آزادی یک «پدیدهٔ قراردادی» نیست، یک حس ذاتی است. پس چرا باید

آزادی همهٔ غرایزِ همهٔ افراد محدود شود تا سهمی از آزادی نیز به هر فرد برسد-؟! این «سهم» یعنی «محدودیت».

اگر آقایان آزادی را یک امر ناشی از قراردادها می دانستند می شد یکی از قراردادها که محدود کنندهٔ غرایز است نه یک امر غریزی ذاتی. که صد البته چنین باوری را ندارند بل اینهمه هیاهوی شان به محور آزادی ذاتی و غریزی است. زیرا اگر چنین باوری داشتند و آزادی را ناشی از قرارداد می دانستند دچار تناقض دیگر می شدند که «قراداد بر علیه قرارداد» می شود؛ آزادی که خود یک قرارداد است بر علیه همهٔ آزادی ها و این قرارداد را به دیگر قراردادها محدود کند، که باز می رسد به اینکه «آزادی عامل محدود کننده است»، و این فراتر از تناقض است مصداق «نقض یک شیئ خودش را می شود»، **یعنی آزادی می گوید که نباید آزادی باشد.**

پس علوم انسانی غربی خواه حس آزادی خواهی را یک حس ذاتی بداند و خواه آن را یک امر قراردادی، در هر دو صورت در بن بست تناقض گرفتار است.

اما در انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) حس آزادی خواهی یک حس ذاتی است اما نه ذاتی غریزی بل ذاتی فطری. و فطرت باید اقتضاهای غریزی را مدیریت کند. و پیشتر به شرح رفت که آزادی فطری ماهیتاً به هیچ چیزی محدود نیست.[1] درست است آزادی فطری امکان ندارد مگر با مدیریت فطرت که غرایز را مدیریت کند و در حد مدیریت غرایز را محدود می کند، نظاممند می کند.

اکنون برگردیم به مسئلهٔ خودمان که عنوانش «تعارض پیوند های آفرینشی و پیوندهای اجتماعی» بود. پیش از هر چیز باید به این نکته توجه شود که پیوندهای اجتماعی بر دو نوع هستند: پیوندهائی که مصداق «حق» هستند، و پیوندهائی که به محور «ناحق» بسته شده اند. ناحق ها از بحث ما خارج هستند، زیرا چیزی که بر محور حق نیست عنوانی از «حقوق» را ندارد.

---

[1] زیرا فعالیت های فطری همگی «خیر» است و عمل خیر کسی مزاحم عمل خیر افراد دیگر نیست.

اگر حقی از حقوق اجتماعی، با حقی از حقوق آفرینشی معارض باشد مثلاً اگر آقای الف با آقای ب برادر است و باید حقوق برادری (حبّ رحم، صلهٔ رحم، ولایت رحم) را رعایت کند. وقتی آقای ب با آقای ج دربارهٔ یک مالی- یا هر چیز دیگری- دعوا و مرافعه دارند. آقای الف چه کند از برادرش حمایت کند یا از حق آقای ج؟-؟ هر فرد عامی نیز می گوید که باید از حق اجتماعی آقای ج حمایت کند. اما سخن در این نیست که هر غیر متخصص نیز آن را می داند. سخن در تکیه گاه علمی این قضیه و داوری است، چرا باید او حقوق اجتماعی را بر حقوق آفرینشی ترجیح دهد؟

علوم انسانی غربی هیچ پاسخ علمی به این پرسش ندارد و به همان گزارهٔ عوامانه بسنده میکند و هیچ تکیه گاهی در عرصهٔ انسان شناسی برای این گزاره تعیین نمی کند.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: چون انسان حیوان نیست و یک روح دیگر نیز دارد بنام روح فطرت، و فلسفه وجودی این روح این است که غرایز را مدیریت کند تا انسان چیزی بنام «جامعه» و «تاریخ» داشته باشد. پس هنگام تعارض میان حقوق آفرینشی و حقوق اجتماعی، همیشه باید حقوق اجتماعی بر حقوق آفرینشی مقدم باشد. و اساساً انسان برای این آفریده شده و فرقش نیز با حیوان همین است که انسان بر طبیعت مسلط باشد نه مغلوب طبیعت؛ غرایز خود را مدیریت کند،[1] نه اینکه غرایزش او را مدیریت کند.

قرآن: «وَ مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»:[2] و کسانی که از زیاده خواهی نفس (غریزهٔ) خود محفوظ باشند پس آنان هستند رستگاران.- اینان از تحرکات پخش و پلا و بدون مدیریت غرایز، رسته و رهیده اند و از یک زندگی انسانی نظاممند برخوردار می شوند.

نتیجه: از این مقدمه می رسیم به اینکه: حبّ اَرحام، صلهٔ رحم، ولایت اَرحام، نباید مزاحم حقوق اجتماعی شوند.

---

[1] تکرار: مدیریت، نه سرکوب. زیرا همهٔ غرایز برای انسان لازم هستند.

[2] آیهٔ ۹ سورهٔ حشر.

و اما حقوق آفرینشی در انسان شناسی و جامعه شناسی اسلام: تعریف: حقوق آفرینشی حقوقی هستند که به محور نطفه و نسب تشریع شده اند. این حقوق غیر از حقوقی هستند که در اصطلاح «حقوق طبیعی انسان» نامیده می شوند، در این اصطلاح آن حقوق عمومی در نظر هست که به محور نطفه و نسب نیستند.

حقوق آفرینشی به دو دسته تقسیم می شوند: حقوق واجب الاجراء مدنی مانند ارث، و «واجب النفقه» که برخی از مربوطین نسبی نفقه شان بر برخی دیگر واجب می شود. و حقوقی که مستحب هستند یعنی واجب الاجرای مدنی نیستند گرچه از دیدگاه اخروی واجب باشند، مانند حبّ ارحام، صلهٔ ارحام، و ولایت ارحام. و همین ها نیز تنها در درجاتی واجب اخروی هستند، در درجات بالاتر از نظر اخروی نیز مستحب می شوند.

موضوع مهم در اینجا این است که حقوق آفرینشی از نوع اول، همدوش حقوق اجتماعی هستند و در عین آفرینشی بودن دقیقاً در ردیف حقوق اجتماعی قرار می گیرند، و بر نوع دوم مقدم هستند.

اما نوع دوم: یعنی: حبّ ارحام، صلهٔ ارحام، ولایت ارحام، که در این بخش از دعا محور کلام امام علیه السلام هستند: برای شرح این موضوع لازم است ابتدا معنی، ماهیت و «چیستی حب» بیان شود:

چیستی حب: نظر به قاعدهٔ **«تعرف الاشیاء باضدادها»**، لازم است حب را در کنار دو حس دیگر یعنی «عشق» و «عصبیت» بررسی کنیم:

عشق- با هر تأویل و توجیه- اصل و اساسش به محور جاذبهٔ جنسی است، حتی در کاربردهای مجازی نیز خالی از عنصر جنسی نیست؛ یعنی منشأ آن روح غریزه است و لذا در قرآن هیچ لفظی از عشق و مشتقاتش نیامده است. در عرصهٔ حدیث نیز در یکی دو حدیث آمده که سندشان بشدت ضعیف است. و دلیل دیگر بر ضعف آنها این است که ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) در اصول و اصطلاحات اساسی، از ادبیات قرآن پیروی کرده و از آن خارج نمی شود؛ چیزی بنام عشق یک مقوله فرعی، ساده، و یا اصطلاح پیش پا افتاده نیست،

می بینید که اینهمه عرصه فرهنگ همهٔ مردمان جهان را فرا گرفته است. یعنی به همان میزان که جامعهٔ بشری ماهیت غریزی و کابالیستی دارد به همان میزان نیز کاربرد لفظ عشق در آن جای دارد.[۱] رواج واژهٔ عشق در ادبیات مردمان، دقیقاً نشان دهندهٔ غریزه محوری آنان است که بر «ضعف روح فطرت» استوار است. متأسفانه امروز در فرهنگ ما این واژه دربارهٔ اهل بیت (علیهم السلام) نیز به کار می رود. گوئی هیچ فرقی میان علاقهٔ جنسی با علاقه های فطری وجود ندارد؛ گوئی هیچ دوگانگی میان جاذبه ها و علاقه ها وجود ندارد. اگر بگوئید: چرا یک واژهٔ جنسی را دربارهٔ امور مقدّس به کار می برید؟ یا بگوئید: چرا فلان شاعر و صوفی رابطه خود با خدا را بر محور عشق قرار می دهد؟ جواب می شنوید که: مراد ما معنی جنسی نیست.

این جواب گزافه ترین گفتار تاریخ است؛ ادبیات ناز و نوازش میان دو همسر، با ادبیات میان فرزند و مادر می تواند یکی باشد!؟! **وقتی که عادت آمد قباحت هر چیز از بین می رود،** اما هزینهٔ آن سقوط اصول فطری و تقویت امور غریزی می گردد که مرز میان اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری از بین می رود و جامعه غیر دینی می شود.

عصبیت: عصبیت- که در قالب نطفه پرستی و نسب دوستی، و قبیله گرائی و نژاد پرستی بروز می یابد- نیز منشأ صرفاً غریزی دارد و بر علیه روح فطرت انسانی است. به هر میزان که فرد یا جامعه دچار عصبیت باشد به همان میزان از فطرت انسانی دور است و دچار بیماری است.

حب: حب نه عشق است و نه عصبیت، حب از روح فطرت ناشی می شود، یعنی روح انسان گرای فطرت، حس غریزی عشق و عصبیت را مدیریت می کند و آنها را از ماهیت صرفاً غریزی خارج کرده و ماهیت انسانی به آنها می دهد. اگر رابطه دو همسر تنها به حس غریزی عشق مبتنی باشد بی تردید متزلزل و آسیب پذیر و آفتمند خواهد بود. آمار طلاق ها با آمار رابطه های همسری صرفاً غریزی، نسبت مساوی دارد. و همچنین آمار خانواده های با

---

[۱] قبلاً نیز بحثی در این باره گذشت.

ثبات، با آمار «خانواده هائی که عشق در آنها به مرحلهٔ حب رسیده است» برابر است. برای هر طلاقی ممکن است ده ها علت و عامل شمرد لیکن همه آنها یا به عدم حب و یا به ضعف حب برمی گردد.

معیار: کدام رابطهٔ همسری به مرحلهٔ حب رسیده است؟ با چه معیاری می توان این واقعیت را تشخیص داد؟ قرآن معیار می دهد: «وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»:[1] و از نشانه های قدرت او این است که برای شما همسرانی از جنس خودتان قرار داد تا در کنار آنان آرامش یابید و در میان تان مودت و رحمت قرار داد. در این، نشانه هائی است برای اهل اندیشه.

مودّت: از مادّه «ودّ» بمعنی «دوست داشتن به امید رفع نیاز».[2]

رحمت: دلسوزی.

در میان دو همسر سه رابطه روحی و احساسی لازم است تا خانواده مستحکم شود:

۱- نیاز جنسی.

۲- امید بهرمندی جنسی و غیر جنسی که مودّت و دوستی به محور نیازها باشد.

۳- دلسوزی- دلسوزی همسرانه با دلسوزی های دیگر فرق دارد؛ ممکن است کسی به یک فرد اجنبی دلسوزی کند، اما دلسوزی میان دو همسر مرحله ای است که نیاز جنسی به مودّت رسیده و آنگاه مودّت به مرحله حب رسیده و هر دو طرف موفقیت ها و مشکلات همدیگر را موفقیت ها و مشکلات خود بدانند، آنهم نه دانستن صرفاً عقلانی و حسابگرانه، بل دو وجود به یک وجود مبدل شوند، و در واقع این نوع دلسوزی به همسر،دلسوزی به خود هم هست که گفته اند: **یک جان در دو بدن.**

اگر رابطه دو همسر به این مرحله برسد، آن خانواده در کمال استحکام خود خواهد بود. والاّ نه عشق جنسی کافی است و نه حتی مودّت. امروز در اروپا معمولاً محکم ترین خانواده

---

[1] آیهٔ ۲۱ سورهٔ روم.

[2] پیشتر نیز بحثی در این باره گذشت.

ها در حد مودّت هستند و خانواده ای که به درجه حب برسد خیلی نادر و کمیاب است، و این از محصولات اشتباهی است که علوم انسانی روز به آن دچار است و از روح فطرت انسان غافل است.

این دربارهٔ «حبّ همسران» که خشت اول آن، دو خشت است: نیاز جنسی غریزی، و نیاز فطری آرامش روحی «لِتَسْكُنُو». در اینجا باید به یک نکته (بل به یک اصل) توجه شود؛ حیوان نیز نیازمند فرد دیگر است که در کنار آن آرامش یابد، این نیاز مشترک حیوان و انسان است، لیکن انسان یک نیاز ویژه به یک آرامش ویژه دارد که فطری است و در وجود حیوان نیست. آنچه حیوان دارد فقط «انس» است وقتی که از انیس خود دور می شود مضطرب می گردد خواه آن انیس مونّث باشد یا مذکر. گوزن های نر پس از موسم جفتگیری همانقدر با نرها انس دارند همانقدر هم با مونّث ها. و در موسم جفتگیری نیز غیر از هیجانات شهوی، چیزی بر انس آنها نسبت به مونّث ها افزوده نمی شود.

شخصی یک اردک در محوطه حیاط داشت و یک بلدرچین در قفس، به حدی نسبت به همدیگر انس گرفته بودند که اگر قفس بلدرچین را به درون خانه می برد، هر دو بشدت مضطرب می شدند در حالی که حتی همجنس هم نبودند. پس نباید میان انس و مودّت و نیز میان مودّت و رحمت اشتباه کرد اما آنچه میان دو همسر از انسان هست صرفاً انس نیست، بل مانند دو لپه لوبیا که در یک پیراهن قرار دارند و یک دانه را تشکیل می دهند که فقدان هر کدام و بی حاصل و لغو بودنش بمنزله فقدان و لغو بودن آن دیگری است. و لذا اگر یکی از دو همسر اینچنینی بمیرد و دیگری ازدواج مجدد بکند باز اصل و اساس زیستی او به محور خاطرهٔ همسر قبلی است؛ مانند حبّ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نسبت به حضرت خدیجه (سلام الله علیها) پس از وفاتش.

منشأ این نیاز ویژه به آرامش ویژه، روح فطرت است و مراد آیه از «لِتَسْكُنُوا» این آرامش ویژه است نه صرفاً انس.

حبّ الله و حبّ اهل بیت: این حب با حبّ همسران تفاوت اساسی و ماهوی دارد. زیرا خشت اول آن فقط یک خشت است و آن آرامش روحی است که فقط از روح فطرت ناشی

می شود و هیچ منشأ غریزی ندارد: «أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»،[۱] این آرامش خواهی انسان با هیچ چیزی بر آورده نمی شود مگر با «ذکر الله»؛ ذکر شفاهی و ذکر قلبی. و حبّ انبیاء و حبّ دین، بویژه حبّ پیامبر اسلام و اهل بیت (علیهم السلام) از همین ماهیت که برخاسته از روح فطرت است، می باشد.

این نوع ویژهٔ حب که مخصوص انسان است هیچ ربطی به غریزه ندارد، عنصر «مودّت» بطور قوی در آن حضور دارد: «قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى».[۲] و: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[۳] در حبّ الله و حبّ پیامبر و آل همیشه یک امید به رحمت خدا و امید به هدایت و رسیدن به زیبائی های مکتب هست.

خداوند نیز «ودود» است؛ توقع دارد که بندگانش نیک اندیشی و نیکوکاری پیشه کنند: «وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ».[۴] و: «وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ».[۵] معمولاً «ودّ» و «مودّت» را به دوست داشتن محض، معنی می کنیم و آن را با واژهٔ «رحیم» یا «حبیب» مترادف می کنیم در حالی که در «ودّ» عنصر «توقّع» همیشه هست.

اهل بیت را دوست می داریم، نه دوست داشتن محض، بل خیر و صلاح دینی (دنیائی و آخرتی) خودمان را در آنان می دانیم. پس مودّت نیز دو نوع است: مودتی که از تکامل عشق جنسی و نیاز غریزی به جنس مخالف حاصل می شود، و مودّتی که از نیاز فطری بر می خیزد و در تکاملش به «حبّ» فطری محض، می رسد.

اما حب فقط یک نوع است که فطری است و هیچ ارتباطی با غریزه ندارد مگر اینکه غریزه بر روح فطرت مسلط و «حسّ حب» را از دست فطرت مصادره کند که در این باره جملهٔ

---

[۱] آیهٔ ۲۸ سورهٔ رعد.

[۲] آیهٔ ۲۳ سورهٔ شوری.

[۳] آیهٔ ۳۱ سورهٔ آل عمران.

[۴] آیهٔ ۹۰ سورهٔ هود.

[۵] آیهٔ ۱۴ سورهٔ بروج.

شگفت امام علیه السلام[1] را که می گوید **«وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَة»**، خواهیم دید.

ولایت: امام می گوید: **«وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْنَيْنَ الْوَلَايَة»:** خدایا، بد رفتاری و عداوت نزدیکان را برای من به ولایت مبدل کن. این ولایت به معنی حاکمیت، و امامت نیست، حتی به معنی قیمومت هم نیست زیرا در قیمومت کسی که شأن بالائی دارد به کسی که شأن پائینی دارد، ولایت و قیمومت می کند مانند ولایت پدر بر فرزند یا ولایت عدول مؤمنین بر ایتام.

این ولایت شامل افراد همسطح و غیر همسطح می شود؛ هر فردی از نزدیکان به فر د دیگرشان ولایت داشته باشند؛ یعنی حافظ منافع مادّی و معنوی او باشند که در اصطلاح به این ولایت «خیرخواهی» می گوئیم.

گاهی برخی ها در این باره داد سخن داده و می کوشند این ولایت را به «دوستی محض» معنی کنند، در حالی که عنصر «حفاظت» و خیرخواهی در آن نیز هست همان طور که در ولایت به معنی حاکمیت و امامت هست و با «دوست داشتن محض» فرق دارد.

وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّة: لغت: عقوق یعنی قطع رابطه ویژه. و این رابطه دو نوع است: رابطه نسبی (ذَوِي الْأَرْحَامِ)، و رابطهٔ امت با امام.

تعریف: عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ این است که: شخص با فامیل نسبی خود همان رابطه را داشته باشد که با دیگران دارد، و هیچ فرقی میان بستگان نسبی با دیگران قائل نباشد. در برابر ذَوِي الْأَرْحَامِ همانقدر احساس مسئولیت کند که در برابر دیگران می کند.

گاهی گمان می کنیم که عقوق عبارت است از «بدی کردن»، در حالی تنها نادیده گرفتن فرق میان نزدیکان نسبی با دیگران، عقوق است حتی اگر هیچ رفتار بدی نسبت به ذوالّرحم نکرده باشد. زیرا خود همین «نادیده گرفتن» بدترین بدها است؛ نوعی اعتراض به گزینش خدا است که در آفرینش فلان کس را با فلان کس ذوالّرحم کرده است؛ مثلاً پدر و مادر همهٔ انسان ها را خداوند انتخاب می کند و نباید انتخاب خدا را نادیده گرفت و در جهتی غیر از

---

[1] شگفت از نظر علمی.

جهت آن رفتار کرد.

خود عقوق یک «بدی» است نه رفتارهای بدی که از آن ناشی شود. مقابل عقـوق، «مبـرّة» است. باید دربارهٔ ذوالّرحم نیکی کرد و در برابر رَحِم احساس مسئولیت داشت.

مبرّت و عصبیت: امام علیه السلام با آوردن کلمهٔ «مبرّت» مرز میـان فامیـل گرائـی فطری و فامیل گرائی عصبیتی را برای ما مشخص می کنـد. و بـه مـا یـاد مـی دهـد: احسـاس مسئولیت دربارهٔ رَحِم تنها در حدود «مبرّت» است و تعصب فامیلی نباید ما را دچار بخشیدن حق دیگران به فامیل مان کند. منشأ مبرّت روح فطرت است، و منشـأ عصـبیت روح غریـزه است. و فطرت باید غریزه را مدیریت کند.

عقوق نسبت به امامت: تعریف: عقوق بر امام و امامت، یعنی نسبت به امام حالت بی تفاوت داشتن. نه شوریدن بر علیه امام یا کوشیدن در تضعیف امام. همانطور که در تعریف عقوق بر ذوی الارحام بیان شد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم نبی است و هم امام: **يَا عَلِيُّ أَنَا وَ أَنْتَ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ:**[1] ای علی من و تو پدر این امت هستیم. پس امام در شأن عظمای پدریت است و میان عقوق بـه والدین و عقوق بر امام نکتهٔ مشترکی هسـت و محـض نادیـده گـرفتن و بـی تفـاوت شـدن و احساس مسئولیت نکردن در برابر امام، مصداق «عقوق بر امام» است گرچه هـیچ دشـمنی بـا امام نداشته باشد و یا رفتار و گفتاری بر علیه امام نداشته باشد. همچنین است دربارهٔ کسی که واقعاً در مقام ولی فقیه باشد.

و مقابل عقوق به امام، **«حبّ الامام»** اسـت؛ حبّـی کـه **«نصحیة الامـام»** را ثمـر بدهـد؛ نصیحت در زبان عرب یعنی «خیرخواهی دلسوزانه».[2] بی طرفی و بی تفاوتی نسـبت بـه امـام؛ عدم حب و خیرخواهی دلسوزانه نسبت به امام، عقوق است: **«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ**

---

[1] بحار، ج ۲۳ ص ۱۲۸.

[2] برخلاف کاربرد فارسی و ترکی آن که به معنی پند و اندرز است.- در این اواخر برخی ها کتاب یا پایان نامـه نوشتند و اصطلاح «نصیحة الائمّه» را به معنی اندرز دادن به امام و انتقاد از امام، دانستند(!؟!).

آلِهِ الدِّينُ نَصِيحَةٌ قِيلَ لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِكِتَابِهِ وَ لِلْأَئِمَّةِ فِي الدِّينِ وَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ»:[1] رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: دین نصحیت است (دین یعنی نصیحت= خیرخواهی دلسوزانه). گفتند: خیرخواهی دلسوزانه برای چه کسی؟ فرمود: به خاطر خدا و بر پیامبر خدا، و بر کتاب خدا، و بر ائمّهٔ دین، و بر جامعهٔ مسلمین.

و نیز فرمود: **«ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَ النَّصِيحَةُ لِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَ اللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ مُحِيطَةٌ مِنْ وَرَائِهِمْ»:**[2] سه چیز است که قلب شخص مؤمن بر آنها خیانت نمی کند: اخلاص عمل برای خدا، و خیرخواهی دلسوزانه نسبت به امامان مسلمین، و خود را جزء لاینفکّ جامعه مسلمین دانستن. چون خواسته های افراد مسلمین آنان را جمع می کند.

توضیح: ۱- لایغلّ: خیانت نمی کند- یعنی قلب شخص مؤمن از این سه چیز خالی نمی شود. اما چرا با واژهٔ «لایغلّ= خیانت نمی کند»؟ برای اینکه این سه عنصر، از اقتضاهای روح فطرت است و پایمال کردن فطریات خیانتی است که شخص به انسانیت خود می کند.

۲- **«اللُّزُومِ لِجَمَاعَتِهِم»:** یعنی ملازمت با جامعهٔ مسلمین که خیر و ضرر جامعه را، خیر و ضرر خود بداند.

۳- **«دَعْوَتَهُمْ مُحِيطَةٌ مِنْ وَرَائِهِم»:** دعوت در این حدیث نه به معنی «فراخواندن» است و نه به معنی «دعا در حضور خداوند»، بل به معنی «خواسته»، «آرزو» و «گرایش» است؛ خواسته ها و انگیزه ها و گرایش های افراد است که با همدیگر همگون و هماهنگ و همجهت می شوند و یک جامعه را تشکیل می دهند. اگر این همگونی و همجهتی از بین برود و هیچکس دغدغهٔ جامعه نداشته باشد و هر کس تنها به امور فردی خود (و بریده از جامعه) بپردازد، جامعه متلاشی می شود.

۳- در این حدیث، سه عنصر اصیل و اساسی که وجود و ماهیت جامعه مسلمین را می

---

[1] بحار، ج ۲۷ ص ۶۷.

[2] کافی، ج ۱ ص ۴۰۳- بحار، ج ۲۷، ص ۶۸ و ۶۹.

سازند، معین شده است: اخلاص عمل برای خدا، خیرخواهی دلسوزانه برای امـام، و خـود را جزء لاینفک امّت دانستن. این سه عامل در تعاطی و تعامل بـا همـدیگر هـم «جامعـه ویـژهٔ مسلمین» را می سازد و هم از آن حفاظت می کند. بی تفاوتی نسبت بـه امـام، ایـن تعامـل و تعاطی را بر هم می زند و انسجام امّت از بین می رود که متأسفانه چنین نیز شد.

وقتی جایگاه و افق علمی این حدیث روشن می شود که از دیدگاه جامعـه شناسـی بـه آن نگریسته شود، نه فقط بعنوان اندرزی از اندرزهای رسول اکرم (صـلی الله علیـه و آلـه). و بـا بیان دیگر: این حدیث یک حدیث صرفاً اندرزی نیست- گرچه نتیجهٔ داشتن این سه خصلت، داشتن اخلاق ستوده است- یک حدیث جامعه شناختی است.

۴- فرآیند این حدیث این است که: هر فردی که فاقد یکی از این خصلت ها باشد، فردی مؤمن نیست. و هر جامعه ای که فاقد این خصایل باشد، جامعهٔ مورد نظر آن حضرت نیست.

و حدیث های دیگر دربارهٔ «نصیحة الأئمة» هست که در متون حدیثی عنوان یک «باب» را به خود اختصاص داده است.

بدیهی است خیرخواهی دلسوزانه نسبت به امام، نمی شود مگر با «حبّ امام». و احادیث در این باره فراوان است.

برگردیم به ادامهٔ کلام امام علیه السلام در این دعا: می گوید: **وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النُّصْرَةَ:** و (خدایا) به جای خذلان نزدیکان (اعم از نزدیکان نسبی و اجتماعی) نصرت شـان را به من بده.

در همهٔ این گزاره ها یک نکتهٔ مهم نهفته است: اول از خداوند صلاحیت خودش را مـی خواهد که دارای خصایل نیکو باشد که سزاوار ولایت، مبرّت و نصرت باشد، سپس ولایت و مبرّت و نصرت اطرافیان را می خواهد. و به ما اینچنین یاد می دهد، نه اینکه ما هـر گنـاهی مرتکب شویم در عین حال از خداوند این خواسته ها را داشته باشیم.

بحث ویژه دربارهٔ حب

حبّ لیبرالانه و اُمانیسم گرایانه

لیبرالیسم

اخلاق علمی و اخلاق فرهنگی

اشتباه در دعا

حبّ لیبرالانه و حبّ محافظه کارانه

وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَة: و (خدایا) دربارهٔ من، حبّ مداراکنندگان را به حبّ صحیح مبدل کن.

لغت: وَمِقَ مِقةً و وقْماً: اَحَبّه: دوست داشت.

در این بیان امام علیه السلام حب نیز به دو نوع تقسیم می شود: حبّی که از آن بیزار است و حبی که آن را از خداوند می خواهد. حبّ اعم است و شامل «حبّ مدارین» و «حبّی که صحیح است». حبّ صحیح آرزو و خواستهٔ امام است.

دقت: هر دو واقعاً حب هستند، هیچکدام حبّ کاذب نیستند. اما امام علیه السلام یکی را منفی و دیگری را مثبت می داند. و این نکته ای است بس مهم.

با بیان دیگر: نه حب چیز بدی است و نه مدارا، پس چرا امام از «حبّ مدارین» بیزار است؟ چرا وقتی که این دو واژه با هم ترکیب می شوند ماهیت بد و منفی به خود می گیرند؟ مقصود امام چیست؟

لیبرالیسم: پاسخ پرسش فوق در کلمهٔ «مدارین= مدارا کنندگان» نهفته است؛ مدارا یک خصلت خوب و پسندیده است اما نه بطور مطلق، بل مشروط است بر اینکه مکتب فدای مدارا نگردد. اگر مدارا کردن به محور حقوق فردی و شخصی باشد مصداق «حلم» و بردباری است که پسندیده و از خصایل انسانی و از زمینه های انسانیت است. منشأ حلم روح فطرت است. و اگر مدارا به محور حقوق اجتماعی و یا اخلاق باشد، نکوهیده و منفی است که فرد مکتب را فدای راحت طلبی خود می کند؛ این نه حلم است و نه بردباری بل «**فسق**» است و لازمهٔ آن ترک اصل مهم و جامعه سازِ «نهی از منکر» است. چنین شخصی «شخصیت پذیرا»

دارد و فاقد هر نوع دافعه است، و فرد بدون دافعه انسان نیست. لیبرالیسم یعنی پذیرا بودن و هر نوع دافعه را حذف کردن.

انسان باید جاذبه داشته باشد و می بینیم که این فراز از سخن امام علیه السلام جمله به جمله خواستن جاذبه است که مردم را گروه، گروه نام می برد و از خداوند می خواهد که همگان به سویش جذب شوند؛ دوستش بدارند. اما همهٔ این دوستی و حب ها را به «حفظ دافعهٔ انسانی» مقید می کند. زیرا کسی که همگان- اعم از خوبان و بدان- او را دوست داشته باشند، لابد با افراد بد سنخیت دارد. انسان با انسانیت، کسی است که جاذبه و دافعه اش هم متعادل باشد و هم نظاممند. معیار این تعادل و نظاممندی چیست؟

معیار: اگر تحمل و بردباری شخص در عرصهٔ حقوق خویشتن خویش باشد، مصداق حلم است و بس ستوده است. و اگر در عرصه مکتب و حقوق اجتماعی و اخلاق باشد مصداق فسوق و هزینه کردن مکتب برای خوشایند دیگران است.

اخلاق علمی و اخلاق فرهنگی:[1] اخلاق صیغهٔ جمع «خُلق» است؛ خلق یعنی چگونگی سازمان روانی و شخصیتِ انسان. چنانکه «خَلق» یعنی چگونگی ساختمان جسمی انسان. کسی که کارش تحقیق در اخلاق علمی است به «شخصیت شناسی» می پردازد که به اعماق جان شخص و چگونگی نظام خصایل درونی او می پردازد تا تعاطی و تعامل میان خصلت های او را مشخص کند و مشخص کند این فرد دارای شخصیت سالم است یا بیمار؛ فرد مصلح است یا مفسد.

فرق علم و فرهنگ در این است که فرهنگ به ظواهر و علم به اعماق می نگرد. فرهنگ به ظاهر «رفتارها» می نگرد، و علم به «منشأ و چرائی رفتارها». و لذا بینش فرهنگی در اکثر موارد دچار اشتباه می شود و فرازترین و بارزترین اشتباه فرهنگی- که بزرگتر از آن اشتباهی نیست- اشتباه در اخلاق است؛ در بینش فرهنگی به هر فرد متملّق و چاپلوس، «خوش اخلاق» می گویند در حالی که چاپلوسی و تملق گوئی از بدترین بیماری های

---

[1] فراموش نکنیم که دعای مورد بحث ما دعای «مکارم الاخلاق» است.

شخصیتی است؛ اگر کار جلاّدان انسان کشی است، کار متملقان انسانیت کشی است. پس فرق میان اخلاق علمی با اخلاق فرهنگی که در عرف رایج شده، از زمین تا آسمان است.

پذیرا بودن، خوش برخورد بودن دربارهٔ امور اجتماعی و در عرصهٔ حقوق مکتب و حقوق جامعه، بزرگترین جنایت است نه خوش اخلاقی.

و از اینجا معلوم می شود که لیبرالیسم یک ره آورد علمی نیست؛ نه به «انسان شناسی» مبتنی است و نه به «شخصیت شناسی» و نه به «روان شناسی»، یک بینش عوامانه و نگاه سطحی فرهنگی است آنهم سطحی نگرترین نگاه فرهنگی.

لیبرالیسم یعنی سرکوبی روح فطرت و مسلط کردن غریزه بر فطرت. شعار اُمانیسم و «اصالت انسان» و «حبّ انسان» که از بطن لیبرالیسم بر می خیزد، **«حبّ المدارین»** است که امام علیه السلام از آن متنفّر و بیزار است. برای فرد مکتبی انسان هیچ ارزشی ندارد آنچه مهم است «انسانیت» است، انسان بدون انسانیت از دیو و دد خطرناکتر است چنانکه مشاهده می کنید لیبرال های اُمانیست هر روز، هر ساعت و هر لحظه به انسان کشی مشغول هستند، هر روز در گوشه ای از جهان به قتل عام مردم می پردازند.

لیبرال ها و اُمانیست ها در نهایت خوش برخوردی و با لبخند در پشت میز دیپلماسی قرار می گیرند، اما در همان لحظه غرش توپ و تانک شان در گوشه، گوشه های جهان به گوش می رسد.

حبّ المدارین، گاهی می تواند واقعاً حب باشد، امام نیز همین حبّ واقعی مدارین را در نظر دارد و از این حبّ واقعی متنفر است. حبّ المدارین حتی اگر در همان ماهیت واقعی باشد، مصادرهٔ «حبّ واقعی فطری» است که غریزه آن را از دست فطرت گرفته و بوسیلهٔ آن به اقناء کاذب انگیزه درونی بشر می پردازد. حبّ اُمانیستی می تواند واقعی باشد، اما هرگز نمی تواند حقیقی باشد.

اینجاست که به یکی از زوایائی که میان «واقعیت» و «حقیقت» باز می شود، می رسیم؛ چنین نیست که هر واقعیتی حقیقت هم باشد، شعار واقعیتگرائی احمقانه ترین شعار است. اگر کسی به شخصی که شعار واقعیتگرائی می دهد بگوید: واقعیت این است که من دلم می

خواهد مال و ثروت و... تو را از دستت بگیرم، پس می توانم به این واقعیت درونی خودم عمل کنم؟ آقای واقعیتگرا چه جوابی دارد؟ از این مثال تعجب نکنید؛ فرهنگ غربی در واقعیتگرائی تا حدّی پیش رفته که زن به همسرش می گوید دوست دارم با فلان مرد آمیزش جنسی داشته باشم. همسرش به این واقعیتگرائی زنش احترام می گذارد و به خواستهٔ زنش رضایت می دهد. سستی و تزلزل نهاد خانواده که امروز بلای بزرگ جامعه بشری است نتیجهٔ اولیه لیبرالیسم و اُمانیسم است. اگر لیبرالیسم و اُمانیسم پایگاه علمی داشت چنین نتایج ضد بشری را نداشت. پس نه تنها پایگاه علمی ندارد بل ضد علم و دانش است.

حبّ المدارین: آن شوهر که در مثال بالا ذکر شد، اهل مدارا است که با خواستهٔ زنش مدارا می کند. در متون تاریخی آمده است که روزی معاویه از طبقه فوقانی کاخ سبز نگاه کرد مرد گردن کلفتی را در محوطه حرمسرای خود دید فرمان داد او را به حضورش آوردند گفت: با چه جسارتی وارد حرمسرای من شدی؟ گفت: حلم تو این جسارت را به من داد. معاویه از سخن او خوشش آمد و آزادش کرد. این است معنی حلم و مدارای کابالیسم(!!!) که مدارای ابلیسانه معنی و مفهوم حلم را نیز در خدمت غرایز مصادره می کند. اگر این حلم است پس ابلیس حلیم ترین موجود است؛ مطابق حدیث ها، خودش را به صورت جوان زیباروی در آورد و در اختیار مردان قوم لوط قرار داد تا آنان را دچار خصلت لواط گرائی کند.[1] و لذا یکی دیگر از نتایج لیبرالیسم و اُمانیسم همجنس گرائی و همجنس بازی است که در متن حقوق بشر به مشروعیت رسیده و از حقوق مسلّم بشر شناخته شده است.

بحث در خوبی و بدی نیست و بقول دست اندرکاران علوم انسانی غربی، در اینجا کاری با تعصبات ارزشی و سنتی نداریم. بحث در این است که آیا لیبرالیسم و اُمانیسم منشأ علمی دارد یا نه؟-؟ که غربیان در این باره دقیقاً دچار «خود فریبی» شده و این فرهنگ ضد علمی را در قالب علمیت به حساب جهانیان می گذارند. و فرهنگ مدرنیته را بر این دو مقولهٔ نادرست فرهنگی مبتنی کرده اند.

---

[1] بحار، ج ۱۲- باب قصص لوط.

حبّ المدارین و انسان دوستی لیبرالیسم در درون جامعه این بلاهای ضد علمی را با خود آورده است، و در عرصهٔ میان جامعه ها نه تنها هیچ کاربردی ندارد بل نتیجهٔ «ضدّالجوامع» داده و پشتوانهٔ قتل عام ها شده است. و صد البته منطق ابلیسی نیز این قتل عام ها را توجیه می کند: ما امانیست و انسان دوست هستیم، مردم آفریقا یا فلان جامعهٔ دیگر انسان نیستند بل مزاحم انسان های لیبرال هستند پس باید کشته شوند. و شعار دو قرنی شان این است: شپش را باید کشت.

وَه چه معنای عظیمی در یک جملهٔ امام سجاد علیه السلام نهفته است: خدایا من حبّ المدارین نمی خواهم.

اشتباه در دعا: گاهی زمانی که گرفتار یک بلا می شویم می گوئیم: خدایا مرگ برای من بهتر از این گرفتاری است. یا می گوئیم: خدایا فلان بلا برای من بهتر از این بلا است. اما امام به ما یاد می دهد که نگوئید: خدایا این بلا را با فلان بلا عوض کن. و نمی گوید: خدایا حبّ المدارین را به دشمنی با من مبدل کن. بل می گوید: **وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَة**؛ خدایا کاری کن که دربارهٔ من حبّ المدارین به حبّ صحیح مبدل شود؛ یعنی خدایا کاری کن که لیبرال مزاج ها مکتبی شوند و محبت شان به من محبت مکتبی باشد. و نمی گوید: اگر آنان من را دشمن بدارند بهتر از آن است که دوست بدارند. و این نکته بس مهم است.

و این در مقام دعا است، اما در مقام رفتار باید لیبرالیسم را دفع کرد.

دعا بصورت اشتباه و غلط که در بالا بیان شد، نشان می دهد که دعا کننده چندان باوری به لطف و کرم خدا ندارد و در خدا شناسیش اشکال بزرگی هست.

در پایان این بخش ناچارم تصریح کنم: شرح ها و ترجمه هائی که برای صحیفه سجادیه نوشته اند و من به آنها دسترسی داشته ام، هیچکدام کلمهٔ «المدارین» را درست معنی نکرده اند؛ برخی ها آن را به «دوستان ظاهری» و برخی به «دوستان دروغین» معنی کرده اند. در حالی که نه با قواعد ادبی سازگار است و نه با لغت حتی در کاربردهای مجازی این کلمه؛ در کجای این واژه عنصری از «دروغ» یا «ظاهر بازی» نهفته است!؟! امام از «حبّ» سخن می

گوید نه از «حبّ کاذب» یا «حبّ دروغین ظاهری» همانطور که به شرح رفت. امام از «حبّ واقعی» سخن می گوید لیکن آن را در ردیف واقعیاتی قرار می دهد که باید از آن بیزاری جست. زیرا در زمرهٔ واقعیات صرفاً غریزی است؛ همانطور که زنا واقعاً یک خواهش غریزی است، تصرف در مال دیگران و حتی سرقت واقعاً یک انگیزش غریزی است. و همچنین دیگر خواسته های نفسانی صرفاً غریزی.

هر بی سواد یا کم سواد و یا با سواد و عالمی که آشنائی با علوم انسانی ندارد، قلم برداشته به شرح صحیفه می پردازد.

و شگفت این که یکی از مترجمین جملهٔ **«وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَة»** را بدینصورت ترجمه کرده است: «و از دوستی و مدارای مردم پند گیرم»(!!!) و عجیبتر اینکه این نوشتهٔ پر از غلط در سال ۱۳۶۳ به چاپ چهارم هم رسیده است.

و باید صریحاً گفت: هیچکدام از شرح های مفصل و یا مختصر، و نیز ترجمه ها (از آنجمله نوشته من)[1] نه به ژرفای علمی صحیفه رسیده اند و نه به ابعاد پردامنهٔ آن. مقصودم ژرفا و ابعاد صحیفه در نظر امام سجاد علیه السلام نیست، بل در آن حدی که مخاطبان می توانند استخراج کرده و دریابند، است یعنی در حدّ لزوم معمولی علمی هم این متن عظیم را نشناخته ایم. وقتی که صحیفهٔ سجادیه در هیچ حوزهٔ علمیه ای و در هیچ دانشگاهی، متن درسی و علمی نباشد اینچنین می شود. مگر یونانیات و بودائیات مجالی به صحیفه می دهند!؟!. در نتیجه میان ما و صحیفه فاصله می افتد و گدای درِ علوم انسانی غربی می شویم که حتی در اولین مسئله که «تعریف انسان» است دچار غلط بزرگ (غلطی بزرگتر از همهٔ غلط های بشری) هستند. بشرحی که در موارد متعدد از این نوشته بیان شد.

حبّ لیبرالانه، و حبّ محافظه کارانه: نوع دیگر از حب، حبّ محافظه کارانه است که باید با حبّ المدارین اشتباه نشود. اگر یک کارفرما که صد کارگر دارد یکی از آنها

---

[1] همانطور که در مقدمه مجلد اول گفته ام من تنها این درب بسته را باز کرده ام و خطای نگاهمان به صحیفه را نشان داده ام، و برای تکمیل این راه چشم امید به طلاب جوان حوزهٔ علمیه دارم.

را واقعاً دوست داشته باشد- و این محبّت او بخاطر ایمان و پاکی آن کارگر نباشد- یا «حبّ ابزاری» است که چون سود بیشتری از آن کارگر به او می رسد و یا حبّ محافظه کارانه است که رفتارها و موضعگیری های او در میان کارگران به نفع کارفرما است؛ در تعارض میان حقوق کارگران و کارفرما به نفع کارفرما موضع می گیرد و حقوق کارفرما را بر حقوق همقطاران خود ترجیح می دهد.

حبّ ابزاری، از سنخ حبّ دامدار است نسبت به گاو شیرده و از سنخ حبّ میان دو انسان نیست و از این بحث خارج است.

و فرق میان حبّ لیبرالانه و حبّ محافظه کارانه این است که حبّ لیبرالانه اقتضای چگونگی شخصیت درونی و شاکلهٔ روانی شخص لیبرال است و بر اساس محاسبات سود و ضرر نیست و با بیان دیگر: حبّ محافظه کارانه در مقایسه با حبّ لیبرالانه، بیشتر به «مرحلهٔ آگاهی» نزدیکتر است.

و از جانب دیگر؛ در حبّ محافظه کارانه، فرد محبوب نیز آگاه است که چرا کارفرما او را دوست دارد و دستکم نسبت به محبوب لیبرالی، به علّت محبوب بودن خود از آگاهی نسبی برخوردار است. و لذا محبوب لیبرالی با مشکل روبه رو است. گویند یک فرد لاابالی به یک شخص دانشمند گفت: من شما را دوست دارم. دانشمند احساس کرد که او در این سخنش راست می گوید و واقعاً او را دوست دارد، با خود اندیشید: لابد من عیب و نقصی دارم که این شخص من را دوست دارد، باید در خودم عیب شناسی کنم و خودم را اصلاح کنم.

دو گروه در برابر حبّ لیبرال ها منفعل می شوند: ۱- سیاستمداران حرفه ای.[۱] اینان همیشه در اندیشهٔ کمیت طرفداران هستند و برای شان فرق نمی کند که فرد طرفدار، چه شخصی و چه شاکلهٔ روانی داشته باشد.

۲- مرید بازان؛ اینان نیز به همان شرح.

---

[۱] نه سیاستمداران مکتبی.

اما در اینجا یک نکته هست؛ این هر دو گروه که محبوب افراد لیبرال می شوند، خود در عمل لیبرال می شوند؛ اصول مکتب و یا اصول مرامنامۀ حزبی را به طرفداران یا مریدان لیبرال فدا می کنند. زیرا نمی توانند شیوه ای در پیش بگیرند که بر خلاف خوشایند طرفداران و مریدان باشد. در نتیجه، این هر دو گروه هم لیبرال می شوند و هم محافظه کار. و نیز لیبرال شدن شان و محافظه کار شدن شان کاملاً آگاهانه است با اینکه حبّ طرفداران و مریدان، ناآگاهانه است.

قرآن: دربارۀ این آگاهان، یک شخص دانشمند را مثال آورده است: «وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذي آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوينَ- وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ- ساءَ مَثَلاً الْقَوْمُ الَّذينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَ أَنْفُسَهُمْ كانُوا يَظْلِمُونَ»:[1] و بر آنان بازگو کن ماجرای آن کس را که آیات خودمان (دانش و علوم) را به او داده بودیم لیکن او خود را از آن علوم منسلخ کرد و شیطان در پی او افتاد، و از گمراهان ناکام، گشت- و اگر می خواستیم (افق شخصیت درونی) او را (با این علوم و دانش ها) بالا می بردیم. اما او به زمین چسبید و از هوای نفس خود پیروی کرد، مَثل او مَثل سگ است که اگر او را دک کنی له له می کند، و اگر او را به حال خود واگذاری باز له له می کند. این است مَثل گروهی که آیات ما را تکذیب می کنند. اینگونه ماجراها را برای آنان بازگو کن شاید اندیشه کنند- چه بد مَثلی دارند گروهی که آیات ما را تکذیب کردند؛ به خودشان ستم می کنند.

توضیح: ۱- مراد از این دانشمند چه کسی است، قرآن در این باره توضیحی نداده است، زیرا نام و نشان این شخص هیچ اهمیّتی ندارد آنچه مهم است «انسان شناسی» و شناخت آسیب ها و آفت هائی است که انسان خود را در معرض آنها قرار می دهد.

در متون تفسیری- که متأسفانه اصل و اساس آنها به افراد کابالیست مانند تمیم داری، کعب الاحبار، وهب بن منبّه، و عکرمۀ ناصبی (شاگرد ابن عباس)، و یا افراد غیر مسئول که

[1] آیه های ۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ سورۀ اعراف.

در برابر اهل بیت (علیهم السلام) دکان باز کرده بودند و قرآن را با رأی شخصی تفسیر می کردند مانند: مجاهد، سدّی، شعبی، قتاده، حسن بصری و...- نام و نشانی برای این فرد دانشمند، آمده است و مرحوم طبرسی بدون سند از ابو حمزهٔ ثمالی نیز نقل کرده است و نیز بدون سند از امام باقر علیه السلام آورده است: **«الْأَصْلُ فِي ذَلِكَ بَلْعَمُ ثُمَّ ضَرَبَهُ اللَّهُ مَثَلًا لِكُلِّ مُؤْثِرٍ هَوَاهُ عَلَى هُدَى اللَّهِ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ»**[1] اصل این داستان ماجرای بلعم (ابن باعور) است، سپس خداوند آن را مثال آورده برای هر کسی از مسلمانان که هوای نفس خود را بر هدایت خدا ترجیح دهد.

در این حدیث فاقد سند نیز غیر از اسم بلعم توضیح دیگری نیامده است.

۲- «فَانْسَلَخَ مِنْها»: از آن علوم منسلخ شد- انسلاخ یعنی «پوست انداختن» مانند مار که پوست می اندازد و از پوست خود خارج می شود. یعنی آن فرد دانشمند از دانشی که داشت منسلخ شد و آن را کنار گذاشت.

۳- «وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها»: اگر می خواستیم او را بوسیله آن علوم بالا می بردیم. اما چون سنّت ما اجبار نیست و انسان را مختار آفریدیم، او گمراهی را اختیار کرد و به زمین چسبید؛ به پستی گرایش کرد.

۴- «فَكانَ مِنَ الْغاوِينَ»: از گمراهان ناکام، گشت. لغت: غَوی: ضلّ و خابَ: گمراه شد و ناکام ماند.

سیاسیون حرفه ای و نیز مرید بازان، افرادی هوشمند و اهل دانش هستند، اگر بر طبق دانش خود زندگی می کردند کامیاب می شدند و چون چنین نمی روند، ناکام می شوند، راه شان سراب است هر چه موفقتر می شوند تشنه تر می گردند، و کسی از آنان نیست که با حسرت از دنیا نرود.[2] این دو گروه مصداق اتمّ این مثل قرآنی هستند.

۵- «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ»، در این مَثل، نه قرآن در مقام توهین است و نه بنده که این سطرها

---

[1] مجمع البیان ذیل همین آیه.

[2] در مباحث گذشته بطور مشروح دربارهٔ حسد بحث شده است.

را می نویسم، سگ نیز مخلوق خدا است و در ماجرای اصحاب کهف در کنار آن مردان بزرگ نامش آمده است. در این مَثل برای اینکه در طبیعت چیز دیگری نیست که بهتر از آن مسئله را روشن کند، لذا سگ برگزیده شده برای اینکه:

الف: هر حیوانی و از آنجمله سگ را می توان از خیلی از رفتارها منع کرد و منع پذیر هم هستند بویژه سگ که بیش از هر حیوانی از اوامر صاحبش اطاعت می کند، اما دربارهٔ له له زدن هیچ توان و اراده ای برای اطاعت ندارد.

ب: در مباحث گذشته مکررّ یادآوری شده که همهٔ غرایز برای حیوان و نیز برای انسان لازم و ضروری هستند حتی روح فطرت نیز نباید غرایز را سرکوب کند، بل باید آنها را مدیریت کند. اما در این میان له له زدن سگ یک رفتار غریزی است که تا حدودی از این قاعدهٔ کلّی خارج می شود، زیرا غریزه ای است که تا حدودی معکوس عمل می کند؛ سگ در گرمای تابستان له له می زند برای دفع حرارت که به درونش نفوذ کرده است، اما در عین حال عمل له له زدن از رطوبت درونش می کاهد و به حرارت درون می افزاید.

له له زدن دو نوع است: گاهی به خاطر خستگی از یک کار سنگین است و این به دلیل نیاز بدن به اکسیژن بیشتر است. و گاهی به خاطر دفع گرمای درون است، نوع اول دقیقاً و کاملاً مشمول قاعدهٔ مذکور است، اما نوع دوم ضرر هم دارد.

نوع دوم در هرجانداری نیز مشاهده می شود، لیکن در حالت نهایت استئصال و درماندگی. اما در سگ یک رفتار عادی است.

لذا قرآن این مَثل را دربارهٔ کسانی به کار می برد که هوشمند و دانشمند هستند لیکن دانش شان را رها کرده و هوشمندی شان را در مسیر خلاف دانش به کار می گیرند، نمی دانند که این کارشان له له زدن است از آن نوع که حتی در حدّ سرکوبی فطرت و پیروی از غریزهٔ محض نیز نمی ایستد بل گرایش به آن نوع غریزه است که نفع غریزی هم ندارد و نیاز

غریزی را شدیدتر می کند.

دو نتیجه: ۱- بنابراین، غریزه گرائی دانشمندان بدترین غریزه گرائی است.

۲- دانشمندی که از دانش خود پیروی نکند، جبراً و قهراً دچار لیبرالیسم آنهم نه لیبرالیسم محض، بل «لیبرالیسم محافظه کارانه» که گوژ بالا گوژ است، می شود.

بخش دهم

انسان شناسی[۱]

انسان شناسی؟ یا رفتارشناسی؟

فرق میان جبن و خوف

فرق میان ترس و بیم

انسان و خوف

نسبت میان ستم ستیزی و بردباری

وَ مِنْ رَدِّ الْمَلَابِسِينَ كَرَمَ الْعِشْرَةِ، وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَةِ: و (خدایا برای من مبدل کن) دافعهٔ اشتباهکاران را به «کرامت همزیستی». و تلخی بیم از ستمگران را به شیرینی ایمنی.

---

[۱] در مقدمهٔ مجلد اول گفته شد که سرتاسر صحیفهٔ سجادیه انسان شناسی و... است.

شرح

لغت: لبس علیه الامر: خلطه و جعله مشتبهاً بغیره: چیزی را برای خود مختلط و مشتبه کرد: دربارهٔ چیزی دچار اشتباه شد.

لا بَسَهُ: خالَطَهُ: آن را مخلوط کرد؛ مشتبه کرد.

الملابس: مخلوط کننده: مشتبه کننده.

در بخش قبلی نوعی از «محبت دیگران نسبت به خود» را منفی و منفور دانست و آن «حبّ المدارین» بود. و در اینجا نوعی از «دافعه و دوری جوئی دیگران از خودش» را منفی دانسته و از خداوند می خواهد که آن را به همزیستی کریمانه مبدل کند.

دافعهٔ دیگران نسبت به ما چهار نوع است:

۱- شخص مؤمن و سالم عیوبی در ما مشاهده می کند و رفتار دافعه آمیز با ما می کند. این دافعه حق اوست اگر با نیت تربیت ما باشد، و یا بدلیل حفاظت خود از سرایت بدی های ما باشد.

۲- شخص فاسد که خود دچار بیماری شخصیتی است بدلیل خوبی های ما، ما را دفع می کند. این نوع دافعه از بیماری او ناشی می شود و دلیل خوبی ما است. این نوع دافعه نشان دهندهٔ خوبی ما است.

۳- شخص مؤمن و سالم با ما رفتار دافعه آمیز دارد زیرا که بطور اشتباه عیوبی در ما مشاهده می کند.

۴- شخص فاسد که خود دچار بیماری شخصیتی است ما را دفع می کند نه بدلیل خوبی های ما، بل بدلایل دیگر که بطور اشتباه در ما مشاهده می کند.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که دربارهٔ ردیف سوم و چهارم از خدا بخواهیم که شناخت آنان را نسبت به ما تصحیح کند و اشتباه شان را برطرف کند.

دربارهٔ ردیف چهارم اگر دعای مان مستجاب شود یکی از دو نتیجه را می دهد: یا او را نسبت به ما کاملاً هدایت می کند که نه بخاطر خوبی ما، ما را دفع کند، و نه بخاطر اشتباه خودش. و یا با برطرف کردن اشتباه او ما را از دافعهٔ اشتباهی او حفظ می کند. بسته به میزان استجابت دعای ما است که در صورت اول هم خودمان را از دافعهٔ او آسوده کرده ایم و هم دعای مان موجب شده که او به یک فرد سالم مبدل شود. البته که مراد امام (علیه السلام) هم دربارهٔ ردیف سوم همین است و هم دربارهٔ ردیف چهارم.

متأسفانه برخی از شارحان و مترجمان، این سخن امام را درست معنی نکرده اند؛ کلمهٔ «**الْمُلَابِسِينَ**» را به «معاشران» و «آمیزش کنندگان» معنی کرده اند[1] که هیچ ربطی با سخن امام علیه السلام، ندارد. اینان با توجه به لفظ «الْعِشْرَة»، این معنی مجازی را برگزیده اند و مسئله را به یک مسئلهٔ اخلاقی صرفاً اندرزی- که ما را خواستار رفتار لیبرالانه دیگران با خودمان، می کند- مبدل کرده اند. در حالی که امام به ما فرموده که خواستار «حُبِّ الْمُدَارِين» نباشیم.

بنابراین در اینجای سخن، صرفاً «چگونگی رفتار» را نمی خواهد، بل آن «كَرَمَ الْعِشْرَة» را می خواهد که بر اساس اصلاح اشتباه باشد. و اساساً در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) آنچه «كَرَمَ الْعِشْرَة» نامیده می شود، از شخص فاسد اصلاح نشده، یا از شخصی که دچار اشتباه است و اشتباهش از میان نرفته، امکان ندارد.

و نیز: کسی که با ما همزیستی دارد، حتماً علّتی برای دافعه اش هست؛ اگر آن علت بر حق است پس باید اصلاح خودمان را از خدا بخواهیم نه اصلاح رفتار او را. و اگر آن علت، اشتباه و ناحق است باید اصلاح او را بخواهیم و بدون اصلاح، امکان مبدل شدن رفتار نیست؛ باید آن علت از بین برود و اگر آن علت از بین نرود و در عین حال دافعهٔ آن شخص به «كَرَمَ الْعِشْرَة» مبدل شود پس کرم العشرهٔ او مصداق «حُبِّ الْمُدَارِين» می شود که خود امام از آن بیزاری جست.

---

[1] و نیز، «ردّ» را به معنی «قهر» و یا «اهانت» معنی کرده اند، در حالی که معنی درست آن «دافعه» است.

و بعبارت مختصر: امام علیه السلام در مقام «انسان شناسی» است نه در مقام «صرفاً رفتار شناسی».

انسان و خوف: وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَة؛ آیا خوف داشتن و خائف بودن برای انسان لازم است؟ یا خوف یک چیز منفی است؟ شرح این مسئله در مبحث زیر:

فرق میان جبن و خوف: خوف از مکارم خُلق و از لوازم شخصیت سالم است؛ انسان باید خوف داشته باشد؛ خوف از عیوب و بیماری های شخصیتی، خوف از گناه، خوف از بد سرانجامی، و...، منشأ خوف در وجود انسان روح فطرت است، انسان بدون خوف به حدی دچار بیماری شخصیتی است که انسانیت خودش برایش ارزش ندارد. خوف اقتضای عقلی است، بل اگر انسان خوف نداشت نیازمند عقل هم نبود؛ خوف است که انسان را به تعقل و گزینش میان دو چیز، دو رفتار، و در هر دو راهه، وادار می کند.

انسان موجودی است «همیشه بر سر دوراهی» است و اگر خوف نبود، انسان مانند یک قلوه سنگ یک موجود تک راهه و بی اختیار می گشت.

مقابل خوف «تهوّر» و «بی پروائی» است که انسان بی پروا خودش را تا سرحدّ یک قلوه سنگ تنزل می دهد، بل بدتر از آن انسانیت خود را منهدم می کند. گاهی در مقام مبالغه تهور را به معنی نهایت شجاعت به کار می برند که از بحث ما خارج است.

آنچه مذموم است «جبن» است جبن یعنی «ترس» و بزدلی. ترس منشأ غریزی دارد اما منشأ خوف فطرت است. در شخصیت انسان سالم ترس غریزی نیز زیر نظر فطرت مدیریت شده و در مسیر خوف قرار می گیرد. برای اینکه فرق میان کاربرد واژه های عربی و فارسی در این باره بیشتر واضح شوند، بهتر است نگاهی به آنها داشته باشیم:

جبن= ترس= معنی مقابل شجاعت- منشأ جبن غریزه است.

خوف= بیم= عامل درونی سنجش خوب از بد= عامل حفاظت خود از بدی ها- منشأ خوف روح فطرت است.

بأس= باک (لابأس= باکی نیست)= رعایت عیب و ضرر احتمالی با احتمال ضعیف، خواه احتمال ضعیف جبنی باشد و خواه احتمال ضعیف خوفی باشد- بأس و باک هم می تواند

منشأ غریزی داشته باشد و هم می تواند منشأ فطری داشته باشد.

اصطلاح «بی باکی» اگر به معنی شجاعت به کار رود حُسن است و اگـر بـه معنـی عـدم خوف باشد تهوّر و حماقت است.

خشوع= تواضع و فروتنی= رفتار غیر متکبرانه= خصلت ظاهری و رفتاری.

خشـیة= خودپائی= شناخت جایگاه خود در میان پدیـده هـای جهـان= خصـلت و عامـل حفاظت خود از افراط و «خود بیش بینی». معنی مقابل خشیت، بغی و عصیان و تکبر اسـت؛ یعنی این سه از عدم خشیت بر می خیزد.[1]

اَمن= ایمنی= آسودگی درون از خطر و ضرر- و این بر دو نوع است:

۱- ایمن بودن به معنی «ترس نداشتن»، این طبیعت مطلوب انسان است؛ انسان باید شـجاع باشد زیرا قرار است بر طبیعت و نیز بر اهل باطل غالب آید. ترس باید از نهاد انسـان رخـت ببندد نه به معنی ریشه کن شدن، بل به معنی مبدل شدن به خوف تحت مدیریت روح فطرت، که مکرر گفته شد همهٔ غرایز برای انسان لازم است لیکن تحت مدیریت روح فطرت.

۲- ایمن بودن به معنی «خوف نداشتن»؛ اصل خوف همیشه باید در نهاد انسـان باشـد والاّ دچار تهور و حماقت می گردد. ایمن بودن نسبی است؛ یعنی یک چیزی، یک امری، یا یـک کاری برایش شناخته شود که خطر و ضرری برایش ندارد. و با بیان دیگر: ایمن بودن به معنی «خوف نداشتن» نباید به خصلت مبدل شود و شخص از هیچ چیزی خـوف نداشـته باشـد. بـل یک «حالت موردی» است که انسان سالم می تواند نسبت بـه مـورد و مـواردی، یـا چیـز و چیزهائی با تشخیص عقلانی، احساس امنیت کند.

اکنون برمی‌گردیم به کلام امام علیه السلام: **وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَة:** و (خدایا) به جای خوف از ظالمین، احساس امنیت به من بده (خوف از ظالمین را بـه احسـاس امنیت مبدل کن).

---

[1] در مباحث گذشته نیز دربارهٔ این واژه ها بحثی داشتیم، اگر با لطف نگریسته شود؛ این بحث در تکمیل آن است، نه تکرار و نه تناقضی در میان است.

پرسش: چرا امام (علیه السلام) از میان موارد خوف که به تعداد اشیاء جهان است، تنها «خوف از ستمگران» را به زبان آورده و فراز کرده است؟ برای اینکه **اولاً:** انسان می تواند در برابر خطرها و ضررهای اشیاء جهان، تکلیف خود را مشخص کند؛ مثلاً می داند که در برابر خطرهای ابر و باد و برف و باران و صخره سنگ و درخت و گرگ و... چه باید بکند. زیرا می تواند دربارهٔ آنها پیش بینی های لازم و پیشگیری های ضروری را داشته باشد. اما در این میان آنچه پیش بینی و پیشگیری آن برای انسان سالم بشدت سخت است، ستم ستمگران است. زیرا این موجود دو پا اگر دچار خصلت ستمگری باشد، راه های فراوانی برای اِعمال ستم خود دارد که هیچ موجودی (اعم از جاندار و غیر جاندار) این توان را ندارد. و لذا انسان سالم در برابر ستم ستمگران، بلاتکلیف می ماند.

انسان می تواند برای ایمن بودن از ستم ستمگران راه و راه هائی پیدا کرده و تکلیف خود را با آنان معین کرده و از بلاتکلیفی رها شود، لیکن همهٔ این راه ها به بیماری شخصیتی منجر می شود. زیرا باید به ریا کاری، یا تسلیم شدن و تعظیم ستمکاران و گذشتن از حیثیت و انسانیت خود، متوسل شود که در اینصورت او «انسان سالم» نمی شود.

و ثانیاً: انسان بدلیل خوف فطری خود، از اول عمر تا آخرش می کوشد خوف از اینهمه اشیاء جهان را به ایمنی مبدل کند، و زندگی یعنی همین. لیکن ستم ستمگران همهٔ این زحمات را از بین می برد و همهٔ ایمنی های به دست آمده را در یک لحظه تباه می کند. بطوری که فرد ستمدیده احساس می کند که همهٔ عمرش به هدر رفته است. پس عدم ایمنی از ستم ستمگران تلخترین حالت است که هیچ نگرانی و هیچ عدم آرامش و هیچ عدم آسودگی به تلخی آن نمی رسد. برای انسان سالم از دست دادن هر نعمت، حتی مرگ خودش، و عدم احساس امنیت دربارهٔ هر چیزی، به تلخی خوف از ستم ستمگران نیست که امام می گوید «وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِين»: از تلخی خوف ستمگران.

دقّت: نمی گوید **«و من مرارة ظلم الظالمين».** زیرا که مرارت و تلخی این خوف، از خود ستم تلختر است. تلخی این «خوف= بلاتکلیفی» که نه قابل پیش بینی و نه چگونگی آن قابل

پیشگیری است، علاوه بر تلخی خود عمل ستم، همه چیز را برای انسان تلخ می کند. و بقـول عوام؛ تلخی این بلاتکلیفی همه چیز و همهٔ نعمت ها را برای انسان زهر می کند. و لـذا امـام این خوف خاص را فراز کرده است.

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمـوده اسـت: **نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ الْأَمْـنُ وَ الْعَافِيَـةُ:**[1] دو نعمت است که قدرشان شناخته نمی شود: ایمنی و عافیت. و: **نعمتان مجهولتان الصحة و الامان.**[2]

مکتب قرآن و اهل بیت (علـیهم السـلام) بـرای هـر خطـر و ضـرری راه ایمنـی از آن را مشخص کرده است- که در کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**» کلّیاتی از آن را آورده ام- لیکن برای ایمنی از خوف ستم ستمگران راهی نیست مگر دعا.

نکته ای بس مهم در سخن امام

روابط و ریشه های حقوق در انسان شناسی و جامعه شناسی

نکته ای بس مهم در کلام امام علیه السلام هست که تا حدودی در مباحـث بـالا روشـن شد. اما نظر به اینکه این نکته بحث پردامنه ای را ایجاب می کند،[3] از خواننده محتـرم توقـع دارم که از نو به آن توجه کند. و آن عبارت است از اینکه:

امام از «خوف ستم ستمگران» سخن مـی گویـد، نـه از «سـتم سـتمگران». سـتم ستمگران یک چیز است، و خوف از ستم ستمگران، چیز دیگر. هر دو تلـخ هسـتند امـا هـر کدام از این دو، راه علاج خود را دارد؛ گفته شد که خوف از سـتم هـیچ رهچـاره ای نـدارد مگر دعا؛ «**وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَة**». اما رهچارهٔ خود ستم، **مقاومت و دفاع**

---

[1] بحار، ج ۷۸ ص ۱۷۰- خصال صدوق، ج ۱ ص ۳۴.

[2] روضة الواعظین، ج ۲ ص ۳۸۱، تألیف محمدبن حسن فتّال نیشابوری، رجوع کنید: معجم رجال الحدیث، ج ۱۶ ص ۲۸۰.

[3] یکی از عواملی که نویسنده را بر این بحث پردامنه وادار کرده، برخی شرح های سخیف است کـه بـر ایـن دعـا نوشته اند، که خواهد آمد.

است تا چیزی بنام ستم از عرصهٔ حقوق فردی و از عرصهٔ شخصیت جامعه برچیده شود.

و دفاع، ماهیت ها و صورت های گوناگون و نیز نتایج و سرانجام هـای گونـاگون دارد و در مواردی به کشته شدن دفاع کننده منجر می شود. پس این تک نکتهٔ بظاهر بـس کوچـک که در سخن امام هست، بحث پردامنه ای را لازم گرفته به وسـعت «عرصـهٔ حقـوق». لـیکن چون بحث ما در جهت جریان محتوای صحیفه است، تنها به روابط و ریشه های حقـوق در انسان شناسی و جامعه شناسی می پردازیم و نه تنها از مباحث حقوقی صرفنظر می کنـیم بـل همین بحث «ریشه شناسی» را نیز با اختصار برگزار می کنیم، و هدف از این بحث این اسـت که روشن شود: **حقوق در غرب و نیز کیفر و جزاء، بر یک بینش سطحی و فرهنگـی مبتنی است و از علم و دانش ناشی نمی شود.** منشأ حقوق و جزاء در غرب «احساسـات» است نه علم.

و یک تناقض فاحش میان دمکراسی غربی و علم هست. زیرا در آن دمکراسی علم و جهل با هم مساوی و عالم و جاهل یکسان می شوند، و پارلمان یعنی مجمع عینی ایـن تنـاقض؛ رأی یک سناتور دانشمند و متخصص در علوم انسانی با رأی یک سـناتور پولـدار جاهـل مسـاوی است و همچنین در مجلس نمایندگان. این دمکراسی یعنی قربانگاه علم و دانش در برابر جهل. و آنچه این جهل را توجیه می کند و پوشش می دهد «احساسـات» اسـت نـه علـم. افسـار و سرنوشت علوم و تخصص های تجربی در دست مالکان جاهل بنگاه ها و صنایع است، افسار و سرنوشت تخصص های علوم انسانی در دست سناتورهای جاهل و نمایندگان فاقد علم است.

پرسش: تناقض در هر جامعه ای باشد آن را فرسوده و متلاشی می کند، در حالی کـه در عینیت مشاهده می کنیم جامعه غربی اینهمه پیشرفت کرده است؟

پاسخ: علت این پیشرفت، استعمار است که منشأش همان «اسارت علم در دست مالکـان بنگاه ها» است که زندگی انسان را بر «تنازع بقاء» بنا نهاده است. نتیجهٔ استعمار دوام جامعهٔ استعمار کننده است که آن تناقض را تـا مـدتی خنثـی مـی کنـد و از متلاشـی شـدن جامعـه جلوگیری می کند؛ مرگ انسانیت است برای بقای استعمارکنندگان کـه خـود را انسـان مـی

نامند؛ شعار حمایت از حیوان می دهند و هر روز و ساعت به کشتن انسان ها مشغول اند؛ یعنی پس از آنکه علم را به اسارت می گیرند، جهت جریان رودخانهٔ احساسات انسان را- که از ذاتیات انسان است و هرگز نمی توان آن را از بین برد- به سوی «حیوان دوستی» جاری می کنند. و این کلاه بزرگی است که بر سر احساسات انسانی می رود. و لذا مدرنیته دربارهٔ حفظ محیط زیست نیز در یک تناقض کشنده قرار گرفته است؛ از جانبی هیاهوی گسترده و غوغای حمایت از محیط زیست سر می دهد و از جانبی هر روز بیش از پیش به تخریب محیط زیست می پردازد.

طبیعت از خود دفاع خواهد کرد: گفته شد «استعمار، آن تناقض را تا مدتی خنثی می کند». به این «تا مدتی» توجه فرمائید که دو موضوع مهم را دربر دارد: **اولاً:** طبع جهان و طبع بشر اجازه نمی دهد که استعمار تا ابد دوام بیاورد و آن تناقض را پوشش داده و خنثی کند؛ دنیا محدود است و چپاول دارائی های دیگران به پایان می رسد و دیگر چندان چیزی برای تغذیهٔ غول استعمار- که دوزخ است و مانند جهنم نعرهٔ «هل من مزید» می کشد و هر چه هیزمش بیشتر شود، هیزم چند برابر می خواهد- نمی ماند و آن تناقض بزرگ خودش را نشان می دهد. که اکنون طلیعه های آن مشاهده می شود و اینهمه گرفتاری های اقتصادی و تظاهرات مردمی در غرب شروع شده است.

ثانیاً: این «تا مدتی» را باید با توجه به تحولات جامعه، در نظر گرفت که بس زمانبر است و از پدیده های کوتاه مدت نیست.

ثالثاً: در محور «رابطهٔ طبیعت با انسان»، طبیعت از خودش دفاع می کند. زمین شناسی و زیست شناسی بخوبی نشان می دهد که دورانی حشرات همه جا را فرا گرفتند و از حد و حدود گذشتند که خزندگان بر آنان مسلط شده و بر سلطهٔ آنان پایان دادند، دوران دیگر خزندگان به مرحلهٔ طغیان رسیدند دایناسورها بر جهان مسلط شدند تا وقتی که از حد لیسانس خود گذشتند، فوّارهٔ رشدشان سرنگون شد.

اینکه می گویند: در اثر سقوط سنگ آسمانی دایناسورها از بین رفتند یک نظریهٔ بی پایه

است؛ آیا سنگ های آسمانی مانند لشکر امپراتوران در آسمان صف کشیدند و هر سربازی یکی از دایناسورها را هدف گرفت و آن را از بین برد!؟! و حتی به حدی دقت کردند که موجودات همجنس آنها که کوچکتر بودند (مانند آفتاب پرست) از بین نرود-!؟!

البته برخی ها گفته اند برخورد سنگ های یخی به زمین باعث عصر یخبندان و نابودی دایناسورها شده است.

طبیعت برای هر چیز، هر موجود، هر پدیده و حتی برای هر حرکت؛ اندازه و مقداری تعیین کرده است و اجازه نمی دهد از آن پیشتر برود و متجاوز از آن را سرکوب و در مواردی از ریشه بر می اندازد؛ ارتفاع درخت صنوبر حدی دارد و افراء نیز حدی و اگر به آن حد برسد از درون فاسد شده و از بین می رود: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً»:[1] خداوند برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است.

و: «تَبارَكَ الَّذي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمينَ نَذيراً- الَّذي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَريكٌ فِي الْمُلْكِ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْديراً»:[2] مبارک و همایون است خداوند که قرآن را بر بنده اش نازل کرد تا به جهانیان هشدار دهد- خدائی که ملک آسمان ها و زمین از آن اوست، نه فرزندی برای خود انتخاب کرده و نه شریکی دارد، و هر چیز را آفرید و برایش اندازه ای قرار داد یک اندازه گیری ویژه ای.

و تناقض سوم که در نظام مدرنیته میان «اصالت فرد» و «حفظ محیط زیست» است و غلبه با اصالت فرد است و حمایت از محیط صرفاً یک شعار غیر قابل عمل شده است، قهر طبیعت را در پی دارد و طبیعت در مقام دفاع خواهد آمد و از تخریب خود که فرازترین نمونهٔ آن پارگی لایه اوزون است دفاع خواهد کرد اما این بار که با انسان طرف است، آیا قهر صرفاً طبیعی خواهد کرد؟ یا بر اساس رحمت الهی، جامعه بشری و نظام مدرنیته (که انبان تناقضات است) را با همان تناقضاتش متلاشی خواهد کرد؟ آنچه مکتب قرآن و اهل

---

[1] آیهٔ ۳ سورهٔ طلاق.

[2] آیه های ۱ و ۲ سورهٔ فرقان.

بیت (علیهم السلام) بیان می کند صورت دوم است؛ جامعه فرسودهٔ جهانی مدرنیته دچار تشتت و آشوب های عظیم شده و متلاشی خواهد شد به حدی که دو سوم مردم جهان از بین خواهند رفت[۱] و نظام نوین با محور انسانیت (نه انسان) مستقر خواهد شد که یک نظام واحد جهانی و یک «جامعهٔ واحده» خواهد بود. و مانند سرانجام دایناسورها نخواهد بود و این است معنی و مصداق «وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنا لِعِبادِنَا الْمُرْسَلِينَ- إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ- وَ إِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبُونَ- فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ- وَ أَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ- أَ فَبِعَذابِنا يَسْتَعْجِلُونَ- فَإِذا نَزَلَ بِساحَتِهِمْ فَساءَ صَباحُ الْمُنْذَرِينَ- وَ تَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ- وَ أَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ»:[۲] وعدهٔ قطعی ما برای پیامبران ما از پیش مسلّم شده- که آنان مورد یاری و کمک خداوند خواهند بود (راه شان پیروز خواهد شد)- و لشکر ما پیروز خواهند شد- از آنان (که از راه انبیاء پیروی نمی کنند) روی بگردان

---

[۱] فرا رسیدن پایان جامعهٔ کابالیسم و تاریخش و تحقق جامعهٔ جدید (که مکتب ما آن را جامعهٔ واحد جهانی مهدوی» می نامد، یک «زایمان» است که شرایط درونی جامعهٔ کابالیسم و تناقضاتش، آن را به وجود خواهد آورد. و همهٔ جوامع در طول تاریخ اینچنین زاده شده اند. اما این بار بصورت زایمان طبیعی نخواهد بود؛ مادر بر «سر زا» متلاشی خواهد شد.

در (باصطلاح) حملهٔ عرب به ایران، جامعهٔ ایران به زائیدن جامعهٔ دیگر حامله بوده که عرب ها فقط نقش مامائی آن را ایفاء کردند. اما جامعهٔ مادر کاملاً نمرد بل به حضور خود در کنار فرزند ادامه داد (و مانند پیرزنی که نق نق کنان برخی از خواسته هایش را به فرزند تحمیل می کند و به دست و پای او می پیچد و همواره مزاحم او می شود) آن را از خلوصی و ناب بودن، بازداشت؛ همین امروز هم آداب، سنن و حتی طرز تفکر جامعهٔ پیشین در متن جامعه حضور دارد و مزاحم اسلام است؛ بویژه آفت تصوف و مرتاضی گری که ایرانیان آن را از معبدهای بودائی بهارستان و نو بهار گرفتند و به سرتاسر سرزمین های اسلامی سرایت دادند و نامش را «عرفان» گذاشتند و مسلمانان را از جان اسلام دور کردند.

و همین طور است جامعه های پیش از اسلامِ لبنان، عراق، سوریه، مصر و... که همگی مادران مزاحم برای اسلام بودند و هستند.

این بار جامعهٔ جهانی که به حد «دهکدهٔ جهانی» نزدیک شده است، مادری است که به «جامعه واحد جهانی» آبستن است؛ جنین آن بس سترگ و بزرگ است و مادر بر «سر زا» کاملاً منفجر و متلاشی شده و خواهد مرد تا بهیچوجه مزاحمتی برای فرزند نداشته باشد. دو سوم مردم جهان از بین خواهند رفت تا میکروب و ویروس های کابالیسم کاملاً از بین رفته باشد. رجوع کنید به متون حدیثی که دربارهٔ این موضوع تدوین شده اند.

[۲] آیه های ۱۷۱ الی ۱۷۹ سورهٔ صافات.

تا آن زمان معین- و (حتی الامکان) به آنان بصیرت بده که در آینده مشاهده خواهند کرد- آیا به سوی عذاب ما پر شتاب می روند!؟!- آنگاه که عذاب ما به عرصهٔ شان نازل شود، سرانجام این هشدار داده شدگان (که به هشدارها توجه نمی کنند) سرانجام بدی خواهد بود.- و از آنان روی بگردان تا آن زمان معین.

توضیح: ۱- بسیاری از خطابات قرآن به پیامبر (صلی الله علیه و آله) خطاب به «انسان» است؛ می گوید: ای انسان منتظر باش که سرانجامِ بدکاران و ستمگران فرا خواهد رسید.

۲- می گوید: جامعهٔ بشری چه پرشتاب به سوی آن سرانجام می رود!؟

۳- و از «جند= لشکر» نشان می دهد که آن آشوب جامعهٔ جهانی به محور درگیری های نظامی خواهد بود، و از میان جندها فقط یک جند پیروز خواهد گشت. و این وقتی است که مدرنیته و کابالیسم هیچ راهی غیر از راه نظامی نخواهد داشت.

۴- سورهٔ مکّی است و در زمانی نازل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حتی یک سرباز هم نداشت.

۵- راه پیامبران، مورد نظر این آیه ها است راهی که از آغاز زندگی بشر، دچار استضعاف شده، نه فقط بعثت پیامبر اکرم. این راه همیشه مظلوم، سرانجام پیروز خواهد شد.

این موضوع را بیش از این ادامه نمی دهم و علاقمندان را به کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش» دعوت می کنم.

بحث در این بود که «طبیعت از خود دفاع می کند» و این دفاع این بار بصورت و ماهیت «دفاع طبیعت در قالب دفاع جامعه از خودش» خواهد بود.

پس، طبیعت از خود دفاع می کند، ماهیت جامعه نیز از خودش دفاع خواهد کرد، پس چرا باید انسان (فرد انسان در برابر افراد، و جامعهٔ انسان در برابر جامعه ها) دفاع نکند.

و اینجاست که می رسیم به «منشأ حقوق» و می بینیم که منشأ حقوق نه فقط ریشه در «انسان شناسی» دارد بل پیش از آن ریشه در طبیعت شناسی و هستی شناسی دارد. و موضوعی

با این اهمیت نباید فدای احساسات (آنهم فدای احساسات منحرف شده بدست اسیرکنندگان علم) گردد و حیثیت شخصیت جامعه فدای لیبرالیسم دمکراتیزهٔ ضد علم و دانش، شود.

امام علیه السلام در این کلام: **«وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَة»** دربارهٔ «خوف» دعا می کند نه دربارهٔ عمل ستم و ظلم. امام به ما نمی گوید که در مقابل ستم ستمگران بنشینید و فقط به دعا بپردازید.

چرا برخی ها این دعای بیستم را که عنوانش **«دعای مکارم اخلاق»** است، به اخلاق لیبرالیسم و در تضعیف روحیه دفاع، تفسیر می کنند؟! اینان همان تعریف را از اخلاق دارند که عوام دارد؛ عوام تملق، ریا، مماشات تسامحی، بی غیرتی و فاقد دفاع بودن را خوش اخلاقی می نامد، در حالی که هر کدام از اینها بیماری اخلاقی است نه اخلاق. برخی که حتی معنی و تعریف اخلاق را نمی دانند بر «دعای مکارم اخلاق» شرح می نویسند!!!

امام علیه السلام، نه متملّق پرور است و نه ذلیل پرور. نه فرد متملق و ذلیل را دوست دارد و نه جامعهٔ متملق و ذلیل را. انسان خواه به عنوان فرد و خواه بعنوان جامعه، حق و حقوقی دارد و باید از آن دفاع کند.

درست است که «عفو» از کرامت های بزرگ انسان است بشرط اینکه کریمانه باشد، نه از دنائت و پستی ناشی شود. که شرحش خواهد آمد و روشن خواهد شد که این دفاع من از «دفاع» به معنی ترویج خشونت نیست. «چیستی دفاع»، «چیستی عفو»، «چیستی خشونت» هر کدام ماهیت خود را دارد و هر کدام مورد و موضع خود را.

راه مقابلهٔ یک جامعه در برابر ستم جامعهٔ ستمگر، معلوم است که جهاد و شهادت است. و راه مقابله با ستم در درون یک جامعه بحث زیر را ایجاب می کند:

راه مقابله با ستم ستمگران: گفته شد «برای ایمنی از خوف ستم ستمگران راهی نیست مگر دعا» که امام علیه السلام در این بخش از سخنش به ما یاد می دهد. اما باید توجه کرد که دعا برای رفع «خوف» است، یعنی پیش از آنکه ستمگر ستمش را عملی کند، اما وقتی که او اقدام به ستم بکند راه مقابله با آن چیست؟ راه آن مقاومت است، نه توسّل به ریاء یا

تسلیم شدن در برابر ظلم. مقاومت تا حد کشته شدن و شهادت. به حدیث های زیر توجه کنید:

۱- کافی، ج ۵ ص ۵۲ ط دار الاضواء: **قالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلِمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ:** هر کس در ستمی که متوجه او است (دفاع کند و) کشته شود، او شهید است.[1]

و: عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي السَّفَرِ وَ مَعَهُ جَارِيَةٌ لَهُ فَيَجِيءُ قَوْمٌ يُرِيدُونَ أَخْذَ جَارِيَتِهِ أَ يَمْنَعُ جَارِيَتَهُ مِنْ أَنْ تُؤْخَذَ وَ إِنْ خَافَ عَلَى نَفْسِهِ الْقَتْلَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَ كَذَلِكَ إِنْ كَانَتْ مَعَهُ امْرَأَةٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَ كَذَلِكَ الْأُمُّ وَ الْبِنْتُ وَ ابْنَةُ الْعَمِّ وَ الْقَرَابَةُ يَمْنَعُهُنَّ وَ إِنْ خَافَ عَلَى نَفْسِهِ الْقَتْلَ قَالَ نَعَمْ [قُلْتُ] وَ كَذَلِكَ الْمَالُ يُرِيدُونَ أَخْذَهُ فِي سَفَرٍ فَيَمْنَعُهُ وَ إِنْ خَافَ الْقَتْلَ قَالَ نَعَمْ: به امام رضا (علیه السلام) گفتم: مردی کنیزش را در مسافرت به همراه داشته باشد و گروهی قصد کنند که کنیزش را از او بگیرند، آیا در برابر آنها مقاومت کند حتی اگر خوف کشته شدن داشته باشد؟ فرمود: بلی. گفتم: و همچنین است اگر زنش همراهش باشد؟ فرمود: بلی. گفتم: و همچنین است اگر مادر یا دخترش و یا دختر عمویش و فامیلش به همراهش باشد، باید دفاع کند گرچه احتمال کشته شدنش هست؟ فرمود: بلی. گفتم: و همچنین است مالی که در سفر به همراه دارد، از مالش دفاع کند گرچه احتمال کشته شدنش باشد؟ فرمود: بلی.

من لایحضره الفقیه، ج ۶ ص ۱۵۷ ط دار الاضواء: **قالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: مَنْ قُتِلَ دُونَ عِيَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ:** کسی که در دفاع از عیالش کشته شود، او شهید است.

حدیث اول مطلق است و با اطلاق خود شامل هر مظلمه و هر ستم در هر مورد است. حدیث دوم دربارهٔ مال، مطلق است و دربارهٔ عِرض تا شعاع قرابت و فامیلی، شامل می شود و خارج از دایرهٔ فامیلی را شامل نمی شود.

در اینجا دو مسئله هست: ۱- دربارهٔ عِرض اگر از غیر فامیل دفاع کند و کشته شود، و

---

[1] صدوق نیز در «من لایحضره الفقیه» ج ۶ ص ۱۶۷ ط دار الاضواء، این حدیث را آورده است.

همچنین اگر از مال دیگران دفاع کند و کشته شود شهید محسوب نمی شود. لیکن آیا در اینصورت که دفاع او به کشته شدنش منجر شده، یک عمل نیک و ممدوح است؟ یا مذموم است و گناه محسوب می شود که خود را به کشتن داده است-؟

این رفتار او مصداق «**نهی از منکر**» است پس ممدوح است، بل با شرایطی انجام یک تکلیف مهمّ واجب است گرچه شهادت محسوب نگردد. و ترک دفاع ترک یک واجب بزرگ است. و این در صورتی است که شخص مظلوم از او کمک نطلبد والاّ ترک دفاع موجب خروج از اسلام می گردد که فرمود: **مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ:**[1] کسی که ندای «ای مسلمانان به کمکم برسید» را بشنود و به یاری ندا کننده نرسد، مسلمان نیست. بطوری که «**إِغَاثَةِ الْمَلْهُوفِ**»[2] یک اصل مسلّم و شناخته شده از اصول اجتماعی و جامعه سازی است که مستقل از نهی از منکر است. یعنی باصطلاح در عرض نهی از منکر است، نه در طول آن.

۲- ترک دفاع از عِرض به هر صورت، مذموم و نکوهیده است؛ منشأ آن ترس است که پیروی از غریزهٔ ترس و پایمال کردن روح فطرت است. اما ترک دفاع از مال نه بدلیل ترس

---

[1] کافی، ج ۲ ص ۱۶۴.

[2] اغاثة از مادهٔ «غوث» و مصدر از باب افعال: یاری کردن. و معنی فارسی آن «فریادرسی» است.

الملهوف: ستمدیده- لَهِفَ لهفاً: ظُلِمَ: مورد ستم واقع شد.- ملهوف: ستمدیده.

إِغَاثَةِ الْمَلْهُوفِ، یعنی به فریاد ستمدیده رسیدن.

نهج البلاغه قصار، ۲۴: **مِنْ كَفَّارَاتِ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ:** اغاثهٔ ملهوف از کفاره های گناهان بزرگ است.

مستدرک الوسائل، ج ۱۲ ص ۴۱۶، از امیرالمؤمنین علیه السلام: **مَا حَصَلَ الْأَجْرُ بِمِثْلِ إِغَاثَةِ الْمَلْهُوفِ:** هیچ چیزی مانند اغاثهٔ ملهوف اجر آور نیست.- لطفاً به معنی این حدیث دقت کنید که اغاثه را به بالاتر از هر عملی ارتقاء می دهد.

و نیز در ص ۴۱۶ همان مجلد از آنحضرت آورده است: **أَفْضَلُ الْمَعْرُوفِ إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ.** و نیز در مجلد ۱۶ ص ۲۴۲ حدیث دیگر آورده است. اهمیت و جایگاه عظیم این اصل در همهٔ متون حدیثی آمده است از آنجمله رجوع کنید؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶ ص ۲۸۱ و ۳۷۳- بحار، ج ۴۰ ص ۹۷ و ص ۱۱۲. و مجلد ۵۳ ص ۳۰۰ و مجلد ۶۸ ص ۱۹۸. و مجلد ۷۰ ص ۳۷۵.

بل بدلیل ترجیح حفظ جان بر حفظ مال، جایز است و در شرایطی لازم است. و این ترجیح یک تحلیل عقلی و فطری است؛ می گوید: **سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يُقَاتِلُ دُونَ مَالِهِ فَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الشَّهِيدِ قُلْتُ أَ يُقَاتِلُ أَفْضَلُ أَوْ لَمْ يُقَاتِلْ قَالَ أَمَّا أَنَا لَوْ كُنْتُ لَمْ أُقَاتِلْ وَ تَرَكْتُهُ:**[1] از امام صادق علیه السلام دربارهٔ کسی که برای دفاع از مالش بجنگد. فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است: هر کس در دفاع از مالش کشته شود بمنزلهٔ شهید است. گفتم: آیا این مقاتله افضل است یا ترک آن؟-؟ فرمود: اگر من باشم مقاتله نمی کنم و از مال می گذرم. و در حدیث دیگر چنین آمده است: **«لَوْ كُنْتُ أَنَا لَتَرَكْتُ الْمَالَ وَ لَمْ أُقَاتِلْ»:**[2] اگر من باشم مال را ترک می کنم و مقاتله نمی کنم.

یک اصل تربیتی: آنچه در بالا مذکور شد بیشتر جنبهٔ فقهی داشت که دربارهٔ احکام و تکالیف بود. اما از دیدگاه «انسان شناسی» و در امتداد آن «شخصیت شناسی» و پرورانیدن شخصیت افراد جامعه و با چشم انداز جامعه سازی، یک اصل بزرگ و مهم دیگر هست و آن عبارت است از اینکه: **شخصیت سالم آن است که ستم ستیز باشد؛** امیرالمؤمنین علیه السلام در آخرین وصیتش خطاب به امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) می گوید: **«كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْماً وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْناً»:**[3] دشمن ظالم باشید و یار مظلوم.

واژهٔ «عون= کمک) دلالت دارد که باید خصومت قلبی نسبت به ستمگر، به مرحلهٔ عمل نیز برسد و صرفاً یک بیزاری قلبی نباشد، زیرا عون و کمک، یک عمل است و در رفتار محقق می گردد.

قرآن: همچنانکه ظلم کردن و ستمگری در قرآن محکوم شده، ستمپذیری نیز نکوهیده شده است: «لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ»:[4] نه ستم کننده باشید و نه ستمپذیر.

---

[1] کافی، همان، ح ۳.

[2] من لا یحضره الفقیه، ج ۴ ص ۶۸ ط دار الاضواء.

[3] نهج البلاغه، کتب ۴۷.

[4] آیهٔ ۲۷۹ سورهٔ بقره.

و از چگونگی شخصیت درونی عدّه ای انتقاد کرده و می گوید: «وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ..»:[1] چه شده بر شما (چه عیب و نقصی در شخصیت درونی تان هست) که در راه خدا و (در راه) مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده اند، پیکار نمی کنید؟!

در جامعه ای که روحیه بیزاری از ستم و ستم ستیزی در آن بالا باشد، به همان نسبت جور و ستم از عرصهٔ آن برچیده می شود. اساساً جامعهٔ هدف و مطلوب قرآن آن است که بر چهار عنصر اساسی مبتنی باشد: ۱- افراد آن ایمان داشته باشند. ۲- «عمل صالح» را دوست داشته باشند. ۳- حق و رعایت حقوق را بر همدیگر سفارش و توصیه کنند، یعنی دشمن ناحق و ستمگری باشند. ۴- اهل صبر، و بردباری باشند. و این چهار خصلت را در یک بیان «**انسان شناسی**» بطور نص آورده و گوئی کل قرآن را در چهار جمله خلاصه کرده است:

جملهٔ اوّل: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحيمِ.

جملهٔ دوم: «وَ الْعَصْرِ»: سوگند به زمان.[2]

جلمهٔ سوم: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفي خُسْرٍ»: که انسان در خسران و زیان است- یکی از پرسش های بزرگ و اساسی درعلوم انسانی این است: آیا بودن انسان، به وجود آمدن انسان، خیر است یا شر؟-؟ آیا از اینکه به وجود آمده ایم باید متشکر باشیم، یا بگوئیم ای کاش به وجود نمی آمدیم؟-؟[3] قرآن می گوید: اصل در انسان خسارت و زیان است مگر:

جمله چهارم: «إِلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ»: مگر آنان که ایمان داشته باشند و به اعمال صالح بپردازند و حق را به همدیگر سفارش کنند، و

---

[1] آیهٔ ۷۵ سورهٔ نساء.

[2] برای شرح محتوای این آیه رجوع کنید به مباحث «زمان» در این مجلدات که ماهیت و چیستی زمان به شرح رفته است.

[3] که خوشبین ترین انسان شناسان غربی می گویند: زندگی دردسر است. اما اسلام می گوید: انسان موجود مشروط است با چهار شرط سعادتمندترین موجود است و بدون آنها «اسفل سافلین» است.

همدیگر را به صبر و بردباری توصیه کنند.

یعنی از ناحق بیزار و ظلم ستیز باشند.

نسبت میان ستم ستیزی و بردباری: چگونه خصلت «ستیزه» با خصلت «بردباری» جمع می شود؟ شخص مطلوب قرآن چگونه می تواند هم ستیزه گر باشد و هم بردبار؟ اگر بناست که کسی با هر ناحقی ستیزه کند چه جائی برای بردباری می ماند؟

هر بینش ناحق، و هر گرایش ناحق، و هر رفتار ناحقی، یکی از سه ماهیت را دارد:

۱- ناحق عمدی؛ که کسی بطور دانسته و عمداً ناحق گرائی کند.

۲- ناحق اشتباهی و غیر عمدی.

۳- ناحقگرائی خصلتی، که ناحقگرائی خصلت روانی شخص گردد.

ردیف اول از هر جهت بر علیه انسانیت است و باید با آن ستیز کرد. ردیف دوم از اشتباه و نادانی ناشی می شود و باید با آن بردبارانه رفتار شود حتی «بردبارانهٔ دلسوزانه» تا هدایت شود. ردیف سوم مشروط است؛ اگر خصلت بیماری او با بردباری و تحمل و هدایت قابل اصلاح است، پس باید با او بردبارانه و دلسوزانه رفتار کرد. و اگر قابل درمان و هدایت نیست، مشمول ردیف اول می شود.

حقوق و کیفر: برخی از دانشمندان علوم انسانی غربی می گویند: کیفر و مجازات مجرمین و جنایتکاران، رفتار چندان خوبی نیست باید با آنان با تسامح رفتار کرد؛ باید به حال مجرم گریست زیرا که بیمار است.

اما **اولاً:** این بینش وقتی در عرصهٔ عقل و تعقل جایگاهی می یابد که جرم، جنایت و بزه، هیچ ارتباطی با حقوق افراد دیگر و نیز با حقوق جامعه نداشته باشد. والاّ بیماری فرد مجرم دلیل تضییع حقوق آنان نمی شود. و هیچ رفتاری نیست که جرم باشد و در عین حال ربطی به حقوق افراد و یا حقوق جامعه نداشته باشد. حتی ستم بر طبیعت و محیط زیست نیز تضییع حقوق افراد و جامعه است. و نباید دلسوزی به بیماران خصلتی، موجب تخریب نظام حقوقی فردی و نظام ساختاری جامعه گردد و همه چیز (از آنجمله انسانیت) فدای بیماری بیماران

خصلتی شود. درست است اینگونه دانشمندان هر قدر بخواهند می توانند به حال آنـان گریـه کنند اما اگر فرصتی از دست روحیهٔ لیبرالی خود بیابند باید به حال ستمدیگانی که از ناحیـهٔ بیماران خصلتی بر آنان وارد می شود نیز گریه کنند. پس عرصهٔ حقوق عرصـهٔ لیبـرال بـازی نیست حتی دربارهٔ حفاظت از محیط زیست.[۱]

ثانیاً: کیفر با مجازات فرق دارد؛ مجازات اعم از کیفر است؛ فرد مجرم تا جائی که عقل دارد و عقلش از بین نرفته و مصداق دیوانه نیسـت، قابـل کیفـر اسـت. و اگـر بیمـاری او بـه دیوانگی برسد قابل کیفر نیست اما قابل مجازات دیگر است از قبیل کنترل و سـلب آزادی از او و... و در اینصورت است که باید با او دلسوزانه و بردبارانه رفتـار شـود و بـه حـالش نیـز گریسته شود. کسی که در اثر تکرار جرم به یک بیمار خصلتی دچار شده و به میکـروب و ویروس فساد مبدل شده باید کیفر داده شود. قاچاقچیانی که برای سـودجوئی مـادی خودشـان هزاران فرد را بیمار می کنند میکروب هستند که کارشان غیر از تباه کردن فرد و جامعه- و بقول قرآن «سَعی فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْـلَ»[۲]- نیست باید از عرصهٔ سـلامت جامعه حذف شوند. پس مجرمی که قابل دلسوزی است مجرمی اسـت کـه دیوانـه باشـد نـه عاقل. زیرا عقل مسئولیت آور است، بویژه وقتی که به «نکراء و شیطنت»[۳] مبدل شود که عقل ستمگر نکراء شده و برای انسان و انسـانیت خطرنـاک اسـت. و: «لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَـدَتِ الْأَرْضُ»:[۴] اگر خداوند برخی از مردم را بوسیلهٔ برخی دیگر دفع نکند، زمین پر از فساد می گردد.

---

[۱] دربارهٔ «حفاظت از محیط زیست» رجوع کنید به کتـاب «دانـش ایمنـی در اسـلام» و بـه مباحـث پیشـین ایـن مجلدات.

[۲] آیهٔ ۲۰۵ سورهٔ بقره.

[۳] پیشتر در این باره بحث شده است. و رجوع کنید؛ کافی، ج ۱، باب العقل و الجهل، حدیث شماره ۳.

[۴] آیهٔ ۲۵۱ سورهٔ بقره.

بحث ویژهٔ حقوقی

از آیه های مذکور بعلاوه آیه های دیگر بویژه آیهٔ «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ»[1] و حدیث های مذکور بعلاوهٔ حدیث های دیگر، روشن می شود که کیفر و مجازات (مجازات با ماهیت و شیوه ای که اسلام در نظر دارد) نه برای «صرفاً تعذیب مجرم» است و حتی نه برای تنبیه او، و در حد بالای آن که اعدام و قصاص است، نه برای «انسان کشی» است، و نیز نه برای صرفاً تشفّی قلب خانوادهٔ مقتول، بل برای مقابله با فساد در جامعه و حفاظت از سلامت شخصیت جامعه است؛ اگر کسی کشته شود و هیچ کسی و فامیلی و «ولی الدّم» نداشته باشد باز قاتل را قصاص می کنند زیرا دولت که نمایندهٔ جامعه است ولی دم اوست. پس در واقع آن که خواهان قصاص است جامعه است. و مهم این است که قرآن نمی گوید: و لاولاد و اَقرباء المقتول فی القصاص حیات. می گوید: «و لکم»: برای شما مردم و جامعه حیات است در قصاص.

پس کیفر و مجازات در اسلام برای حیات است نه برای کشتن. لیکن این حیات جامعه در مواردی با اعدام مجرم محقق می شود؛ یعنی قضیه دایر است میان اینکه: **آیا فرد مجرم فدای جامعه شود یا جامعه فدای مجرم شود؟**-؟ و مسئله ماهیت ریاضی قطعی دارد؛ یا این و یا آن. و راه سومی وجود ندارد.

مردم عوام از قدیم گفته اند: خون را با خون نمی شویند. یعنی خون را با آب می شویند. اما علم حقوق بر اساس انسان شناسی و جامعه شناسی از قدیم می گفت: این سخن در طبیعیات درست است، لیکن در اجتماعیات «آب» و «آب حیات جامعه» در شستن خون با خون است. علوم انسانی غربی مانند عقاب بال شکسته اوج گرفت و ناگهان به همان باور عوام سقوط کرد و حقوق جامعه را فدای احساسات فردگرائی کرد؛ فریب اُمانیسم با تصوری

---

[1] آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ بقره.

نادرست از انسان گرائی را خورد و انسانیت را فدای انسان کرد آنهم فدای انسان های فاسد و فاسد کنندهٔ جامعهٔ انسانی. و اینک مدرنیته با وجود همهٔ امکانات و پیشرفت هـا، در تـأمین امنیت برای انسان عاجز مانده است هم در عرصهٔ بین الافراد و هم در عرصهٔ بین الجوامع.

آیا لیبرالیسم (اصالة الفرد و عدم اعتقـاد بـه شخصـیت جامعـه) منشـأ ایـن اُمانیسـم عـوام اندیشانه بوده است یا اُمانیسم عوام اندیشانه منشأ لیبرالیسم شده است؟-؟ هر دو یک ماهیـت و دو روی یک سکه اند، دو ماهیت جدا ندارند تا یکی منشأ و علّت دیگری باشد؛ **منشأ این ماهیت واحده «سنا» و مجلس های اعیان است که برای دفـاع از خـود هـر تـوان و امکانات را داشتند و دارند؛ امنیت خـود را جـایگزین امنیـت جامعـه و شخصـیت خود را جایگزین شخصیت جامعه، و منافع خود را جایگزین منافع جامعه کردنـد.** و در واقع لیبرالیسم و اُمانیسم یعنی ذبح حقوق جامعه در پیش پای حقوق نامشروع اعیان. بـل ذبح شخصیت جامعه در پیش پای هوس های اعیان.

امروز در فرهنگ غربی اصل «چشم در برابر چشم» که از اصول مسلّم کتاب «عهد عتیق» شان است، مسخره می شود. و بعنوان خشن ترین مادهٔ حقوقی شناخته می شود. همگـان آن را مسخره می کنند و همگان گمان می کنند که با انگیزهٔ انسان دوستی و تقبیح خشـونت از آن متنفرند. و توجه ندارند که همگی در این مسئله عروسک های خیمه شب بازی اعیـان شـده اند. اعیان خشن که اصل و اساس کشتار در درون جامعه ها و در بین الجوامع، کار و خواسته آنان است؛ افراد بظـاهر مـوقّر و متـین، و افـراد طبقـات پـائین را «لات» مـی نامنـد؛ لات و شرورهائی که منشأ لات و شرور بودن شان همان اعیان هستند.

چشم در برابر چشم مسخره می شود بخاطر اینکه چشم حضرت سناتور نبایـد با چشم یک فرد معمولی ارزش مساوی داشته باشد، نه بخاطر خشونت. مدرنیته بـر سر افراد جامعهٔ خود افسار زده و با استخدام الفاظ از قبیل «خشونت» و غیره، آنان بـه گلّـه گوسفند مبدل کرده است وگرنه، منشأهمهٔ خشـونت هـا سـناتورها و اعیـان هسـتند؛ تولیـد کنندگان اسلحه، سلاح های کشتار جمعی، فلان لات عربده کش سر خیابان است!؟! در تاریخ

بشر هیچ لات عربده کشی نبوده مگر اینکه (بطور دانسته یا ندانسته) به یک قدرتمند متّکی و ابزار دست او بوده است. مردم عوام که از تحلیل جامعه شناسانهٔ امور اجتماعی ناتوان هستند هیچ رابطهٔ علّی و معلولی میان اعیان و لات ها، نمی بینند اما یک جامعه شناس تحلیلگر به روشنی این رابطهٔ مستحکم را مشاهده می کند.

فلان استاد حقوق و یا جامعه شناس بر سر کلاس درس، تحت تأثیر سیاست سناهای غربی، با دست خود همان افسار را بر سر خود می زند و باصطلاح خودش «خشونت ستیز» می گردد. دیگری در روزنامه اش می نویسد: قانون قصاص یک قانون غیر انسانی است(!). اینان با همهٔ خودباختگی، قیافهٔ انسان شناسی، انسان دوستی، خشونت شناسی، و مهر و محبت شناسی نیز به خود می گیرند، لیکن یا بطور آگاهانه مأمور هستند و یا عوامتر از هر عوام و جاهلتر از آهوان صحرا هستند.

اسلام و عفو مجرم: قرآن در حدود ۳۵ آیه دربارهٔ ستودگی عفو آورده است. و یکی از اسامی خداوند «عفّو= عفو کننده» است که در آیهٔ ۶۰ سورهٔ حج، و آیهٔ ۲ سورهٔ مجادله، و در آیهٔ ۴۳ سورهٔ نساء و نیز ۹۹ و ۱۴۹ همان سوره، و ۱۳۴ سورهٔ آل عمران آمده است. و در حدیث می فرماید: **«تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»**[1] با اخلاق خداوند متخلّق شوید. یعنی بکوشید تا شما نیز «عفوّ» و اهل گذشت باشید. علاوه بر حدیث های فراوان که در ستودگی عفو آمده است.

اسلام دین عفو و گذشت است، اما با دقت علمی، و سنجش عقلانی و تفکیک موارد، نه (باصطلاح) با شیوهٔ «فلّه کاری» و نه بر اساس شعارهای غیر علمی در قالب الفاظ و اصطلاحات فریبنده.

از این ۳۵ آیه حدود ۲۰ آیه دربارهٔ عفو خداوند است و به حقوق اجتماعی بین الافراد، ناظر نیست. و بقیه که ۱۵ آیه هستند به محور حقوق فرد با فرد، حقوق فرد با جامعه و بالعکس می باشند. و موارد عفو در این محورها را تعیین می کنند، به شرح زیر:

۱– سیّئه: در این مقال، بدی ها را به دو نوع تقسیم می کند: الف: جرم. ب: سیّئه. سیّئه

---

[1] بحار، ج ۵۸ ص ۱۲۹.

آن بدی است که در حدّ جرم نباشد.

تعریف: جرم آن بدی ای است که موجب تضییع حق مالی و یا حق حیثیتی باشد بطوری که تضییع کننده یک تکلیف واجب را زیر پا گذارد.

و سیّئه آن رفتار بد و نکوهیده است که با شأن انسانیت هماهنگ نباشد، مانند ترک سلام، عدم رعایت آداب و سنن مرسوم، بی اعتنائی به حضور و وجود دیگران و رفتارهای سبک و بی مبالات که موجب سلب عدالت می گردد و از این قبیل است لی لی رفتن در میان مردم در بازار و...

می فرماید: «وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»:[1] جزای بدی، رفتاری است مانند آن، هر کس عفو کند و اصلاح کند، اَجر او با خداوند است، خداوند ظالمان را دوست ندارد.

در این آیه نه تنها به عفو دعوت می کند و اجر آن را وعده می دهد که بالاترین تشویق است، می گوید در صورت عدم عفو نیز نباید در برابر رفتار بد، رفتار بدتر کند. یعنی قرآن منطق آنان را که گفته اند «کلوخ انداز را پاداش سنگ است»، محکوم می کند.

و می فرماید: «لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ وَ كانَ اللَّهُ سَميعاً عَليماً- إِنْ تُبْدُوا خَيْراً أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كانَ عَفُوًّا قَديراً»:[2] خداوند دوست ندارد سخن افشاگرانه را مگر از کسی که مورد ستم قرار گرفته، و خداوند شنوا و بینا است.

توضیح: ۱- موضوع بحث این آیه «سوء= سیّئه» بمعنی بدی ای است که در حد جرم نیست. زیرا اگر «سوء» را به معنی مطلق و شامل هر بدی اعم از جرم و غیر جرم بدانیم، باید کسی دربارهٔ کسی شهادت و گواهی ندهد و همهٔ مجرمین از اثبات جرم شان آسوده خاطر شده و به رفتارهای مجرمانهٔ شان ادامه دهند. در حالی که در آیهٔ دیگر می فرماید: «وَ مَنْ أَظْلَمُ

---

[1] آیهٔ ۴۰ سورهٔ شوری.

[2] آیه های ۱۴۸ و ۱۴۹ سورهٔ نساء.

مِمَّنْ كَتَمَ شَهادَةً عِنْدَه»:[۱] کیست ظالمتر از کسی که شاهد یک موضوع باشد و آن را کتمان کند.

۲- پرسش: استثناء ظلم دلالت دارد که مقصود هر بدی است، زیرا ظلم از مصادیق جرم است، پس نتیجه این می شود که لفظ «سوء» شامل جرم هم هست-؟

پاسخ: با توجه به آیهٔ «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهادَةً عِنْدَه» معلوم می شود که مراد افشای مورد ظلم نیست، بل آیه این حق را به فرد مظلوم می دهد که دربارهٔ دیگر بدی ها و سیّئه های فرد ظالم نیز افشاگری بکند تا عدم عدالت ظالم را ثابت کند و در نتیجه ستمگری او برای قاضی و هر داور دیگر روشن گردد.

و الاّ گواهان و شهود، خودشان مظلوم نیستند بل دربارهٔ مظلومیت فرد دیگر شهادت می دهند. پس اگر «سوء» به معنی اعم باشد هیچ کسی نباید بر علیه کسی شهادت بدهد، و این ناقض یک اصل بزرگ از اصول اجتماعی اسلام است.

۳- آیه می فرماید: انسان ها هم خوبی ها دارند و هم بدی ها، خداوند دوست ندارد افراد جامعه به شرح و افشای بدی همدیگر بپردازند. اخلاق اجتماعی باید طوری باشد که خوبی ها فراز شوند نه بدی ها، دوستدار شیوع بدی ها نباشند زیرا این خصلت موجب رواج بدی ها در جامعه می شود؛ هر فردی در همه جا بدی های دیگران را می شنود و در ناخودآگاهش (و حتی در آگاهیش) جای می گیرد: اکنون که همگان بد هستند و بدی می کنند پس من چرا زحمات و محدودیت های پرهیز از بدی را بر خود هموار کنم. جامعه دچار بیماری مسابقه در بدی ها می شود؛ «إِنَّ الَّذينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُون»:[۲] آنان که دوست دارند که بدی ها در میان جامعه مؤمنان شیوع یابد، برای شان عذاب دردناکی در دنیا و آخرت است. و خداوند می داند و شما نمی دانید.

گویش از بدی های مردم موجب رواج و شیوع بدی ها می شود و لذا حرام شده است. و تنها یک مورد از این تحریم استثناء شده است و آن «**افشاگری مظلوم از بدی های ظالم**»

---

[۱] آیهٔ ۱۴۰ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۱۹ سورهٔ نور.

است. لیکن در سطرهای بالا «**افشاگری شاهد از بدی ظالم**» نیـز آمـد کـه از ایـن تحـریم استثناء شده و یک «تکلیف واجب» است، پس دو چیز استثناء شده نه یک چیز. اما با اندکی دقت روشن می شود این دو در واقع یکی هستند. زیرا شاهد نیـز بعنـوان مظلـوم شـهادت مـی دهد؛ هر ظلم به هر فرد، در واقع ظلم بر جامعه هم هست و اگـر شـاهدها شـهادت شـان را کتمان کنند جامعه از هم می پاشد، پس فرد شاهد در واقع از ستمی که بر جامعه و انسـانیت وارد شده افشاگری می کند تا ظلم را از خود نیز دفع و رفع کند. و ایـن نکتـه ای اسـت کـه جملهٔ اخیر آیه «وَ اللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ» به آن اشاره دارد. یعنی آنان که بر طبق «فلانی بـه فلانی ستم کرده به من چه؟» عمل می کنند، نمی دانند که اگـر همچنـان بـی تفـاوت باشـند، روزی این شتر دم در خانهٔ خودشان نیز خواهد نشست. پس اگر افشاگری فـرد مظلـوم بـرای «رفع ظلم» است، افشاگری شاهد نیز برای «دفع ظلم» است؛ دفع ظلم از خویشتن خویش.

و با بیان دیگر: ظلم دو وجه دارد: وجه اول آن بطور مستقیم متوجه یک فرد معین است. و وجه دوم آن بطور غیر مستقیم بر همهٔ افراد جامعه متوجه می شود.

گاهی هم ظلم بطور مستقیم متوجه هیچ فردی نمی شود و آن وقتی است که صـرفاً «ظلـم بر جامعه» باشد و متوجه هیچ فردی بطور مستقیم و متعین نباشد.

نتیجه: افشای سیئات دیگران حرام است، اما افشای جرم دیگران در مواردی جـایز و در مواردی واجب است.

به دنبال همان آیه مـی فرمایـد: «إِنْ تُبْـدُوا خَیْراً أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُـوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا قَـدیراً»:[1] اگر یک خوبی را آشکار کنید، یا آن را پوشیده بدارید، یا سیّئه ای را عفو کنید، پس (بدانید) که خداوند عفو کننده و توانا است.

عفو سیّئه دو گونه می شود: عفو آشکار که همگان بدانند فلانی سیّئهٔ فلانی را عفو کـرد. و عفو پنهان که نه رفتار سیّئه و نه عفو آن به اطلاع دیگران نرسد.

معنی و چیستی عفو را از این آیه می فهمیم؛ می فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا قَـدیراً»، عفـو آن

---

[1] آیهٔ ۱۴۹ سورهٔ نساء.

است که عفو کننده بر عمل متقابل توان داشته باشد و با وجود توان، آن را ببخشد. و اگـر از روی ناتوانی گذشت کند عفو نیست. و اگر از روی تسامح از سیئه گذشت کنـد، ایـن عملـش موجب جریئ شدن طرف می گردد و سیئات در جامعه شیوع می یابد.

حقوق: پس نظام حقوق دربارهٔ سیّئات به شرح زیر است:

اصل اول: هر کس می تواند و حق دارد که سیّئه را با سیّئه جواب دهد: «جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها».[1]

اصل دوم: عفو از سیئات حق هر کس است، خواه رفتار سیّئه و عفـو آن آشـکار باشـد و خواه پنهان. و عفو از صفات خداوند است **«تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ».**[2]

اصل سوم: رفتار سیّئه و عفو از آن، اگر بطور آشکار باشد، وقتی درست است کـه بـرای دیگران آشکار باشد که عفو کننده با وجود توانائی بر مقابله به مثل، عفـو کـرده اسـت. والاّ موجب شیوع بدی ها خواهد شد.

اصل چهارم: گذشت مسامحه گرایانه درست نیست، زیرا موجب پرتوقعی افراد مسـیئی می گردد و سیئات شیوع پیدا می کند و چنین عفوی مصداق ترک نهی از منکر می گردد.

مدیریت: عفو دربارهٔ گونه ویژه از سیّئات: نوعی از سیّئات هست کـه مقابلـه بمثـل در آن ها روا نیست و آن سیئاتی هستند که منشأ آن ها نارسائی فکری است و ناشـی از عمـد و قصد نیستند؛ این قبیل سیّئات باید مورد عفو و گذشت و تحمل واقـع شـوند. ماننـد رفتارهـای سیئ کودکان در خانواده، یا رفتارهای غیر عمدی که از نارسـائی فکـری زیردسـتان در یـک مجموعه اداری، صنعتی، نظامی و... بویژه رفتار شاگرد در برابر استاد و از آن ویژه تـر عفـو و تحمل رفتارهای ناستودهٔ غیر عمدی در برابر رهبر جامعه، یا رهبر نهضت که می فرماید: «فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ

---

[1] آیهٔ ۴۰ سورهٔ شوری.

[2] بحار، ج ۵۸ ص ۱۲۹.

شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»:[۱] برای آنچه از رحمت خدا (به تو رسیده) بر این مردم نرم و مهربان شدی، و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند. پس بر آنان ببخش و عفو کن و برای شان آمرزش بطلب، و با آنان در امور مشورت کن (تا برای شان شخصیت دهی و احساس کوچکی نکنند).

و این یکی از اساسی ترین اصل از اصول مدیریت است که عفو در جهت تربیت شخصیت افراد زیر دست، قرار می گیرد.

این عفو در واقع همان تحمّل و بردباری است که یک فرد مدیر باید آن را داشته باشد که علاوه بر علم نوعی هنر هم هست؛ یعنی تنها عالم بودن به «علم مدیریت» کافی نیست، بل به یک خصلت درونی هنرمندانه نیز نیاز هست. همانطورکه استادی و آموزگاری حتی در تعلیم نیز بشدت نیازمند هنر است.

۲- عفو حق مالی (در غیر مورد جرم): مهریه حق مالی زن است می تواند آن را به شوهرش ببخشد (شوهر را از پرداختن آن عفو کند) خواه در مقام همزیستی مسالمت آمیز و شیرین و خواه (خدای نکرده) در مقام طلاق، می فرماید باید مهریه را به زن بدهید و اگر قبل از مباشرت جنسی باشد باید نصف آن را بدهید «وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوى»:[۲] و اگر عفو کنید، به تقوی نزدیکتر است. و ادامه می دهد: «وَ لا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»: و فضل و بزرگواری را در میان خودتان فراموش نکنید که خداوند به آنچه عمل می کنید بینا است.

اگر زنی مهریه یا نصف مهریهٔ خود را بزرگوارانه ببخشد، ستوده است. اما اگر تحت فشار یا در اثر ترس از حق خود بگذرد، عفو نیست: «وَ لا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُمُوهُنَ»:[۳] و آنان را تحت فشار قرار ندهید تا قسمتی از آنچه (مهر) را به آنان داده اید، از بین ببرید.

عفو مالی و گذشتن از حقوق مالی خود، از بهترین خصایل انسانی است بشرط اینکه واقعاً

---

[۱] آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ آل عمران.

[۲] آیهٔ ۲۳۷ سورهٔ بقره.

[۳] آیهٔ ۱۹ سورهٔ نساء.

«عفو» باشد؛ یعنی بشرحی که بیان شد از موضع قدرت و توانمندی باشد نه از موضع ترس و یا تسامح که ستمگران را جریئ و یا دستکم پرتوقع می کند و به فساد جامعه می انجامد. پس عفو مالی نیز بطور مطلق ستوده نیست بل در مواردی عمل نکوهیده ای است.

عفو از جرم: عفو و گذشتن از مال، گاهی مصداق «عفو از سیّئه» می شود و گاهی مصداق «عفو از جرم» و هر دو ستوده هستند. لیکن جرم دو نوع است: جرم دربارهٔ فرد معین، یا افراد محدود معین مانند جرم دربارهٔ یک خانواده، یا اعضای یک شرکت. و جرم اجتماعی.

در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به جرمی که صرفاً اجتماعی و تجاوز به حقوق جامعه باشد و یا جرم فردی که جنبهٔ اجتماعی هم داشته باشد «حق الله» گفته می شود. زیرا هر آنچه که حق فرد یا افراد معین نیست و حق جامعه است و هر آنچه که در عین اینکه حق یک فرد یا افراد معین است اما جنبهٔ اجتماعی هم دارد، حق الله است. همانطور که بیت المال «مال الله» نامیده می شود، مسجد الحرام و هر مسجد بیت الله است و... پس باید دربارهٔ هر کدام از دو نوع جرم بحث مجزائی داشته باشیم:

عفو از جرم در حقوق فردی: هر کسی می تواند و حق دارد دربارهٔ حق فردی و شخصی خود از هر جرمی بگذرد و عفو کند. و این عفو فقط به یک شرط مشروط است که از ترس و یا تسامح (به شرحی که گذشت) نباشد و واقعاً عفو باشد.

عفو از جرم در حقوق جامعه: در بینش و انسان شناسی و جامعه شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جامعه شخصیت دارد و لذا برای خودش حقوق هم دارد. با تکرار مجدد اینکه: اسلام در عرصهٔ حقوق نه به «اصالت فرد» معتقد است مانند لیبرالیسم و نه به اصالت جامعه مانند مارکسیسم. بل به هر دو اصالت قائل است بر اساس نه آن و نه این بل امر بین امرین. و دو آلیسمِ یا اصالت فرد و یا اصالت جامعه، را باطل و مردود می داند.

در سطرهای بالاتر روشن شد که حقوق جامعه نیز دو نوع است: حق خالص و تام جامعه. و حقی که میان جامعه و فرد مشترک است.

حق خالص جامعه: مانند شرابخواری که اگر کسی شراب خورده باشد بر حق شخص

هیچ فردی تجاوز نکرده و نسبت به فردیت هیچ فردی مرتکب جرم نشده است؛ جرم او بر علیه حقوق شخصیت جامعه است. پس هیچ فردی حق ندارد جرم او را عفو کند. و همچنین است زنا؛ زناکار به حق جامعه تجاوز کرده است و هیچ فردی نمی تواند این جرم او را عفو کند. و نیز همینگونه است «**تشهیر السّیف لا خافة الناس= استفاده از اسلحه برای ترسانیدن مردم**». و از این ردیف است «تخریب مساجد و حتی معابد اقلیت های دینی». و از این باب است «**تخریب محیط زیست= تجاوز به انفال**» اعم از تخریب طبیعت و ثابت (مانند زمین، هوا، جنگل، رودخانه، چشمه و...) و از بین بردن حیوانات و حشرات (غیر از موارد مجاز که نیازمند بحث دیگر است).[۱] و از همین جمله است ایجاد آلودگی صوتی.[۲] و از این سنخ است تخریب فرهنگی جامعه با زبان، قلم و هر چیز دیگر. و جرم های دیگر.

عفو این قبیل جرم ها در مواردی مانند شرابخواری و زنا، مصداق «**تعطیل حدود**» است. و تعطیل حدود علاوه بر اینکه پس از «شرک» بزرگترین و کبیره ترین گناه است، دلیل بیماری جامعه و نا مشروع بودن حاکمیت نیز هست.

حکومت (حکومت مشروع) که نمایندهٔ جامعه است در برخی موارد با شرایط مشخّص، می تواند اینگونه جرم ها را عفو کند که تحقق شرایط و موارد آن، خیلی نادر است.

آن قبیل از حقوق جامعه که تجاوز به آنها «حدّ» نامیده نمی شود، تعیین مجازات آن بسته به نظر قاضی (قاضی عادل با سمت مشروع) است که «**تعزیر**» نامیده می شود. قاضی نیز نمی تواند آن را عفو کند مگر در مواردی بس نادر آنهم اگر چنین اختیاری از اصل حاکمیت (حاکمیت مشروع) داشته باشد، زیرا «**قاضی منصوب**» چنین اختیاری ندارد مگر باذن نصب کننده. و در عرصهٔ تقابل حقوق فرد و جامعه و جرم فرد بر علیه حق جامعه، جائی برای قاضی غیر منصوب که «قاضی تحکیم» نامیده می شود، نیست زیرا جامعه نمی آید با طرف مقابل خود دربارهٔ تعیین قاضی به توافق برسد. و حتی دربارهٔ دو فرد متقابل، قاضی تحکیم

---

[۱] رجوع کنید؛ «دانش ایمنی در اسلام، بخش «ایمنی محیط زیست».

[۲] رجوع کنید به همان کتاب.

هرگز نمی تواند چیزی را ببخشد تنها می تواند فرد ذیحق را به عفو دعوت کند، آنهم باز با شرایط خودش.

اما حقوق مشترک میان فرد و جامعه: حقی که دارای دو جنبه است؛ هم حق فردی است و هم حق جامعه، هم «حق الناس» است و هم «حق الله» مانند سرقت؛ فرد (باصطلاح) مال باخته «مسروق عنه» می تواند از حق خود بگذرد، اما حق جامعه قابل بخشش نیست، باید حدّ سرقت جاری شود. سرقت بر امنیت مالی جامعه لطمه می زند و همچنین بر «فرهنگ کار» و نیز بر اصل «مالکیت» و تنها حق فرد را ضایع نمی کند، بل به فساد جامعه منجر می گردد.

قصاص: اجرای حدود شرط اقامه برخی از مراسم و عبادات اجتماعی نیز هست مثلاً **«لَا جُمُعَةَ إِلَّا فِي مِصْرٍ تُقَامُ فِيهِ الْحُدُودُ»**[1] نماز جمعه برگزار نمی شود مگر در شهری که حدود در آن اجرا شود.

جامعه ای که حدود در آن اجرا نشود یا جامعه ای مرده است و یا جامعه ای است که نظامش نظام کابالیستی و ابلیسی است و در ماهیت با گلّهٔ حیوان فرق نمی کند و فرازترین شاخص چنین جامعه ای «ضعف خانواده»است. و دومین شاخصهٔ جامعهٔ مرده یا جامعه کابالیستی، عدم عدالت واقعی است. «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلی»:[2] ای آنان که ایمان آورده اید، برای شما دربارهٔ کشته شدگان حق قصاص نوشته شده.

قصاص، عاملی نیست که بتواند مقتول را دوباره زنده کند. اما عامل «حیات جامعه» است: «وَ لَکُمْ فِي الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُون»:[3] و برای شما در قصاص حیات است تا (از قتل) پرهیزکننده باشید. خطاب به جامعه است که با واژهٔ «کم» آورده و نفرمود «و للمقتول

---

[1] تهذیب، ج ۳ ص ۲۳۹.

[2] آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره.

[3] آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ بقره.

فی القصاص حیاة». قصاص صرفاً یک انتقام گیری نیست بل اصل حکمت آن بازداشتن از کشتن موجودی است که «انسان» نامیده می شود؛ انسان که همهٔ جهان و پدیده های جهان کار کرده و او را به وجود آورده است و اشرف موجودات است. قصاص برای آدم کشی و گرفتن جان قاتل نیست، بل برای حفظ جان ها است؛ اعدام قاتل ابقای جان دیگران و حیاتمند بودن جامعه است.

اُمانیسم و دوآلیسم: آیا اُمانیسم و «انسان دوستی» حمایت از قاتل را ایجاب می کند یا حمایت از همهٔ افراد جامعه و نیز حمایت از سلامت شخصیت جامعه را؟-؟-؟ امانیست ها در شعار می گویند: حمایت از هر سه. اما توجه ندارند که در نگاه علمی چنین حمایت سه جانبه ایی امکان ندارد. معلوم نیست غربیان چه گرفتاری فکری دارند که در همه جا به «دوآلیسم» های باطل و نادرست معتقد می شوند و می گویند: یا اصالت فرد و یا اصالت جامعه. یا اصالت ذهن و یا اصالت عین،[1] یا اصالت لذت یا اصالت سعادت و... همه جا به جرّاحی های ابعاد انسان و جامعهٔ انسانی معتقد می شوند، اما در جائی که باید دوآلیست باشند و در مواردی که دوآلیسم صحیح است بینش دوآلیسم شان کور می شود. هم از قاتل حمایت می کنند و هم از مقتول، هم از فسادگر جامعه حمایت می کنند هم از جامعه.

منشأ این اشتباه بزرگ که بزرگترین انحراف علمی در علوم انسانی است در همان تعریف انسان است که معتقدند انسان حیوان است. اگر اندکی دقت شود روشن می شود که فرق اساسی حیوان و انسان در رفتار و گزینش ها همین است که حیوان در موارد گزینش همیشه به دوگانگی های باطل و غلط، عمل می کند. و از دوگانگی هائی که باید عمل شود پرهیز می کند، و لذا فاقد جامعه، تاریخ، اخلاق، عدالت، زیبا شناسی، و حیاء، است.

این روح فطرت انسانی است که بر سر دو راهی های گزینش، موارد دوگانگی را با معیار «انسانیت» تعیین می کند نه با معیار «انسان». انسان دوستی از خود دوستی ناشی می شود؛ شخص اُمانیست در واقع از انسان حمایت نمی کند بل از خودش حمایت می کند؛ آزادی عمل

---

[1] در شناخت شناسی.

خود را می خواهد که اگر روزی مرتکب قتل شـد، قصـاص نشـود. والاّ مگـر مقتـول انسـان نیست؟! مگر جامعه امریکا که هر روز قتل های گروهی در آن رخ می دهد، جامعـهٔ انسـان نیست؟!

پس از مرحلهٔ تعریف غلط از انسان، مرحلهٔ گزینش و دوآلیسم نادرست «اصالت فـرد» و «عدم اصالت جامعه» فرا میرسد و موجب حذف حقوق جامعه می گردد کـه جامعـه پـر از قتل و کشتار می شود.

گوزن ها با اینکه زیست اجتماعی دارند، فاقد جامعـه هسـتند، زیـرا کـه موجـود صـرفاً غریزی هستند و فاقد روح فطرت هستند تا دارای جامعه و تاریخ، اخلاق، عدالت و... باشـند. آنچه آنان دارند فقط «گوزن» است و «گوزنیت» برای شـان معنـی نـدارد. امـا انسـان دارای «انسانیت» نیز هست؛ انسانیت که اجتماع را به جامعه مبـدل مـی کنـد، بـی تـاریخی را بـه تاریخمندی، بی اخلاقی را به اخلاقمندی، بی عدالتی را به عدالتمندی و غفلت از زیبـا شناسـی را به زیبا شناسی، بی حیائی را به حیائمندی و... و انسان حیوان نیسـت زیـرا کـه دارای روح فطرت هم هست. در عالَم گوزن، گوزن فدای هیچ چیـز نمـی شـود، امـا در عـالَم انسـان، در مواردی انسان فدای انسانیت می شود. معیار در تعیین این موارد چیست؟

معیار: در هر مواردی که انسان عامل تبـاه کننـدهٔ انسـانیت شـود، انسـان فـدای انسانیت می گردد.

انسان حیوان را می کشد و گوشت آن را می خورد. چرا؟ برای اینکه معتقد است کـه در حد لزوم، حیوان فدای انسان است. چرا انسان که خود یک حیوان اسـت و در آفـرینش نیـز گوشتخوار نیست- همانطور که دندان ها و دیگر اندام هایش نشان می دهند- به خـود حـق می دهد تا دیگر حیوانات را بخورد؟ چرا چنین حقی را برای خود قائل است که آفرینش نیز چنین حقی را به او نداده است؟ چرا همه چیز فدای انسان؟

هر پاسخ که به این پرسش داده شود خارج از دو صورت نیست:

۱- برای اینکه انسان موجود هوشمندتر و حیله گرتر، و مکّارتر است.

در اینصوت چه جائی برای اُمانیسم و انسان دوستی می ماند؟

۲- برای اینکه انسان «انسانیت» دارد، و لذا همه چیز برای انسانیت انسان است.

پس در اینصورت، انسان حیوان نیست، و اگر انسان فاقد انسانیت باشد با همان حیوان مساوی (بل هُم اَضلّ) می گردد. از این جهت است که «در حدّ لزوم» حیوان فدای انسان و انسان (در مواردی که تباه کنندهٔ انسانیت باشد) فدای انسانیت می شود.

بنابراین اُمانیسم نمی تواند هیچ عنصری از «دوستی» داشته باشد، بل یک انگیزش خود خواهانه و ستمگرانه و مجرمانه نسبت به حیوان می گردد و فاقد هر نوع احساس دوستی (غیر از خودخواهی و خود دوستی) می باشد. و بر اساس منطق «در نظام طبیعت ضعیف پایمال است» مبتنی است. پس چرا باید موجود متجاوز و ستمگر را دوست داشت؟ موجودی که بر همه جانداران ستم می کند؛ بر جاندارانی که مانند او حیوان هستند.

منشأ حق: برای بیشتر روشن شدن بحث بالا باید به منشأ حق انسان در تسلط بر حیوان، نگاه دیگری نیز داشته باشیم؛ انسان در طول تاریخش که در روی زمین بوده، تسلط بر حیوان حتی تسلط بر جان حیوان را حق خود دانسته است بویژه امانیست ها و تبارهای شان. این حق از کجا ناشی شده؟

ببر و پلنگ آهوان را می کشند و می خورند. این حقی است که طبیعت و آفرینش به آنها داده است؛ پنجهٔ درنده و دندان پاره کننده به آنها داده و دیگر اندام های درونی شان را نیز اینچنین آفریده است، منشأ این حق ببر و پلنگ، طبیعت است.

منشأ حق سلطهٔ انسان بر حیوان، چیست؟ هیچ نشانی از چنین حقی در اندام ها و جسم آفرینشی انسان وجود ندارد. پس این حق یا «نابحق» است و یا باید منشأ آن را در ورای جسم و اندام او جستجو کرد تا امتیازی آفرینشی برای انسان پیدا کرد تا این حق برایش مشروع باشد. و این امتیاز آفرینشی، روح فطرت است که انسان دارای آن است و حیوان فاقد آن است و لذا وجود حیوان ابزار تداوم و تکامل وجود انسان می شود. و مراد از انسانیت، اقتضاهای همین روح فطرت است، والاّ انسان هیچ حقی بر حیوان ندارد، نه حق آفرینشی جسمی و نه حق آفرینشی روحی.

قتل انسان، بر علیه نظام آفرینشی روحی انسان است، و قاتل موجودی است که روح

فطرت در وجود او سرکوب شده، او به یک حیوان (بل اَضَلّ) مبدل شـده پـس او در ردیـف حیوان درنده قرار دارد و باید فدای انسانیت گردد.

برخی ها که از غرب زدگی گذشته و غرب پرست شده اند، در رونامه شان می نویسـند: قصاص یک قانون ضد انسانی است، و گمان می کنند که براستی از موضع علم و انسان شناسی سخن می گویند، در عین بی خبری از هر علم و دانشی، و توجه ندارند که علوم انسانی سختتر و پیچیده تر از علوم تجربی است، زیرا که انسان «موجود پیچیده» است و ایـن پیچیـدگی او بدلیل تعامل و یا تعارض دو روح غریزه و فطرت اسـت و یـا بـا نسـبتی از مخلـوط تعامـل و تعارض، می باشد.

دفاع حق است؟ یا تکلیف؟: دست اندرکاران علوم انسانی غربی یک پرسش علمـی را کاملاً بجا مطرح کرده اند: **آیا حقوق انسان مقدم است یـا تکلیـف او؟**-؟ ایـن سـؤالی است کاملاً علمی و مفید.[1] اما در پاسخ آن شعار «اول حقوقش را بده سپس تکلـیفش کـن» را ورد زبان کرده اند. گاهی نیز این پرسش را در قالب «آیا دربارهٔ انسان اصالت با حقوق اسـت یا با تکلیف؟-؟». قالب اول بیشتر بر عنصر فرهنگی و قالب دوم بر عنصر قوی انسان شناختی، مبتنی است. لیکن در پاسخ هر دو قالب همان شعار را داده اند.

اینکه می گویم «شعار»، به این دلیل است که خود پرسش یک موضوع علمـی اسـت امـا پاسخی که به آن داده شده هیچ بهره ای از علمیت ندارد. آنان نه تعریف درسـت از «حقـوق» دارند و نه از «تکلیف»، و توجه ندارند که در امور اجتماعی، هر کدام از این دو، یـک روی سکهٔ واحد هستند؛ همانطور که در یکی از مباحث گذشته نیز اشاره شد، تکلیف هـر کـس، حق فرد دیگر است، و حق هر کس تکلیف فرد دیگر است؛ **مگر تکلیف غیر از «رعایت حق دیگران» است؟** درست است؛ در اینجا یک محـور از محورهـای حقـوق و آن محـور «تکالیف فرد در برابر حقوق جامعه» است که آنان می گویند: هر چه تکالیف فرد در برابـر

---

[1] زیرا هر پرسشی که ذهن انسان را به تکاپو وادارد، مفید است.

جامعه کمتر همانقدر بهتر. در اینجا نیز به جای استدلال علمی، باز شعار آزادی می دهند. و اگر با بینش علمی می نگریستند توجه می کردند که در یکی از اصول اساسی خودشان دچار تناقض شده اند: از یکطرف می گویند: **جامعه شخصیت ندارد و جامعه مساوی است با مجموع افراد خودش.** این باور لزوماً بدین معنی است که حقوق جامعه همان حقوق افراد است. پس مسئله بر می گردد به همان «سکهٔ واحده» و از جانب دیگر می گویند: تکلیف فرد در برابر جامعه هر چه کمتر همانقدر بهتر. و توجه ندارند که بنا بر «عدم شخصیت جامعه» برگشت این سخن بر این است که: **تکلیف فرد در برابر افراد دیگر هر چه کمتر همانقدر بهتر.** و این یعنی: **حقوق فرد در برابر افراد هر چه کمتر همانقدر بهتر.** این یک تناقض فاحش است که هر شخص هوشمند بی سواد نیز می تواند آن را دریابد، اما چرا خیلی از دانشمدان غربی آن را درک نمی کنند؟ برای اینکه سرگذشت علوم انسانی با سرگذشت علوم تجربی در غرب، متفاوت است؛ ذهن دانشمند در علوم انسانی نه آزاد است و نه استقلال دارد؛ روند جامعه سازی دولت ها و مراکز سیاسی، فضائی را به وجود آورده که فرهنگ مورد نظر خود را بر فکر و اندیشهٔ جامعه مسلط کرده که فکر و اندیشهٔ دانشمند علوم انسانی در زیر رسوبات آن در برخی موارد اصلی، خفه شده است، و او نمی تواند در آن موارد با فطرت انسانی نظر بدهد و داوری کند.

و با بیان دیگر: وقتی که یک محقق دچار ضعف (یا سرکوبی) روح فطرت گردد، در پشت داوری های علمی او انگیزش روح غریزی قرار می گیرد، انگیزشی که به حدّی قوی و سرکش شده روح فطرت را از کار انداخته و تعقل را نیز از دست فطرت مصادره کرده است. چنین محققی واقعاً حق دارد که دستکم در مواردی، احساسات غریزی و «شعار» را یک گزارهٔ علمی بداند. زیرا او توان شکستن لاک غریزی خود را ندارد، و گمان می کند اینگونه شعارها انسان دوستی (اُمانیسم) است. در حالی که ضد انسانی ترین است.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: **اولاً:** حقوق و تکلیف را از همدیگر تفکیک نکنید؛ میان این دو جراحی نکنید، این دو، دو روی یک سکّه اند.

ثانیاً: جامعه شخصیت دارد[۱] و مطابق شخصیت خود حقوقی دارد.

ثالثاً: در مسئلهٔ «اصالت فرد، یا اصالت جامعه؟-؟» می گوید: نه آن و نه این «بل امرٌ بین الامرین»، هم فرد حقوق دارد و هم جامعه. و ایجاد تقابل میان فرد و جامعه در «اصالت» نیز یک جراحی و باصطلاح خود غربیان مصداق فونکوسیونالیسم است. و دو جامعه در عین اینکه هر دو شخصیت دارند، از همدیگر جدا و جراحی شده نیستند تا یکی را بر دیگرای اصالت دهیم.

مسئلهٔ مهم دیگر که نظر این مکتب و علوم انسانی غربی در آن با هم فرق اساسی دارند، چیزی است که «دفاع» نامیده می شود. **آیا دفاع یک حق است** یا تکلیف؟-؟ پاسخ این پرسش بشدّت نیازمند اندیشهٔ عمیق و دقت بیشتر است.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: موارد و محورها فرق می کند برخی دفاع ها حق است و برخی دیگر تکلیف محض است.

اما ممکن است هر کسی بگوید: تفکیک حق از تکلیف، همان جراحی است و با اصل «حق و تکلیف دو روی یک سکه هستند» تناقض دارد. و این تناقض چگونه حل می شود؟

پاسخ: دفاع، از حقوق محض، نیست، بل «حق الحقوق» است؛ حقی است که نگهبان همهٔ حقوق است. دفاع حقی در ردیف حقوق دیگر نیست، بل حقی است مانند چتری گشوده بر سر همهٔ حقوق. این حقی نیست که آن روی دیگرش تکلیف باشد، حق محض است. چرا؟ برای اینکه متجاوز و ستمگر آن روی دیگر را از بین برده است؛ هم تکلیف خود را شکسته و هم حق ستمدیده را. این است اصل بزرگی که دست اندرکاران علوم انسانی غربی از آن غافل هستند و فرق میان «حق دفاع» را با حقوق دیگر در نیافته اند. و اگر بحثی در این باره دارند یک داوری صرفاً غریزی است که بلی: هر موجودی حق دارد از خود دفاع کند.

حق آن است که صاحب حق بتواند از آن بگذرد و مجرم را عفو کند. این گزاره شامل همهٔ حقوق است لیکن شامل برخی از موارد حقوق دفاعی نمی شود بل همانطور که گفته شد

---

[۱] شرح این اصل در مباحث گذشته بیان شد و در مباحث آینده نیز (ان شاء الله) تکمیل خواهد شد.

دربارهٔ دفاع موارد فرق می کند. برخی از موارد حق دفاع تکلیف هم هست، اما نه تکلیف در برابر فرد متجاوز و ستمگر، بل این «تکلیف محض» است و برابر ندارد.

دفاع در تشریع: تا اینجا بحث در ماهیت طبیعی و آفرینشی حق دفاع بود. اما تشریع آمده این «حق محض» را که هر دو روی سکهٔ آن «حق» بود نه تکلیف، آن را تکلیف هم کرده است.

گفته شد: حق هر فرد تکلیف افراد دیگر است، و تکلیف هر فرد حق افراد دیگر است، غیر از حق دفاع که هر دو روی آن حق است نه تکلیف. وقتی که شرع می آید و دفاع را تصویب می کند هر دو روی آن، تکلیف دفاع کننده می شود و «تکلیف محض» می گردد.

و با بیان دیگر: در میان حقوق، حق دفاع از دیدگاه آفرینش «حق محض» است و از دیدگاه تشریع «تکلیف محض» است و در هر دو دیدگاه یک سکهٔ دو رویه نیست. پس با همهٔ حقوق دیگر فرق دارد و این ویژگی تنها به «دفاع» مخصوص است. هیچ حقی از حقوق دیگر این ویژگی را ندارد.

در اینجا می رسیم به «عفو» و معلوم می شود این تکلیف با «احیای حق» عملی می گردد که احیای حق نیز یا با استیفای حق، محقق می شود و یا با عفو بزرگوارانه، زیرا در هر دو صورت، حق احیاء شده و زمینهٔ سرایت و رواج جرم از بین می رود. اما عفو از موضع دنائت و پستی موجب سرایت و رواج جرم و بیمار شدن جامعه می گردد.

قرآن: «وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»:[1] و بر آنان در کتاب مقرر داشتیم که جان در برابر جان، و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در مقابل گوش، و دندان در برابر دندان می باشد، و هر زخمی قصاص دارد. و اگر کسی آن (قصاص) را ببخشد کفّارهٔ گناهان او می شود. و هر کس مطابق احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند ستمگر است.

---

[1] آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده.

یعنی در اینصورت خود قاضی نیز مرتکب جرم و عمل ستمگرانه شده که دربارهٔ مجرم حکم خدا را اجرا نکرده است.

تصدق: وقتی تصدق مصداق پیدا می کند که بخشش بزرگوارانه باشد، و بخشش از موضع دنائت، تصدق نیست، تصدق پذیری است.

و: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلی»:[1] ای آنان که ایمان آورده اید (ای جامعه مسلمین) حکم قصاص دربارهٔ کشتگان بر شما نوشته شده است.

سپس در ادامه می فرماید: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخیهِ شَیْءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَیْهِ بِإِحْسانٍ»: و اگر کسی از سوی برادر (دینی) خود، چیزی[2] به او عفو شود پس (این عفو) پیروی از راه پسندیده و نیکی و احسانی است که به او (قاتل) داده می شود.

پس: عفو مشروط است بر اینکه: ۱- صرفاً مصداق نیکوکاری باشد، نه با انگیزه های دیگر. ۲- بر طریق پسندیده باشد، نه دنائت. ۳- باید معلوم و مشخص باشد که این عفو بر اساس «اخوت دینی» است، نه بر اساس دیگر.

این سه عنصر است که عفو را «عفو بزرگوارانه» می کند و چنین عفوی موجب سرایت و رواج جرم نمی گردد.

آنگاه بلافاصله در آیهٔ بعدی می فرماید: «وَ لَکُمْ فِي الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِي الْأَلْبابِ». یعنی اصالت را به قصاص می دهد و عفو را تنها مجاز می کند آنهم عفو با عناصر مذکور. و با آوردن «لکم» قصاص را عامل حیات جامعه می داند و عفو را صرفاً یک بزرگواری.

تکرار: عفو از بالاترین کرامت های انسان است اگر کریمانه باشد، نه از موضع دنائت و پستی. زیرا عفو کریمانه است که مصداق «احیاء حق» می گردد و عفو از موضع دنائت، کشتنِ حق است نه احیاء آن، و با این عفو نه تنها به تکلیف عمل نشده بل بر علیه تکلیف عمل شده است.

---

[1] آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره.

[2] یعنی اگر چیزی از قصاص یا دیه بر او بخشیده شود..- لفظ «شیئ= چیز» شامل دیه هم هست.

در این چند برگ سعی کردم که ویژگی «حق دفاع» را در میان همهٔ حقوق، توضیح دهم که اصل بزرگی است و علوم انسانی غربی از آن غافل است. و لذا در بینش دانشمندان غربی حق دفاع یک «حق صرفاً غریزی» شناخته می شود از همان سنخ دفاع حیوان. و چون انسان را «حیوان متکامل» می دانند، بر اساس این امتیاز، با «قصاص» مخالفت می کنند؛ که این حیوان برتر باید برتری خود را در حفظ جان قاتل نشان دهد.

اما توجه ندارند که حتی مطابق تعریف آنان از انسان، و مطابق تمایز انسان با حیوان (حتی اگر این تمایز صرفاً غریزی فرض شود) یک فرق دیگر میان حیوان و انسان هست و آن این است: **حیوان از چیزی بنام سرایت جرم و رواج جنایت منزه است. قتل در عالَم حیوان «ایستا» است نه قابل سرایت است و نه قابل رواج. و نه قابل حذف است و نه قابل رکود.** چرا امتیاز این حیوان برتر را از این زاویه نمی نگرند و از زاویهٔ عوامانه و غیر علمی می نگرند!؟!

و نتیجهٔ قهری و جبری این نوع اُمانیسم، قتل مردان و زنان و کودکان با بمب ها و اسلحه های کشتار جمعی می شود. انسان دوستی بر علیه انسان دوستی، ترحم بر علیه ترحم، مخالفت با خشونت بر علیه مخالفت با خشونت، احساسات بشری بر علیه احساسات بشری و هر خوبی بر علیه هر خوبی. و نتیجهٔ قهری و جبری دیگر آن، شخصیت متناقض فرد و شخصیت متناقض جامعه است. و نتیجهٔ سوم آن، جراحی میان شخصیت فرد و جامعه است که فرد نباید بعنوان قصاص به اعدام فرد دیگر راضی شود، اما جامعه می تواند جامعهٔ دیگر را- که هیچ گناهی ندارد- قتل عام کرده و بکشد.

ممکن است گفته شود: هیچ کسی از دست اندرکاران علوم انسانی غربی، با این امور موافق نیست. بلی این درست است اما توجه ندارند که این امور نتیجه طرز تفکر و شناخت و روند متناقض علمی آنان است.[1] برای بیشتر روشن شدن این مطلب به مثال زیر توجه کنید گرچه یک مثال ساده است: قتل، جرم و جنایت در میان مسلمانان نیز هست (گر چه در حد

[1] لذا گفته شد «نتیجهٔ قهری و جبری».

باندهای مافیائی نباشد)[1] اما همگان- اعم از اهل دانش و عوام- می دانند که مسئولیت این فجایع متوجه اسلام نیست (باصطلاح) همگی می گویند:

اسلام بذات خود ندارد عیبی هر عیب که هست در مسلمانی ماست

آیا مردمان غربی- اعم از دانشمند و عوام- می توانند بگویند: علوم انسانی ما مسئولیت این فجایع را ندارد-؟ منشأ این بزهکاری ها و جنایات شان غیر از علوم انسانی چیست؟ آیا می توانند بگویند: علوم ما بذات خود عیبی ندارد هر عیب که هست در علمگرائی ماست-؟ زیرا علم اگر علم باشد، علمگرائی نیز کرامت انسان می شود نه منشأ فساد.

آنان واقعاً علمگراترین جامعه هستند که در این گرایش همانندی در تاریخ و امروز ندارند. اشکال در علم شان است نه در علمگرائی شان، بطوری که هم قتل افراد و هم قتل جامعه ها را با برنامه ریزی های علمی انجام می دهند؛ همه چیز درخدمت قتل است از قبیل انسان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی، دانش مدیریت، علم اقتصاد و... و همچنین علوم تجربی و تکنولوژی.

وقتی که انسان یک موجود صرفاً غریزی تعریف شد، مبنا و مبانی علوم انسانی دچار نقص و غلط می گردد و این بیماری علوم موجب می شود که علم ابزار جرم و جنایت شود.

امروز فرهنگ جهانی بشدت تحت تأثیر علوم انسانی غربی است، بل کاملاً بر آن استوار است. و این غلط های مبنائی و تناقضات که از این طریق بر جان جامعه جهانی نفوذ کرده، می رود که جامعه جهانی را متلاشی کند و هم اکنون می کند که صدای انفجارش فرداها شنیده خواهد شد.

عفو از خطاء و اشتباه: اگر کسی بطور خطائی و یا به اشتباه دربارهٔ کسی مرتکب رفتار بد و حتی مرتکب جرم باشد، قابل بخشش و عفو است، و اسلام این نوع عفو را توصیه کرده و به آن تشویق می کند: «الَّذينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ الْكاظِمينَ الْغَيْظَ وَ الْعافينَ عَنِ

[1] البته سلفیان و وهابیان موجب سیه روئی شده اند.

النَّاسِ وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»:[1] آنانکه در توانگری و تنگدستی، انفاق می کنند، و غیظ خود را فرو می برند، مردم را عفو می کنند، و خدا نیکوکاران را دوست دارد.

توضیح: ۱- آیه در اخلاق بحث می کند.

۲- بدلیل جملهٔ «وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»، معلوم می شود که این عفو از **مکارم اخلاق** است و از مصادیق همین دعای بیستم است.

۳- غیظ عبارت است از یک هیجان غریزی و عمل بر اساس آن نیز یک عمل غیر عقلانی و صرفاً غریزی می گردد. غیظ با «بغض» فرق دارد. زیرا نوعی از بغض لازم و ضروری است که اصل «الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ» بر آن استوار است اما غیظ به هر معنی نکوهیده است.

۴- بدلالت «الْعافِينَ عَنِ النَّاسِ» باید دانست که این آیه به عفو از هر جرم دعوت نمی کند و نمی فرماید «العافین عن الظالمین» و در هیچ جای قرآن چنین دعوت یا تشویقی یافت نمی شود. بلی: اگر جرم و ظلم بطور اشتباهی یا خطائی باشد عفو آن مطلوب و مصداق احسان است و مشمول این آیه نیز هست. اما جرم و ظلمی که عمومی باشد مشمول این آیه نیست.

در اینجا به پایان بخش دهم از دعای بیستم **(دعای مکارم الاخلاق)** رسیدیم؛ بحث در ادامهٔ این دعای عظیم الشّأن، به مجلد پنجم می ماند. ان شاء الله.

[1] آیهٔ ۱۳۴ سورهٔ آل عمران.