انسان و علوم انسانی

در

صحیفه سجادیّه

مجلد سوم

مرتضی رضوی

انسان و علوم انسانی

در

صحیفهٔ سجادیّه

مجلد سوم

نویسنده: مرتضی رضوی

تایپ و صفحه آرا:

ابراهیم رضوی

ناشر: مولف

تاریخ نشر: ۱۳۹۴

نشر الکترونیک: سایت بینش نو

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

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

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

دعای سیزدهم ۳۱

متن دعا ۳۳

عنوان دعا ۳۴

بخش اول ۳۴

جریان همهٔ امور به سوی خدا است ۳۴

انسان مختار است اما مفوّض نیست ۳۴

شرح ۳۵

بخش دوم ۳۷

رابطه خدا با انسان ۳۷

فروشنده ای که بها و قیمت را نیز به خریدار برمیگرداند ۳۷

منّتی که برخورداری از نعمت را مکدّر نمیکند ۳۷

بیماری روانی استغناء ۳۷

شیطان هم دعا کرد ۳۷

حکمت و توسل ۳۷

شرح ۳۸

بخش سوم ۴۷

التقریر باللسان ۴۷
دین غیر علمی ۴۷
تقلید از ادیان دیگر ۴۷
قلم هائی سوزاننده تر از آتشی که به درب خانه زده شد ۴۷
شرح ۴۸
رابطهٔ انسان و هدایت ۵۴
قرآن و هدایت ۵۴
حاجت خواستن از غیر خدا ۶۰
بخش چهارم ۶۴
تسویل= توجیه قباحت ها ۶۴
یاری و توفیق الهی در توجه انسان به حقایق ۶۴
شرح ۶۵
بخش پنجم ۶۷
خروج از یک خود، به یک خود دیگر ۶۷
روان شناسی ۶۷
آفت همّت ۶۷
قناعت منفی و زهد منفی ۶۷
حماقت و حکمت ۶۷
فرق میان «قَدْر» و «قَدَر» ۶۷
دست خدا بالاترین دست ۶۷
شرح ۶۸
بخش ششم ۷۰
فضل و عدل ۷۰

حقی بر عهدهٔ «حق مطلق» نمی شود ۷۰
خدا شناسی ۷۰
شرح ۷۱
عدل ۷۳
بخش هفتم ۷۷
رابطهٔ انسان با خداوند در سه محور قابل لحاظ است ۷۷
شرح ۷۷
خواهشِ خواهش ۸۰
یک بینش نادرست ۸۰
تقدیر ۸۱
بخش هشتم ۸۱
صلوات ۸۱
مخلوق ازلی نیست اما ابدی است ۸۱
وَاسِعَ الرَّحْمَة ۸۱
شرح ۸۲
بخش نهم ۸۳
سه اصل تربیتی در دعا ۸۳
ذکر حاجت پس از ستایش ۸۳
ختم دعا با سجده ۸۳
اذن گفتگو با خدا، فضل بزرگ است ۸۳
شرح ۸۳
سجده ۸۶
دعای چهاردهم ۸۹

متن دعا ۹۱
پیشنهاد و خواهش ۹۲
عنوان دعا ۹۳
شرح ۹۳
ستم شناسی ۹۳
ستم ۹۳
جامعه شناسی: هرگناه ستمی است بر دیگران ۹۳
هرگناه تعدی به حقوق دیگران است یا مستقیماً و یا غیر مستقیم ۹۳
حریم خصوصی و خانوادگی ۹۳
حقوق ۹۳
بخش اول ۱۰۰
یاری خداوند بر مظلومان نزدیک است ۱۰۰
حقوق: مظلوم کیست؟ ۱۰۰
جامعه شناسی ۱۰۰
تولّی و تبرّی ۱۰۰
امر به معروف و نهی از منکر ۱۰۰
تقیّه ۱۰۰
خداوند ستمگران را در ستم شان یاری نمی کند ۱۰۰
شرح ۱۰۰
بخش دوم ۱۰۴
انسان شناسی ۱۰۴
انگیزش های غریزی «هوی» نامیده شده ۱۰۴
انگیزش های فطری «تعقل» است ۱۰۴

عقل و نکراء ۱۰۴
خروج روح از بدن، ممات نامیده می شود ۱۰۴
خروج روح فطرت از بدن، وفات نامیده می شود ۱۰۴
شرح ۱۰۵
روح فطرت و روح غریزه- عقل و هوی ۱۰۵
نتیجه ۱۱۲
بخش سوم ۱۱۳
روان شناسی ۱۱۳
جامعه شناسی ۱۱۳
امام خود را می گوید تا دیگران را تربیت کند ۱۱۳
شرح ۱۱۴
هدف وسیله را توجیه نمی کند ۱۱۵
تربیت شخصیت فردی در جهت شخصیت اجتماعی ۱۱۵
بخش چهارم ۱۱۹
الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه، معیار سلامت شخصیت ۱۱۹
باید مؤمن نسبت به ستمگران خشم و غیظ داشته باشد ۱۱۹
مکتب و لیبرالیسم ۱۱۹
روحیّهٔ لیبرالیستی آفت بزرگ مکتب است ۱۱۹
شرح ۱۱۹
الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه ۱۲۰
تولّی و تبرّی در حدیث ۱۲۲
بخش پنجم ۱۲۳
دلیل دیگر ۱۲۳

شرح ۱۲۴
ستمگر را به خدا واگذار-؟!- ۱۲۴
تصحیح ۱۲۶
خداوند ستم پذیری را نمی پسندد ۱۲۶
دلیل دیگر ۱۲۷
بخش ششم ۱۲۹
هر دعا در مقام تحلیل، دو دعا است ۱۲۹
دعا در برابر قضاء حتمی، «تعجیل» را نتیجه می دهد ۱۲۹
شرح ۱۲۹
دعای بنده و قضای الهی ۱۳۰
قضاء حتمی و قضاء غیر حتمی ۱۳۱
حدیث ۱۳۳
بخش هفتم ۱۳۶
عدل از اصول دین است ۱۳۶
یأس از عدالت خدا ۱۳۶
انکار عدل الهی ۱۳۶
منشأ ستم سه چیز است ۱۳۶
تأثیر انکار عدل خدا بر ربیع العربی (بیداری اسلامی) ۱۳۶
ستمگر و احساس ایمنی ۱۳۶
شرح ۱۳۷
بخش هشتم ۱۴۱
رضاء و سخط ۱۴۱
انسان شناسی ۱۴۱

انسان موجود مختار است ۱۴۱
رابطهٔ انسان با خدا ۱۴۱
دعا و قضاء الهی ۱۴۱
تنها پاکی قلب کافی نیست، عمل لازم است ۱۴۱
شرح ۱۴۱
حدیث ۱۴۳
بخش نهم ۱۴۷
قضا و قَدَر ۱۴۷
اَجل فرد و اَجل جامعه ۱۴۷
جامعه شناسی و انسان شناسی ۱۴۷
خطرناکترین عاملی که انسان را به «هدف وسیله را توجیه میکند» میکشاند ۱۴۷
علّیت ها و سببّیت ها ۱۴۷
شرح ۱۴۷
انسان شناسی و روان شناسی ۱۴۹
انتقام ۱۵۰
بغی ۱۵۱
صبر دائم ۱۵۱
سوء رغبت ۱۵۲
علّیت ها و سببیّت ها ۱۵۳
دعای پانزدهم ۱۵۵
متن دعا ۱۵۷
عنوان دعا ۱۵۸
انسان شناسی ۱۵۸

انسان موجود فعال است ۱۵۸
هدف از فعالیت بشر ۱۵۸
منشور حقوق بشر ۱۵۸
غریزه و فطرت ۱۵۸
آزادی ۱۵۸
حقوق بشر بر علیه حقوق بشر ۱۵۸
بیماری طبیعی و بیماری ناشی از تقصیر و قصور ۱۵۸
اندوه پسندیده و اندوه مذموم ۱۵۸
بلیّه و گرفتاری ۱۵۸
شرح ۱۵۸
آزادی در بینش مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام ۱۶۵
آزادی یک امر آفرینشی است ۱۷۲
حقوق بشر بر علیه حقوق بشر ۱۷۵
نسبیت ۱۷۶
نتیجه ۱۷۹
بلیّه ۱۸۰
بخش اول ۱۸۳
فرق میان ستایش و سپاس ۱۸۳
شاخصهٔ منحصر به فرد انسان شناسی قرآن و اهل بیت ۱۸۳
خیر و شر ۱۸۳
تبدیل شر به خیر ۱۸۳
خوراک طیّب و خوراک خبیث ۱۸۳
نشاط ۱۸۳

ملامتیه و غریزهٔ جلب توجه دیگران ۱۸۳
بلاجویان و بلاجوئی ۱۸۳
ثواب بدون عمل ۱۸۳
شرح ۱۸۳
نقد ۱۸۶
نشاط ۱۸۹
توفیق ۱۸۹
انسان شناسی و فرقهٔ ملامتیه ۱۹۰
ادامهٔ سخن امام ۱۹۳
بخش دوم ۱۹۶
نعمت به معنی دوم را نباید خواست ۱۹۶
فضل خدا ۱۹۶
مسیحیت و بلاجوئی ۱۹۶
دعای اقتراحی ۱۹۶
دعا برای برداشتن تکالیف ۱۹۶
جایگاه بهداشت در فقه و حدیث ۱۹۶
شرح ۱۹۶
رابطهٔ انسان با بیماری ۲۰۴
بخش سوم ۲۰۷
توبه از بی مبالاتی در بهداشت ۲۰۷
جایگاه عظیم بهداشت در اسلام ۲۰۷
سلامت جوئی و سلامت خواهی ۲۰۷
یک نکتهٔ مهم در انسان شناسی ۲۰۷

امام بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید..... ۲۰۷
در عین حال به انسان (کل انسان) درس دقیقترین مطالب علمی را می دهد..... ۲۰۷
شرح..... ۲۰۷
دعای شانزدهم..... ۲۱۱
متن دعا..... ۲۱۳
عنوان دعا..... ۲۱۵
قرار..... ۲۱۵
امام بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید..... ۲۱۵
امام راه و بستر نیایش با خدا را به انسان (کل انسان) تدریس می کند..... ۲۱۵
چیستی عصمت..... ۲۱۵
عصمت و خط قرار..... ۲۱۵
عصمت از گناه مدرّج است..... ۲۱۵
عبادتی بالاتر از عبادت تشریعی..... ۲۱۵
عصمت و خط قرار..... ۲۱۶
بخش اول..... ۲۱۹
خدا شناسی و شناخت رابطهٔ خدا با انسان و بالعکس..... ۲۱۹
فواید ستایش خداوند در مقدمهٔ دعا..... ۲۱۹
انسان سالم اگر خطا کند، گریه می کند..... ۲۱۹
انس غریزی و انس فطری..... ۲۱۹
انسان شناسی..... ۲۱۹
منشأ خانواده..... ۲۱۹
غربت غریزی و غربت فطری..... ۲۱۹
عطای الهی برای پاداش نیست..... ۲۲۰

کیفر دادن خدا، برای تشفّی نفس یا تسکین غضبش نیست ۲۲۰
ذکر احسان خدا ۲۲۰
فضل ۲۲۷
بخش دوم ۲۳۲
موقعیت و جایگاه انسان در برابر خدا ۲۳۲
هر بار را می توان زمین گذاشت غیر از بار گناه ۲۳۲
امانت و انسان ۲۳۲
لذّت زندگی قابل درک نیست مگر با توبه ۲۳۲
عیاشی لذّت کاذب است ۲۳۲
عقل و جهل ۲۳۲
تحدّی و ابطال خواهی ۲۳۲
پرسش از فعل آری، اما پرسش از صفات نه ۲۳۲
قابل و قابلیت ۲۳۲
شرح ۲۳۳
پناه بردن به مخدّر ۲۳۵
انسان شناسی: عقل و جهل ۲۳۶
عصیان ۲۴۵
قرآن ۲۴۵
پرسش های عاجزانه، هنرمندانه و صمیمانه ۲۴۸
توکّل ۲۵۳
وجه دیگر این پرسش ها ۲۵۴
بخش سوم ۲۵۶
نقش و جایگاه دعا ۲۵۶

خدا هیچ تعهدی به هیچ کسی نداده است ۲۵۶
صفات خدا، خدا را موجب نمی کند ۲۵۶
رابطهٔ خدا با انسان ۲۵۶
شرح ۲۵۶
بداء ۲۵۸
بخش چهارم ۲۶۰
اقتباس از قرآن، و تمسک به قرآن در دعا ۲۶۰
مذهب توارثی و خطرش ۲۶۰
مرجئه و روح فطرت ۲۶۰
شرح ۲۶۱
فرق میان عفو و مغفرت ۲۶۲
فرقهٔ مرجئه ۲۶۳
بخش پنجم ۲۶۷
سیلان اشک از ترس خدا ۲۶۷
اضطراب قلب از خشیت خدا ۲۶۷
فرق میان خوف و خشیت ۲۶۷
لرزش اندام از هیبت خدا ۲۶۷
هیبت ۲۶۸
حیاء عمیق ترین تمایز انسان از حیوان ۲۶۸
منشأ حیاء در وجود انسان ۲۶۸
شرح ۲۶۸
انسان و حیاء ۲۷۳
چیستی حیاء ۲۷۴

تعریف حیاء ۲۷۸
نسبت حیاء با عقل ۲۷۹
نسبت میان حیاء و حس زیباشناسی و زیبا خواهی انسان ۲۸۱
حیاء دو نوع است ۲۸۲
تعامل عقل و حیاء ۲۸۴
حیاء در سمت های اجرائی و اداری ۲۸۴
حیاء عصمت انسان است ۲۸۴
حیاء از خدا ۲۸۵
بخش ششم ۲۸۷
انسان شناسی ۲۸۷
رابطهٔ خدا با انسان ۲۸۷
خداوند ستار العیوب است ۲۸۷
منشأ سرّ و راز داشتن انسان ۲۸۷
یک تجربهٔ دینی ۲۸۷
احساس ننگ و انسان ۲۸۷
شرح ۲۸۸
ستار العیوب ۲۸۹
حسد ۲۹۳
خطرناکترین شر ویژهٔ اجتماعی ۲۹۷
جامعه شناسی ۲۹۹
خطرناکترین شر فیزیکی طبیعی ۳۰۰
خطرناکترین شر فردی ۳۰۳
فصلی دربارهٔ محسود بودن اهل بیت (علیهم السلام) ۳۰۴

حسادت حسودان دربارهٔ ائمّه طاهرین ۳۰۴
بخش هفتم ۳۱۰
انسان شناسی ۳۱۰
عقل و جهل ۳۱۰
ابلیس خواهان آن عمل بد است که بطور دانسته ارتکاب شود ۳۱۰
شرح ۳۱۱
چهار نوع ضعف بنیانی در انسان ۳۱۱
بخش هشتم ۳۱۴
انسان شناسی ۳۱۴
گناه فقط یک اثر و عمل خارجی نیست، در درون انسان ماندگار می شود ۳۱۴
تزکّی، توبه، فلاح ۳۱۴
حمل، تعیین کننده ترین عامل مدنیت ۳۱۴
منشأ کرامت ۳۱۴
تمدن غریزی و حقوق بشر ۳۱۴
دنائت ۳۱۴
شرح ۳۱۵
نتیجه ۳۱۹
کرامت انسان و چیستی آن ۳۲۰
بخش نهم ۳۲۸
توبه و آمار گناهان ۳۲۸
آنجا که آمار نیست به «توبیخ خود» بسنده می شود ۳۲۸
تکفیر و ریزش گناهان ۳۲۸
شرح ۳۲۹

اصل هائی که از این بخش یاد می گیریم ۳۲۹
انسان و توبیخ خود ۳۳۰
انسان بشدت موجود متهوّر است ۳۳۲
هوی[1] همیشه بیدار است، عقل گاهی می خوابد ۳۳۴
چرا آمار گناهان از دست می رود؟ ۳۳۷
ارتقاب ۳۳۹
روان شناسی ۳۴۰
طمع در مهربانی خدا شخصیت درون را اصلاح می کند ۳۴۰
روان شناسی ۳۴۲
امید به رحمت خدا انسان را از اسارت گناه آزاد می کند ۳۴۲
بخش دهم ۳۴۴
انسان و عمل ۳۴۴
زنجیر اسارت دو نوع است ۳۴۴
بردگی: تسخیر انسان انسان دیگر را ۳۴۴
گناهی که بخشوده می شود، از بین نمی رود پوک می شود ۳۴۴
عمل عین شخصیت می شود ۳۴۴
شرح ۳۴۵
حبوط و پوک شدن اعمال ۳۵۰
بخش یازدهم ۳۵۱
گریه و چیستی آن ۳۵۱
عظمت انسان ۳۵۱
باز هم دربارهٔ حیاء ۳۵۱
شرح ۳۵۲

عشق ۳۵۳
یک قاعده ۳۵۶
عبادت ۳۵۷
منشأ دین و پرستش ۳۵۸
خوف؟ یا ترس؟ ۳۵۹
حیاء ۳۶۲
محو گناه ۳۶۳
بخش دوازدهم ۳۶۳
فرق میان استحقاق حق و استحقاق عفو ۳۶۳
استحقاق حق و استحقاق کرامت ۳۶۳
شرح ۳۶۴
بخش سیزدهم ۳۶۷
انسان شناسی و جامعه شناسی ۳۶۷
حیاء: بازدارنده از قبیح و بیم دهنده از رسوائی ۳۶۷
عرف و عرف شناسی ۳۶۷
غیرت ۳۶۷
جامعه شناسی ۳۶۷
هنجار و ناهنجار- معروف و منکر ۳۶۷
مبدل شدن هنجار به ناهنجار، و بالعکس ۳۶۷
علمی که دچار خلاء پایه ای است ۳۶۷
انسان و سرمَدگرائی ۳۶۷
شرح ۳۶۸
حیاء ۳۶۸

قبیح ۳۶۹
رسوائی و انسان ۳۷۲
مهلتی که خدا به فرد یا جامعه می دهد ۳۸۱
بخش چهاردهم ۳۸۳
دعا، قضا و قدر ۳۸۳
آنچه خدا از بنده می خواهد، امام همان را از خدا می خواهد ۳۸۳
بشارت به بندهٔ مؤمن ۳۸۳
رابطهٔ انسان با خدا ۳۸۳
نشاط ۳۸۳
وسیلهٔ بشارت و چگونگی آن ۳۸۳
شرح ۳۸۴
بشارت و نشاط ۳۸۵
دعای هفدهم ۳۹۳
متن دعا ۳۹۵
عنوان دعا ۳۹۶
استعاذه از شر شیطان و از شر همه چیز ۳۹۶
شرح ۳۹۶
از جهتی شرّ شیطان ضعیف است و از جهت دیگر خطرناک ۳۹۶
بیماری «سپس، سپس» ۳۹۸
بخش اول ۴۰۱
شیطان و آفت ها و ابزارهایش ۴۰۱
زمینهٔ فعالیت شیطان عرصهٔ غرایز انسان است ۴۰۱
ابزارهای دست شیطان در خارج از وجود انسان است ۴۰۱

تکبر ابزار درونی شیطان است ۴۰۱
منطق قرآن و اهل بیت ۴۰۱
شرح ۴۰۱
بیماری خیال پردازی ۴۰۲
ابزارهای شیطان برای شکار انسان ۴۰۷
شیطان بیمار است ۴۰۹
شیطان و خصوصیت زمان و مکان ۴۱۲
دانش ایمنی ۴۱۴
بخش دوم ۴۱۶
رابطهٔ عملی شیطان با انسان ۴۱۶
شیطان خودش را نیز وسوسه می کند ۴۱۶
گناه دلیل پستی شخصیت است ۴۱۶
دو اصطلاح غلط مانع از تأسیس علوم انسانی در میان مسلمانان شده ۴۱۶
سستی و تنبلی بیماری است ۴۱۶
شرح ۴۱۶
انسان موجود فریب خورنده است ۴۲۱
بخش سوم ۴۲۵
مقام و اهمیت عبد بودن ۴۲۵
چیستی اخلاص ۴۲۵
اخلاص نیّت- اخلاص شخصیت ۴۲۵
اخلاق بر علیه اخلاق ۴۲۵
مهر بر قرآن علیه قرآن ۴۲۵
حزب الله و حزب شیطان ۴۲۵

شرح ۴۲۶
وسیله ای که بتوان با آن شیطان را دور کرد ۴۲۶
وسیله ای که بتوان با آن شیطان را سرکوب کرد ۴۲۸
حبّ الله ۴۲۸
پرده میان انسان و شیطان ۴۳۲
ترمیم شکاف ها تا شیطان نتواند نفوذ کند ۴۳۳
بخش چهارم ۴۳۴
هیچ موجودی (غیر از خدا) مجرد از زمان و مکان نیست ۴۳۴
فیزیک و نسبیت زمان ۴۳۴
خداوند برخی از بشرها را دشمن می دارد ۴۳۴
شرح ۴۳۵
بازماندن شیطان از کاری بدلیل اشتغال به کار دیگر ۴۳۵
نسبیت زمان ۴۳۸
تحدّی و ابطال خواهی ۴۴۲
امام سجاد و اُمانیسم ۴۴۳
امام سجاد و لیبرالیسم ۴۴۶
به برخی از دشمنان خدا، نه همهٔ شان ۴۵۳
رعایت خدا و حسن رعایت خدا ۴۵۴
آیا می توانیم کاری را که قرار است انجام دهیم، انجام آن را از خدا بخواهیم؟ ۴۶۰
چیستی شخصیت ۴۶۲
لفظ «نفس» و مشتقات آن در قرآن، بیش از ۳۴۰ مورد آمده است با هفت کاربرد مشخص ۴۶۳
روی و پشت شیطان ۴۶۶

چیستی شیطان ۴۶۶
مرگ شیطان ۴۷۰
چرا شیطان آفریده شد ۴۷۵
ایمان شیطانی ۴۷۸
شیطان گزینش می کند ۴۸۰
بخش پنجم ۴۸۱
روابط شیطان با انسان ۴۸۱
انسان بی تقوی، مصرف کننده نیست مصرف شونده است ۴۸۱
شخصیت جامعه ۴۸۱
ورودگاه های شیطان به درون انسان ۴۸۱
نسبت میان جهاد اصغر و جهاد اکبر ۴۸۱
شرح ۴۸۲
بالاتر از کفر شیطان کفری نیست ۴۸۲
تقوای منفعل و تقوای محرّک ۴۸۳
محراب ۴۸۳
انسان شناسی ۴۸۵
ورودگاه های شیطان به درون انسان ۴۸۹
حدیث جنود العقل و جنود الجهل ۴۸۹
جنود عقل ۴۹۰
جنود جهل ۴۹۰
یک مشکل در این حدیث: ۴۹۹
نسبت میان جهاد اصغر و جهاد اکبر ۵۰۴
خطرناکترین مَدخل شیطان ۵۰۴

مدخل های شیطان با شناخت و عمل و دعا مسدود می شود..... ۵۰۶
دانشمند فخور، دانشمند شکور..... ۵۰۶
عمل..... ۵۰۷
منزل شیطان..... ۵۰۹
وقتی که «جنود جهل» بعنوان ستون پنجم عمل می کند..... ۵۰۹
بخش ششم..... ۵۱۱
هنر در امر به معروف و نهی از منکر..... ۵۱۱
شرح..... ۵۱۲
شناخت تنها کافی نیست..... ۵۱۲
بصیرت..... ۵۱۲
کید و هنر..... ۵۱۳
کید در برابر کید..... ۵۱۳
مواردی که کید به هنر مثبت مبدل می شود..... ۵۱۳
تربیت و متولّی تربیت..... ۵۱۳
هنر شیطان و القاء ابلیسی..... ۵۱۹
ویل دورانت و تاریخ تمدن اش..... ۵۱۹
مکر..... ۵۲۳
سنگر شیطان..... ۵۲۵
چُرت غفلت..... ۵۲۶
زیباترین کمک خداوند..... ۵۲۷
توبه..... ۵۲۷
بخش هفتم..... ۵۲۸
انسان شناسی..... ۵۲۸

حیله و فرق آن با کید ۵۲۸
شرح ۵۲۸
تعاطی و تعامل میان ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه ۵۲۸
ظرافت بینش ۵۳۱
بخش هشتم ۵۳۴
سلطهٔ شیطان ۵۳۴
دوستی انسان با شیطان، و دوستی شیطان با انسان ۵۳۴
شرح ۵۳۵
آسیب شناسی ۵۳۶
انسان شناسی و ولایت فقیه ۵۳۹
ولایت شورائی ۵۴۱
بخش نهم ۵۴۲
شرح ۵۴۳
دعا بر دیگران ۵۴۳
دعا بر پدر و مادر ۵۴۴
همسایگان ۵۴۵
ترک و اعراض ۵۴۸
دعا بر اهل و عیال ۵۴۸
فرق میان حرز و حصن ۵۴۹
شخصیت خانواده ۵۵۰
شخصیت خاندان ۵۵۲
ذریّه خواهی و خاندان پرستی ۵۵۳
فرق میان حفظ ارحام و خاندان پرستی ۵۵۶

یک بحث حقوقی: دیه بر عاقله ۵۵۷
حرض، حصن، کهف جُنة= سپر، سلاح در برابر شیطان ۵۶۶
آنچه امام می خواهد ۵۷۳
بخش دهم ۵۷۴
شرح ۵۷۴
ربّ العالمین ۵۷۵
ربّانی ترین علوم ۵۷۷
علوم انسانی ۵۷۹
پیشنهاد به دانشمندان علوم تجربی ۵۸۰
در قرآن ۵۸۱
در حدیث ۵۸۱
بخش یازدهم ۵۸۳
دعا و طلاق (خانواده) ۵۸۳
شرح ۵۸۴
دعای ممنوع و دعای نکوهیده ۵۸۴
مواردی که دعا جایز است اما مستجاب نمی شود ۵۸۶
آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟ ۵۸۹
دعای حضرت نوح دربارهٔ پسرش ۵۹۰
لشکر شیطان ۵۹۵
چگونگی شکست جُند شیطان ۵۹۷
چرائی تقدّم دولت ابلیس ۵۹۹
پرهیز= حق گرائی ۵۹۹
تجربهٔ عینی ۶۰۱

سنگر و ستاد مدیریت شیطان ۶۰۲
بینی شیطان به خاک مالیده می شود ۶۰۵
بخش دوازدهم ۶۰۷
هر فردی یا در صف حزب الله است و یا در صف حزب شیطان، مگر مستضعفین فکری ۶۰۷
کار شیطان تحریک غرایز است ۶۰۷
دعوت شیطان بر عصیان در برابر روح فطرت است ۶۰۷
حبّ و بغض ۶۰۷
رئالیسم بر علیه رئالیسم ۶۰۷
انسان اسیر دست ره آوردهای مدرنیته ۶۰۷
آیا می توان علم را محکوم کرد؟ ۶۰۷
گزینش و انتخاب انسان بر یکی از دو عامل است ۶۱۱
الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ ۶۱۴
ویژگی حب و بغض غریزی ۶۱۵
بخش سیزدهم ۶۱۶
حبّ فطری قابل توصیه و انتقال به دیگران است حبّ غریزی چنین نیست ۶۱۶
لیبرالیسم ۶۱۶
اصلاح جامعه ۶۱۷
تعصّب ۶۱۷
جنگ ۶۱۷
تعصّب ۶۱۹
جنگ ۶۲۰
بخش چهاردهم ۶۲۱

صلوات ۶۲۱
طیّبین ۶۲۱
طاهرین ۶۲۱
خاتمیت ۶۲۲
پایان نبوت ۶۲۵
سرور پیامبران ۶۲۸
اهل بیت ۶۳۰
بخش پانزدهم ۶۳۴
شرح ۶۳۴
در برابر شیطان، پاسداری از خود و پاسداری از جامعه ۶۳۵
جوار بالاتر از پناه است ۶۳۶
گاهی در مقام دعا خواستهٔ مهمی را فراموش می کنیم ۶۳۷

دعای سیزدهم

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فِي طَلَبِ الْحَوَائِجِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى

(١) اللَّهُمَّ يَا مُنْتَهَى مَطْلَبِ الْحَاجَاتِ (٢) وَ يَا مَنْ عِنْدَهُ نَيْلُ الطِّلِبَاتِ (٣) وَ يَا مَنْ لَا يَبِيعُ نِعَمَهُ بِالْأَثْمَانِ (٤) وَ يَا مَنْ لَا يُكَدِّرُ عَطَايَاهُ بِالِامْتِنَانِ (٥) وَ يَا مَنْ يُسْتَغْنَى بِهِ وَ لَا يُسْتَغْنَى عَنْهُ (٦) وَ يَا مَنْ يُرْغَبُ إِلَيْهِ وَ لَا يُرْغَبُ عَنْهُ (٧) وَ يَا مَنْ لَا تُفْنِي خَزَائِنَهُ الْمَسَائِلُ (٨) وَ يَا مَنْ لَا تُبَدِّلُ حِكْمَتَهُ الْوَسَائِلُ (٩) وَ يَا مَنْ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهُ حَوَائِجُ الْمُحْتَاجِينَ (١٠) وَ يَا مَنْ لَا يُعَنِّيهِ دُعَاءُ الدَّاعِينَ. (١١) تَمَدَّحْتَ بِالْغَنَاءِ عَنْ خَلْقِكَ وَ أَنْتَ أَهْلُ الْغِنَى عَنْهُمْ (١٢) وَ نَسَبْتَهُمْ إِلَى الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْلُ الْفَقْرِ إِلَيْكَ. (١٣) فَمَنْ حَاوَلَ سَدَّ خَلَّتِهِ مِنْ عِنْدِكَ، وَ رَامَ صَرْفَ الْفَقْرِ عَنْ نَفْسِهِ بِكَ فَقَدْ طَلَبَ حَاجَتَهُ فِي مَظَانِّهَا، وَ أَتَى طَلِبَتَهُ مِنْ وَجْهِهَا. (١٤) وَ مَنْ تَوَجَّهَ بِحَاجَتِهِ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ أَوْ جَعَلَهُ سَبَبَ نُجْحِهَا دُونَكَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلْحِرْمَانِ، وَ اسْتَحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَوْتَ الْإِحْسَانِ. (١٥) اللَّهُمَّ وَ لِي إِلَيْكَ حَاجَةٌ قَدْ قَصَّرَ عَنْهَا جُهْدِي، وَ تَقَطَّعَتْ دُونَهَا حِيَلِي، وَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي رَفْعَهَا إِلَى مَنْ يَرْفَعُ حَوَائِجَهُ إِلَيْكَ، وَ لَا يَسْتَغْنِي فِي طَلِبَاتِهِ عَنْكَ، وَ هِيَ زَلَّةٌ مِنْ زَلَلِ الْخَاطِئِينَ، وَ عَثْرَةٌ مِنْ عَثَرَاتِ الْمُذْنِبِينَ. (١٦) ثُمَّ انْتَبَهْتُ بِتَذْكِيرِكَ لِي مِنْ غَفْلَتِي، وَ نَهَضْتُ بِتَوْفِيقِكَ مِنْ زَلَّتِي، وَ رَجَعْتُ وَ نَكَصْتُ بِتَسْدِيدِكَ عَنْ عَثْرَتِي. (١٧) وَ قُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّي كَيْفَ يَسْأَلُ مُحْتَاجٌ مُحْتَاجاً وَ أَنَّى يَرْغَبُ مُعْدِمٌ إِلَى مُعْدِمٍ (١٨) فَقَصَدْتُكَ، يَا إِلَهِي، بِالرَّغْبَةِ، وَ أَوْفَدْتُ عَلَيْكَ رَجَائِي بِالثِّقَةِ بِكَ. (١٩) وَ عَلِمْتُ أَنَّ كَثِيرَ مَا أَسْأَلُكَ يَسِيرٌ فِي وُجْدِكَ، وَ أَنَّ خَطِيرَ مَا أَسْتَوْهِبُكَ حَقِيرٌ فِي وُسْعِكَ، وَ أَنَّ كَرَمَكَ لَا يَضِيقُ عَنْ سُؤَالِ أَحَدٍ، وَ أَنَّ يَدَكَ بِالْعَطَايَا أَعْلَى مِنْ كُلِّ يَدٍ. (٢٠) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ احْمِلْنِي بِكَرَمِكَ عَلَى التَّفَضُّلِ، وَ لَا تَخْمِلْنِي بِعَدْلِكَ عَلَى الِاسْتِحْقَاقِ، فَمَا أَنَا بِأَوَّلِ رَاغِبٍ رَغِبَ إِلَيْكَ فَأَعْطَيْتَهُ وَ هُوَ يَسْتَحِقُّ الْمَنْعَ، وَ لَا بِأَوَّلِ سَائِلٍ سَأَلَكَ فَأَفْضَلْتَ عَلَيْهِ وَ هُوَ يَسْتَوْجِبُ الْحِرْمَانَ. (٢١) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ كُنْ لِدُعَائِي مُجِيباً، وَ مِنْ نِدَائِي قَرِيباً، وَ لِتَضَرُّعِي رَاحِماً، وَ لِصَوْتِي سَامِعاً. (٢٢) وَ لَا تَقْطَعْ رَجَائِي عَنْكَ، وَ لَا تَبُتَّ سَبَبِي مِنْكَ، وَ لَا تُوَبِّخْنِي فِي حَاجَتِي هَذِهِ وَ غَيْرِهَا إِلَى سِوَاكَ (٢٣) وَ تَوَلَّنِي بِنُجْحِ طَلِبَتِي وَ قَضَاءِ حَاجَتِي وَ نَيْلِ سُؤْلِي قَبْلَ زَوَالِي عَنْ مَوْقِفِي هَذَا بِتَيْسِيرِكَ لِيَ الْعَسِيرَ وَ حُسْنِ تَقْدِيرِكَ لِي فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ (٢٤) وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَاةً دَائِمَةً نَامِيَةً لَا انْقِطَاعَ لِأَبَدِهَا وَ لَا مُنْتَهَى لِأَمَدِهَا، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ عَوْناً

لِي وَ سَبَباً لِنَجَاحِ طَلِبَتِي، إِنَّكَ وَاسِعٌ كَرِيمٌ. (۲۵) وَ مِنْ حَاجَتِي يَا رَبِّ كَذَا وَ كَذَا [وَ تَذْكُرُ حَاجَتَكَ ثُمَّ تَسْجُدُ وَ تَقُولُ فِي سُجُودِكَ] فَضْلُكَ آنَسَنِي، وَ إِحْسَانُكَ دَلَّنِي، فَأَسْأَلُكَ بِكَ وَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِمْ، أَن لَا تَرُدَّنِي خَائِباً.

عنوان دعا

عنوان این دعا چنین است **«وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي طَلَبِ الْحَوَائِجِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى»:** از دعاهای امام علیه السلام است در خواستن حاجات از خداوند متعال.

اما همانطور که خواهیم دید، متن این دعا در بیان مسائل دقیق و تبیین زوایای ظریف در «توحید» و خداشناسی است. و نیز در شناخت رابطه خداوند با جهان و انسان است. تنها در پایان دعا به شخص دعا کننده می‌گوید: اینجا که رسیدی حاجتت را در نظر بگیر و سجده کرده و چنین بگو...

در مباحث گذشته به شرح رفت که هنگام دعا باید دعا کننده اول خدا را تسبیح، حمد و ثنا گوید سپس خواسته خود را بخواهد. اولاً خداوند، عظیم، کبیر، ذوالجلال و متکبّر است، پس باید با تعظیم و تکبر و تسبیح او مکالمه با او را شروع کرد. ثانیاً هر تسبیح، تکبیر و تحمید، عین خدا شناسی است؛ بدون شناخت مخاطب نمی توان چیزی از او خواست، زیرا چنین خواسته ای همراه با سرسری گرفتن موضوع و توأم با لاابالی‌گری می شود.

و اینک متن دعا:

بخش اول

جریان همهٔ امور به سوی خدا است

انسان مختار است اما مفوّض نیست

اللَّهُمَّ يَا مُنْتَهَى مَطْلَبِ الْحَاجَاتِ (۲) وَ يَا مَنْ عِنْدَهُ نَيْلُ الطِّلِبَاتِ: خدایا، ای منتهای درخواست حاجت ها، و ای آنکه رسیدن به خواسته ها در نزد تو است.

شرح

مطلب: این واژه در دعای دوازدهم نیز به این صورت «لَيْسَ لِحَاجَتِي مَطْلَبٌ سِوَاكَ» آمده بود. در آنجا آن را به کاربرد «اسم مکان = جائی برای طلب» معنی کردیم در اینجا نیز به همان معنی است با دو برداشت:

۱- ای خدائی که سرانجام همهٔ خواسته ها به حضور تو متنهی می شود؛ یعنی اگر از دیگران، یا از هر اسباب و وسائل، خواسته ای خواسته شود، مئالش به تو می رسد. **«لَا مُعْطِيَ إلا أَنت»:** عطا کننده ای نیست مگر تو؛ هر کسی چیزی به دیگری اعطا کند در واقع عطا کننده تویی. و در دعایی «عید قربان» می گوید: **«إِنِّي أَجِدُ سُبُلَ الْمَطَالِبِ إِلَيْكَ مُشْرَعَةً وَ مَنَاهِلَ الرَّجَاءِ إِلَيْكَ مُتْرَعَة»**[1]: خدایا، من راه های همهٔ خواسته ها را به سوی تو جدول کشی شده، و جاده های امید را به سوی تو کانال کشی شده می بینم.

۲- ای خدائی که بندگان چون از هر جائی نا امید می شوند، در آخر به تو پناه می آورند.

بدیهی است که معنی اول صحیحتر است.

وَ يَا مَنْ عِنْدَهُ نَيْلُ الطِّلِبَات: این جمله پیرو جمله قبلی است در هر دو معنی که مذکور شد. و تا حدودی معنی اول را تقویت می کند؛ یعنی ای خدائی که رسیدن به خواسته ها در نزد توست و تا تو نخواهی کسی خواستهٔ کسی را نمی پذیرد.

قرآن: در۶ سوره از قرآن تکرار شده است که **«إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُور»:** سرانجام همهٔ امور

---

[1] بحار، ج ۸۸ ص ۷۱.

به خداوند است- نه تنها خواسته ها و شدن یا برآورد نشدن حاجات.- سورهٔ بقره آیـهٔ ۲۱۰، سورهٔ آل عمران آیهٔ ۱۰۹، سورهٔ انفال آیهٔ ۴۴، سورهٔ حج آیه ۷۶، سـورهٔ فـاطر آیـهٔ ۴، سـورهٔ حدید آیهٔ ۵.

و دربارهٔ موضوع بحث ما صریحتر از همه، آیهٔ ۵۳ سورهٔ شوری است که می فرمایـد «أَلا إِلَى اللَّهِ تَصيرُ الْأُمُور»: بدان که جریان همهٔ امور به سوی خداوند است.

و درآیهٔ ۱۲۳ سورهٔ هود، علاوه بر اصل موضوع به «چه باید کرد» نیز رهنمون مـی شـود: **«وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ»:** همهٔ امور به سـوی خدا بر می گردد پس او را عبادت کن و بر او توکّل کن.

اول هستی شناسی و شناخت جریان همهٔ امور جهان هستی را بیان کرده آنگاه چه زیبـا و با بیان آرامش بخش نتیجه می گیرد: پس ای انسان آزادی و آرامش تو در بندگی خـدا بـویژه در توکل به اوست.

در اینجا باز می رسیم به مسئلهٔ بزرگ جبر و اختیار، قضا و قَدَر کـه «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بل أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ». انسان مختار است اما مفوّض نیست که به سر خود رهـا شـده باشـد. میـان اختیار و تفویض فاصله از زمین تا آسمان است. نه فقط انسان، بل هیچ آفریده ای به سر خـود رها نشده است. در این اصل بزرگ و اساسی، اشتباه از این جا ناشی می شـود کـه «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ» را «لا جبر و لا اختیار» معنی می کنند. شرح بیشتر در کتاب «**دو دست خدا**».

مسئلهٔ دقیق تر: اگر کسی از کس دیگر یک حاجت و خواستهٔ حرام داشـته باشـد و او خواستهٔ او را برآورده کند، آیا این نیز با خواست خدا شده است؟

پاسخ: بلی این نیز با خواست خدا برآورده شـده اسـت. امـا بایـد دقـت کـرد کـه میـان «خواست» و «اراده» فرق هست؛ خداوند هیچ عملی از اعمال بد بندگان را اراده نکرده و نمی کند. او به انسان اختیار داده است یعنی اراده کرده که انسان را مختـار بیافرینـد و آفریـده. و این انسان است که اختیار می کند کار خوب را یا بد را، مثلاً پرهیـز از شـراب خـوردن، یـا خوردن شراب را. و در اینجا فرق نمی کند که خودش شراب را تهیه کند یا آن را از دیگـری

بخواهد. اگر خداوند نخواهد او در تهیهٔ آن و یا در بدست آوردن آن از دیگری به مقصودش برسد، می تواند لیکن اگر این کار همیشگی خداوند درباره همهٔ بشرها باشد، سر از جبر در می آورد. بلی؛ در مواردی بنده ارادهٔ عمل بد می کند اما خداوند مانع آن می شود این یک لطف است بدلایل خاص. باز هم شرح بیشتر در کتاب مذکور.

دربارهٔ این دو جملهٔ اول دعا، سخنان و تفسیر صوفیانه آورده اند که ظاهرش شیرین اما باطنش سم مهلک و بازدارنده از درک مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. و در نتیجه می کشاند به باور سخیف «وحدت موجود». خداوند شیعه را از این تخیلات حماقت آور محافظت فرماید.

بخش دوم

رابطه خدا با انسان

فروشنده ای که بها و قیمت را نیز به خریدار برمی‌گرداند

منّتی که برخورداری از نعمت را مکدّر نمی‌کند

بیماری روانی استغناء

شیطان هم دعا کرد

حکمت و توسل

وَ يَا مَنْ لَا يَبِيعُ نِعَمَهُ بِالْأَثْمَانِ (۴) وَ يَا مَنْ لَا يُكَدِّرُ عَطَايَاهُ بِالِامْتِنَانِ (۵) وَ يَا مَنْ يُسْتَغْنَى بِهِ وَ لَا يُسْتَغْنَى عَنْهُ (۶) وَ يَا مَنْ يُرْغَبُ إِلَيْهِ وَ لَا يُرْغَبُ عَنْهُ (۷) وَ يَا مَنْ لَا تُفْنِي خَزَائِنَهُ الْمَسَائِلُ (۸) وَ يَا مَنْ لَا تُبَدِّلُ حِكْمَتَهُ الْوَسَائِلُ (۹) وَ يَا مَنْ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهُ حَوَائِجُ الْمُحْتَاجِينَ (۱۰) وَ يَا مَنْ لَا يُعَنِّيهِ دُعَاءُ الدَّاعِينَ: ای آنکه نعمت هایش را به ازاء قیمت ها نمی فروشد، و ای آنکه عطاهایش را با امتنانی مکدّر نمی‌کند، و ای آنکه بوسیلهٔ او غنی می شوند اما از او غنی (و بی

نیاز) نمی شوند، و ای آنکه به او روی آورند و از او روی گردان نمی توانند شد، و ای آنکه خزائنش با (بر آوردن) خواسته ها فانی نمی شود، و ای آنکه هیچ وسیله ای حکمتش را مبدّل نمی کند، و ای آنکه حاجت خواهی حاجت خواهان از او منقطع نمی شود، و ای آنکه دعای دعا کنندگان او را خسته نمی کند.

شرح

بهتر است این بخش از دعا را بصورت جمله به جمله و هر کدام را مستقل از دیگری، بررسی کنیم.

وَ يَا مَنْ لَا يَبِيعُ نِعَمَهُ بِالْأَثْمَانِ؛ مراد از این جمله چیست؟ خداوند نیز در برابر نعمت هایش، عمل نیک و پرهیز از بدی ها را می خواهد، و بالاتر از همه در ازاء نعمت هایش شکر را واجب کرده است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون»[۱]: از بدی ها بپرهیزید تا اهل شکر باشید. «اشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُون»[۲] و آیه های دیگر. و در آیه های دیگر نیکوکار بودن را «تجارت با خدا» نامیده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتابَ اللَّهِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ سِرًّا وَ عَلانِيَةً يَرْجُونَ تِجارَةً لَنْ تَبُور»[۳]. و «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى تِجارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ- تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»[۴]. حتی در رابطهٔ خود و بنده اش سخن از بیع و شراء آورده است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بايَعْتُمْ بِهِ وَ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»[۵].

---

[۱] آیهٔ ۱۲۳ سورهٔ آل عمران.

[۲] آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ نحل.

[۳] آیهٔ ۲۹ سورهٔ فاطر.

[۴] آیه های ۱۰ و ۱۱ سورهٔ صف.

[۵] آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ توبه.

پس خداوند نیز نعمت هایش را بدون این که در ازائش چیزی باشد، نمی دهد و در برابر نعمت ها خواسته هایی دارد. و آنان را که نعمت های او را بدون بهاء مصرف می کنند کیفر می دهد و رفتارشان را کفران نعمت می نامد: «وَ اشْكُرُوا لِي وَ لا تَكْفُرُونِ»[1] و آیه های دیگر.

پس باید به لفظ «ثمن» توجه کرد:

۱- مردم هر نعمت و کالائی را که می فروشند در مقابل آن چیزی می گیرند که به آن احتیاج دارند.

۲- پیش از معامله، ثمن مال شان نبود بوسیله معامله مالک ثمن می شوند.

۳- مثمن نیز مال خریدار نبود بوسیله معامله مال او می شود.

هیچکدام از این سه عنصر در معاملهٔ خدا وجود ندارد. و آنچه خداوند در ازاء نعمتش می خواهد باز به نفع بنده است؛ یعنی نعمتی که خداوند آن را به بنده اش می فروشد بهایش را نیز به خود او می دهد. پس هیچ بهائی در ازاء نعمتش از بنده اش نمی گیرد.

وَ يَا مَنْ لَا يُكَدِّرُ عَطَايَاهُ بِالِامْتِنَانِ: واژهٔ «مَنّ» در عربی دو کاربرد دارد: ۱- منّ یعنی «نعمت دادن». ۲- منّ یعنی منّت گذاشتن این هر دو معنی در قرآن آمده که خداوند هم نعمت داده و هم نعمت هایش را یاد آوری کرده است. علاوه بر لفظ «منّ» در آیه های بسیار نعمت هایش را می شمارد که مصداق هر دو کاربرد لفظ «منّ» است.

دربارهٔ «نعمت دین» هر دو کاربرد آمده است برای کاربرد اول: فرموده است:

۱- «قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يَشاء»: رسولان شان به آنان گفتند: ما نیستیم مگر بشری مثل شما، لیکن خداوند نعمت (دین) را می دهد به هر کسی که بخواهد. آیهٔ ۱۱ سورهٔ ابراهیم.

۲- «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِم»: خداوند نعمت داد بر مؤمنان که پیامبری از خودشان را در میان شان مبعوث کرد. آیهٔ ۱۶۴ سورهٔ آل عمران.

۳- «وَ لَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرى»: ای موسی بار دیگر نیز بر تو نعمت داده ایم. آیهٔ ۳۷ سورهٔ

---

[1] آیهٔ ۱۵۲ سورهٔ بقره.

طه.

و دربارهٔ کاربرد دوم می فرماید: «يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلْإِيمان»: بر تو منّت می گذارند که ایمان آورده اند، بگو: این خداوند است که بر شما منت می گذارد که بر اسلام هدایتتان کرد. آیه ۱۷ سورهٔ حجرات.

اینک نگاهی دیگر به سخن امام علیه السلام: **«وَ يَا مَنْ لَا يُكَدِّرُ عَطَايَاهُ بِالِامْتِنَانِ».** امام در مقام نفی هیچکدام از دو کاربرد بالا نیست، و نمی گوید ای خدائی که نعمت نمی دهی. یا نعمت هایت را به رخ بندگان نمی کشی. می گوید: تو نعمتت را به رخ بندگان می کشی لیکن این به رخ کشیدن تو عطاهایت و نعمت هایت را مکدّر نمی کند.

مثال: در آن زمان ها که زن ها هیچ مسؤلیتی در تامین اقتصاد خانواده نداشتند، یک مَثَل رایج داشتند: «نان شوهر بی منت است». یعنی اگر زنی شوهر اختیار نکند و در خانه پدر یا برادر بماند، نانی که می خورد نان منت است. اما **نان شوهر بی منت است**. در حالی که شوهرها هم نان و خدمات شان را به رخ زن می کشند، اما این به رخ کشیدن، با منت نان پدر فرق دارد حتی اگر پدر هرگز به رخ او نکشیده باشد خود او احساس می کند که در این خانه مانده کَلّ بر خانواده شده است، و همیشه از این بابت نیز زندگیش مکدّر می شود. اما به رخ کشیدن شوهر هر چه باشد این مکدّر شدن به معنای «کَلّ شدن» را ندارد، زن با همهٔ نق های منت گذاری مرد، باز خود را عضو رسمی خانواده بل یکی از دو عضو اصلی آن می داند.

خداوند نیز منت می گذارد و نعمت هایش را به رخ بندگانش می کشد، اما این منت گذاشتن، برخورداری بنده از نعمت را مکدّر نمی کند. بر خلاف منت گذاری بندگان که نعمت را باصطلاح زهر مار می کند.

متأسفانه تا جائی که من شرح ها و ترجمه ها را دیده ام، شارحان و مترجمان، این سخن امام علیه السلام را درست معنی نکرده اند.

وَ يَا مَنْ يُسْتَغْنَى بِهِ وَ لَا يُسْتَغْنَى عَنْه؛ ای آنکه بندگان به او غنی می شوند، اما از او غنی

نمی شوند. هیچکس بی نیاز از خدا نیست و نمی شود هم از نظر نیـاز وجـودی و آفرینشـی و هم از نظر ربوبی و تداوم زندگی و هم از نظر آینده نگری. انسان با نعمت های الهی غنی مـی شود اما نیازش به خداوند پایانی ندارد. و در مباحث توحیدی گفته شد که هیچ انسانی یافـت نمی شود که به خداوند معتقد نباشد.

وَ یَا مَنْ یُرْغَبُ إِلَیْهِ وَ لَا یُرْغَبُ عَنْه؛ انسان بالفطره موحد است و در عمل نیز هـیچ انسـانی یافت نمی شود که در کرم خداوند چشم داشتی نداشته باشد. فاسق ترین انسان چشـم طمـع در کرم خدا دارد. مگر افراد متمرّد که نمایندگان ابلیس در میان مردم هستند. قبلاً به شرح رفت که کفر بر دو نوع است: کفر ناشی از جهالت، و کفر ناشـی از تمـرّد ابلیسـی؛ ابلـیس کـه از عالمترین و دانشمندترین مخلوقات است و قوی ترین خدا شناس است در اثر تکبر تمرّد کـرد و کافر شد. سران کابالیسم که دست نشاندگان و نمایندگان شیطان هستند، از رحمت خداوند مأیوس می شوند. اما دیگر کافران که کفرشان از جهالت شان ناشی مـی شـود همیشـه چشـم امید به خداوند دارند.

بیماری روانی استغناء؛ غیر از سران کابالا، گروه دیگری هستند که نسبت بـه خداونـد احساس بی نیازی می کنند. اینگونه افراد بیمار هستند و شخصیت انسانی شان دچار آشـفتگی و تلاطم گشته است. که «إِنَّ الْإِنْسانَ لَیَطْغی- أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی»[1]: انسان طغیان می کند- وقتـی کـه احساس بی نیازی کند.

این دو آیه در مقام انسان شناسی و روان شناسی هستند و موضوع بحث شـان اعـم از فـرد ثروتمند و غیر ثروتمند است و مراد از استغناء، غنای مالی یا قدرتی نیست. سخن مطلق اسـت و از یک چیزی سخن می گوید که ممکن است هر انسانی دچار آن شود.

مفسران به حرف «است» که ویژهٔ باب استفعال است توجه نکرده انـد. و آیـه نمـی گویـد «أَنْ رَآهُ غَنی»، می گوید «أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی». حرف مذکور دلالت بر حس و احساس درونـی دارد مانند «استکبر»: در خود احساس بزرگی کرد.

---

[1] آیه های ۶ و ۷ سورهٔ علق.

و نیز لفظ «طغیان» را به معنی «از حدّ گذشتن» گرفته اند و همین باعث شده که استغنی[1] را به معنی «غَنِیَ» بگیرند. اما معنی اصلی طغیان، اضطراب شدید است که منابع لغت آورده اند: **طغی البحر: هاج:** دریا طغیان کرد یعنی بشدت مضطرب شد. و در معنی «هاج» گفته اند: **هاج البحر: اضطرب و تحرکّ.** پس با توجه به حرف استفعال و معنی طغیان، روشن می شود که بحث آیه به محور روح و روان است. و نظر به اطلاق آیه اگر آن را به معنی طغیان حاصل از ثروت و قدرت بگیریم شامل هر انسانی می شود حتی (نعوذ بالله) شامل انبیاء نیز می گردد که در صورت داشتن ثروت و قدرت طغیان کنند.

استغناء یعنی خود را بی نیاز احساس کردن؛ احساس بی نیازی از هر چیز و یا از خدا، که جز از یک روحیه بیمار، از علّت دیگری ناشی نمی شود. از این باب است احساس بی نیازی نسبت به جامعه. انسان سالم جامعه گرا است، و جامعه گریزی یک بیماری است. کسی در حضور امام سجاد علیه السلام گفت: **اللهم اغنی من الناس.** امام فرمود: اینگونه نگو، بگو: **اللَّهُمَّ أَغْنِنِي عَنْ شِرَارِ خَلْقِكَ**[1]: خدایا مرا از افراد شرور جامعه بی نیاز کن. نه از همهٔ مردم.

حتی همین دو گروه (سران کابالیسم، و بیماران مبتلا به استغناء) نیز به طور قطعی احساس بی نیازی از خداوند، نمی کنند. بل مسئله نسبی است: گروه اول که ابلیس و نمایندگانش از بشر، هستند تنها نسبت به آخرت مایوس شده و اعلام بی نیازی کرده اند، آنان در امور دنیوی به خوبی می دانند که نیازمند خدا هستند؛ خود ابلیس دعا می کند: «ربّ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُون»: ای پروردگار من، من را تا روز قیامت مهلت بده (زنده نگه دار). و همینطور سران کابالیسم و امثال فرعون ها، همیشه خواسته هائی از خداوند داشته اند و دارند.

و گروه دوم (بیماران) نیز به نسبتی دچار حالت استغناء می شوند، نه مطلقا، شدید ترین حالت شان خروج از حد انسانیت است، نه احساس بی نیازی در حدّ مطلق.

---

[1] بحار، ج ۷۵ ص ۱۳۵.

يَا مَنْ يُرْغَبُ إِلَيْهِ وَ لَا يُرْغَبُ عَنْه؛ در سطرهای بالا دیدیم که ابلیس نیز ناچار است به خدا رو آورد. بویژه در آیه ۱۶ از سورهٔ حشر این روی‌کرد ابلیس به خداوند و روی گردانیش از نقض بیش از حدّ فرمان خدا (بزعم خودش)، آمده است: «كَمَثَلِ الشَّيْطانِ إِذْ قالَ لِلْإِنْسانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمين»: مانند مَثَل شیطان آنگاه که به انسان می گوید کافر شو، وقتی که کافر شد، می گوید من از تو بری هستم من از خدا که پروردگار عالمیان است می ترسم.

پس، ابلیس نیز به طور مطلق، از خداوند روی گردان نیست.

وَ يَا مَنْ لَا تُفْنِي خَزَائِنَهُ الْمَسَائِل: ای خدائی که خزائن تو با برآوردن خواسته ها، فانی نمی شود.- و بقول مردمی: ته نمی کشد. هر چه بدهد، عطا کند، خزائنش تمام نمی شود. در گذشته حدیثی را دیدیم که خزائن خدا همان فرمان «کن فیکون» است[1].

وَ يَا مَنْ لَا تُبَدِّلُ حِكْمَتَهُ الْوَسَائِل: ای خدائی که وسیله ها حکمت تو را مبدل نمی کند.- این جمله بحث مشروحی را می طلبد؛ آیهٔ ۳۵ سورهٔ مائده می گوید: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسيلَةَ»: ای آنان که ایمان آورده اید از مخالفت خدا بپرهیزید و برای ارتباط با او وسیله ای بجوئید.

توسل با صدقه، نذر، و توسل به پیامبر و آل، انبیاء، و قرآن. هر عمل خیر وسیلهٔ تقرب به خداوند است و وسیله ای برای برآوردن حاجات. لیکن در این آیه مراد اعمال و توسلاتی است که واجب نیستند. زیرا به دنبال همین جمله می فرماید: «وَ جاهِدُوا في سَبيلِهِ»، جهاد که واجب است (باصطلاح ادبی) قسیم وسیله آمده نه قسمی از وسیله، و همین طور است هر عمل واجب دیگر.

در اینجا امام علیه السلام می گوید: هیچ وسیله ای حکمت خدا را تغییر نمی دهد. این جمله را به دو معنی می توان تفسیر کرد:

۱- اگر کسی وسیله ای قرار دهد، مثلاً نذری کند تا به خواسته اش برسد. اگر خواسته

---

[1] و احادیث در بحار، ج ۴ ص ۱۳۶ و: ج ۱۳ ص ۳۳۰ و ۳۵۶.

اش غیر حکیمانه باشد، آن نذر و یا هر وسیلهٔ دیگر قبول نخواهد شد. پس هـر توسـلی وقتـی فایده می دهد که خواستهٔ شخص مطابق حکمت خدا باشد.

۲- پذیرش توسل ها و بر آوردن خواسته ها، خللی در حکمت او ایجاد نمی کنـد؛ کسـی که دیروز فقیر بود، بی تردید فقر او بر اساس حکمت الهی بوده اسـت. امـروز توسـل کـرد و توسلش پذیرفته شد و ثروتمند گشت. آیا حکمت دیروزی به حکمت دیگر مبـدّل شـد؟ نـه؛ خداوند دو نوع حکمت ندارد که نوعی به نوعی دیگر تبدیل شود، در هـیچ صـفتی از صـفات خداوند دوگانگی و «ثنویت» وجود ندارد.

معنی دوم درست است و یک اصل اصیل توحیدی را بیان کرده و توهم «ثنویـت» را دفـع می کند. اگر مراد معنی اول بود می گفت «لا یغیّر» نه «لا یبدّل». و این معنی با پیـام آیـه کـه به وسیله جوئی دعوت می کند، مطابقت دارد. گرچه در مواردی وسیله نیز کارگر نمی افتـد، زیرا خداوند به هیچ چیز و به هیچ کسی تعهد مطلق نداده است.

در یکی از مباحث گذشته به محور **«کرم الله لا ینقض حکمته»**، بحث مشروحی گذشـت[۱]. و خلاصه اش این است: اگر در مثال بالا پرسیده شود: آیا فقر دیروز آن شخص، حکیمانه بود، یا غنای امروزی او؟-؟ در پاسخ گفته می شود: هر دو حکیمانه است. زیـرا حکمـت خداونـد محدود نیست چون صفات خداوند عین ذاتش هستند، پس هیچکدام محدود نیستند، و کرم او موجب شکستن حکمتش نمی شود. بر خلاف حکمت انسان ها؛ همیشه یکی از دو کار انسان در یک موضوع، حکیمانه و دیگری غیر حکیمانه است. و نیز حکمت انسان دست انسـان را می بندد، اما حکمت خدا دست خدا را نمی بندد زیرا محدود نیست و بی نهایت است.

مراد امام علیه السلام این است که: وسایل و نیز مستجاب شدن دعا حکمت خدا را نقـض نمی کند؛ حکمت را به غیر حکمت مبدل نمی کند.

وَ یَا مَنْ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهُ حَوَائِجُ الْمُحْتَاجِین؛ ای خدائی که نیاز نیازمندان به تـو، پایـانی نـدارد.

---

[۱] رجوع کنید، مجلد دوم ص ۳۸۱. متاسفانه در برخی منابع جمله ای بر این حدیث افزوده شده که معنی حـدیث را تخریـب کرده است.

همهٔ کائنات را تو به وجود آورده ای هم از نظر وجود و هم از نظر بقاء همگـی محتـاج تـو اند. هیچ موجود غیر محتاج در کائنات وجود ندارد از آن جمله انسان. خواسته خواهی انسان نیز نه فقط در زندگی دنیوی حتی پس از مرگ هم نیازها ادامه دارد:

در برزخ: انسان ها در برزخ نیز نیازمند رحمت و کرم خداوند هستند و خواسته خواهی ادامه دارد، این همه صلوات بر پیامبر و آل و انبیاء (صلی الله علیهم اجمعین) یعنی خدایا آنـان به کرم تو نیازمندند تا درجه شان را بالا ببری. و یا خود قرآن می گوید «سَلامٌ عَلَی الْمُرْسَلین»: رحمت خدا باد بر پیامبران، یـا: «سَلامٌ عَلی نُوح»، «سَلامٌ عَلی إبْراهیمَ»، «سَلامٌ عَلی مُوسی وَ هارُونَ»، همگی به معنی رحمت و کرم خداوند است بر آنـان کـه در عـالم بـرزخ هسـتند و نیازمند کرم خداوند هستند.

در محشر: مؤمنین در آن روز خواهند گفت «رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا وَ اغْفِرْ لَنا إِنَّكَ عَلی كُلِّ شَیْءٍ قَدیر»[۱]: خدایا نور ما را کامل کن و ببخش بر ما که تو به هر چیز توانـائی. و نیـز در آن روز نخبگان امت (اهل بیت) در بالای جایگاهی بنام **اعراف** قـرار دارنـد و بـه مؤمنـان خواهنـد گفت «سَلامٌ عَلَیْكُمْ لَمْ یَدْخُلُوها وَ هُمْ یَطْمَعُونَ»[۲]: رحمت خدا بر شما، در حالی که مـؤمنین هنـوز وارد بهشت نشده اند و آرزوی آن را دارند. «ادْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنین»[۳] مـی گوینـد: وارد بهشـت شوید با رحمت خدا و با امنیت تمام. «ادْخُلُوها بِسَلام»[۴]. و «تَحِیَّتُهُمْ یَوْمَ یَلْقَوْنَهُ سَلام»[۵].

در بهشت: «یُلَقَّوْنَ فیها تَحِیَّةً وَ سَلاماً»[۶]: دریافت می کنند در بهشت پذیرش نیکو و رحمت

---

[۱] آیهٔ ۸ سورهٔ تحریم.

[۲] آیهٔ ۴۶ سورهٔ اعراف.

[۳] آیهٔ ۴۶ سورهٔ حجر.

[۴] آیهٔ ۳۴ سورهٔ ق. و آیهٔ ۴۶ سورهٔ حجر.

[۵] آیهٔ ۴۴ سورهٔ احزاب.

[۶] آیهٔ ۷۵ سورهٔ فرقان.

را. «لا یَسْمَعُونَ فیها لَغْواً إلاَّ سَلاماً»[۱]. «لا یَسْمَعُونَ فیها لَغْواً وَ لا تَأْثیماً- إلاَّ قیلاً سَلاماً سَلاماً»[۲]. در این آیه لفظ سلام دو بار تکرار شده است. «قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَیْکُم»[۳]. «خالِدینَ فیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِیَّتُهُمْ فیها سَلامٌ»[۴]. «دَعْواهُمْ فیها سُبْحانَکَ اللَّهُمَّ وَ تَحِیَّتُهُمْ فیها سَلام»[۵]: دعای شان در بهشت: خدایا پاک و منزهی تو، و تحیت شان در آنجا سلام و رحمت خواهی است. پس در بهشت نیز دعا و خواسته خواهی هست، و این که می گوئیم در بهشت تکلیف نیست به این معنی نیست که بهشتیان هیچ کار خوبی ندارند و همیشه به لغویات مشغول هستند. بل به این معنی است که خودشان به خوبی ها می پردازند. همانطور که در همین آیات فرمود در بهشت لذّت هست اما لغو نیست. انسان کمال جو در بهشت هم کمال جو است و هرگز نیازش به کمال خود و به کمال بهشتش، تمام نخواهد شد. بهشت و بهشتیان در مسیر کمال پیش می روند، و این روش تا ابد ادامه دارد و بر خلاف نظر صوفیان هرگز به کمال مطلق نخواهند رسید زیرا کمال مطلق فقط از آن خدا است و «مطلق» قابل رسیدن نیست حتی با سیر ابدی، ابدی بودن آری، اما به ابدیت رسیدن هرگز. **فرق است میان ابدی و خالد بودن، با ابدی شدن.** و عدم درک این «فرق» جهل صوفیانه است.

وَ یَا مَنْ لَا یُعَنِّیهِ دُعَاءُ الدَّاعِین: ای خدائی که دعای دعا کنندگان تو را خسته نمی کند، و خواستهٔ خواهندگان تو را به ستوه نمی آورد، نه در طول هم و نه در عرض همدیگر:

در طول و عرض همدیگر: انسان ها نمی توانند در یک آن گفتار چند نفر را در کنار هم بشنوند و رسیدگی کنند، باید به نوبت و در طول هم آنها را بشنوند و رسیدگی کنند. و در این صورت نیز از شنیدن و رسیدگی زیاد، خسته می شوند. اما خداوند عالمیان چنین نیست و خستگی به او راه ندارد. خداوند گفتارها، دعاها و خواسته های بی شمار را در یک آن در

---

[۱] آیهٔ ۶۲ سورهٔ مریم.

[۲] آیه های ۲۵ و ۲۶ سورهٔ واقعه.

[۳] آیهٔ ۷۳ سورهٔ زمر.

[۴] آیهٔ ۲۳ سورهٔ ابراهیم.

[۵] آیهٔ ۱۰ سورهٔ یونس.

کنار همدیگر، هم استماع می کند و هم رسیدگی می کند. و هرگز از این کار بـه سـتوه نمـی آید. خستگی و به ستوه آمدن، تغییر است و خداوند از تغییر منزه است.

«وَ لَقَدْ خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ ما مَسَّنا مِنْ لُغُوبٍ»[1]: مـا آسـمان هـا و زمین و آنچه در میان آنها است را در شش روز (شـش دوره) آفریـدیم و هـیچ گونـه رنـج و سختی به ما نرسید.

بخش سوم

التقریر باللسان

دین غیر علمی

تقلید از ادیان دیگر

قلم هائی سوزاننده تر از آتشی که به درب خانه زده شد

رابطهٔ انسان و هدایت

تَمَدَّحْتَ بِالْغَناءِ عَنْ خَلْقِكَ وَ أَنْتَ أَهْلُ الْغِنَى عَنْهُمْ (۱۲) وَ نَسَـبْتَهُمْ إِلَى الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْـلُ الْفَقْرِ إِلَيْكَ. (۱۳) فَمَنْ حَاوَلَ سَدَّ خَلَّتِهِ مِنْ عِنْدِكَ، وَ رَامَ صَرْفَ الْفَقْرِ عَنْ نَفْسِهِ بِكَ فَقَـدْ طَلَـبَ حَاجَتَـهُ فِي مَظَانِّهَا، وَ أَتَى طَلِبَتَهُ مِنْ وَجْهِهَا. (۱۴) وَ مَنْ تَوَجَّهَ بِحَاجَتِهِ إِلَى أَحَدٍ مِـنْ خَلْقِكَ أَوْ جَعَـلَهُ سَـبَبَ نُجْحِهَا دُونَكَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلْحِرْمَانِ، وَ اسْتَحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَوْتَ الْإِحْسَانِ: (خـدایا) خـود را بـه بـی نیازی از آفریدگانت مدح کرده ای و تو به بی نیازی از آنها سزاواری، و آنان را به نیازمنـدی نسبت داده ای و به محتاج بودن به تو سزاوارند، پس کسـی کـه بـرای تـرمیم و بسـتن رخنـه (کمبودها)ی خود آهنگ تو کند و درصدد برطرف کردن نیاز خود بوسیلهٔ تو باشـد، پـس او مطلوب خویش را از آنجا که باید بطلبد طلبیده است. و هر کس نیازش را به پـیش کسـی از

[1] آیهٔ ۳۸ سورهٔ ق.

خلق تو ببرد یا او را سبب موفقیت در حاجتش بداند بدون تو، پس او خود را در معرض ناکامی قرار داده و سزاوار از دست دادن احسان تو است.

شرح

تمدّحت: خودت را مدح کرده ای.- در شرح دعای اول، سخن از فرق «حمد» و «مدح» رفت. حمد یعنی «ستایش مطلق» و مدح یعنی ستایش نسبی. و با بیان دیگر مدح اعم از حمد است؛ هم خدا را می شود مدح کرد و هم یک مخلوق را. مدح یعنی شرح خوبی های کسی با صرفنظر از نواقص او. خواه نقصی نداشته باشد مانند خداوند متعال، و خواه نقصی داشته باشد مانند هر مخلوق. اما حمد نوعی از شرح و بیان خوبی ها است که در عین بیان خوبی ها هر بدی را نیز نفی کند. و لذا حمد فقط مال خداوند است: الحمدلله.

امام علیه السلام در اینجا دربارهٔ مدحی که خداوند دربارهٔ خود کرده سخن می گوید، و بدین وسیله به یک اصل اساسی دیگر از اصولی که لازم است انسان مؤمن آن را رعایت کند، عمل می کند و به ما نیز یاد می دهد که به آن اصل عمل کنیم و آن «تصدیق تقریری» است.

اصل تصدیق تقریری: از باب مثال: گاهی آیه «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمید»[1]: ای مردم شما (همگی) نیازمند به خدائید، و خداوند است بی نیاز و شایستهٔ ستایش». می خوانیم و معنی آن را می فهمیم و حتی با ایمان به پیام آن، از آن رد می شویم. و شاید تا آخر عمر عمل دیگری دربارهٔ این آیه نکرده باشیم گرچه بارها آن را قرائت کرده باشیم.

در این صورت ما آیه و پیامش را تصدیق کرده ایم، زیرا که به آن ایمان داریم. اما این تصدیق را تقریر نکرده ایم. اگر همین طور که امام علیه السلام به ما یاد می دهد گاهی دربارهٔ هر آیه ای به تقریر آن نیز بپردازیم و بگوئیم خداوندا تو گفته ای «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

[1] آیهٔ ۱۵ سورهٔ فاطر.

الْعالَمین»، تو گفته ای «اللّهُ لا إلهَ إلاّ هُو»، و ...و ... در این صورت علاوه بر ایمان به پیام آیه ها، همان پیام و همان ایمان را به طور عملی با زبان نیز از نو تقریر کرده ایم. همانطور کـه امـام دربارهٔ آیه بالا تقریر کرده و می گوید: خدایا تو خـودت را بـه بـی نیـازی مـدح کـرده ای و سزاوار این مدح هستی، و بندگانت را به نیازمندی متصف کرده ای که سزاوار آن هستند.

آثار و فواید تقریر زبانی: تقریر در این معنی، یعنی آنچه را که می دانیم و به آن ایمان داریم از نو به زبان آورده و بازگوئی کنیم. آیه ها و نیز اصـول و فـروع اعتقـادی، نسـبت بـه تقریر زبانی متفاوت هستند؛ کدام آیه را در ارجحیت قرار دهیم؟ کدام اصل را پیش از اصول دیگر، یا بیش از اصول دیگر تقریر کنیم؟ معیار در این تقدم و تأخّر چیست؟ معیـار دو چیـز است:

۱- اهمیت آن اصل یا آن آیه، بیشتر باشد. مثلاً در تقریر لسانی گفتن «لا إلهَ إلاّ اللّه» بر هر اصلی مقدم است، زیرا که جان توحید است. و همین طور تقریر آیات توحیدی.

۲- مواردی که بیشتر در معرض وسوسهٔ فکری قرار می گیرند، باید با تقریر آنها، جایگاه و ریشهٔ آنها را در عرصهٔ ذهن و قلب مستحکم کرد؛ تکرار آن اصل، یا پیـام آن آیـه کـه بـا نوعی سستی و یا در معرض سستی ای در قلبمان است، موجب می شود که سستی آن بـه قـوت مبدل شود. این عضوی که زبان نامیده می شود به حدی در تحکیم باورها مؤثّر است کـه هـر ضعف و سستی را برطرف می کند، لذا اسلام به «ذکر لسانی» اهمیت وافری قائل است.

آن همه آیات دربارهٔ «ذکر» آمده و نیز آن همه احادیث، به حدی کـه مـی تـوان گفـت دربارهٔ هیچکدام از اعضای انسان نه چنین تاکیدی هست و نه چنین ویژگی ای. البته بایـد بـه دو نکته توجه کرد:

۱- در برخی آیه ها و حدیث ها، مراد از ذکر «ذکر قلبی» است نه ذکر لسانی.

۲- ذکر لسانی اعم از «تقریر لسانی» است؛ هر ذکری تقریر نیست، و آنچه مورد بحث ما است ذکر تقریری است گرچه هیچ ذکر زبانی خالی از تقریر نیست.

و اینک فواید تقریر لسانی:

۱- زبان علاوه بر این که تنها ابزار انتقال علوم از شخصی به شخص دیگر است و تنها ابزار انسان در تکامل مدنیت است، در فردیت خود فرد نیز از عوامل موثر بس کارساز است؛ کسی که می خواهد قطعه ای از یک متن ادبی اعم از شعر و نثر، یا از یک متن علمی از آن جمله قرآن را حفظ کند، باید آن را به زبان تقریر کند.

۲- هرگزاره ای و نیز هر متنی، یک نظام لفظی دارد که الفاظ ویژه در کنار هم با معانی ویژه قرار می گیرند و ویژگی پیام را تعیین می کنند که اگر لفظی با لفظ دیگر عوض شود (گرچه هر دو مترادف باشند) پیام سخن لطمه می خورد. تقریر زبانی از این نوع جابه جائی حفاظت می کند.

اکثر اختلاف نسخه های یک متن از همین تعویض ها پیش می آید که ذهن نسخه بردار لفظی را به جای لفظ دیگر سبقت می دهد زیرا ذهن «کل گرا» است و تقریر زبانی «تخصیص گرا» و مانع از سبقت اشتراکات الفاظ می شود.

۳- پیش زمینه های ذهنی در پیامگیری ذهن، به حدّی دخیل هستند که گاهی هنوز سخنی که می شنویم یا مطالعه می کنیم، تمام نشده، ذهن معنی مأنوس پیشین را بر آن تحمیل می کند. و هیچ عاملی نیست که انسان را از این برداشت عجولانهٔ ذهن باز دارد مگر دقّت و دقت وقتی کاملتر می شود که زبان نیز تک تک واژه ها را تقریر کند.

و با بیان دیگر: قوّهٔ سامعه تکمیل کننده قوّه باصره است در برابر هجوم پیش زمینه های ذهنی. حتی برخی ها در مباحثات علمی وقتی که مطلب را از زبان دیگری می شنوند، عمق و جان مطلب را بهتر می گیرند. و همین طور است شنیدن از زبان خود.

۴- دقیق شدن اصل موضوع در ذهن: گاهی بُعدی یا گوشه ای از یک موضوع با نوعی ابهام همراه می شود و ما (مثلاً) در حین مطالعهٔ آیه در روی آن ابهام- یا ابهامک- درنگ نمی کنیم و با تکیه بر این که «قرآن است و هر چه می گوید درست است» رد می شویم، و با این تعبد رفتاری (که گاهی بس مضر و خطرناک است و ظاهراً «یک تسامح شیرین با تکیه به ایمان» است) راه را برای شبهات آینده و وسوسه های فکری، یا وسوسه های شیطان، باز می گذاریم. اما تقریر لسانی موجب می شود که ابعاد موضوع و گوشه های ریز آن

مشخص شود. و در این صورت است که ابهامی یا ابهامکی در خود موضوع نمی ماند. و چون موضوع به طور همه جانبه تقریر شد، قرآن که «تبیان کل شیئ» است و اهل بیت که «تبیان آن تبیان» است داوری درست را دربارهٔ آن موضوع به ما خواهند داد.

۵- دقیق شدن داوری و دقیق شدن شناخت آن: وقتی که پیام یک آیه را تقریر می کنیم، هم موضوع را بهتر می شناسیم و هم نظری که قرآن دربارهٔ آن موضوع داده است، ابهام یا ابهامک در نظریه هم نمی ماند، آنوقت است که فکر، عقل، و ذهنمان می تواند بهتر کار کند و خلائی در مسئله یا میدانی برای وسوسه، و نیز منفذی برای وسوسهٔ شیطان، نمی ماند.

۶- آثار روانی: اگر دو ردیف بالا بوسیله تقریر حل نشود، همیشه در گوشهٔ ذهنمان یک درگیری (گرچه ضعیف) وجود خواهد داشت، هر از گاهی از عرصهٔ ناخودآگاه به عرصهٔ خودآگاه خواهد آمد، باز با روحیه تعبّدی آن را در ذهن دفن خواهیم کرد و این آتش (یا آتشکی) است که در زیر خاکستر می ماند. اما تقریر، این مشکل را از بین می برد.

۷- عدم تقریر و عبور از روی ابهامک ها، با کدام انگیزه رخ می دهد؟ خارج از سه عامل نیست:

الف: یا بدلیل تنبلی و بی حوصلگی است، که بدترین رفتار است که کسی با خودش می کند. و حتی می توان گفت که این بی حوصلگی خیانت فرد است بر خودش؛ چه چیزی لازمتر و ضروری تر برای انسان، از حل مشکلات فکری خودش. حل شدن یک مجهول ذهنی (گرچه به غلط حل شود) بهتر است از ماندن بمانند آتش زیر خاکستر.

ب: و یا بدلیل سستی اطمینان به پاسخگو بودن قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است؛ برخی ها با همهٔ ایمان به قرآن و اهل بیت، گاهی مسائلی در ذهن شان هست، که ضمیر ناخودآگاه شان اطمینان ندارد که دو منبع مذکور توان پاسخگوئی آن را داشته باشد. شبیه کسی که از آشکار شدن نقص محبوبش، از تقریر آن پرهیز روانی دارد. تعجب نکنید گاهی افرادی از اهل علم نیز دچار این حس ناخودآگاه می شوند، حتی گاهی آن را به عرصهٔ خودآگاه نیز آورده و می گویند: ائمه طاهرین به احکام، علم کامل دارند اما در موضوعات

چنین نیست(!!!). حتی برخی ها معتقد هستند که قرآن هیچ کاری با علوم تجربی ندارد. اینـان از روی همهٔ آیات زمین شناسی، فیزیک، کیهان شناسی و... با آن همه فراوانی که در قـرآن و حدیث هستند، عبور کرده و دقیقاً مصداق بحث ما می شوند.

ج: و یا بدلیل پیش زمینه های ذهنی است که سوغات مسیحیت به ما است که: دین با علم فرق دارد، یا: دین فقط مسؤلیت تنظیم رابطهٔ انسان با خـدا را دارد. و توجـه ندارنـد اولاً: آن دین مسیحیت است که هیچ کاری با علم ندارد حتی یک جملهٔ علمی در انجیل پیدا نمی شود. و بـه همـین جهـت، مسـیحیت زمـانی اصـول دیـن خـود را بـر بیـنش افلاطـون و در عصـر اسکولاستیک بر ارسطوئیات مبتنی کرد. و ابتدا سنیان با تقلیـد از مسـیحیان دیـن شـان را بـا ارسطوئیات تفسیر کردند، سپس برخی از شیعیان نیز با تقلید از سنیان دچار بیمـاری ناشـی از همین میکروب تقلید، ارسطوئی شدند و کردند آنچه را کـه کردنـد؛ بلائـی بـر سـر مکتـب آوردند که هرگز برطرف نخواهد شد. ارسطوئیان ما دین شان را ناقص و فاقد علم می دانند و برای ترمیم آن دست به دامن مزخرفات یونانی می شوند که حتی خـود یونانیـان و اروپائیـان آنها را به زباله دان تاریخ انداخته اند و خودشان را از این موهومات و تخیلات صـرفاً ذهنـی آسوده کرده اند. و شگفت این که برخـی هـا پـس از دچـار کـردن قـرآن بـه ایـن رسـوبات کابالیسم، به شرح **صحیفهٔ سجادیه** نیز با همان بینش و در همان بستر پرداخته اند و صحیفه را نیز از کار انداختند. آه... چه قلم هائی سوزاننده تر از آتشی که به درب خانـه زده شـد، و برنده تر از شمشیر ها و نیزه هایی که در کربلا برای کشتن جان مکتب به کار گرفته شد.

ثانیاً: این «رابطهٔ انسان با خدا» چیست که خارج از عرصهٔ علم است؟ آیا بر جهل اسـتوار است؟ مگر تنظیم رابطهٔ انسان با خدا، نیازمند تبیین علمی نیست؟ نتیجهٔ این بینش غیر از خدا شناسی مثلث مسیحیت نمی شود. و نتیجهٔ دین غیر علمی جز لیبرالیسم (از آن جمله کمونیسـم جنسی) نمی شود، که تاریخ نیز عملاً ثابت کرده است.

این ننگ بزرگ است که امروز در حوزهٔ مقدسهٔ علمیه برخی ها سخن از «علم دینـی، و علم غیر دینی» به زبان می آورند. گوئی علم دو ماهیت دارد!!!

کوتاه سخن این که: چون دین ما مکتب است، دانش و علم است- و حتی نگوئید: دین ما علمی است، بل بگوئید عین علم است- پس نه تنها از «تقریر باللسان» هراسی ندارد بل آن را لازم می داند، حتی در برخی گزاره ها لازم و واجب می داند. همان طور که از بیان امام سجاد علیه السلام می بینید.

دینی که فاقد علم است، حتی دینی که خلاء علمی دارد و «تبیان کل شیئ» نیست، دین نیست، جهل است. و آنان که دین شان را چنین می دانند جاهل اند گرچه بار چند شتر کتاب را در ذهن شان داشته باشند. ذهنی که در حوزهٔ الهیات یک گام دربارهٔ خطبهٔ امام رضا علیه السلام بر نداشته (یا دربارهٔ بخش های توحیدی نهج البلاغه کاری نکرده و همینطور در دیگر حدیث ها، و بالاتر از همه کاری دربارهٔ آیات قرآن نکرده، یا قرآن را به بستر ارسطوئیات کشانده) ذهن انسانی نیست، انبار باروت بر علیه اسلام است که قرن ها است پایه های دین را ویران می کند، و شگفت از این مکتب است که با این همه تهاجمات باز باقی مانده است.

۸- نظر و عمل: زبان اولین مرحله ای است که مفاهیم، اندیشه و درک های ذهنی و عقلی از عرصهٔ نظر به عرصه عمل می رسد. و لذا اسلام به این مرحله از مراحل اعمال، اهمیت ویژه ای می دهد.

۹- از نظر اسلام اصل در قراردادها، پیمان ها و معاملات، زبان است و **«لا اعتبار للقرطاس»** یعنی سند کتبی، گواهی کتبی اعتبار ندارد، از مبانی و قواعد مسلم فقه ما است[۱].

۱۰- قاعده ای دیگر در فقه داریم: **«إِنَّمَا يُحَلِّلُ الْكَلَامُ وَ يُحَرِّمُ الْكَلَام»:** این کلام است که حلال می کند و حرام می کند. و بحث آن در اینجا نمی گنجد.

۱۱- در عبادات نیز آنچه «ذکر» نامیده می شود، «ذکر لسانی» است، گرچه ذکر قلبی نیز اهمیت وافر دارد.

۱۲- اگر نویسنده ای (خواه نویسندهٔ یک داستان یا هر مطلب علمی) در پایان هر پاراگراف

---

[۱] سند کتبی گرچه باصطلاح ثبتی باشد، صرفاً به منزلهٔ «ادعا» است که باید صحت آن اثبات شود.

یک بار آن را زمزمه کند، ویرایش اساسی را انجام داده است.

رابطهٔ انسان و هدایت

از امتیازات بزرگ انسان است که قابل هدایت است. هدایت با تربیت فرق دارد؛ و فرق شان به شرح زیر است:

۱- هدایت آن تربیتی است که به جریان چشمهٔ فکر جهت دهد. و این مخصوص انسان است. تربیت حیوان و باصطلاح اهلی کردن حیوان، تحمیل یک چهار چوبه ای است بر رفتار حیوان.

گاهی برخی انسان ها را مانند حیوان تربیت می کنند که اندیشه او را «قالبی» می کنند، این بدترین تربیت برای انسان است که عقل و فکر را محبوس می کند.

گاهی نیز فکر او را محبوس نمی کنند بل موظّف می کنند که مطابق اندیشهٔ فرد دیگر فکر کند. این نیز تقلید است که انسان را بدتر از حیوان می کند مگر در تخصص ها؛ چون هر کس نمی تواند در همه چیزمتخصص شود پس باید در اموری که تخصص ندارد از متخصص تقلید کند؛ مانند تقلید از پزشک، از مهندس و از فقیه.

۲- هدایت آن تربیتی است که بر «افزودن آگاهی ها» مبتنی است؛ تقویت اندیشه و تعلیم است. اما نوع دیگر تربیت استفاده از ضعف طرف و تحکّم است.

۳- هدایت آن تربیتی است که انسان تحت تربیت را هدفمند و با آرمان و به سوی یک چشم انداز تکاملی تربیت کند.

۴- خلاصه: تربیت دو نوع است: تربیت هدایتی و تربیت کنترلی. که دومی سزاوار انسان نیست.

قرآن و هدایت: قرآن سه نوع هدایت دارد، زیرا انسان ها سه گروه هستند:

۱- انسان های سالم با شخصیت و اندیشه سالم.

اکنون آیه را دوباره بخوانیم «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِید»[۱]. افراد سالم بوضوح می دانند که همگان و همهٔ کائنات به لطف و رحمت خداوند نیازمند هستند. خواه این آیه را خوانده باشند یا (مثلاً) نخوانده باشند. آیا این آیه برای چنین انسان هائی مصداق «توضیح واضحات» است؟ بی فایده است؟

پاسخ: این آیه برای چنین اشخاص فواید تقریر را دارد که به شرح رفت. نه تنها بی فایده نیست، بسی سازنده و مصداقی از همان «نیازمندی» است.

توضیح واضحات، در امور توحیدی و خدا شناسی، مصداق ندارد: هر چه بیشتر «لا إِلهَ إِلاَّ اللَّه» بگوئید به همان مقدار توحیدتان کاملتر می شود. و همچنین هر ذکر دیگر. اما توضیح واضحات در مسائل و امور غیر توحیدی، لغو و دلیل بی خردی است؛ مثلاً اگر کسی به کس دیگر که درخت چنار را می شناسد بگوید درخت چنار از درختان بزرگ است، این می شود لغو و بیهوده گوئی، و تکرار آن دلیل سفاهت و حماقت می شود.

پس، آیهٔ مذکور برای انسان های سالم، هدایت تقریری است.

امام علیه السلام که نمونه اعلای انسان سالم است می گوید **«تَمَدَّحْتَ بِالْغَنَاءِ عَنْ خَلْقِكَ وَ أَنْتَ أَهْلُ الْغِنَی عَنْهُمْ (۱۲) وَ نَسَبْتَهُمْ إِلَی الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْلُ الْفَقْرِ إِلَیْكَ»**، پاسخ عملی است به آن هدایت تقریری. و همچنین جمله های دیگر این بخش.

۲- انسان هائی که در شُرف بیماری فکری هستند؛ ذهن شان و فکرشان می رود که به «تفویض» و به سرخود رها بودن انسان، برسد. آیهٔ مذکور و ده ها آیه مثل آن، هشداری است برای اینان که در اندیشهٔ خود تجدید نظر کرده و مواضع نقص آن را ترمیم کنند. و همین اصل مهم، اساس مسؤلیت پیامبران و نبوت ها است. که آنان «نذیر= هشدار دهنده» هستند که انسان را به «باز بینی» و «بازرسی» مداوم فکر و اندیشه اش، دعوت می کنند. و این را **«تقوای فکری»** نامیده اند.

پیامبران هیچ چیز تازه ای نیاورده اند، تنها اقتضاهای فطری انسان ها را به آنان یاد آوری

---

[۱] آیهٔ ۱۵ سورهٔ فاطر.

می کنند و لذا یکی از اسامی قرآن «ذکر» است یعنی تذکر دهنده و یاد آوری کننده.

نهج البلاغه: **«يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُول»**[۱]: انبیاء آمدند تا دفینه های عقل های مردم را به جریان اندازند.

هرچه انبیاء آورده اند چیزهائی هستند که در ضمیر فطرت انسان بوده و هست، که خزاین و دفینه ها، و گنجینه هائی هستند که باید برای عقل ها کشف شوند[۲]. «فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّر»[۳]: تذکر بده و تو نیستی مگر فقط تذکر دهنده و یاد آوری کننده.

۳- انسان هائی که دچار بیماری فکری شده اند: اینان دو قسم هستند: هدایت پذیر و قابل معالجه، و هدایت ناپذیر و غیر قابل معالجه. سرتاسر قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام، درصدد معالجهٔ روانی، فکری و شخصیتی قسم اول هستند؛ از واضحترین آیه (مانند آیه مذکور) تا تخصصی ترین آیه ها.

انبیاء مهربان ترین و حاذق ترین طبیبان هستند که به معالجهٔ روح، روان و شخصیت این افراد می پردازند، ابتدا آفت شناسی و آسیب شناسی می کنند سپس درمان و معالجهٔ آنان را تعیین می کنند: نهج البلاغه: **«طَبِيبٌ دَوَّارٌ بِطِبِّه»:** پیامبر (صلی الله علیه و آله) طبیبی است که طبش را همه جا با خود می برد. در جامعه بشری می گردد و طب خود را نیز همواره با خود می گرداند، در مطب خود به انتظار بیماران نمی نشیند. زیرا خیلی از بیماران از مراجعه به او خودداری می کنند، او خود به سراغ بیمارانش می رود. **«قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَه»:** مرهم هایش را (برای درمان شخصیت های درونی و اندیشه ها) به طور دقیق آماده کرده است؛ هم درد شناسی اش دقیق است و هم درمان شناسی اش. **«وَ أَحْمَى مَوَاسِمَه»**[۴]: و ابزار داغ نهادن را داغ کرده است.

---

[۱] نهج البلاغه: خطبهٔ اول.

[۲] توجه: این گنجینه ها، در عقل ها دفن و دفینه نیستند. دفینه هائی هستند در ضمیر فطرت برای عقل، که باید به دست عقل برسند.

[۳] آیهٔ ۲۱ سورهٔ غاشیه.

[۴] نهج البلاغه؛ خطبهٔ ۱۰۷.

توضیح: همانطور که برای درمان برخی از بیماری های جسمی آن را با اشعه سوزانده و یا داغ می نهند، برای برخی از بیماری های روانی و شخصیتی نیز، گاهی داغ نهادن لازم است. قرآن و حدیث گاهی با تندی تمام با برخی افراد برخورد می کنند، زیرا آن فرد یا آن گروه حدی دچار بیماری هستند که نیازمند پرخاش اند تا تکانی خورده و بیدار شوند: «قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُون»[۱]. «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ»[۲]. و احادیثی که در آنها «ویلک» و امثال آن آمده است.

اسلام نه لیبرالیسم است و نه پلورئالیسم را می پذیرد. اسلام نسبت به انسان دلسوز است؛ خدایش نیز رحیم و رحمان است؛ مهربانتر از مادر، پس در مواردی به فرزندش پرخاش هم می کند. هرگز نسبت به انسان بی تفاوت نمی شود.

اما دربارهٔ قسم دوم، مسؤلیت را از عهدهٔ انبیاء و ائمه بر می دارد: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِر»[۳]: تو مأمور نیستی که آنان را به هر صورت مؤمن کنی. و «ما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيل»[۴]: تو موکل نیستی که حتماً آنان را هدایت کنی.

مسؤلیت پیامبران دربارهٔ این قسم از مردم فقط ابلاغ است اما ابلاغ کامل و تبیین شده؛ «فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبين»[۵]. «فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبينُ»[۶]. «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ»[۷]. و... اما رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیش از این دلسوزی می کرد که قرآن می گوید: «لَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمنين»[۸]: گوئی می خواهی جان خود را از دست دهی بخاطر اینکه آنان ایمان نمی آورند. و آیه های دیگر.

برگردیم به کلام امام علیه السلام در این بخش از دعا: امام تقریر لسانی را از ساده

---

[۱] آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه.

[۲] آیهٔ ۱ سورهٔ همزه.

[۳] آیهٔ ۲۲ سورهٔ غاشیه.

[۴] آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ انعام- و آیهٔ ۴۱ سورهٔ زمر- و آیهٔ ۶ سورهٔ شعراء.

[۵] آیهٔ ۹۲ سورهٔ مائده.

[۶] آیهٔ ۳۵ سورهٔ نحل.

[۷] آیهٔ ۸۲ سورهٔ نحل.

[۸] آیهٔ ۳ سورهٔ شعراء.

ترین و واضحترین امور- به حدی واضح که توضیح آن، توضیح واضحات می شود که به شرح رفت- شروع می کند تا به ما یاد دهد که قرآن را مطالعه کنیم و آنچه در مطالعه در می یابیم همه را از نو با الفاظ خودمان تقریر لسانی نیز بکنیم، و این تقریر مفید و لازم است حتی در ساده ترین آیه تا چه رسد به عمیق ترین آیه ها. و اگر چنین می کردیم هیچ فاصله ای میان ما و قرآن نمی افتاد و یاد آور آیهٔ «یا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً»[1] نمی گشت. چقدر میان ما و قرآن مهجوریت هست؟ همهٔ آیات علوم تجربی قرآن را کنار گذاشته و با تسامح کامل از کنارشان عبور می کنیم؛ این همه آیات کیهان شناسی، زمین شناسی، منشأ آب در کرهٔ زمین، زیست شناسی، فیزیک و... را متروک گذاشته ایم، و همهٔ آیات علوم انسانی را صرفاً به «اخلاق موعظه ای» تفسیر کرده ایم. و دقیقاً همین رابطه را با احادیث اهل بیت علیهم السلام داریم. اسلام را دقیقاً بمثابهٔ مسیحیت، از هر علمی معزول کرده ایم. **بدیهی است به هر مقدار از رسالت قرآن و حدیث بکاهیم به همان مقدار از علم و دانش صحیح، باز خواهیم ماند که مانده ایم.** و افرادی مثل من که به علوم قرآن نادان هستیم، به جای تجدید نظر در خودمان می کوشیم که آیه «تبیان کل شیئ» را قید بزنیم یا تخصیص بزنیم، یکی از سروران معتقد است که مراد از کل شیئ «کل شیئی است که در جهت هدایت برای هدایت لازم باشد». نمی دانم به نظر این آقا هدایت یعنی چه؟ هدایت هر کس به مقدار علمش است؛ من که به خیلی از علوم و امور جاهل هستم، هدایتم به همان میزان ناقص است. پس هیچ علمی نیست مگر اینکه در جهت هدایت است و عاملی برای هدایت. اینان چگونه میان موضوعات علوم و دانش علوم قیچی می گذارند بخشی از آن را در مسیر هدایت و بخش دیگر را در مسیر غیر هدایت قرار می دهند!؟! قرآن در زمین شناسی بحث می کند و در همان جا بزرگترین جایزه را به دانشمندان علوم تجربی می دهد «إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ»[2]. قرآن بیش از آنچه در فقه سخن گفته در کیهان شناسی بحث کرده است، و همچنین در نطفه

---

[1] آیهٔ ۳۰ سورهٔ فرقان.

[2] آیهٔ ۲۸ سورهٔ فاطر.

و کروموزم شناسی[۱]، گیاه شناسی و... بویژه در انسان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی و...

این حضرات میان دو اصل اشتباه می کنند:

اصل اول: هیچ کسی نمی تواند در همهٔ علوم متخصص شود. این اصل درست است.

اصل دوم: چون هر کسی نمی تواند در همه علوم متخصص شود، پس قرآن فقط یک سری مشترکات میان افراد عامی و افراد متخصص را در نظر دارد که نتیجه اش هدایت مشترک است. این اصل باطل و نادرست است.

قرآن علم است، علم مطلق، و چون انسان نمی تواند در علم مطلق متخصص شود، پس گروهی در فلان علم و گروهی در علم دیگر باید متخصص شوند، و این محصول همهٔ رشته های تخصصی است که آن «هدایت مشترک» را در جامعه ایجاد می کند. آن «قدر مشترک» در نتایج است نه در تبیینات قرآن. و این بینش خطرناک موجب شده که همهٔ قرآن را به اخلاق- آن هم نه اخلاق علمی مبتنی بر انسان شناسی، بل صرفاً اخلاق موعظه ای- تفسیر کنیم.

و استاد دیگر، می فرماید: قرآن تبیان کل شیئ است اما توان دریافت آن را نداریم فقط اهل بیت آن توان را دارند. این حضرت نیز توجه ندارد که بلی خود قرآن تصریح کرده است «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِم»[۲]، قرآن را باید اهل بیت از نو تبیین کنند، و ما موظف هستیم که به قرآن بدون اهل بیت بسنده نکنیم. اما این دلیل تخصیص یا تقیید آیهٔ تبیان، نمی شود. و یا دلیل براندازی علوم تجربی و علوم انسانی از قرآن نمی شود. پس تبیان کل شیئ سر جای خود هست، اینک ما از این تبیان کل شیئ چه چیز داریم؟ چرا «تفقه در دین» فقط به «تفقه در فقه» منحصر شده؟ چرا «اجتهاد در دین» تنها به «اجتهاد در فقه» محدود شده؟ چرا آیة الله العظمی شدن فقط در انحصار متخصصین در فقه شده است؟

اهمیت و ارزش و حیاتبخش بودن و کاربرد فردی و اجتماعی فقه و فقاهت روشن و

---

[۱] پیشتر به محور آیه «امشاج» بحثی گذشت؛ مجلد اول ص ۱۹۴.

[۲] آیهٔ ۴۴ سورهٔ نحل.

واضح است، اما سخن در اهمیت نیست، در انحصار است. چرا در هر رشته ای از علوم قـرآن (که همهٔ علوم است) کار نمی کنیم؟

اینک برویم به تفسیر بقیهٔ سخن امام در این بخش:

فَمَنْ حَاوَلَ سَدَّ خَلَّتِهِ مِنْ عِنْـدِكَ: (خدایا) پس هـر کسـی کـه بـرای تـرمیم و بسـتن رخنـه (کمبودهای) خود آهنگ تو کند.

وَ رَامَ صَرْفَ الْفَقْرِ عَنْ نَفْسِهِ بِكَ: و درصدد برطرف کردن نیاز خود بوسیلهٔ تو باشد.

فَقَدْ طَلَبَ حَاجَتَهُ فِي مَظَانِّهَا: پس چنین شخصی مطلوب خویش را از جائی که بایـد بطلبـد، طلبیده است.

وَ أَتَى طَلِبَتَهُ مِنْ وَجْهِهَا: و خواستهٔ خود را بصورتی که باید، مطرح کرده است.

وَ مَنْ تَوَجَّهَ بِحَاجَتِهِ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ: و کسی که نیازش را به پیش کسی از خلق تو برده.

أَوْ جَعَلَهُ سَبَبَ نُجْحِهَا دُونَكَ: یا آن مخلوق را سبب موفقیت در حاجتش بداند بدون تو.

فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلْحِرْمَانِ: پس چنین شخصی خودش را در معرض ناکامی قرار داده است.

وَ اسْتَحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَوْتَ الْإِحْسَانِ: و سزاوار از دست دادن احسان تو است.

حاجت خواستن از غیر خدا

احتیاج انسان ها به همدگیر یک واقعیت آفرینشی است و انسان ها بیش از هر موجـودی به همدیگر محتاج هستند، زیرا که انسان موجود جامعه گرا است. چیـزی بنـام «جامعـه» از همین احتیاج ها ناشی می شود. نیازها طوری افراد را به همدیگر پیوند می دهند که برخی از اندیشمندان شخصیت جامعه را اصیل و شخصیت فرد را نسبت به آن ناچیز می دانند. مکتـب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نیز نه به «اصالة جامعه» و نه به «اصالة فرد» معتقد است بل بـه اصل اساسی «امر بین امرین» قائل است، هم به شخصیت فـرد و هـم بـه «شخصـیت جامعـه» معتقد است.

پس انسان منهای احتیاج به همدیگر، مساوی است با انسان منهای انسان.

بر آوردن حاجات بوسیله همدیگر و رسیدن به نیازها توسط یکدیگر نه حرام است و نه «ترک اولی» و نه مکروه.

و همچنین است «سبب» و اسباب.

برخی از شارحان صحیفه پیام سخن امام علیه السلام را درک نکرده و سخن از «ترک اولی» زده و کلام امام را با افسانه های صوفیانه معنی کرده اند. در تفسیر این کلام نوشته اند: ابو حمزه خراسانی به چاهی اندر افتاد، دو تن بر آن جا گذشتند، خواست آواز دهد و مدد خواهد، خردش هی زد که استغاثه به مخلوق چه می کنی؟ آن دو تن با هم گفتند: نیک باشد که سر این چاه بپوشیم تا کسی بدان اندر نیفتد. باز ابو حمزه هیچ نگفت و خاموش بود تا آن دو دهانهٔ چاه پوشیدند. چندی نگذشت، چیزی بر سر چاه می کاوید تا آن را بگشود و رسنی بیاویخت. ابو حمزه چنگ در آن زد و بیرونش کشیدند، چون به بالای چاه آمد شیری دید به دام افتاده و در رسن پیچیده، از خشم زمین می کاود و رشته از دم او است به چاه آویخته، شکر الهی به جای آورده از مهلکه نجات یافت. باید دانست که حاجت خواستن از غیر خدا ترک اولی است نه حرام و امام علیه السلام آن را گناه شمرد **إِلَّا أَن حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِين.**

بلی؛ این چنین کردند با آیه های علوم انسانی قرآن و احادیث. این شخص در این داستان دستکم سه گناه را مرتکب شده است:

۱- با وجود خطر جانی از آن دو نفر کمک نخواسته است.

۲- بر خلاف قَدَرها و قوانین آفرینش رفتار کرده و آن را نپسندیده و بر خلاف **«أبى الله أن يجرى الأمور إلا بأسبابها»** عمل کرده است.

۳- در انتظار معجزه نشسته است که قرآن در آیات متعدد «معجزه گرائی» را محکوم و نکوهش کرده است و انبیاء تا (باصطلاح) ناچار نشده اند معجزه نیاورده اند. قرآن به معجزه، «آیه» می گوید در آیهٔ ۷۳ سورهٔ اعراف و در آیهٔ ۶۴ سورهٔ هود، ناقهٔ حضرت صالح را آیه نامیده است. و در آیهٔ ۷ سورهٔ رعد در نکوهش کافران می گوید: «وَ يَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّه»: کافران می گویند چرا معجزه ای بر این پیامبر نازل نمی شود. و همچنین در

آیهٔ ۲۰ سورهٔ یونس، و آیهٔ ۱۲ سورهٔ هود، و آیهٔ ۷ و ۲۷ سورهٔ رعد، و نیز آیهٔ ۲۱ سورهٔ فرقان، و آیهٔ ۵۰ سورهٔ عنکبوت، و آیهٔ ۸ سورهٔ انعام.

این همه آیات در نکوهش معجزه گرائی و معجزه خواهی نشان می دهد که اساساً قرآن از معجزه خوشش نمی آید، زیرا معجزه بر خلاف سلیقه، حکمت و بر خلاف قَدَرهای الهی است. گرچه در بینش عوامانه معجزه شیرین تر از روند آفرینشی کائنات است.

این آقای ابو حمزهٔ خراسانی بر خلاف همهٔ این آیه ها رفتار کرده است.

هر افسانه ای شیرین است اگر واعظی این افسانه را در بالای منبر بگوید سخت به مخاطبانش (باصطلاح) می چسبد، زیرا باطل شیرین است و حق تلخ است **«الباطل حلو و الحق مرّ»**. کم نیست اینگونه بلاها که بر سر آیات قرآن و احادیث آورده اند.

پیام امام علیه السلام در این سخنان: مطلب واضح و روشن است امام حاجت خواستن از غیر خدا را با قید **«دونک»**، نکوهش می کند، نه به طور مطلق. یعنی خدا را در این خواسته اش، کنار بگذارد و بینشش در این حاجت خواهی «استقلال سبب» از خدا باشد، او افراد جامعه را اسباب میان خود و خدا نمی داند، بل آنها را در برآوردن حاجت، مستقل از خدا می داند. و این است که نه تنها ترک اولی بل حرام است، بل شرک آشکار است. و این است معنای «سبب دونک»- سبب من دون الله- اینان چون لفظ سبب را در سخن امام دیده اند گمان کرده اند که هر سبب جوئی نکوهیده است و توجه نکرده اند که سبب دو نوع لحاظ می شود:

۱- آنچه میان شخص حاجتمند و خدا سبب است؛ این سبب عین ارادهٔ خدا و قانون خلقت است و رفتار بر خلاف آن، بر خلاف سلیقه و ارادهٔ الهی است.

۲- آنچه میان شخص حاجتمند و طبیعت، سبب است؛ اگر کسی این نوع سبب ها را مستقل از خدا بداند، دچار انحراف است. زیرا او فقط سبب ها را می بیند و **«مُسَبِّب الْأَسْبَاب»** را فراموش می کند.

آیا خداوند که خود «سَبِّب الْأَسْبَاب» است ابو حمزه را از سبب جوئی نهی می کند؟

خداوند مسبب الاسباب است از دو جهت:

الف: اساس قانون «سبب و مسبَّب» را خداوند بنا نهاده و جهان خلقت را بر آن استوار کرده است.

ب: همین جریان «سبّب و مسبب» نیز اگر خدا نخواهد، نتیجه نمی دهد.

مورد الف، عبارت است از «قَدَر» و جریان قدرها. و مورد ب، عبارت است از «قضاء» که قَدَرها هرگز فارغ از اراده و خواست خدا نمی باشند[۱].

مراد امام علیه السلام آن حاجت خواهی است که شخص حاجت خواه، این هر دو نقش خدا را در نظر نگیرد. و چنین شخصی اساساً در خدا شناسی مشکل دارد و خدایش «موجَب» یعنی فاقد نقش، عاجز از هر کار، دست بسته و باصطلاح قرآن که می فرماید «قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»[۲]، می باشد، و امام علیه السلام در این کلام در مقام ردّ بینش یهودیان کابالیست است، نه در مقام نفی هر گونه سبب جوئی و یا نفی سبب از جهان خلقت است.

حاجت خواهی رایگان: هر کسی در زیست اجتماعی، نیازمند دیگران است، و هر کسی باید گوشه ای از گلیم نیازها را به دوش بکشد. اما کسانی پیدا می شوند که هیچ گوشه ای از نیازهای علمی یا عملی جامعه را به دوش نمی گیرند، یعنی خودشان را از دایرهٔ «سبب بودن» خارج کرده و فقط دیگران را سبب حاجات خود می دانند. مصداق بارز این افراد، گدایان و متکدیان هستند. این نوع حاجت خواهی محکوم و مردود است.

این نوع حاجت خواهی از دیگران، با اینکه منفور است، از موضوع سخن امام علیه السلام در این کلام، خارج است. زیرا امام در اینجا فقط در مقام نفی موجَب بودن خداوند است.

افراد خیّر که برای کار خیر خودشان از دیگران نیز کمک می خواهند، نه تنها کارشان نکوهیده نیست بل دعوت به خیر و مصداق امر به معروف هم هست.

---

[۱] برای شرح بیشتر این موضوع رجوع کنید به کتاب «**دو دست خدا**».- www.binesheno.com

[۲] آیهٔ ۶۴ سورهٔ مائده.

نمی دانم؛ کسانی که سخنان امام را این قدر ساده و (نعوذ بالله) عوامانه می دانند، چرا به شرح آن می پردازند؟! سخن ساده و عوامانه چه نیازی به شرح و تفسیر دارد؟

نکته ای دربارهٔ دو جملهٔ اخیر در این بخش: اگر دو جملهٔ اخیر را اینگونه معنی کنیم: «خدایا هر کس، چیزی یا کسی غیر از تو را سبب رسیدن به حاجتش بداند، ناکام می شود و سزاوار محرومیت از احسان تو می گردد» در اینصورت سخن امام بر خلاف واقعیتهای مشهود می شود. خیلی از بی دینان نیازهایشان را از دیگران می خواهند و در این خواهش کاملاً هم موفق و کامیاب می شوند.

پس مراد امام علیه السلام چیز دیگر است؛ ناکامی در خدا شناسی، و محرومیت از احسان اخروی است که این دو مساوی است با محرومیت از «انسانیت»؛ محرومیت از شناخت حقایق، محرومیت از اندیشهٔ درست در دنیا، و محرومیت از بهشت در آخرت.

بخش چهارم

تسویل= توجیه قباحت ها

یاری و توفیق الهی در توجه انسان به حقایق

شیطان غریزه‌گرائی را تقویت می کند، باید با استمداد از رحمان، فطرت گرائی را تقویت کرد

اللَّهُمَّ وَ لِي إِلَيْكَ حَاجَةٌ قَدْ قَصَّرَ عَنْهَا جُهْدِي، وَ تَقَطَّعَتْ دُونَهَا حِيَلِي، وَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي- رَفْعَهَا إِلَى مَنْ يَرْفَعُ حَوَائِجَهُ إِلَيْكَ، وَ لَا يَسْتَغْنِي فِي طَلِبَاتِهِ عَنْكَ، وَ هِيَ زَلَّةٌ مِنْ زَلَلِ الْخَاطِئِينَ، وَ عَثْرَةٌ مِنْ عَثَرَاتِ الْمُذْنِبِينَ. (۱۶) ثُمَّ انْتَبَهْتُ بِتَذْكِيرِكَ لِي مِنْ غَفْلَتِي، وَ نَهَضْتُ بِتَوْفِيقِكَ مِنْ زَلَّتِي، وَ رَجَعْتُ وَ نَكَصْتُ بِتَسْدِيدِكَ عَنْ عَثْرَتِي. (۱۷) وَ قُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّي كَيْفَ يَسْأَلُ مُحْتَاجٌ مُحْتَاجاً وَ أَنَّى يَرْغَبُ مُعْدِمٌ إِلَى مُعْدِمٍ: خدایا، مرا به سوی تو حاجتی است که کوشش و توانائیم به آن نمی رسد، و چاره (و سبب) جوئی هایم دربارهٔ آن به نتیجه ای نمی رسد، و نفس من برایم توجیه می کند

که آن را به پیش کسی ببرم کـه او خـود حـوائجش را از تـو مـی خواهـد، و خـودش را در خواسته هایش از تو بی نیاز نمی داند، و این لغزش است از لغزش های کسانی که (در فکـر و اندیشه) به خطا می روند، و لنگیدن فکر است از لنگیدن فکر گناهکاران.

سپس بوسیلهٔ یادآوری هائی که تو (در قرآن) کرده ای از غفلتم بیدار شدم، و برخاستم بـه توفیق تو از لغزشم، و برگشتم و خود را باز داشتم از لنگیدن بوسیله تقویت تو. و گفتم: پـاک و منزه است پروردگارم؛ چگونه یک نیازمنـد از نیازمنـد دیگـر حاجـت بخواهـد؟ و کجـا نادارنده ای به سوی نادارنده ای می رود؟

شرح

موضوع و محور سخن امام علیه السلام در این بخش، همان «**حاجت خواهی رایگـان**» است که در بخش بالا به شرح رفت. و با ریزه کاری تمام منشأ این خصلت نکوهیده را بیـان می کند؛ کدام انگیزه و طرز تفکّر است که انسان را به آن وادار می کند، و کدام عواملی می تواند انسان را از این آسیب های فکری، نجات دهد.

عامل و آسیبی که منشأ این انحراف است «**تسویل**» است؛ می گوید خدایا نفس امـاره ام تسویل می کند که حاجتم را از کسانی بخواهم که خود آنان حاجات شان را به پیش تو مـی آورند و در رسیدن به خواسته هایشان از تو بی نیاز نیستند.

تسویل یعنی زیبا جلوه دادن یک نازیبا، خوب جلـوه دادن یـک قبـیح. در آیـهٔ ۲۵ سـورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «إِنَّ الَّذینَ ارْتَدُّوا عَلی أَدْبارِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمُ الْهُدَی الشَّیْطانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَ أَمْلی لَهُمْ»: آنان که پس از روشن شدن راه برای شان، به عقب بر می گردنـد (مرتجع می شوند) شیطان انحراف شان را برای شـان زیبـا جلـوه داده و آنـان را دچـار رؤیـا پردازی کرده است.

و در آیهٔ ۱۸ سورهٔ یوسف وقتی که برادران آمده و می گوینـد یوسـف را گـرگ خـورد،

حضرت یعقوب می گوید: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً»: بل نفس شما چیزی را (دربارهٔ یوسف) برای تان موجّه جلوه داده (و شما به آن عمل کرده اید).

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که نفس اماره «حاجت خواهی رایگان» را بر انسان، خوب و زیبا جلوه می دهد.

عامل باز دارنده از تسویل: آنچه انسان را از تسویلات روح غریزه باز می دارد، «**تذکر= به خود آمدن**» است که در آن حال موقعیت خود را بشناسد و بداند که گرفتار تسویل شده است. تحقق این عامل باز دارنده بر سه پایه استوار است:

۱- قوت و تسلط روح فطرت بر روح غریزه که انسان را به رفتار عقلانی وادار کند و از پیروی هوس غریزی باز دارد.

۲- جهت تقویت روح فطرت و باز شدن راه تعقل، لازم است به تذکرات قرآن توجه کند تا فطرتش را تقویت کند، از قبیل: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»[۱]، و «اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ»[۲]، و «ما بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ»[۳]، و «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ»[۴]، و «رِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقى»[۵] و...

۳- استمداد از خداوند برای تسلط روح فطرت بر روح غریزه؛ که در آیه ۸۰ سورهٔ اسراء حتی به پیامبرش می گوید: «وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطاناً نَصِيراً»: و بگو: پروردگار من مرا (در هر کار، در هر تصمیم، در هر گزینش) در جانب صدق وارد کن، و در جانب صدق خارج کن. و از سوی خودت نیروی تسلط بر (نفس غریزه) قرار ده که کمکم باشد.

یعنی نه فقط در اخذ تصمیم اولیه، بل در طول آن رفتار و در پایانش نیز این نیروی کمک کننده را به من بده.

---

[۱] آیهٔ ۶۰ سورهٔ غافر.

[۲] آیهٔ ۷ سورهٔ مائده.

[۳] آیهٔ ۵۳ سورهٔ نحل.

[۴] آیهٔ ۱۵۲ سورهٔ بقره.

[۵] آیهٔ ۱۳۱ سورهٔ طه.

شیطان جانب تسویلات غریزه را می گیرد و آن را تشدید می کند و می شود «تسویل اندر تسویل». پس لازم است فطرت نیز با توجه به تذکرات قرآنی و استمداد از رحمان، تقویت شود.

امام می گوید؛ خدایا، تو لطف کردی و برایم یاد آوری کردی تا از غفلتم بیدار شوم و بدانم که همگان از تو می خواهند پس چرا من از دیگران بخواهم: **«انْتَبَهْتُ بِتَذْكِيرِكَ لِي»**.- تذکیر (با صیغهٔ متعدی از باب تفعیل) یعنی کسی حقیقتی را به یاد کسی بیندازد.

و **«نَهَضْتُ بِتَوْفِيقِكَ مِنْ زَلَّتِي، وَ رَجَعْتُ»**: و با توفیق تو از لغزشم باز ایستادم و برگشتم. و...

بخش پنجم

خروج از یک خود به یک خود دیگر

روان شناسی

آفت همّت

قناعت منفی و زهد منفی

حماقت و حکمت

فرق میان «قَدْر» و «قَدَر»

دست خدا بالاترین دست

فَقَصَدْتُكَ، يَا إِلَهِي، بِالرَّغْبَةِ، وَ أَوْفَدْتُ عَلَيْكَ رَجَائِي بِالثِّقَةِ بِكَ. (۱۹) وَ عَلِمْتُ أَنَّ كَثِيرَ مَا أَسْأَلُكَ يَسِيرٌ فِي وُجْدِكَ، وَ أَنَّ خَطِيرَ مَا أَسْتَوْهِبُكَ حَقِيرٌ فِي وُسْعِكَ، وَ أَنَّ كَرَمَكَ لَا يَضِيقُ عَنْ سُؤَالِ أَحَدٍ، وَ أَنَّ يَدَكَ بِالْعَطَايَا أَعْلَى مِنْ كُلِّ يَدٍ: پس به سوی تو روی آوردم ای خدای من، با رغبت. و با اعتماد به تو، روی امیدم را بر تو گرفتم. و دانستم که هر چه خواستهٔ من هنگفت باشد در غنای تو اندک است، و موهبتی که از تو بخواهم هر چه بزرگ باشد در توان واسع

تو ناچیز است. و (دانستم) که کرم تو بر خواستهٔ هیچ کسی تنگ نیست، و دست تو بالاتر از هر دست است.

شرح

لغت: الوفْد: حرکت از جائی به جائی- خروج از جائی و ورود به جای دیگر.

اَوفَدْتُ: حرکت دادم امیدم را از جای دیگر به سوی تو.

و چون مخاطب امام علیه السلام در این کلام، خداوند است و خداوند لامکان است، پس مرادش «خروج از یک خود به یک خود دیگر» است؛ خروج و حرکت از غریزه گرائی به فطرت گرائی. والاّ معنائی برای «اَوفدت» نمی ماند.

روان شناسی: انسان از روزی که متولد می شود می بیند که والدین و اطرفیانش، خواسته های کوچک او را برآورد می کنند اما خواسته های بزرگ او را برآورد نمی کنند. و تا آخر عمرش با این قاعده به سر می برد، و در اثر این عادت گمان می کند که خداوند نیز چنین است و معمولاً سعی می کند که از خداوند نیز خواستهٔ بزرگی نخواهد. این عادت به هر میزانی به خصلت تبدیل شود به همان میزان **آفت همّت** می شود و مانع از ایده و آرمان بزرگ می گردد. در تاریخ بشر نقش منفی این خصلت شاید بیشتر از هر آفت دیگر باشد؛ چه قدر استعدادها حتی نبوغ ها در اثر این خصلت ناخودآگاه، نفله شده اند، و چه توان های خدا دادی که در درون انسان ها مدفون مانده است!؟

قناعت منفی: برخی ها بل اکثریت مؤمنین به طور ناخودآگاه به این خصلت منفی خودشان می بالند که مثلاً کمتر می خواهند و کمتر خدا را به زحمت می اندازند. در حالی که توجه ندارند که این نقص بزرگ در خدا شناسی است و خدای شان را در این مسئله همسنخ و شبیه مخلوق می دانند. این زهد نیست، «کفر ناخودآگاه» است.

زهد یعنی روی گردانی از «خود پروری جسمی» نه پرهیز از ایده و آرمان بزرگ که در

جهت پرورش روح خود و منافع جامعه باشد، درصدد ایده و آرمان بزرگ بودن، نادرست نیست مگر آنچه مصداق حماقت باشد و بر «رؤیا پردازی» مبتنی باشد. اما اگر بر رابطهٔ عقلانی و حکمت با خداوند مبتنی باشد، عین صراط مستقیم می شود، و اساساً انسان برای این آفریده شده.

معیار: پس معیار عبارت است از «مبتنی بودن بر رؤیا پردازی» و «مبتنی بودن بر عقلانیت». ایده و آرمان رؤیائی نه تنها عامل همت نیست بل از بین برندهٔ همّت و پستی آور است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «إِیَّاکَ وَ الِاتِّکَالَ عَلَی الْمُنَی فَإِنَّهَا بَضَائِعُ النَّوْکَی»[۱]: دور باش از اینکه بر خیال پردازی تکیه کنی، زیرا آن سرمایهٔ افراد پست است. و نیز فرمود: «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَی قَدْرِ هِمَّتِهِ»[۲]: ارزش مرد به مقدار همت اوست.

امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا به ما یاد می دهد که ضمیر ناخودآگاهمان را از عادت و خصلت مذکور پالایش کنیم و بدانیم که خواسته های کوچک و بزرگ برای خداوند فرقی ندارد. والاّ همت خود را دچار آفت می کنیم.

قرآن: «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم»[۳]: و نیست چیزی مگر اینکه خزائن آن در نزد ما است و نازل نمی کنیم آن را مگر با مقرّرات معین.

امام صادق علیه السلام فرمود مراد از این خزائن خداوند همان «کن فیکون» است[۴] هر چه را بخواهد می گوید باش و آن می باشد. پس خواسته ای برای خداوند، بزرگ نیست، و برای او خواستهٔ بزرگ و کوچک فرقی ندارد.

لغت: قَدْر: اندازه، مقدار.- قَدَر: قانون معین، فرمول معین. قَدَرها یعنی قوانینی که خداوند بر کائنات حاکم کرده است که مجموع آنها سلیقه خداوند است که بر حکمت استوار است.

---

[۱] نهج البلاغه، کتب؛ ۳۱.

[۲] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید ۴۵، فیض ۴۴.

[۳] آیهٔ ۲۱ سورهٔ حجر.

[۴] بحار، ج ۱۳ ص ۳۳۰ و ۳۵۶.

متأسفانه برخی از بزرگان کلمهٔ «قَدَر» در این آیه را به معنی اندازه گرفته اند. گویا این اشتباه از آنجا ناشی شده که لَیْلَةِ الْقَدْر به معنی شب قضا و قدر است و توجه نکرده اند که این معنی از لفظ «قَدْر» نیست بل پیام آیه های ۳ و ۴ سورهٔ دخان است که: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ- فِيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»، از این دو آیه می فهمیم که شب قَدْر شب قضا و قَدَر است، و همینطور از آیه آخر سورهٔ قدر. نه از لفظ قَدْر که در آن سوره است، بل معنی لَیْلَةِ الْقَدْر یعنی شب ارزش، شب منزلت. یعنی آخرین کتاب و خاتم المرسلین وقتی آمد که به انسان قدر و منزلت داد، انسان در مقام انسان بودن به رسمیت شناخته شد که پس از آن نیازی به ارسال رسل نخواهد بود، و این شأن و منزلت بزرگی است برای انسان.

دست خدا بالاترین دست: جملهٔ «وَ أَنَّ يَدَكَ بِالْعَطَايَا أَعْلَى مِنْ كُلِّ يَد» را نباید به معنی نسبی گرفت، زیرا در این صورت دست ها مدرّج می شوند و بالاترین درجه دست خدا می شود، در حالی هیچ سنخیتی میان اِعطای خدا و اِعطای دیگران نیست. حتی اعطای دیگران نیز اعطای خداوند است که فرموده اند: **«لَا مُعْطِيَ إِلَّا اللَّهُ»**[1]: هیچ اعطا کننده ای نیست غیر از خدا، و این انسان است که گاهی از خدا نمی خواهد و از مخلوق می خواهد، یا برای تحصیل روزی راه نا مشروع را بر می گزیند.

بخش ششم

فضل و عدل

حقی بر عهدهٔ «حق مطلق» نمی شود

خدا شناسی

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ امْلِنِي بِكَرَمِكَ عَلَى التَّفَضُّلِ، وَ لَا تَحْمِلْنِي بِعَدْلِكَ عَلَى

[1] بحار، ج ۶۷ ص ۱۷۹.

الاسْتِحْقَاقِ، فَمَا أَنَا بِأَوَّلِ رَاغِبٍ رَغِبَ إِلَيْكَ فَأَعْطَيْتَهُ وَ هُوَ يَسْتَحِقُّ الْمَنْعَ، وَ لَا بِأَوَّلِ سَائِلٍ سَأَلَكَ فَأَفْضَلْتَ عَلَيْهِ وَ هُوَ يَسْتَوْجِبُ الْحِرْمَانَ: (خدایا) پس بر محمد و آلش درود فرست، و با کرم خود رویکرد مرا به «تفضّل» قرار ده، و با عدل خود مرا بر «استحقاق» وا مگذار، من اولین رو آورنده ای نیستم که به تو رو آورده با اینکه سزاوار منع است برایش عطا کرده ای، و نه اولین حاجت خواه هستم که از تو خواسته و تو بر او تفضّل کرده ای در حالی که سزاوار محرومیت بوده است.

شرح

ابتدا بحثی دربارهٔ «فضل»، «عدل» و «استحقاق» که در این دعا آمده اند:

فضل: در مباحث گذشته به شرح رفت که فضل یعنی رفتار فوق العدل.

سؤال: آیا در «رابطه خداوند با کائنات» عدل مقدم است یا فضل؟-؟ و با بیان دیگر اساس این رابطه بر فضل است یا بر عدل؟-؟

پاسخ: فضل مقدم است. زیرا **«کان الله و لم یکن معه شیء»**[1]، چیزی وجود نداشت که مستحق چیزی باشد تا خداوند با آن رفتار عادلانه داشته باشد. اصل وجود کائنات و آمدن شان، فضل خداوند است. پس اصلِ پیدایش کائنات بر اساس تفضّل است نه بر اساس عدل.

پس فضل مقدم است. اما این تقدم فقط در «ایجاد مادّهٔ اولیهٔ کائنات» است که لحظه ای بیش نبوده است؛ لحظه ای که فرمان «کن» آمد و «فیکون» محقق شد. پس از آن فضل در بستر عدل جاری گشت.

تفضل الهی از آن مرحلهٔ ایجاد ادامه داشته و دارد؛ هم بر کمیّت کائنات می افزاید و هم بر کیفیت آن. در کتاب «**تبیین جهان و انسان**» و نیز در کتاب «**قرآن و نظام رشته ای جهان**» و در چند مقاله توضیح داده ام که بر خلاف نظر کیهان شناسان غربی **قانون**

---

[1] بحار، ج ۵۴ ص ۲۳۳.

گسترش جهان انبساطی نیست، بل جهان می خورد و گسترش می یابد؛ آن امر «کن فیکون» که برای ایجاد مادهٔ اولیهٔ جهان صادر شد همچنان به کار خود ادامه می دهد و بطور مداوم از مرکز جهان ماده و انرژی ایجاد می شود و بر کمیّت جهان می افزاید[۱]. و بدین سان فضل خدا در کمیت جهان مداوم و همیشگی است.

و اما کیفیت: در آن آغاز که فرمان «کن فیکون» برای ایجاد مادّهٔ اولیه جهان صادر شد، جهتمند بود که به وجود آید و در جهتی جاری شود؛ یعنی یک امر فاقد جهت نبود و با بیان دیگر: فرمان «باش» آمد و آن پدیدهٔ اولیه ایجاد شد. در اینجا سه صورت متصور است:

۱- به وجود آید بدون جهت: این صورت محال است، زیرا «شدن» یک حرکت است و حرکت بدون جهت عقلاً محال است.

۲- حرکت در جهت نقص: این نیز مصداق «نقض غرض» است؛ اگر پدیدهٔ اولیه به وجود می آمد و بلافاصله در جهت نقص و تناقص حرکت می کرد، از بین می رفت. در حالی که ارادهٔ خداوند بر بقاء آن بود.

۳- حرکت در جهت کمال: روشن می شود که همین «حرکت در بستر کمال» مورد ارادهٔ خدا بوده است. **تکامل هر شیئ و همهٔ اشیاء و همهٔ کائنات لازمهٔ همان اَمر کن فیکون، بوده و هست.** پس تفضل در کیفیت نیز دائمی و مداوم است.

بنابراین، در مقام اصطلاح سازی باید گفت «فضل از فضّال دائمی» است. و اصطلاح ارسطوئیان و صوفیان که می گویند «فیض از فیّاض دائمی است» درست نیست، زیرا آنان کائنات را «ایجاد شده» نمی دانند معتقدند که کائنات از وجود خود خدا صادر شده است و نیز معتقد هستند که وجود خدا دائماً در وجود مخلوقات در سریان است. ملاصدرا علاوه بر آثارش یک رساله ویژه دربارهٔ «سریان وجود» نوشته است. ببینید فاصله دو اصطلاح از کجا تا به کجا است: «فضل از فضّال دائمی است» یا «فیض از فیّاض دائمی است»؟-؟

---

[۱] استیفان هاوکینگ این اصل را (که من از قرآن و احادیث استخراج کرده بودم) سرقت کرد و نام آن را «میدان هیچ» گذاشت.

در قرآن حتی یک کلمهٔ فیض یا مشتقات آن، یافت نمی شود. اما حدود ۸۹ لفظ از فضل و مشتقات آن آمده است. و نیز «خدای فیّاض» به معنی ای که آنان مـی گوینـد، یـک «خـدای موجَب» و بی اراده و ناتوان از فضل است. این موضوع را در نوشته های دیگر شرح داده ام.

آنان بر اساس این بینش نادرست اصطلاحات به ظاهر بـس شـیرین امـا در بـاطن مسـموم کننده تر از هر باطل، ساخته اند از قبیل: «فیض اَقدس»، «فیض مقدس» و اباطیل دیگـر را کـه در هستی شناسی شان بر این اساس غلط، مبتنی کرده اند.

عدل: عدل در دو تعریف متصور است:

۱- عدل در آفرینش: یعنـی **«وَضْعُ الشَّيْءِ فِي مَوْضِعِه»**[۱]: قـرار دادن هـر چیـز در جایگـاه خودش. این عدل یعنی تنظیم نظام کائنات به صورتی که اشیاء و اندام هایشان، و اجـزاء شـان کاملاً با هم همانگ و همراه و همجهت باشند که هیچ سستی ای، فطوری، خلائی، کاسـتی ای و زیادتی در آن نباشد. پیشتر آیه های ۳ و ۴ سورهٔ ملک در این باره تفسـیر شـد: «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». حتی انفجارهای کیهانی و حتـی میکـروب، مـار و عقرب و... همه چیز در مسیر کمال کائنات است.

اشیاء جهان، و اندامهای جهان از انرژی، اتم، منظومه، کهکشان، و... همگـی در اعتـدال و هماهنگی کامل هستند. بطوری که عدّه ای در اثر مشاهده این اعتدال و هماهنگی شگفت، به «طبیعت پرستی» دچار می شوند. جهتداری، دقیق بودن، اعتدال جهان، آنـان را وادار مـی کنـد که خود جهان را پرستش کنند.

۲- عدل حقوقی: یعنی **«إعطاء كلّ ذيحق حقه»:** دادن حق هر ذی حق به خودش. ابتدا بایـد میان این عدل با عدل آفرینشی بدقت تفکیـک کـرد. مـثلاً پرسـش «چـرا خداونـد انسـان را میمیراند؟» به عدل آفرینشی مربوط است شبیه اینکه چرا خداوند کرات و منظومه هـا را از هم می پاشد؟ که گفته شد همه این امور در جهت تکامل است.

---

[۱] و «الظُّلْمُ هُوَ وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ»- بحار، ج ۸ ص ۳۶۵.

البته تفکیک میان عدل آفرینشی و عدل حقوقی تنها به لحاظ هائی ممکن است والاّ امکان تفکیک واقعی وجود ندارد و مسئله می رود به باب «قضا و قدر» که در کتاب «دو دست خدا» بقدر توان شرح داده ام.

آیا بر خداوند واجب است که دربارهٔ بندگان با عدالت رفتار کند؟ باید گفت چنین باوری بعنوان تکلیف واجب بر خداوند درست نیست. بل خداوند باقتضای ذات مقدسش از ظلم و ستم منزه است، زیرا هر ظلمی از «نیاز» ناشی می شود و خداوند نیازمند نیست، پس با بندگانش با عدالت رفتار می کند. «وَ ما رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ»[1].

عدل حقوقی، عدل آفرینشی را برهم نمی زند: اگر خداوند با انسان ها تنها بر اساس عدل رفتار می کرد و گناه هر کسی را فوراً مجازات می کرد در همان آغاز پیدایش انسان همگان از بین می رفتند، در حالی که قرار بود موجودی بنام انسان در کائنات باشد و از این جهت نیز خلائی در کائنات نباشد. «وَ لَوْ يُؤاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ ما تَرَكَ عَلَيْها مِنْ دَابَّةٍ»[2]. نه فقط انسان، بل هر جنبنده ای را از بین می برد، زیرا جانداران دیگر نیز برای فراهم سازی محیط زیست انسان به وجود آمده اند و اگر قرار باشد انسان نباشد وجود آنها نیز لزومی ندارد.

استحقاق:

حقوق در برابر خداوند، حقوق اعطائی هستند؛ انسان و هر موجود دیگر در برابر خداوند حقوقی دارند اما این حقوق با حقوق انسان ها در برابر همدیگر، فرق دارد؛ این حقوق اعطائی است یعنی خداوند از فضل خود این حقوق را به آنان اِعطا فرموده است والاّ هیچ کسی و هیچ مخلوقی حقی به معنی حقوق مردمی در پیشگاه خداوند ندارد. انسان **استحقاق** داشتن هیچ حقی در پیشگاه خداوند را ندارد مگر آنچه خود خدا تفضّلاً به انسان داده است.

گاهی برخی ها می گویند: خدایا تو که من را آفریدی پس باید لوازم و امکانات زندگی به من بدهی و این حق من است. اما باید گفت همین الفاظ و جملات که ساختی و فکر و

---

[1] آیهٔ ۴۶ سورهٔ فصلت.

[2] آیهٔ ۶۱ سورهٔ نحل.

اندیشه ای که بوسیلهٔ آن این گفتار را در ذهن درست کردی و گفتی، همگی را خداوند اعطا کرده است، و گرنه، نه می توانستی این (بقول خودت) استحقاق را درک کنی و نه می توانستی آن را از خداوند بخواهی. همانطور که جمادات نه چنین استحقاقی را درک می کنند و نه آن را از خداوند می خواهند. و همین درک تو از فضل خداوند است: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلى كَثيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضيلاً»[۱].

بنابراین، هر استحقاقی که انسان برای خودش تصور کند، بر اساس فضل از فضل های الهی است. و البته چنین استحقاقی را انسان دارد و باید از خداوند بخواهد؛ «وَ سْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِه»[۲] از فضل خدا بخواهید. اما در قرآن نیامده که «وَ سْئَلُوا اللَّهَ مِنْ عَدْلِه». و نیز فرموده است «وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ»[۳]، و نفرموده است «وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ عَدْلِه».

اکنون می رویم به تفسیر کلام امام علیه السلام:

وَ احْمِلْنِي بِكَرَمِكَ عَلَى التَّفَضُّل: در این جمله «حمل» و «کرم» و «تفضّل» آمده، توجهی است به آیه «وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلى كَثيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضيلاً»[۴] که در بالا گذشت. می گوید: خدایا با همان حمل، کرم و تفضّل که در آفرینش انسان رفتار کرده ای، با من رفتار کن. رفتاری که بر اساس فضل است نه بر اساس عدل. یعنی امام خواهان افزایش همان کرم و فضل است حتی می خواهد که دربارهٔ برآوردن حاجت شخصیش نیز بر همان اساس رفتار کند.

وَ لَا تَحْمِلْنِي بِعَدْلِكَ عَلَى الاسْتِحْقَاق: در این جمله ابراز نوعی وحشت است از اینکه خداوند با او با عدل حقوقی رفتار کند، زیرا انسان هیچ «استحقاق عدل» ندارد همانطور که به شرح رفت.

---

[۱] آیهٔ ۷۰ سورهٔ اسراء.

[۲] آیهٔ ۳۲ سورهٔ نساء.

[۳] آیهٔ ۷۳ سورهٔ قصص. و آیهٔ ۴۶ سورهٔ روم. و آیهٔ ۱۴ سورهٔ نحل. و آیهٔ ۱۲ سورهٔ جاثیه.

[۴] آیهٔ ۷۰ سورهٔ اسراء.

استحقاق منع: اما انسان در اثر اعمال ناشایست خود مستحق منع رحمت، منع اجابت دعا، می شود. این منع نیز دو نوع است:

۱- استحقاق منع عدلی: وقتی که عدالت خداوند منع را ایجاب کند، حتماً منع خواهد کرد. زیرا در این صورت، عدم منع بر خلاف عدل می شود و خداوند منزّه از آن است.

۲- استحقاق منع فضلی: اگر انسان رفتاری کند که سزاوار منع فضل الهی گردد، در این صورت، خود عدم منع فضل، یک فضل بزرگ است و امام می گوید: خدایا اگر من مستحق منع فضل باشم، اولین فرد نیستم تو آن همه کسانی را که سزاوار منع بودند، مشمول فضل خود کرده ای مرا هم یکی از آنها قرار بده: **فَمَا أَنَا بِأَوَّلِ رَاغِبٍ رَغِبَ إِلَيْكَ فَأَعْطَيْتَهُ وَ هُوَ يَسْتَحِقُّ الْمَنْعَ.**

و نیز می گوید من اولین کسی نیستم که از فضل تو خواسته و خواسته اش را برآورد کرده ای در حالی که سزاوار منع و حرمان بوده است: **وَ لَا بِأَوَّلِ سَائِلٍ سَأَلَكَ فَأَفْضَلْتَ عَلَيْهِ وَ هُوَ يَسْتَوْجِبُ الْحِرْمَانَ.**

باید بر این درسی که امام علیه السلام به ما می دهد، درس دیگرش را افزود که می فرماید: خداوند حتی به کسانی تفضّل می کند که هم فاقد استحقاق هستند و هم در مقام خواستن از خداوند نیستند: **يَا مَنْ يُعْطِي مَنْ سَأَلَهُ يَا مَنْ يُعْطِي مَنْ لَمْ يَسْأَلْهُ وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ تَحَنُّناً مِنْهُ وَ رَحْمَةً**[1]: ای خدائی که اِعطا می کنی بر آنان که از تو می خواهند، و بر آنان که از تو نمی خواهند و تو را نمی شناسند، اِعطا می کنی از باب شفقت، مهربانی و ترحم.

اطلاق این سخن شامل همگان است خواه استحقاق فضلی داشته باشند و خواه مستحق منع فضل باشند.

---

[1] بحار، ج ۹۵ ص ۳۹۰.

بخش هفتم

رابطهٔ انسان با خداوند در سه محور قابل لحاظ است

خواهشِ خواهش

یک بینش نادرست

تقدیر

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ كُنْ لِدُعَائِي مُجِيباً، وَ مِنْ نِدَائِي قَرِيباً، وَ لِتَضَرُّعِي رَاحِماً، وَ لِصَوْتِي سَامِعاً. (۲۲) وَ لَا تَقْطَعْ رَجَائِي عَنْكَ، وَ لَا تَبُتَّ سَبَبِي مِنْكَ، وَ لَا تُوَجِّهْنِي فِي حَاجَتِي هَذِهِ وَ غَيْرِهَا إِلَى سِوَاكَ (۲۳) وَ تَوَلَّنِي بِنُجْحِ طَلِبَتِي وَ قَضَاءِ حَاجَتِي وَ نَيْلِ سُؤْلِي قَبْلَ زَوَالِي عَنْ مَوْقِفِي هَذَا بِتَيْسِيرِكَ لِيَ الْعَسِيرَ وَ حُسْنِ تَقْدِيرِكَ لِي فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و به دعایم اجابت کننده، و به ندایم نزدیک، و به زاریم مهربان، و به صدایم شنونده باش. و امیدم را از تو مبُر، و رابطهٔ میان من و خودت را سست مکن و در این حاجت و غیر آن رویم را به سوی غیر خودت نگردان، و خودت بر آمدن مطلب و روا شدن حاجت و رسیدن به خواسته ام را متکفّل باش قبل از آنکه از این جایگاه منتقل شوم (حاجتم را بر آورده کن) با آسان گردانیدن دشواری و با زیبائی تقدیرت برای من در همهٔ امور.

شرح

قریب: خداوند همیشه قریب و نزدیک است؛ مراد نزدیکی مکانی نیست زیرا خداوند مکانمند نیست بل خالق مکان است. همانطور که می گویند فلانی به فلانی نزدیک است یعنی میان شان جمعیت و مهربانی هست، مراد از نزدیکی خدا در این کلام نیز نزدیکی رحمت و مهربانی است.

تضرّع: حالت التماس در گفتار: زاری کردن: خواهش عاجزانه.

سامعاً: خداوند همیشه شنوا است و هر گفتار را می شنود پس مقصود در این کلام قبول کردن خواسته و پذیرفتن خواهش است.

رجاء: امید- در مباحث گذشته به شرح رفت که باید رابطهٔ انسان با خدا بر اساس «خوف و رجاء» باشد، و این اساس در سرتاسر صحیفه مشهود و روشن است. بل زندگانی اهل بیت علیهم السلام بر این پایه استوار است. ما نیز باید همیشه بگوئیم: **إِلَهِي لَا تَقْطَعْ رَجَائِي عَنْكَ.** زیرا مأیوس شدن از رحمت خداوند نهایت شقاوت است.

سبب: مراد «رابطه» است: خدایا رابطه ام با تو را قطع نکن. این رابطه بر دو نوع است:

۱- رابطهٔ آفرینشی؛ رابطه خالق و مخلوق که به آن «رابطه ربوبی» نیز می گوئیم. این رابطه همیشه هست و قطع شدنی نیست؛ همیشه انسان «مربوب» است و خداوند «ربّ= پرورنده» است. همانطور که در بخش قبلی دیدیم خداوند به کسانی هم لطف و رحمت می کند که چیزی از او نمی خواهند.

۲- رابطهٔ عبادتی: رابطه عبد و معبود؛ رابطهٔ پرستش و ستایشی. این رابطه به تعداد افراد انسان مدرّج است؛ برخی ها قوی ترین رابطه را دارند و برخی در درجهٔ پائینتر، و همچنین تا برسد به کسی که رابطه اش با خداوند گسیخته شده است.

قطع رجاء و قطع سبب: دربارهٔ رجاء لفظ «قطع» را آورده، اما دربارهٔ سبب کلمهٔ «تبتّ» را ذکر کرده است. زیرا ممکن است امید انسان از خدا قطع شده و به یأس تبدیل شود، اما پیوند سبب هرگز قطع نمی شود گرچه به ضعیفترین حالت برسد. دربارهٔ یأس آیه هائی داریم که دلالت می کنند بر این که ممکن است امید انسان به یأس تبدیل شود: «لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»[1]. و چون رابطهٔ عبدی و معبودی هرگز قطع نمی شود، با «لَا تَبِتْ» آورده است؛ بتّ به معانی مختلف و گاهی متضاد آمده است مثلاً «البیع البات»: معامله ای که گسست ناپذیر و فسخ ناپذیر است. و همچنین «العهد البات»: پیمان گسست ناپذیر. و کاربرد

[1] آیهٔ ۸۷ سورهٔ یوسف.

دیگر آن «تضعیف کردن» و «رنجور کردن» است مانند: بتّ الرّجل: اتعبه: او را بـه رنجـوری و ضعف انداخت.

در این سخنِ امام علیه السلام به معنی دوم آمده است؛ **لَا تَبُتَّ سَبَبِي مِنْكَ**: رابطه ام با تو را سست و ضعیف مکن.

متأسفانه شارحان و مترجمان صحیفه (تا آنجائی که من دیده ام) به این نکته توجه نکرده اند و بتّ را نیز به معنی قطع و گسستن گرفته اند. در حالی که رابطهٔ عبدی و معبودی هرگز قطع نمی شود، بندگان مأیوس نیز در مواقعی حالت عبادت پیدا می کنند همـانطور کـه امـام صادق علیه السلام این موضوع را با یک مثال تشریح می کند: اگـر طوفـان شـدیدی کشـتی را تهدید کند و امید سرنشینان آن از هر جائی قطع شود، قلب همهٔ شان به خداوند متوجه شـده و از او نجات می طلبند[1]؛ یعنی دعا و عبادت می کنند.

حتی رابطهٔ عبادتی شیطان (که از رحمت خدا رجیم و مأیوس است) با خداوند قطع نمـی شود: «كَمَثَلِ الشَّيْطانِ إِذْ قالَ لِلْإِنْسانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمِين»[2]. شیطان هم نمی تواند این رابطه را قطع کند. بنابراین رابطه با خداوند در سه محور لحاظ مـی شود:

۱- رابطهٔ آفرینشی و خالق و مخلوق «رابطه ربّ و مربوب»: این هرگز نه سست می شود و نه ضعیف می گردد و نه قطع می شود.

۲- رابطهٔ امید و رجاء: این گاهی قوی، گاهی ضعیف و گـاهی هـم قطـع مـی شـود و در مواردی به خودکشی منجر می گردد.

۳- رابطهٔ عبد و معبود: این هم هرگز قطع نمی شود گرچه ممکـن اسـت دچـار سسـتی و ضعف شدید گردد.

قطع و وصل: ممکن است گفته شود که مثال کشتی و طوفان که مذکور شـد، نشـان مـی

---

[1] نقل به معنی- بحار، ج ۷۰ ص ۱۳۷.

[2] آیهٔ ۱۶ سورهٔ حشر.

دهد که رابطه رجاء و امید نیز هرگز قطع نمی شود. اما چنین نیست زیرا نسبت مثال کشتی به رجاء، وصل بعد از قطع است. اما نسبت آن به رابطهٔ عبادتی، قوّت بعد از ضعف است.

خواهشِ خواهش: امام علیه السلام می گوید: خدایا خواهش می کنم که خواهشم را به سوی خودت قرار دهی، رویم را به سوی غیر خودت نگردانی. یعنی نه فقط بر آوردن حاجتم را از تو می خواهم، پیش از آن از تو می خواهم که خواستنم فقط از تو باشد نه از دیگران. انسان باید عبادت کند عبادت کردنش را نیز از خدا بخواهد. انسان باید مؤمن باشد مؤمن شدنش را نیز از خدا بخواهد. آیا این «دَور» نیست؟ نه. این تعامل میان قضاء و قَدَر است؛ انسان مختار است اما مفوّض نیست که در مباحث گذشته به شرح رفت[۱].

یک بینش نادرست: در بخش پنجم این دعا یک بینش نادرست که معمولاً ما بشرها دچار آن می شویم، به شرح رفت؛ که در اثر عادت گمان می کنیم خداوند نیز مانند بشرها خواستهٔ کوچک را زودتر و راحت تر از خواستهٔ بزرگ بر آورده می کند. و در اینجای کلام نیز یک بینش نادرست دیگر هست که ما بشرها معمولاً دچار آن می شویم و گمان می کنیم وقتی که چیزی از خداوند می خواهیم باید به خدا مهلت دهیم تا پس از گذشت زمانی آن را بر آورده کند. این نیز از عادت و تجربهٔ همزیستی با بشرها ناشی می شود، زیرا هر کار بشر نیازمند زمان است. اما امام به ما یاد می دهد که چنین نیست و خداوند با دیگران فرق دارد؛ وقتی که چیزی از خدا می خواهی فوریت اجابت را متوقع باش: **«قَضَاءِ حَاجَتِي وَ نَيْلِ سُؤْلِي قَبْلَ زَوَالِي عَنْ مَوْقِفِي هَذَا»**. اتفاقاً همین بینش های نادرست است که اکثر دعاهای ما را نامستجاب می کند و یا استجابت آن را به تاخیر می اندازد. و صد البته این بینش ها معمولاً ناخودآگاه است، اما به هر صورت نقصی است که در خدا شناسی ما است. انسان باید از خداوند بخواهد و اگر نخواهد مؤمن نیست «قُلْ ما يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْ لا دُعاؤُكُمْ»[۲]: بگو پروردگارم چه اعتنائی به شما دارد اگر دعایتان نباشد. لیکن دعا کننده باید خدا را در برآوردن حاجات

---

[۱] و شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

[۲] آیهٔ ۷۷ سورهٔ فرقان.

شبیه بندگان تصور نکند. و در مباحث گذشته حدیثی را خواندیم که می گوید: وقتی دعا مـی کنی چنان امیدوار باش که اینک خواسته ات دم در خانه است. بهتر است حدیث را دوبـاره بخوانیم: **قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَام: إِذَا دَعَوْتَ فَظُنَّ حَاجَتَكَ بِالْبَابِ**[1].

تقدیر: قضاء بر قَدَر مسلط است؛ قَـدَرها یعنـی قـوانین و فرمـول هـای جهـان هسـتی و طبیعت، دعا کننده نباید در این اندیشه باشد که خداوند از چه طریقی خواستهٔ من را برآورده خواهد کرد. زیرا «قضاء= خواست خدا» جهت قَدَرها و جهت جریان امور را تغییر می دهد؛ جریان علّت و معلول و فرمول ها طوری تنظیم می شوند که خواسـته تـو را نتیجـه دهنـد. و همین است فرق میان بشر و خدا.

امام علیه السلام در اینجا به ما این حقیقت را یاد می دهد: **«بِتَيْسِيرِكَ لِيَ الْعَسِيرَ وَ حُسْنِ تَقْدِيرِكَ لِي فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ»**. و جالب این که محور این دعا از آغـاز تنهـا یـک حاجـت اسـت همانطور که در «عنوان دعا» بیان شد. اما در این بخش موضوع عام تر می شـود و مـی گویـد: **«حَاجَتِي هَذِهِ وَ غَيْرِهَا»**: این حاجتم و هر حاجت دیگرم. و نیز مـی گویـد: «فِي جَمِيعِ الْأُمُور». و چه زیباست این عدول از خاص به عام.

بخش هشتم

صلوات

مخلوق ازلی نیست اما ابدی است

وَاسِعَ الرَّحْمَة

وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَاةً دَائِمَةً نَامِيَةً لَا انْقِطَاعَ لِأَبَدِهَا وَ لَا مُنْتَهَى لِأَمَدِهَا، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ عَوْناً لِي وَ سَبَباً لِنَجَاحِ طَلِبَتِي، إِنَّكَ وَاسِعٌ كَرِيم: و درود فرست بر محمد و آلش؛ درود دائمی که

---

[1] بحار، ج ۹۰ ص ۳۰۵.

رو به فزونی باشد و ابدیت این درود منقطع نباشد و پایانی برای امتداد آن نباشد. و آن (درود) را پشتیبان و سبب بر آمدن خواستهٔ من قرار ده، زیرا که تو واسع الرحمة و بخشندهٔ (نعمت ها) هستی.

شرح

دربارهٔ پشتوانه قرار دادن صلوات برای استجابت دعا، در موارد متعدد از مباحث پیشین بحث شد. تنها به چند نکته در این بخش اشاره می شود:

۱- از این بخش دعا استفاده می شود که «مخلوق ازلی نیست، اما ابدی است». همانطور که ادلّه دیگر نیز بر این اصل دلالت می کنند و از عقاید مسلّم مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است.

۲- **إنَّكَ وَاسِعٌ كَرِيم:** این جمله و نیز آیات و احادیث در این مضمون، بطور مرتب به ما نهیب می زنند که خدا را در برآوردن حاجات مانند بشرها تصور نکنید، یعنی ناخودآگاه و خودآگاه تان را پالایش کنید و از آن دو بینش نادرست که در بخش پنجم و هفتم بیان شد، قلب و عقل تان را تصفیه کنید، خواستهٔ کوچک و بزرگ در نزد خدا کاملاً و دقیقاً مساوی هستند و نیز خداوند در برآوردن حاجت شما نیازمند هیچ مهلت نیست، دعا را با فوریتش بکنید. خداوند «واسع» است هیچ تنگنائی برای او نیست. در حدود ۹ آیه لفظ «واسع» دربارهٔ خداوند آمده به شرح زیر:

إنَّ رَبَّكَ واسِعُ الْمَغْفِرَة- آیهٔ ۳۲ سورهٔ نجم.

إنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ بقره.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ ۲۴۷ سورهٔ بقره.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ ۲۶۱ سورهٔ بقره.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ ۲۶۸ سورهٔ بقره.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ ۷۳ سورهٔ آل عمران.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ ۳۲ سورهٔ نور.

وَ کانَ اللَّهُ واسِعاً حَکیماً- آیهٔ ۱۳۰ سورهٔ نساء.

و همچنین احادیث فراوان.

بخش نهم

سه اصل تربیتی در دعا

سجده

ذکر حاجت پس از ستایش

ختم دعا با سجده

اذن گفتگو با خدا، فضل بزرگ است

وَ مِنْ حَاجَتِي يَا رَبِّ كَذَا وَ كَذَا: و از حوائج من ای پروردگار من، چنین است و چنان.

[وَ تَذْكُرُ حَاجَتَكَ ثُمَّ تَسْجُدُ وَ تَقُولُ فِي سُجُودِكَ: سپس سجده می کنی و می گوئی در سجده ات:]

فَضْلُكَ آنَسَنِي، وَ إِحْسَانُكَ دَلَّنِي، فَأَسْأَلُكَ بِكَ وَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِمْ، أَن لَا تَرُدَّنِي خَائِباً: (خدایا) فضل تو مرا انیس کرده، و احسان تو مرا پیش کشیده، و پس از تو در خواست می نمایم به حق خودت و به حق محمد و آلش که درودهایت بر ایشان باد، مرا سر شکسته نگردانی.

شرح

باز هم به یاد بیاوریم که موضوع این دعا «یک حاجت» است اما امام می گوید «**مِن**

حاجتی»: یکی از حاجت هایم چنین است و چنان. در این بیان سه نکتهٔ تربیتی و تعلیمی نهفته است:

۱- در مقام دعا که گشایش تنها یک گرفتاری را می خواهیم، نباید فراموش کنیم که حوائج بسیاری داریم، بل سراپا نیاز هستیم. و نباید فشار یک گرفتاری موجب فراموشی دیگر نیازها باشد.

۲- باید یک حس و بینش نادرست را از خودمان دور کنیم؛ گاهی دعا کننده ای می گوید: خدایا این یک حاجت مرا برآورده کن، یا از این گرفتاری نجاتم بده دیگر چیزی از تو نمی خواهم. این روش نیز (مانند سه بینش نادرست که در بخش پنجم و هفتم و هشتم گذشت) از نقص در خدا شناسی ناشی می شود؛ گویندهٔ این سخن خدا را مانند بشرها تصور می کند. اینگونه دعا کردن حاکی از نادانی عمیق است و موجب غضب خدا می شود مگر اینکه بنده اش را به خاطر جهلش ببخشد که می بخشد، زیرا او ذوالفضل العظیم است.

۳- امام علیه السلام با این بیان به ما یاد می دهد: انسان در آن حال که تحت فشار یک گرفتاری قرار دارد ممکن است در همان حال یک گرفتاری بزرگتر و سنگینتر متوجه او باشد لیکن او خبر ندارد. پس نباید همه چیز را به محور همان یک خواسته جمع کند و فضل واسع و عظیم خدا را دربارهٔ خودش به یک خواسته محدود کند.

امام با آوردن یک حرف «مِن» این همه درس به ما می دهد.

ذکر حاجت پس از ستایش: اگر از نو نگاهی به متن این دعا بکنیم می بینیم که همهٔ فقرات آن یا دقیقاً ستایش است یا در بستر ستایش است. در مباحث گذشته نیز از بیان حدیث ها به شرح رفت که هنگام دعا اول خدا را ستایش کنید سپس خواسته خودتان را بخواهید. از آن جمله امام صادق علیه السلام فرمود: **«أَثْنُوا عَلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ امْدَحُوهُ قَبْلَ طَلَبِ الْحَوَائِجِ»**[1]: خدا را مدح و ثنا بگوئید پیش از طلب حوائج.

در حمد و ستایش دو عنصر باید باشد:

---

[1] بحار، ج ۹۰ ص ۳۰۸.

۱- عنصر ایجابی: ستودن فضل، رحمت، رحمانیت، غفران، کرم، جود، قدرت بی نهایت، و... خداوند، که همهٔ این ها را دارد. این ستایش موجب می شود که ما خدا را شبیه بشرها ندانیم و دچار آن چهار بینش نادرست که به شرح رفت نشویم، والّا حاجت خواهی مان از خداوند همانطور خواهد بود که از بشرها می خواهیم.

۲- عنصر سلبی: به این جنبهٔ ستایش، «تنزیه و تسبیح» گفته می شود؛ یعنی خدا را از هر نقص منزّه دانستن از قبیل: شرک، ظلم، ناتوانی، و... و از این که کوچکی و بزرگی خواسته برایش فرق می کند، یا اگر تنها یک چیز بخواهیم زود تر مستجاب می کند، منزّه بدانیم.

در این صورت است که جانب دیگر توحید و خدا شناسی کامل می شود (ایجاباً و سلباً) و دعا صورت و ماهیت درستی پیدا می کند. پس خواسته را باید پس از ستایش به زبان آورد.

اذن گفتگو با خداوند: انسان کجا و خدای کائنات کجا، اگر نبود اذن خدا، گفتگوی انسان با خدا معنی اتمّ گستاخی، و مصداق کامل جسارت می شد؛ انسان که در برابر یک همنوع بزرگتر از خود، دم در نمی کشد چگونه می خواهد با خداوند عظیم به گفتمان بپردازد آن هم گفتگوی صمیمی، درد دل کردن، گفتگو در هر حال، در هر زمان، در هر مکان.

این اذن خود خداوند است که هم به طور تکوینی و آفرینشی داده که حتی انسان به طور ناخودآگاه می‌گوید: یا الله، ای خدا و... چنانکه درمثال کشتی و کشتی نشینان گذشت. و هم در قرآنش فرموده «ادعونی» و در آیه های دیگر. با این مقدمه می رسیم به معنی سخن امام علیه السلام: **«فَضْلُكَ آنَسَنِي»**: فضل تو یعنی این اذن تکوینی و نیز قرآن تو من را انیس تو کرد که بتوانم با تو همدم شوم و به گفتگو بپردازم.

انیس از ریشهٔ «اُنس» است و معنی مخالف آن «توحش»- احساس وحشت- است. و به انسان، انسان گفته اند زیرا که موجودی است که در میان نوع خود با همدیگر انس می گیرند و جامعه می سازند.

وَ إِحْسَانُكَ دَلَّنِي: و احسان تو مرا بر انس با تو دلالت کرد. یعنی علاوه بر اذن تکوینی و

اذن قرآنی، احسان تو نیز برایم تجربه شد که به تو نزدیک شوم و با تو گفتگو کنم، وآلا من کجا و قرار گرفتن در مقام تخاطب با تو کجا.

آیا این دو جملهٔ اخیر حمد است یا شکر یا هر دو ؟-؟-؟ هر دو.

ختم دعا با سجده: این مسئله (باصطلاح) یک مسئلهٔ «توقیفی» نیست که فقط در دعائی که به ما گفته اند سجده کنید، سجده کنیم و در دیگر دعاهای مان سجده نکنیم، بل در هر حال و در هر زمان و مکان و در هر دعا در جای مناسب می توانیم سجده کنیم. لیکن در دعاهای مأثور در جائی که گفته اند سجده کنید، سجده کنیم.

سجده: امام صادق علیه السلام: **«أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ سَاجِدٌ»**[1]: نزدیک ترین حالت بنده به خدایش، حالت سجده است.

امام رضا علیه السلام: **«إِذَا نَامَ الْعَبْدُ وَ هُوَ سَاجِدٌ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدِي قَبَضْتُ رُوحَهُ وَ هُوَ فِي طَاعَتِي»**[2]: اگر بنده ای در حال سجده به خواب رود، خداوند می گوید: روح بنده ام را گرفتم در حالی که او در عبادت من بود.

توضیح: این حدیث از جمله احادیثی است که به «**تعدد روح ها**» در وجود انسان، دلالت می کنند. در مقدمهٔ مجلد اول و نیز در شرح دعای اول بیان شد که در انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انسان موجودی است که یک روح بیش از حیوان دارد بنام «**روح فطرت**» که همین روح منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، هنر، زیبا خواهی و زیبا شناسی، خنده و گریه است. و این همان نفس لوّامه است، و روح غریزه نفس امّاره است. و از بیان امام کاظم علیه السلام دیدیم که روح ویژهٔ انسانی (فطرت) در هنگام خواب از او گرفته می شود. و این سخن امام رضا علیه السلام نیز همان قبض روح را در نظر دارد.

امام صادق علیه السلام: **«إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَطَالَ السُّجُودَ حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ قَالَ الشَّيْطَانُ يَا وَيْلَاهُ**

---

[1] وسائل الشیعه، کتاب الصلاة، ابواب السجود، ب ۲۳ ح ۹.

[2] همان، ح ۷.

أَطَاعُوا وَ عَصَيْتُ وَ سَجَدُوا وَ أَبَيْتُ»[1]: وقتی که بنده ای در جائی که کسی او را نمی بیند، سجدهٔ طولانی کند، شیطان می گوید: وای بر من اینان اطاعت می کنند در حالی که من عصیان کردم، و سجده می کنند در حالی که من از سجده خودداری کردم.

و احادیث فراوان دیگر.

و سجده در دعا آن اذن های سه گانه را تکمیل می کند. زیرا که سجده کارآمدترین جواز گفتگو میان بندهٔ مخلوق با خداوند عظیم الشّأن است.

و در همان سجده که جواز مکالمه تکمیل می شود، حق خدائی خدا و حق رسالت پیامبر و حق امامت ائمه (علیهم صلوات الله) را پشتیبان اجابت قرار می دهد: **فَأَسْأَلُكَ بِكَ وَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِمْ، أَن لَا تَرُدَّنِي خَائِباً.**

خائب: ناکام؛ سر شکسته؛ به نتیجه نرسیده.

به زبان آوردن حاجت: خواسته را باید به طور مشخص به زبان آورد و نباید آن را به علم خداوند حواله کرد با این منطق که خداوند می داند خواسته ام چیست پس چه نیازی هست آن را به زبان بیاورم. حتی نباید به ذکر ذهنی اکتفاء کرد. چرائی این مسئله وقتی روشن می شود که ببینیم چرا از به زبان آوردن خودداری می کنیم؟ بخاطر تنبلی؟ بی حوصلگی؟ بیهودگی؟ بی اهمیتی؟ در حالی که همهٔ این عوامل در راز و نیاز با خداوند جائی ندارند و همهٔ اینها عامل «فاصله» هستند و فاصله آفت «رابطه» است.

و دربارهٔ نقش «ذکر لسانی» در همین دعا بحثی گذشت.

---

[1] همان، ح ۸.

دعای چهاردهم

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
إِذَا اعْتُدِيَ عَلَيْهِ أَوْ رَأَى مِنَ الظَّالِمِينَ مَا لَا يُحِبُّ

(١) يَا مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَنْبَاءُ الْمُتَظَلِّمِينَ (٢) وَ يَا مَنْ لَا يَحْتَاجُ فِي قَصَصِهِمْ إِلَى شَهَادَاتِ الشَّاهِدِينَ. (٣) وَ يَا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومِينَ (٤) وَ يَا مَنْ بَعُدَ عَوْنُهُ عَنِ الظَّالِمِينَ (٥) قَدْ عَلِمْتَ، يَا إِلَهِي، مَا نَالَنِي مِنْ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ مِمَّا حَظَرْتَ وَ انْتَهَكَهُ مِنِّي مِمَّا حَجَزْتَ عَلَيْهِ، بَطَراً فِي نِعْمَتِكَ عِنْدَهُ، وَ اغْتِرَاراً بِنَكِيرِكَ عَلَيْهِ. (٦) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خُذْ ظَالِمِي وَ عَدُوِّي عَنْ ظُلْمِي بِقُوَّتِكَ، وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنِّي بِقُدْرَتِكَ، وَ اجْعَلْ لَهُ شُغْلًا فِيمَا يَلِيهِ، وَ عَجْزاً عَمَّا يُنَاوِيهِ (٧) اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُسَوِّغْ لَهُ ظُلْمِي، وَ أَحْسِنْ عَلَيْهِ عَوْنِي، وَ اعْصِمْنِي مِنْ مِثْلِ أَفْعَالِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِي فِي مِثْلِ حَالِهِ (٨) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ أَعْدِنِي عَلَيْهِ عَدْوَى حَاضِرَةً، تَكُونُ مِنْ غَيْظِي بِهِ شِفَاءً، وَ مِنْ حَنَقِي عَلَيْهِ وَفَاءً. (٩) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ عَوِّضْنِي مِنْ ظُلْمِهِ لِي عَفْوَكَ، وَ أَبْدِلْنِي بِسُوءِ صَنِيعِهِ بِي رَحْمَتَكَ، فَكُلُّ مَكْرُوهٍ جَلَلٌ دُونَ سَخَطِكَ، وَ كُلُّ مَرْزِئَةٍ سَوَاءٌ مَعَ مَوْجِدَتِكَ. (١٠) اللَّهُمَّ فَكَمَا كَرِهْتَ إِلَيَّ أَنْ أُظْلَمَ فَقِنِي مِنْ أَنْ أَظْلِمَ. (١١) اللَّهُمَّ لَا أَشْكُو إِلَى أَحَدٍ سِوَاكَ، وَ لَا أَسْتَعِينُ بِحَاكِمٍ غَيْرِكَ، حَاشَاكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صِلْ دُعَائِي بِالْإِجَابَةِ، وَ اقْرِنْ شِكَايَتِي بِالتَّغْيِيرِ. (١٢) اللَّهُمَّ لَا تَفْتِنِّي بِالْقُنُوطِ مِنْ إِنْصَافِكَ، وَ لَا تَفْتِنْهُ بِالْأَمْنِ مِنْ إِنْكَارِكَ، فَيَصِرَّ عَلَى ظُلْمِي، وَ يُحَاضِرَنِي بِحَقِّي، وَ عَرِّفْهُ عَمَّا قَلِيلٍ مَا أَوْعَدْتَ الظَّالِمِينَ، وَ عَرِّفْنِي مَا وَعَدْتَ مِنْ إِجَابَةِ الْمُضْطَرِّينَ. (١٣) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ وَفِّقْنِي لِقَبُولِ مَا قَضَيْتَ لِي وَ عَلَيَّ وَ رَضِّنِي بِمَا أَخَذْتَ لِي وَ مِنِّي، وَ اهْدِنِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَسْلَمُ. (١٤) اللَّهُمَّ وَ إِنْ كَانَتِ الْخِيَرَةُ لِي عِنْدَكَ فِي تَأْخِيرِ الْأَخْذِ لِي وَ تَرْكِ الِانْتِقَامِ مِمَّنْ ظَلَمَنِي إِلَى يَوْمِ الْفَصْلِ وَ مَجْمَعِ الْخَصْمِ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَيِّدْنِي مِنْكَ بِنِيَّةٍ صَادِقَةٍ وَ صَبْرٍ دَائِمٍ (١٥) وَ أَعِذْنِي مِنْ سُوءِ الرَّغْبَةِ وَ هَلَعِ أَهْلِ الْحِرْصِ، وَ صَوِّرْ فِي قَلْبِي مِثَالَ مَا ادَّخَرْتَ لِي مِنْ ثَوَابِكَ، وَ أَعْدَدْتَ لِخَصْمِي مِنْ جَزَائِكَ وَ عِقَابِكَ، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ سَبَباً لِقَنَاعَتِي بِمَا قَضَيْتَ، وَ ثِقَتِي بِمَا تَخَيَّرْتَ (١٦) آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، إِنَّكَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ، وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

پیشنهاد و خواهش

قبل از ورود به شرح این دعا، و حتی پیش از هر توضیحی دربارهٔ «عنوان این دعا»، به حضور خوانندگان گرامی پیشنهاد می شود که دقت، صبر و حوصلهٔ بیشتری دربارهٔ تفسیر این دعا داشته باشند. و به نظرم این پیشنهاد بقدری مهم است که نام آن را خواهش هم می گذارم.

زیرا در ظاهرِ این دعا خصوصیت و ویژگی هائی هست که پرسش های اساسی را در نظر فرد دعا خوان و هر بیننده ای ایجاد می کند، بطوری که ممکن است در ذهن برخی ها یک تصویر نادرست از شخصیت امام علیه السلام متصور شود. و نیز در اثر عدم دقت و حوصله، آثار تربیتی منفی در شخصیت خواننده حاصل شود.

با دقت و حوصله، به مدارج حیاتبخش این دعا در تربیت فرد و جامعه سازی، بهتر خواهیم رسید.

عنوان دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اعْتُدِيَ عَلَيْهِ أَوْ رَأَى مِنَ الظَّالِمِينَ مَا لَا يُحِب: از دعاهای امام علیه السلام است، هنگامی که ستمی از ستمگران به او می رسید، یا رفتاری ناخوشایند از آنان می دید.

شرح

ستم شناسی

ستم

جامعه شناسی: هرگناه ستمی است بر دیگران

هرگناه تعدی به حقوق دیگران است یا مستقیماً و یا غیر مستقیم

حریم خصوصی و خانوادگی

حقوق

این دعا به محور ظلم و ظالم، چگونگی نگرش بر ظلم، و چیستی و چرائی ستم، انگیزش های روانی ظلم و... می باشد که تا آخر دعا گام به گام به آنها خواهیم رسید.

ستم ستمگران بر دو نوع است:

۱- ستم مستقیم بر فرد یا افرادی: این ستم عبارت است از تجاوز به حق مادی یا معنوی شخصی یا اشخاصی، و پایمال کردن آن. جملهٔ «إِذَا اعْتُدِيَ عَلَيْه» این نوع ستم را در نظر دارد.

۲- ستم غیر مستقیم؛ یعنی **ستم بر جامعه** که مثال آن ستم بر تک تک افراد است از قبیل؛ بدعت در دین، تحریف فرهنگ عمومی، اجرای نظام اقتصادی غلط، عدم نظام دادرسی درست و...، جملهٔ «أَوْ رَأَى مِنَ الظَّالِمِينَ مَا لَا يُحِب» این نوع را در نظر دارد.

مَا لَا يُحِب: حبّ و بغض ائمّهٔ طاهرین، همان حبّ و بغض قرآن است؛ هر چه را که قرآن محبوب می دارد امام نیز آن را محبوب می دارد و هر چه را که قرآن مبغوض می دارد امام نیز آن را مبغوض می دارد. که «الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه»= تولّی و تبری» یکی از فروع دین در ردیف نماز، جهاد و... می باشد که پاسداری عملی از مکتب است تا خطوط و مرزهای مکتب محفوظ بماند و جامعهٔ اسلامی دچار پلورئالیسم و یا عملاً به محور شعار دین برانداز «عیسی به دین خود و موسی به دین خود» نگردد.

برخی ها بر اینکه کلام امام برخاسته از کلام قرآن است، توجه نمی کنند و آن را بدون ارتباط با پیام و ادبیات قرآن معنی می کنند، گمان می کنند که محور سخن امام در این دعا دو چیز است: یکی ستم و دیگری اموری که ستم نیستند تنها ناخوشایند هستند. و باصطلاح «مَا لَا يُحِب» را قسیم «اعْتُدِيَ عَلَيْه» قرار می دهند. در حالی محور سخن فقط یک چیز است که ستم است و این یک چیز دو قسم است.

و با بیان دیگر: هیچ گناهی نیست مگر تعدّی به حقوق دیگران است. زیرا هر گناهی به نوعی تضعیف دین است و آثار منفی و ضرر آن به همهٔ افراد جامعه می رسد، اعم از گناه ریز و درشت. لذا قرآن می فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً»[۱]. همینطور هر گناهی ستمی است بر همهٔ افراد جامعه.

از باب مثال: شراب خوردن سه صورت دارد: **الف:** یک فرد مجرّد در خانهٔ خودش مرتکب آن شود. **ب:** یک فرد متأهل در حضور خانوادهٔ خود شراب بخورد. **ج:** یک فرد در جامعه و منظر عام علناً مرتکب آن گردد. اوّلی ستم بر خود است و در عین حال چون خودش را که عضوی از جامعه است فاسد کرده، باز به جامعه ستم کرده است. دومی ستم بر

---

[۱] آیهٔ ۳۲ سورهٔ مائده.

اعضای خانواده است که به جامعه هم سرایت می کند، و سومی مستقیماً ستم بر جامعه است که ستم بر همهٔ افراد است.

مطابق معنائی که عدّه ای از عنوان این دعا برداشت کرده اند، باید در متن دعا از دو چیز سخن می گفت: از ستم و از اموری که ستم نیستند لیکن ناخوشایند هستند. در حالی که از آغاز تا پایان دعا همهٔ جمله های امام به محور ستم است.

و نیز در متن دعا از آغاز تا پایان، ضمایر متکلم وحده آمده؛ همه جا می گوید «من»، «بر من»، «دربارهٔ من». یعنی به ما یاد می دهد هر گناه که رخ می دهد ستمی است به تک تک شما یا مستقیماً و یا بطور غیر مستقیم، خواه گناه ریز و یا گناه درشت، تا ما نسبت به هر ناهنجاری که رخ می دهد حساس باشیم. و فقط همین حساسیت است که ما را اهل امر به معروف و نهی از منکر می کند، والاّ اساس امر به معروف و نهی از منکر از بین می رود. و همچنین اساس تولّی و تبرّی.

منشأ اشتباه این است که امام علیه السلام دربارهٔ هر دو نوع ستم طوری سخن گفته است که گوئی فقط دربارهٔ حقوق شخص و فردی فردیت خودش به خداوند شکایت می کند. توجه نمی کنیم که این مائیم تنها ستم و تلخی آن را وقتی درک می کنیم که به حقوق فردی فردیت ما تعدّی شود، و توجه نمی کنیم که امام می خواهد همین اصل منفی را از ذهن و جان و ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه ما، پاکسازی کند.

با بیان دیگر: امام در این دعا یکی از دو هدف را دارد:

۱- می خواهد ما را «ظلم پذیر» کند که در برابر ستم ها فقط به نفرین و شکوه بر خداوند اکتفا کنیم. بدیهی است که این نه تربیت قرآن است و نه تربیت پیامبر و آل (صلی الله علیهم).

۲- می خواهد ما را نسبت به ظلم و ستم حساس کند و زمینهٔ فردی و اجتماعی را برای تولّی و تبرّی و امر به معروف و نهی از منکر، آماده کند که اگر این زمینه نباشد، زمینه ای برای مبارزه با ظلم و جهاد نمی ماند.

آن تصور نادرستی که از زندگی و سرگذشت امام سجاد علیه السلام در ذهن ها نقش بسته که مثلاً یک شخص منزوی و خارج از عرصهٔ اجتماعی بویژه ساکت در امور سیاسی بوده، این خیال نادرست را دربارهٔ عنوان این دعا توجیه کرده است. مگر این امام نبود که آن سخنرانی کوبنده را در مسجد اموی دمشق، آن هم در زمان اسارت در حضور خلیفه ای خونخوار مثل یزید ایراد کرد؟ مگر او و عمهٔ قدرتمندش زینب (سلام الله علیها) نبود که برخی از اعضای خانواده یزید را بر علیه او شورانید؟ مگر همین امام نبود که به دلیل نقش سیاسی قوی ای که در جامعه داشت شهید شد؟ این چگونه یک فرد منزوی و گریزان از سیاست بود وقتی که مختار سر ابن زیاد (این بزرگترین مهره سیاسی بنی امیه و کارسازترین فرمانده تاریخ بنی امیه) را به پیش او فرستاد، آن را پذیرفت و هیچ ابائی از پذیرش آن نکرد- ؟ آیا این کار و رفتار سیاسی بزرگتر، آشکارتر و علنی تر از هر رفتار سیاسی نیست؟ این تصویر نادرستی است که در ذهن ما ها ساخته شده.

بلی؛ این درست است و یک اصل مهم است که از امام یاد می گیریم که بر علیه ستمگران دعا هم باید کرد. همانطور که از قرآن یاد می گیریم.

بنابراین، این دعا ما را در عرصهٔ فردی و اجتماعی تربیت می کند تا هم زمینهٔ این دو اصل بس حیاتی و سازنده در جامعه فراهم شود و هم این تربیت، دو اصل مذکور را پشتیبانی کند.

حریم خصوصی و خانوادگی: نباید میان این مبحث را با مبحث قضائی اشتباه کرد. قاضی حق ندارد فردی را که در خانه خودش مرتکب گناه شده، احضار و مجازات کند، و یا به دنبال تفتیش این گونه گناهان باشد. مگر اینکه یکی از اعضای خانواده اش از عمل او شکایت کرده باشد.

گاهی گمان می شود که این ممنوعیت تفتیش، به معنی حقّی از حقوق است یعنی هر کسی حق دارد که در خانه خودش هر گناهی را مرتکب شود. این بینش گاهی از زبان دولتمردان و حتی گاهی از زبان برخی حقوقدانان نیز صادر می شود. هیچ گناهی «حق» نیست و نمی شود. این ممنوعیت تفتیش به دلیل حقانیت دادن به گناه نیست، بل به چهار دلیل مشخص دیگر است:

۱- انسان باصطلاح موجود «جایز الخطاء» است و **حدیث رفع** می گوید: نُه چیز از امت من برداشته شده از آن جمله خطاء است.

۲- انسان موجودی است که روح غریزه هم دارد، مورد وسوسهٔ ابلیس هم هست، بالاخره گاه گاهی به طور دانسته هم گناه خواهد کرد. و تا وقتی که گناهش مستقیماً بر علیه فرد و یا مستقیماً بر علیه جامعه نباشد، و اعضای خانواده نیز شکایتی نداشته باشند، از مجازاتش صرفنظر می شود.

۳- اگر تفتیش مذکور ممنوع نباشد، از مصادیق «اشاعهٔ فحشاء» می شود؛ هر گناه مخفی افشاء شده و عملاً ترویج گناهان می گردد، قرآن می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»[1]. و یکی از حکمت های «ستار العیوب بودن خداوند» نیز همین است که اگر همه گناهان افشاء شوند، سنگی روی سنگی نمی ماند.

۴- اگر این تفتیش ممنوع نباشد بهانه می شود که هر کسی کس دیگری را به گناه مخفی و سرّی متهم کند، ابزاری برای تعدّی به حیثیت افراد و حیثیت خانوادگی اشخاص سالم، می گردد والاّ فرد گناهکار یا خانوادهٔ گناهکار هیچ حریمی ندارد. با بیان دیگر: حریم خصوصی هر فرد و حریم خانوادگی هر خانواده (اعم از گناهکار و سالم) محترم شده تا حریم خصوصی و خانوادگی افراد سالم و خانواده های سالم محفوظ بماند. و لذا اگر گناه غیر سرّی و غیر مخفی حتی در خانواده هم عملی گردد، مجازات دارد.

پس معیار عبارت است از «سرّی بودن» و «علنی بودن»، و چیزی بنام خانواده از مصادیق سرّی بودن است اگر خانواده جنبهٔ سرّی بودن و خصوصی بودن خود را حفظ کند والاّ مصداق خانواده نخواهد بود و حریمی نیز نخواهد داشت.

تجسس: در قرآن اصطلاح «تفتیش» و یا مشتقات آن، نیامده و اصطلاح «تجسس» آمده

---

[1] آیهٔ ۱۹ سورهٔ نور.

است: «لا تَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً» که آیهٔ ۱۲ سورهٔ حجرات است[۱].

---

[۱] البته سورهٔ حجرات سیاسی ترین سوره است و تنها سوره ای است که از آغاز تا پایان فقط دربارهٔ امور سیاسی سخن می گوید. متاسفانه آن را به امور اخلاقی تفسیر کرده اند. این سوره اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به چهار جریان تقسیم می کند:

۱- جریانی که سران شان می خواستند در نظر مردم شأن خودشان را بالا ببرند و خود را همدوش پیامبر (صلی الله علیه و آله) و شریک او در امور جلوه دهند و در همان زمان در حضور رسول خدا زمینهٔ روح اجتماعی را برای پذیرش حکومت خودشان در آینده، فراهم کنند. آیه اول تا آخر آیه سوم دربارهٔ اینان است. که موفق هم شدند. امّ المومنین عایشه طرفدار این جریان بود.

۲- جریانی که سران شان می کوشیدند شأن پیامبر (صلی الله علیه و آله) را پائین بکشند و آن حضرت را یک فرد معمولی جلوه دهند تا اگر روزی به قدرت رسیدند تحمل شان برای مردم آسان باشد. اینان حتی کارشکنی و مشکل آفرینی نیز می کردند. آیهٔ چهارم تا آخر آیه هشتم دربارهٔ اینها است که این جریان نیز پس از جریان اول قدرت را به دست گرفتند.

۳- جریان مدافع اصیل نبوت: اینان تکلیف خود را برای آینده و پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، مشخص و روشن می دیدند که بر اساس حدیث ثقلین، و حدیث «الخلفاء بعدی اثناعشر»، و «حدیث طیر»، و حدیث «منزلت» و احادیث دیگر بویژه ماجرای غدیر مبتنی بود. و آیه های سوره از اول تا آخر درصدد قرار دادن جریان های دیگر نیز در خط این جریان است. امّ المومنین امّ سلمه طرفدار این جریان بود.

۴- اعراب (بادیه نشینان): اینان نیز با موضع گیری هایشان، گاهی کفه ترازو را به نفع برخی از این جریان ها سنگین می کردند. آیه ۱۳ و ۱۴ تا پایان آیه ۱۵ دربارهٔ اینان است.

بطوری که قرآن نسبت به آینده امّت نگران است و سخن از جنگ های داخلی می گوید.

توضیح: محال است که در جامعه ای جریان ها و احزاب حضور داشته باشند و از همدیگر تجسس و غیبت نکنند؛ نهی از تجسس و غیبت تنها در این سوره آمده و در اصل، تجسس و غیبت سیاسی را در نظر دارد. تحریم تجسس و غیبت غیر سیاسی، از سنت پیامبر و آل (صلی الله علیهم) به دست می آید، گرچه همین آیه نیز با شمولش تجسس و غیبت غیر سیاسی را نیز تحریم می کند.

وقتی که در جامعه ای حزب ها و جریان های متعدد به وجود می آید، جلسات حزبی به صورت شب نشینی ها تشکیل می شود که کار این جلسات فقط عبارت است از گزارشات جاسوسی و تجسسی که از همدیگر به دست آورده اند، و تعیین راهبرد عملی در برابر آنها. قرآن دربارهٔ شب نشینی های، جریان های سیاسی زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) می گوید: «وَ یَقُولُونَ طاعَةٌ فَإِذا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَیَّتَ طائِفَةٌ مِنْهُمْ غَیْرَ الَّذي تَقُولُ وَ اللَّهُ یَکْتُبُ ما یُبَیِّتُون»- آیهٔ ۸۱ سورهٔ نساء-: آنان در حضور تو می گویند فرمانبرداریم، اما هنگامی که از نزد تو بیرون می روند گروهی از آنان بر خلاف گفته های تو جلسهٔ شبانه تشکیل می دهند، و خداوند آنچه را در این جلسات می گویند می نویسد. و نیز در آیه ۱۰۸ همان سوره می گوید: «یَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَ لا یَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَ هُوَ مَعَهُمْ إِذْ یُبَیِّتُونَ ما لا یَرْضی مِنَ الْقَوْلِ وَ کانَ اللَّهُ بِما یَعْمَلُونَ مُحیطاً»: آنها (جلسات شان) را از مردم پنهان می کنند اما از خدا پنهان نمی دارند در حالی که در همان شب نشینی که به محور گفتمان مورد عدم رضایت خدا برگزار می کنند، خداوند با آنان است.

در نظام تحزب، پرهیز از تجسس و جاسوسی و پرهیز از غیبت محال است.

تکمله: مقصود از این بحث این نیست که برای فراهم کردن زمینهٔ تولّی و تبرّی و امر به معروف و نهی از منکر، بنشینیم و همه گناهکاران را به نام بشماریم و بگوئیم خدایا به فلان بن فلان که فلان گناه را کرده لعنت کن. بل برعکس؛ باید برای هدایت گناهکاران و حتی برای بخشیده شدن شان دعا کرد، تنها دربارهٔ آنان که از حد می گذرند و قابل اصلاح نیستند، به حقوق فردی ما تعدّی می کنند و یا به مکتب ما، چنین دعائی را می کنیم؛ عاجزانه هم از خداوند می خواهیم که به داد ما برسد و شرشان را از سر فردیت ما و جامعهٔ ما برطرف کند.

و از جانب دیگر، مقصود این نیست که فقط بر علیه آنان که بر حقوق فردی ما تجاوز می کنند، دعا کنیم.

یکی از بزرگان با استناد به این دعا و امثالش می گفت: ائمّه همیشه مستجاب الدعا نبوده اند و الاّ باید با این دعاها، دشمنانشان فوراً میمردند.

مشاهده می کنید که برداشت نادرست از دعاها، می رسد به جائی که به عقاید اساسی لطمه بخورد. اما اگر برداشت مان از دعاهای اینچنینی درست باشد در می یابیم که بقای دین، مکتب، و محفوظ ماندن قرآن از تحریف، اولاً در اثر این دعاها بعنوان صرفاً دعا، ثانیاً بعنوان تعلیمات محتوائی آنها بوده است. آن آقا گمان می کرد که دعای امام فقط بر علیه دشمنان شخصی و فردی خودش بوده است و نتیجه می گرفت که بقا و دوام قدرت ستمگران دلیل عدم استجابت دعای امام است.

بخش اول

یاری خداوند بر مظلومان نزدیک است

حقوق: مظلوم کیست؟

جامعه شناسی

تولّی و تبرّی

امر به معروف و نهی از منکر

تقیّه

خداوند ستمگران را در ستم شان یاری نمی کند

يَا مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَنْبَاءُ الْمُتَظَلِّمِينَ (۲) وَ يَا مَنْ لَا يَحْتَاجُ فِي قَصَصِهِمْ إِلَى شَهَادَاتِ الشَّاهِدِينَ. (۳) وَ يَا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومِينَ (۴) وَ يَا مَنْ بَعُدَ عَوْنُهُ عَنِ الظَّالِمِينَ: ای آنکه اخبار شاکیان بر تو پنهان نیست، و ای آنکه در تحقیق گزارشات آنان نیازمند گواهی های گواهان نیستی، و ای آنکه یاری تو بر مظلومین نزدیک است، و ای آنکه کمک تو از ظالمان دور است.

شرح

خداوند قاضی و داور است هم در دنیا و هم در آخرت. و قضاوت خداوند در دنیا دو نوع است:

۱- قضاوت تشریعی: احکام را قضاء کرده، یعنی تشریع کرده و حکم هر موضوع را توسط قرآن و اهل بیت علیهم السلام بیان کرده و نظام دادرسی را تعیین کرده است: «إِنَّ رَبَّكَ

يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ»[۱].

۲- قضاوت و داوری تکوینی: مجازات ستمگران با بلاهای طبیعی و اجتماعی که بخش بزرگ و جنبهٔ مهمی از تاریخ بشر را تشکیل داده اند: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُجْرِمِين»[۲]. و «كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُفْسِدينَ»[۳]. «كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبينَ»[۴]. «كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الظَّالِمينَ»[۵].

این دعا(ی چهاردهم) در مقام شکایت به خداوند و تقاضای داوری تکوینی است و می گوید: **يَا مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَنْبَاءُ الْمُتَظَلِّمِين:** ای خدائی که اخبار شاکیان بر تو پنهان نیست، زیرا خداوند همه چیز را می داند: «يَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ ما تُخْفِي الصُّدُور»[۶]. بر خلاف قضات که نیازمند تحقیق و بررسی دربارهٔ شکایت شاکیان است. و همچنین خداوند نیازمند گواهی گواهان نیست.

چگونگی یاری خداوند بر ستمدیدگان: خداوند یار مظلومان است و حقوق آنان را از ستمگران خواهد گرفت اگر در دنیا نگیرد در آخرت خواهد گرفت. اما امام (علیه السلام) دربارهٔ یاری دنیوی می گوید:

يَا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومِين: ای خدائی که یاری تو بر مظلومان نزدیک است. یاری خداوند بر افراد ستمدیده و نیز بر جامعه ای که مورد ستم جامعهٔ دیگر قرار گرفته، نزدیک است. و چون محور سخن امام علیه السلام شکوی و یاری خواستن در دنیا است، پس یاری خداوند در دنیا نیز نزدیک است. اما در واقعیتِ آنچه می گذرد، مشاهده می کنیم که موارد بسیار بل تا حد بی شماری است که مظلومان از بین می روند بدون آنکه یاری خدا را

---

[۱] آیهٔ ۷۸ سورهٔ نمل.

[۲] آیهٔ ۶۹ سورهٔ نمل.

[۳] آیه های ۸۶ و ۱۰۳ سورهٔ اعراف و آیهٔ ۱۴ سورهٔ نمل.

[۴] آیهٔ ۱۳۷ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۱ سورهٔ انعام، آیهٔ ۳۶ سورهٔ نحل، آیهٔ ۲۵ سورهٔ زخرف.

[۵] آیهٔ ۳۹ سورهٔ یونس، آیهٔ ۴۰ سورهٔ قصص.

[۶] آیهٔ ۱۹ سورهٔ غافر.

دریابند. پس معلوم می شود که یاری خداوند نزدیک است اما مشروط است؛ مشروط است تنها به یک شرط: خود مظلوم در فراهم آمدن زمینهٔ ظلم نقش نداشته باشد والا خود او ظالم است و **«یَا مَنْ بَعُدَ عَوْنُهُ عَنِ الظَّالِمِین».** نقش مظلوم در فراهم آمدن زمینهٔ ظلم به صورت های زیر است:

۱- ترک تولّی و تبرّی: همانطور که در شرح عنوان این دعا نیز اشاره شد، ترک تولّی و تبرّی موجب می شود که خط و مرز حق و باطل درهم آمیخته شود و کسانی به قدرت و حاکمیت برسند که چنین استحقاقی را ندارند. وقتی که حاکمیت چنین باشد به همان نسبت، افرادی در بدنهٔ جامعه توانمند می شوند که از سنخ همان حاکمیت هستند **«الناس علی امرائهم أشبه من آبائهم»**: مردم به حاکمانشان شبیه ترند تا به پدرانشان. این یک مَثَل است اما در واقع یک اصل بس مهم جامعه شناسی است. اِربلی در **کشف الغمة**[1] می گوید **«الناس علی دین ملوکهم»** در حدیث نیز آمده است.

در نصرت خداوند به مظلوم، ابتدا نقش همین مظلوم در از بین رفتن تولّی و تبرّی لحاظ می شود؛ اگر این نقش منفی را نداشته باشد یاری خداوند به او فوری است بدون کوچکترین تأخیری.

۲- ترک امر به معروف و نهی از منکر که از یک لحاظ آن روی سکّهٔ تولّی و تبرّی است با این فرق که تولّی و تبرّی در تعیین اصل خط و مرز میان حزب الله و حزب شیطان است، اما امر به معروف و نهی از منکر هم در آن، و هم در درون حزب الله و جامعهٔ مؤمنان است. یاری خداوند بر تارکین این دو اصل نزدیک نیست زیرا که خودشان ظالم هستند؛ وقتی که ستمی بر دیگران می رسد ساکت و بی تفاوتند، وقتی که ستمی بر خودشان می رسد قیافهٔ مظلوم به خود می گیرند و توجه نمی کنند که این همان شتر است که در جلو درب دیگران خوابید و اینک نوبت به او رسیده است.

۳- ظلم پذیری: ممکن است کسی دو اصل مذکور را ترک نکرده باشد لیکن در یک

---

[1] کشف الغمّه، تالیف علی بن عیسی اِربلی، ج ۲ ص ۲۱ ط بنی هاشمی.

مورد خاصّی بنابر ملاحظاتی در برابر ظلم ستمگران مقاومت نکند و ستم آنان را بر خود بپذیرد. در اینصورت یاری خداوند نزدیک و فوری نمی شود و داوری به قیامت می ماند. قرآن می گوید: «وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِياءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ»[1]: و بر ظالمان اطمینان نکنید که موجب می شود آتش شما را فراگیرد در حالی که هیچ ولی و سرپرستی غیر از خدا ندارید، و نیز یاری نخواهید شد.

تقیّه: تقیه در برابر ستمگران هست و فی الجمله در این شکی نیست. اما سخن در این است که تقیّهٔ چه کسی در نظر خداوند درست است و تقیهٔ چه کسی نادرست است؟-؟ کسی که خود در فراهم آمدن زمینهٔ ستم دخیل است او در واقع از ستم خودش تقیه می کند نه از ستم ستمگر.

بالاخره تقیّه با ترک تولّی و تبرّی و نیز با ترک امر به معروف و نهی از منکر، فرق دارد. و تقیه نباید فرد را از صف مؤمنین خارج کرده و در صف ظالمان قرار دهد و موجب ترک دو اصل بزرگ باشد، دو اصلی که در ردیف صلاة و حج، قرار دارند. تارک هر کدام از این اصول که فروع دین نامیده می شوند، ظالم است.

نگاه دیگر به سخن امام: می گوید خدایا، یاری تو از ظالمان دور است. این «دور بودن» به معنی نسبی نیست که توهّم شود خداوند بر ظالمان در ظلم شان نیز کمک می کند لیکن این کمک او دیر و دور به آنان می رسد. بل خداوند به هیچوجه بر ستمگران در ستم شان یاری نمی کند.

بنی امیّه در توجیه مشروعیت خلافت شان با تمسک به آیهٔ «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذي حَاجَّ إِبْراهيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ»[2]: آیا ندیدی آن (نمرود) را که با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش محاجّه می کرد چون خداوند به او سلطنت داده بود. می گفتند: خداوند سلطنت و خلافت را به ما داده است ما که از نمرود ملحد و بت پرست کمتر نیستیم؛ خدا پرست و نمازخوان هم

---

[1] آیهٔ ۱۱۳ سورهٔ هود.

[2] آیهٔ ۲۵۸ سورهٔ بقره.

هستیم، ما با یاری خداوند به خلافت رسیده ایم. اما امام می گوید هرگز خداونـد ظالمـان را در ظلم شان یاری نمی کند و هیچ قاتلی نمی تواند بگوید که مـن بـا یـاری خداونـد فلانـی را کشتم[۱].

بخش دوم

انسان شناسی

روح فطرت و روح غریزه

انگیزش های غریزی «هوی» نامیده شده

انگیزش های فطری «تعقل» است

عقل و نکراء

خروج روح از بدن، ممات نامیده می شود

خروج روح فطرت از بدن، وفات نامیده می شود

قَدْ عَلِمْتَ، يَا إِلَهِي، مَا نَالَنِي مِنْ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ مِمَّا حَظَرْتَ وَ انْتَهَكَهُ مِنِّي مِمَّا حَجَزْتَ عَلَيْهِ، بَطَراً فِي نِعْمَتِكَ عِنْدَهُ، وَ اغْتِرَاراً بِنَكِيرِكَ عَلَيْهِ: ای خدای من تو می دانی آنچه را کـه از فـلان بـن فلان به من رسیده است؛ چیزی که تو آن را ناروا شمرده ای، و بی حرمتـی ای کـه تـو آن را منع کرده ای، از راه تکبر و طغیان در اثر نعمت تو که در اختیارش است، و با مغـرور شـدن به هوشمندی ای که تو آن را دوست نداری.

---

[۱] این مسئله به «قضا و قدر» منجر می شود، علاقمندان به کتاب «دو دست خدا» مراجعه کنند.

شرح

ترجمهٔ فوق مطابق نظر شارحان و مترجمان، آورده شده که بـه نظـر مـی رسـد خـالی از اشکال نیست:

اولاً: ظاهراً باید کلمهٔ «خطرت» با صیغهٔ مفرد مؤنّـث ماضـی خوانـده شـود: «خَطُـرت»: بزرگ شد، هنگفت شد. در اینصورت معنی «ممّا خطرت» چنـین مـی شـود: سـتم بـزرگ و خطیر از او به من رسیده.

ثانیاً: ظاهراً باید کلمهٔ «حجزت» به صیغهٔ ماضی، باشد. «حُجِزت»: ممنوع گشـته بـود. و معنی جمله «وَ انْتَهَكَهُ مِنِّي مِمَّا حَجَزْتَ عَلَيْهِ» چنین می شود: و (خدایا تو می دانـی آنچـه را کـه) برایش ممنوع بود درهم ریخت.

حاجز: کوه، دیوار، پرده که مرز و حریم میان دو چیز باشـد. یعنـی حقـوق مـن بـرای او محجوز و ممنوع بود اما او این مرز را شکست.

روح فطرت و روح غریزه- عقل و هوی

لفظ «نکیرک» و معنی آن نیازمند توضیح است در حدی که برخی از شارحان با تسـامح از آن عبور کرده اند و برخی نیز دربارهٔ آن پیشنهاد زیر را داده اند کـه عـین عبـارتش چنـین است:

عبارت دعا این است «وَ اغْتِرَاراً بِنَكِيرِكَ عَلَيْه». چون تفسیر آن بی تکلّف نیست، به نظـر مـی رسد مصحّف باشد و در اصل «بکرمک علیه» بوده و از جهت معنی نزدیـک تـر مـی نمایـد چون می توان گفت: به سبب کرم تو بر وی، مغرور شده است، و نتوان گفت به سبب انکـار

تو بر وی مغرور شده[۱].

باید گفت: این پیشنهاد اشکالی است که این شارح بر دیگر شارحان گرفته است و اشکالش نیز وارد است همان طور که خودش استدلال کرده است، و باید بر استدلال او افزود که لفظ «کرمک» با کلمهٔ «نعمتک» در جملهٔ ما قبل، کاملاً تناسب دارد.

لیکن سخن خودش نیز ایراد اساسی دارد؛ **اولاً:** اصل عدم تصحیف است. ثانیاً: اگر معنی را درست دریافت کنیم می بینیم نه کرم درست است و نه انکار و هیچ تصحیفی هم رخ نداده است، بل امام در مقام بیان یک موضوع علمی بس مهم در انسان شناسی و علوم انسانی است. برای شرح این موضوع لازم است اول معنی «نکراء» که با «نکیر» هم خانواده است روشن شود:

نکرا: سومین حدیث در آغاز **اصول کافی** چنین است: «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَنَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ»[۲]: به امام صادق علیه السلام گفتم: عقل چیست؟ گفت: چیزی است که بوسیلهٔ آن خداوند عبادت شود و بهشت تحصیل شود. گفتم: پس آنچه در معاویه بود چه بود؟ گفت: آن نکراء است، آن شیطنت است، آن شبیه عقل است، عقل نیست.

منابع لغت نیز نکراء را به «دهاء و فطنة» یعنی زیرکی و هوشمندی معنی کرده اند، بدیهی است که چون این واژه و هم خانواده هایش همیشه با یک عنصر معنائی منفی همراه هستند، پس در لغت نیز زیرکی و هوشمندی منفی، مورد نظر است.

در مباحث گذشته به شرح رفت که انسان یک روح بیش از حیوان دارد؛ حیوان با روح غریزه زندگی می کند، انسان علاوه بر آن روح دیگری دارد بنام روح فطرت. در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انگیزش های روح غریزه «هوی» نامیده می شود و انگیزش های

---

[۱] ظاهراً آنان که به «انکار» معنی کرده اند به لفظ «انکارک» که در اواسط دعا آمده تکیه کرده اند. اما در شرح آن روشن خواهد شد که این دو لفظ ربطی به هم ندارند.

[۲] کافی (اصول) ج ۱ ص ۱۱ ط دار الاضواء.

روح فطرت «تعقل». روح فطرت آشیانه عقل است، حیوان چون فاقد روح فطرت است عقل هم ندارد.

اما انسان در کشمکش روح غریزه و روح فطرت (نفس امّاره و نفس لوّامه) اگر دارای شخصیت درونی سالم باشد، عقلش در اختیار فطرت برای مدیریت انگیزش های غریزی به کار گرفته می شود. و اگر شخصیت دچار آسیب شود و روح غریزه بر روح فطرت مسلط شود عقل را نیز از دست فطرت گرفته و در جهت خواسته های غریزی به کار خواهد گرفت. در این صورت است که عقل به نکراء و شیطنت تبدیل می شود.

متأسفانه مفسرین قرآن، مفسرین احادیث و نیز متکلمین، به اصل اساسی «تعدد روح» در وجود انسان توجه نکرده اند و انسان را تنها دارای یک روح دانسته اند؛ نفس لوّامه و نفس امّاره را دو درجه و دو رتبهٔ یک روح واحد دانسته اند؛ حتی استاد والامقام شهید مطهری در کتاب **فطرت** و نیز در کتاب **انسان شناسی قرآن**[1] پس از آن که با بیان شیوا درگیری و کشمکش درونی انسان را بیان می کند متأسفانه بر می گردد به وجود تنها یک روح در انسان که می تواند دارای دو درجه و دو مرتبه باشد، تأکید می کند.

باید توجه داشت که واژهٔ «نفس» در قرآن به پنج معنی آمده است و همچنین در ادبیات اهل بیت علیهم السلام:

۱- نفس یعنی «کس» مانند: «وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً»[2]: بترسید از روزی که هیچ کسی نمی تواند مجازات کسی را به عهده بگیرد.

۲- نفس یعنی «خود» مانند: «كُلُّ الطَّعامِ كانَ حِلاًّ لِبَني إِسْرائِيلَ إِلاَّ ما حَرَّمَ إِسْرائِيلُ عَلى نَفْسِهِ»[3]: همهٔ غذا (های طیّب) برای بنی اسرائیل حلال بود جز آنچه یعقوب برای خودش حرام کرده بود.

---

[1] در سال ۱۳۹۱ توسط مرکز نشر آثار، چاپ شده است.

[2] آیهٔ ۴۸ سورهٔ بقره.

[3] آیهٔ ۹۳ سورهٔ آل عمران.

۳- نفس یعنی روح فطرت، مانند: «لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ(۱) وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»[۱]. و «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها»[۲]: سوگند به نفس و بر آن قدرت خداوند که آن را قوام داده و آفریده. و به دنبال آن می فرماید: «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها»: سپس فجور و تقوی (نادرست زیستن و درست زیستن) را به او الهام کرده است.

این نفس به حدی ارجمند است که موضوع سوگند خداوند می شود.

۴- نفس یعنی روح غریزه، مانند: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ»[۳]. و «مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى(۴۰) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى»[۴]: کسی که از مقام پروردگارش پروا داشته باشد و نفس را از هوی باز دارد، پس بهشت مأوا (ی او) است.

در این آیه یک «مَن= کس» هست و یک «نفس». این «کس» کیست و چیست که باید نفس را مدیریت کند و آن را از هواها باز دارد-؟ بازدارنده و مدیریت کننده روح فطرت است و بازداشته شده و مدیریت شده روح غریزه است.

در انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، همانطور که روح غریزه غیر از روح فطرت است و دو چیز جدا از همدیگر و دائماً در درون انسان در کشمکش هستند، هوی و عقل نیز دو چیز جدا از همدیگر و دائماً با همدیگر در کشمکش هستند. حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده که ما را به این دو روح و دوگانگی عقل و هوی، رهنمون می کند؛ می فرماید **«الْهَوَى يَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ»**[۵]: هوی همیشه بیدار است اما عقل خوابنده است.

انگیزش های غریزی هرگز نمی خوابند؛ غریزهٔ غذا خواهی در حال خواب نیز فعال است و حتی او را از خواب بیدار می کند که به غذایش برسد، و همچنین غریزه شهوت و دیگر غرایز. اما عقل در حین خوابیدن انسان کار نمی کند، زیرا روح فطرت از او جدا شده است و

---

[۱] آیه های ۱ و ۲ سورهٔ قیامت.

[۲] آیهٔ ۷ سورهٔ شمس.

[۳] آیهٔ ۵۳ سورهٔ یوسف.

[۴] آیه های ۴۰ و ۴۱ سورهٔ نازعات.

[۵] بحار، ج ۷۵ ص ۲۲۸.

عقل تابع روح فطرت است. همانطور که پیشتر از بیان آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا»[۱] دیدیم و نیز در احادیث متعدد مشاهده کردیم.

تعدد روح در وجود انسان که هر کدام انگیزش های خود را دارند و دائماً در کشمکش هستند، یک امر مسلّم در میان اصحاب ائمّهٔ طاهرین بوده است، با نفوذ تصوف و ارسطوئیات در میان شیعه، این اصل مسلم به فراموشی سپرده شده است. مثلاً وقتی که اصحاب از زبان امام رضا علیه السلام می شنوند که انسان در حالت خواب قبض روح می شود، تعجب نمی کنند و نمی پرسند: اگر روح او قبض شده پس چگونه زنده است؟ زیرا می دانسته اند که آنچه قبض شده روح فطرت است و آنچه در بدن او مانده روح غریزه است. بهتر است دوباره حدیث را مشاهده کنیم: **«إِذَا نَامَ الْعَبْدُ وَ هُوَ سَاجِدٌ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدِي قَبَضْتُ رُوحَهُ وَ هُوَ فِي طَاعَتِي»**[۲]: اگر بنده ای در حال سجده به خواب رود، خداوند متعال می گوید: روح بنده ام را قبض کردم در حالی که او در عبادت بود.

وفات و ممات: در مقدمه و نیز در شرح دعای اول، ادلّه ای از قرآن و حدیث دربارهٔ تعدد روح ها در وجود انسان بیان شد، و در دیگر مبحث ها تا اینجا نیز بر آن ادلّه افزوده شد و اینک دلیل دیگر: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام به مرگ حیوان «ممات» گفته شده و هرگز واژهٔ «وفات» به کار نرفته است. اما دربارهٔ انسان هر دو به کار رفته است. زیرا انسان هم روح غریزه دارد و خروج این روح از جسم او مانند خروج آن از پیکر حیوان است. و چون امتیاز انسان و انسانیت انسان با روح فطرت است دربارهٔ خروج این روح از بدن از واژهٔ وفات و مشتقات آن که از ریشهٔ «وفاء» است و بار معنائی ارجمند دارد استفاده شده.

آیهٔ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهِ» نصّ است بر اینکه وفات غیر از ممات است؛ موت برای روح غریزه است و وفات از آنِ روح فطرت است. دو چیز را عامل وفات دانسته؛ خواب و موت. وفات در حین خواب موقتی است و وفات در حین موت، قطعی

---

[۱] آیهٔ ۴۲ سورهٔ زمر.

[۲] وسائل الشیعه، کتاب الصلاة، ابواب السجود، ب ۲۳ ح ۷.

است.

در آیه ۱۵ سورهٔ نساء موت را عامل وفات، معرّفی کرده نـه خـود وفـات: «فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْت»: آنان را در خانه محبوس کنید تا مـوت شـان وفـات شـان را فـرا آورد. پس موت و وفات دو چیز هستند غیر از همدیگر، فرا رسیدن موت عامل و علّـت فـرا رسیدن وفات می شود.

برگردیم به سخن امام علیه السلام؛ می گوید: خدایا فلان ستمگر بر حقوق من تعـدّی کرده از راه تکبّر در اثر نعمت تو که در اختیارش است و «اغْتِرَاراً بِتَكْبِيرِكَ عَلَيْه»: و بـا مغـرور شدن بنکیر تو که بر اوست.

یعنی او به توان هوش و توان مدیریت و زیرکی خودش، مغرور شده و بر من سـتم کـرده است؛ هوشمندی و توان مدیریتی که در نظر تو نکراء و شیطنت است. همانطور که در کـلام امام صادق علیه السلام دیدیم.

نکیر یعنی مذموم و نکوهیده. دهاء مذموم و هوشمندی نکوهیده (مانند آنچه که معاویـه و عمروعاص داشتند) نکیر است و لذا عنوانش و نامش نکراء است نه عقل. بـدیهی اسـت ایـن نکراء قبل از هر کس، در نظر خداوند نکیر و مذموم و نکوهیده است. امام می گوید: خـدایا او به چیزی مغرور شده که در نظر تو نکیر است.

شاید هیچ ستمگری با خصلت ستمگری، یافت نشود که دارای هوشمندی و زیرکی نکرائی نباشد، و ستمگران نامدار تاریخ همگی این استعداد نکرائی را داشتند و دارند.

بهترین منبع لغت، خود قرآن است: آیه ۴۷ سورهٔ شوری: «اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ ما لَكُمْ مِنْ مَلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ وَ ما لَكُمْ مِنْ نَكِير»: اجابت کنید دعوت پروردگارتـان را پیش از آنکه روزی فرا رسد که بازگشتی از سوی خداوند ندارد و در آن نه روزنه پناهگاهی دارید و نه نکیری.

برخی از مفسرین و مترجمین، واژهٔ نکیر را در این آیه به معنی «انکار کـردن»، و برخـی دیگر به معنی «مدافع» گرفته اند، در حالی که هر فرد آشنا با ادبیات عرب می دانـد کـه ایـن

برداشت ها نادرست و از باب درماندگی و ناچاری است؛ انکار مصدر از باب اِفعال است در حالی که نکیر صفت مشبّهه از ثلاثی مجرد است. و همچنین مدافع از باب مفاعله است نه ثلاثی مجرد، و اگر به جای آن «دافع» گذاشته شود باز هیچ دلیل اَدبی و لغوی ندارد. و اگر آیه را با ادبیات و مبانی انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) تفسیر می کردند می دیدند که معنی درست این است: «نه روزنه پناهگاهی دارند و نه هوشمندی نکرائی که نجات شان دهد».

انسان برای نجات از هر بلائی تنها دو راه دارد: یا با پناهجوئی و یا چاره جوئی. غیر از این دو هیچ راهی برایش نیست. آیه می فرماید در آن روز، نه روزنه امکان پناهجوئی برای شان هست زیرا هیچ پناهی وجود ندارد و نه برای شان امکان مکر، حیله و بهره گیری از هوشمندی نکرائی خودشان هست.

در این دنیا افرادی مانند معاویه و عمروعاص می توانند از هوشمندی نکیر خود استفاده کنند اما در قیامت چنین امکانی برای شان نیست. این موضوع در قرآن یک مسئله برجسته و فراز است متأسفانه تفسیر قرآن بدون تکیه بر احادیث اهل بیت علیهم السلام منشأ آفت های این چنینی می شود؛ چهار آیه دیگر نیز در این موضوع هستند که درست تفسیر نشده اند:

۱- آیه های ۴۲، ۴۳ و ۴۴ سورهٔ حج چنین است: «وَ إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ عادٌ وَ ثَمُودُ(۴۲) وَ قَوْمُ إِبْراهِيمَ وَ قَوْمُ لُوطٍ(۴۳) وَ أَصْحابُ مَدْيَنَ وَ كُذِّبَ مُوسى فَأَمْلَيْتُ لِلْكافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كانَ نَكِيرِ»: اگر تو را تکذیب کنند، پیش از آنان قوم نوح، عاد و ثمود نیز پیامبران شان را تکذیب کردند- و همچنین قوم ابراهیم و لوط- و همچنین اصحاب مدین، و نیز موسی تکذیب شد. پس مهلتی به آنان دادم سپس آنان را (به مجازات) گرفتم. پس چه شد نکیر شان؟

یعنی وقتی که مهلت شان تمام شود، کاری از هوشمندی نکرائی شان ساخته نیست.

۲- آیه ۴۵ سورهٔ سباء: «وَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ ما بَلَغُوا مِعْشارَ ما آتَيْناهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلِي فَكَيْفَ كانَ نَكِيرِ»: آنان که پیش از اینان (کفار عرب) بودند تکذیب کردند، در حالی که اینان به یک دهم آنچه به آنان داده بودیم (از قدرت) نمی رسند، پس چه شد هوشمندی نکرائی شان؟

یعنی تکذیب کنندگان پیشین را از بین بردیم و نکیرشان نتوانست نجات شان دهد.

۳- آیه های ۲۵ و ۲۶ سورهٔ فاطر: «وَ إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ وَ بِالزُّبُرِ وَ بِالْكِتابِ الْمُنيرِ(۲۵) ثُمَّ أَخَذْتُ الَّذينَ كَفَرُوا فَكَيْفَ كانَ نَكيرِ»: اگر تو را تکذیب کنند، پس تکذیب کردند آنان که پیش از اینان بودند پیامبران شان را که با حجت های روشن و نوشته های روشنی بخش آمده بودند، سپس (به مجازات) گرفتم کافران را، پس چه شد نکیرشان؟

۴- و همچنین آیهٔ ۱۸ سورهٔ ملک: «وَ لَقَدْ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كانَ نَكيرِ».

در تحلیل و شناخت ماهیت تاریخ مشاهده می کنیم که همیشه سران کابالیسم با استفاده از نکیرشان و هوشمندی نکرائی شان بر تاریخ مسلط شده اند، و مراد این آیه ها همین عنصر تاریخی است.

نتیجه: پس عبارت متن دعا درست است و نه تنها تصحیف نشده بل یک موضوع بس مهم را در «عقل شناسی»، «انسان شناسی»، «شناخت ماهیت تاریخ»، در نظر دارد.

دقت: به کلمهٔ «خذ» در سخن امام[۱]، و «اخذت» در آیه های بالا توجه کنید؛ می بینید که چه رابطه و پیوند مستحکمی میان شان هست. قرآن «تبیان کلّ شیئ» است و بحکم آیهٔ «أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِم»[۲] پیامبر و آل (صلی الله علیهم) نیز تبیانِ این تبیان هستند؛ کلام امام در شرح و بیان آیه های مزبور است که هم «نکیر» را بیان می کند و هم «اخذ» را.

حدیث ثقلین با عبارت «لن یفترقا» ما را موظف می کند که میان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جدائی نیندازیم، زیرا این دو کاملاً با همدیگر پیوند دارند.

و امام در این دعا به ما یاد می دهد بدانیم مدیریت کابالیسم که بر اساس «هدف وسیله را توجیه می کند» مبتنی است، تمام شدنی و مورد اخذ خداوند خواهد بود، تا ما خسته نشویم و

---

[۱] در آغاز بخش سوم: «وَ خُذْ ظَالِمِي وَ عَدُوِّي...».

[۲] آیهٔ ۴۴ سورهٔ نحل.

به تدریج در جریان کابالیسم قرار نگیریم، و با مکتب مـان زاویـه بـاز نکنـیم. و در **بخـش چهارم** خواهیم دید که به ما یاد می دهد با ستمگران سازش نداشته باشیم بل نسبت بـه آنـان خشم قلبی و غیظ داشته باشیم، و دانسته یا ندانسته در گودال لیبرالیسم نیفتیم، تولّی و تبرّی را حفظ کنیم و در فقرات اواخر دعا خواهیم دید که به ما یاد مـی دهـد «**نیـة صـادقه و صـبر دائم**» داشته باشیم.

اگر به خوبی دقت کنیم؛ این دعا در جهت «**اللَّهُمَّ عَجِّلْ لِوَلِيِّكَ الْفَرَجَ**» است که زمینهٔ **انتظار** را در روحیهٔ ما فراهم می کند؛ روحیه پایداری در مکتب، و امید را می دهد. اسـتجابت ایـن دعا نیز در پایان تاریخ کابالیسم است[1].

بخش سوم

هدف وسیله را توجیه نمی کند

روان شناسی

تربیت شخصیت فردی در جهت شخصیت اجتماعی

جامعه شناسی

امام خود را می گوید تا دیگران را تربیت کند

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خُذْ ظَالِمِي وَ عَدُوِّي عَنْ ظُلْمِي بِقُوَّتِكَ، وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنِّي بِقُدْرَتِكَ، وَ اجْعَلْ لَهُ شُغْلًا فِيمَا يَلِيهِ، وَ عَجْزاً عَمَّا يُنَاوِيهِ (۷) اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُسَوِّغْ لَهُ ظُلْمِي، وَ أَحْسِنْ عَلَيْهِ عَوْنِي، وَ اعْصِمْنِي مِنْ مِثْلِ أَفْعَالِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِي فِي مِثْلِ حَالِهِ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و دشمن ستمگر مرا با نیروی خودت از ظلم بر من باز دار، و با

---

[1] رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

قدرت خود تیزی او بر من را بشکن، و او را در امور خودش (گرفتار کرده و) مشغول کن، و از آنچه بر علیه اوست ناتوان گردان، خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و ستم وی بر من را آسان نگردان، و در برابر او برای من یاری نیکوکن، و مرا از (ارتکاب) مانند کارهای او نگهدار، و حال مرا مانند حال او قرار مده.

شرح

لغت: افلل: صیغهٔ امر حاضر از باب افعال از ریشه «فلّ». به معنی «تَرکَ برداشتن»، در هم شکستن.

یناوی: مفرد مذکر از باب مفاعله که کاربرد بین اثنین دارد؛ یعنی دو چیز قصد همدیگر کنند. و چون امام علیه السلام با حرف «ما» آورده نه «من»، معلوم می شود که مرادش حوادث و پیشامدهائی است که متوجه ستمگر شوند و توان او را به تحلیل ببرند. و جملهٔ **«وَ عَجْزاً عَمَّا يُنَاوِيهِ»** عطف تفسیر است که جملهٔ **«وَ اجْعَلْ لَهُ شُغْلًا فِيمَا يَلِيهِ»** را تفسیر می کند و هر دو به یک محور هستند.

برخی شارحان این جمله را بدینگونه معنی کرده اند: «در پیش دشمنش ناتوان کن». اما در این صورت باید «عمّن» می گفت نه «عمّا». این اشتباه از برداشتی که از منابع لغت کرده اند ناشی شده، زیرا اهل لغت باب مفاعلهٔ این مادّه را به دشمن معنی کرده اند. لیکن باید توجه کرد که امام علیه السلام گرفتاری و بلا را نیز دشمن نامیده است، پس باید بدینصورت ترجمه شود «و از آنچه بر علیه اوست ناتوان گردان».

و با بیان دیگر: نظر به لفظ «عجزاً»، مقصود امام در این جمله مصداق«اللهم اشغل الظالمین بالظالمین» نیست، زیرا آنچه می خواهد «ناتوان شدن» است و ناتوانی یک ظالم در برابر ظالم دیگر، عین توانمند شدن آن ظالم دیگر است، و امام برای توانمند شدن هیچ ستمگری دعا نمی کند. اما ناتوانی یک ستمگر در برابر گرفتاری های خود، عین مطلوب است.

درست است، اگر بگوئیم یکی از مصادیق «اللهم اشغل الظالمین بالظالمین» نیز «اللهم اعجز

الظالمین بالظالمین» است. این درست است لیکن حرف «ما» را از عام شمول بودن، خارج نمی کند که شامل هر گرفتاری است و یکی از مصادیق آن ناتوانی هر دو ظالم می شود، و البته محور سخن امام تنها یک ظالم است نه دو ظالم.

هدف وسیله را توجیه نمی کند: امام علیه السلام در برابر ستم ستمگر، از خدا یاری می طلبد لیکن نه هر گونه یاری، بل می گوید: **«وَ أَحْسِنْ عَلَيْهِ عَوْنِي»** و نیکو گردان یاری بر من را در برابر او، «یاری زیبا و نیکو» می خواهد. زیرا کمک خداوند بر دو نوع است؛ گاهی ستمگری را بر ستمگری پیروز می کند. امام می گوید خدایا من اینگونه پیروزی را نمی خواهم، از طریق احسن از شر او رها شوم. که دو جمله بعدی توضیح این «اَحسن» است که می گوید **«وَ اعْصِمْنِي مِنْ مِثْلِ أَفْعَالِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِي فِي مِثْلِ حَالِهِ»**. آنچه مورد نظر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است دفع ستم با وسایل و راه مشروع است نه هر وسیله ای و نه دفع ستم بوسیله ستم.

امام صادق علیه السلام دعوت ابومسلم را نپذیرفت نامهٔ او را به آتش انداخت و به پیک او گفت: برو پاسخ نامه همین بود. زیرا قیام خراسان قیام شیعیان وصایتی بود که به «ولایت» معتقد نبودند و امام را **«حجةٌ مِن عند الله»** نمی دانستند؛ شعارشان «الرِّضَى مِنْ آلِ مُحَمَّد» بود؛ یعنی به هر کس از خاندان پیامبر (بنی هاشم) راضی شویم خلافت را به او می دهیم. و باصطلاح بیعت شان را «معطی سمت» می دانستند. و امام می دید که نتیجهٔ این قیام خلافتی خواهد بود دقیقاً از سنخ خلافت بنی اُمیه، و این دفع ستم است با ستم دیگر، و رفتارش رفتار آنها و حالش نیز حال آنها، همانطور که خلافت عباسیان چنین شد.

تربیت شخصیت فردی در جهت شخصیت اجتماعی: در بحث از «عنوان این دعا» با توجه به عبارت «أَوْ رَأَى مِنَ الظَّالِمِينَ مَا لَا يُحِب»، بستر این دعا را به هر ستمی که به شخص امام شود یا به دیگر افراد و یا به جامعه شود، تعمیم دادیم که مراد امام تنها ستمی نیست که مستقیماً به خود او متوجه باشد بل هر عمل ستمگران اعم از بدعت، تضعیف دین، عدم رعایت عدالت و...، همگی ستم است و از همهٔ این ستم ها شکوه می کند، اما مشاهده می

کنیم که ظاهر روال کلام امام فقط به محور ستم هائی که فقط در مورد خودش است می باشد.

آیا از عبارت مذکور در عنوان این دعا صرفنظر کنیم و همهٔ سخنان امام را در بستر فردی و خویشتن خویش تفسیر کنیم، یا بر همان باور باشیم که مقصود امام شامل اجتماعیات هم می شود و چشم اندازش فراتر از دایرهٔ فردی خویش است؟-؟ اگر مرادش هر ستمی است که بر انسان به عنوان یک موجود اجتماعی است، پس چرا همه جملاتش به محور ضمیر متکلم «من» می چرخد؟

پاسخ: **اولاً:** ما نمی توانیم از عبارتی که در عنوان دعا آمده صرفنظر کنیم و هرگز چنین اختیاری را به ما نداده اند. **ثانیاً:** محتوای صحیفه صرفاً راز و نیاز امام با خدا نیست، اگر چنین بود آن را در قالب یک کتاب به ما نمی دادند. **ثالثاً:** صحیفه را فقط به خاطر یادگرفتن نحوهٔ راز و نیاز به ما نداده اند، بل همانطور که در مقدمهٔ آن یحیی بن زید می گوید و امام صادق علیه السلام نیز این گفته او را تأیید می کند که صحیفه علم و دانش است در قالب دعا، و دعا است در قالب علم و دانش. این دعای چهاردهم نیز صرفاً دعا نیست، مدرسه است، به شرح زیر:

در مباحث گذشته بیان شد که مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به «شخصیت جامعه» معتقد است و در عین حال نه به «اصالت جامعه» معتقد است و نه به «اصالت فرد» بل امرٌ بین امرین، که یکی از اساسی ترین پایه های علوم انسانی این مکتب است.

جامعه شخصیت دارد؛ اقتضاها و جاذبه و دافعهٔ آن با اقتضاها و جاذبه و دافعه فردی افراد خویش کاملاً متفاوت و در مواردی متضاد است. اما این شخصیت متفاوت جامعه، کاملاً بریده و جراحی شده از شخصیت فردی افراد نیست. اقتضاهای فردی افراد مانند تکه های پازل که در یک تعامل با اشکال مختلف و رنگ های مختلف در کنار هم قرار می گیرند و تابلوئی را می سازند به طوری که شخصیت تابلو با شخصیت هر کدام از تکّه ها متفاوت بل متضاد هم هست. پس شخصیت تابلو که جاذبه و دافعه اش با تک تک تکه ها متفاوت

است، همان شخصیتش را هم از تکه ها گرفته است.

از جانب دیگر: شخصیت تابلو «مساوی مجموع تکّه ها» نیست. زیرا اگر مجموع آن تکه ها را روی همدیگر تلنبار کنید، شخصیت تابلو به وجود نمی آید. بنابراین دربارهٔ جامعه نه مارکسیسم درست است و نه لیبرالیسم بل امر بین امرین.

این دعای چهاردهم درصدد ساختن تکه های پازل است، درصدد ساختن افراد است به نحوی که برای آن «تعامل» مستعد باشند و جامعهٔ مورد نظر را به وجود آورند. و در جان و روح افراد جای بگیرد که راه مقابله با ستم بوسیله ستم نیست تا هدف شان وسیلهٔ شان را توجیه کند، یا رفتارشان از سنخ همان رفتار ستمگران باشد، یا حال و حالت شان همان حال و حالت ظالمان باشد. که می گوید: **وَ أَحْسِنْ عَلَيْهِ عَوْنِي، وَ اعْصِمْنِي مِنْ مِثْلِ أَفْعَالِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِي فِي مِثْلِ حَالِهِ.** اینک به دنبال همین کلمهٔ «لَا تَجْعَلْنِي» در قرآن بگردیم و نمونه هائی را مشاهده کنیم:

۱- آیهٔ ۱۵۰ سورهٔ اعراف: «وَ لا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِين».

۲- آیهٔ ۹۴ سورهٔ مؤمنون: «رَبِّ فَلا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِين».

۳- آیهٔ ۴۷ سورهٔ اعراف: «رَبَّنا لا تَجْعَلْنا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِين».

و دربارهٔ «عون اَحسن» گفته شد که گاهی خداوند ستمگری را در برابر ستمگر دیگر یاری می کند و همینطور ستمگران را در برابر ستمگران دیگر. چند آیه را مشاهده کنیم که به همان «لا تَجْعَلْنِي» نیز مربوط است:

۱- آیهٔ ۸۵ سورهٔ یونس: «رَبَّنا لا تَجْعَلْنا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ». این آیه دو کاربرد دارد: الف: مظلومان ابزار امتحان ظالمان هستند؛ خدایا ما را در سلطه ظالمان قرار نده تا بوسیلهٔ ما آنان را دچار فتنه و امتحان کنی. ب: خدایا در مقابله با ستمگران، ما را صرفاً ابزار گرفتاری آنان قرار نده همانطور که ستمگران را ابزار گرفتاری ستمگران قرار می دهی. (مانند ستمگران عباسی که موجب گرفتاری ستمگران اموی شدند).

۲- آیهٔ ۵ سورهٔ ممتحنه: «رَبَّنا لا تَجْعَلْنا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا».

بدیهی است مراد از این دو آیه این نیست که ما هیچ گرفتاری یا مشکلی برای ستمگران

ایجاد نکنیم یا با آنان مقابله نکنیم، بویژه این آیه اخیر که از زبان حضرت ابراهیم آمده که بت شکنی را راه انداخت و آن همه گرفتاری برای دولت قدرتمند آکد (عاد) در پایتخت شان بابل ایجاد کرد. بل مراد این است که مقابله با ستم و ستمگران بر اساس «هدف وسیله را توجیه می کند» نباشد. در اینصورت هر دو طرف ستمگر می شوند.

انبیاء نیز مانند امام سجاد علیه السلام با ضمیر متکلّم این اصل خود سازی را از خداوند خواسته اند به رسول اکرم اسلام دستور می دهد که بگو: «رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطاناً نَصِيراً»[1]: پروردگارا مرا (در هر کار) با صداقت وارد کن و با صداقت خارج کن، و از سوی خودت حجّتی **یاری** کننده برایم قرار ده. یعنی هدفم وسیله ام را توجیه نکند. این آیه با ضمیر متکلم وحده است اما بر ما نیز واجب می کند که آن خواسته را بخواهیم.

و در آیه های ۸۳ و ۸۴ سورهٔ شعراء همین خواسته را از زبان حضرت ابراهیم با ضمیر متکلم وحده آورده سپس تصریح کرده که دیگران نیز از او یاد بگیرند: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ(۸۳) وَ اجْعَلْ لِي لِسانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ». یعنی خدایا مرا از صالحان قرار بده و آیندگان و تاریخ را بازگوکنندگان راه و بینش و مکتب من قرار بده.

پس دعای همهٔ معصومان دربارهٔ خودشان و با ضمیر متکلم، درس است برای همگان خواه در عصر خودشان و خواه در آینده تاریخ. و اگر افراد بدینگونه تربیت شوند پازل هائی می شوند که آن تابلوی مورد نظر جامعه را به وجود می آورند، نه هر جامعه دیگر با ماهیت دیگر. و این چنین است رابطه جملهٔ «أَوْ رَأَى مِنَ الظَّالِمِينَ مَا لَا يُحِب» در عنوان این دعا که هر گناه را ستم می داند و هر ستم (خواه ستمی که متوجه خود او می شود و خواه ستمی که بر افراد دیگر و یا جامعه می شود) را در نظر دارد. **و امام خود را می گوید تا دیگران را تربیت کند.**

---

[1] آیهٔ ۸۰ سورهٔ اسراء.

بخش چهارم

الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه معیار سلامت شخصیت

باید مؤمن نسبت به ستمگران خشم و غیظ داشته باشد

مکتب و لیبرالیسم

روحیّهٔ لیبرالیستی آفت بزرگ مکتب است

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ أَعْدِنِي عَلَيْهِ عَدْوَى حَاضِرَةً، تَكُونُ مِنْ غَيْظِي بِهِ شِفَاءً، وَ مِنْ حَنَقِي عَلَيْهِ وَفَاءً: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا در برابر او نصرت ده نصرتی حاضر و معجّل، تا شفای غیظ من که به او دارم شود، و بغض من از او گرفته شود.

شرح

لغت: حَنَق: لفظ دیگری است به معنای همان غیظ و بغض.

دو اصل از عقاید شیعه، و مسلّم است: عدم ظلم پذیری که بحثش گذشت. و عدم بغض و کینه به خاطر امور مادّی. زیرا بغض و کینه به خاطر امور مادّی غیر از اینکه روح آدمی را بیمار کند و آفت جان باشد، فایده ای ندارد. و همینطور است هر بغض و کینه ای که به محور حقوق فردیت فرد باشد. اما نوع دیگری از بغض و کینه هست که نه تنها آدمی را بیمار نمی کند بل لازم و ضروری و سلامتی بخش بر روح انسان است؛ این همان **«الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ»** است.

اینک این بخش از دعا را چگونه معنی کنیم؟ آیا (نعوذ بالله) امام را یک شخص کینه توز و مبلّغ کینه توزی بدانیم؟ بدیهی است که چنین تفسیری غلط است و هیچ فرد فهمیده ای- خواه مسلمان و غیر مسلمان- چنین چیزی را نمی پذیرد.

پس این سه جمله دلالت کامل و قاطع دارند که این دعا در جهت و بستر اجتماعی جریان دارد و مراد از ستم و نالیدن از ستمگران، ستم هائی است که بر دین و مکتب می شود؛ مقصود امام کسانی هستند که به آئین و مکتب او ستم می کنند خواه به صورت موردی و خواه به صورت بدعت و قوانین عام شمول. و این همان موضوع است که در شرح «عنوان این دعا» دربارهٔ عبارت **«أَوْ رَأَى مِنَ الظَّالِمِينَ مَا لَا يُحِب»** بیان شد.

اسلام هرگز دربارهٔ حقوق فردی به بغض و کینه توزی دعوت نکرده است بل فرموده است:

۱- آیهٔ ۱۳۴ سورهٔ آل عمران: «الْكاظِمِينَ الْغَيْظَ وَ الْعافِينَ عَنِ النَّاس».

۲- آیهٔ ۱۹۹ سورهٔ اعراف: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ».

۳- آیهٔ ۲۲ سورهٔ نور: «وَ لْيَعْفُوا وَ لْيَصْفَحُوا».

۴- آیهٔ ۱۴ سورهٔ تغابن: «وَ إِنْ تَعْفُوا وَ تَصْفَحُوا وَ تَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيم».

۵- آیهٔ ۴۰ سورهٔ شوری: «وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّه». آیا امام سجاد علیه السلام بر خلاف این آیه، انتقام جوئی شخصی را بر «اجر علی الله» ترجیح می دهد!؟! هرگز چنین نیست.

امام سجاد دشمن بنی امیّه است اما این دشمنی نه به خاطر آن است که آنان پدرش را کشته اند، بل به جهت آن است که آنان یک امام را شهید کرده اند؛ حق را کشته اند. حتی اگر یک فرد معمولی نیز بناحق کشته شود قاتل او مشمول «الْبُغْضِ فِي اللَّه» می شود.

الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه: گفته شد که الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه، نه تنها بیماری نیست و سر از عقده روانی در نمی آورد، بل حاکی از سلامت روح، و ظلم ستیزی، منزّه بودن از بیماری ریاء، و نفروختن دین به دنیا، بویژه نفروختن دین خود برای دنیای دیگران، و سلامت از دیگر بیماری های شخصیتی می باشد. و تنها معیار سلامت شخصیت در این مبحث، **الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه** است. اکنون به چند آیه توجه کنید:

۱- آیهٔ ۴ سورهٔ ممتحنه: «قَدْ كانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْراهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنا بِكُمْ وَ بَدا بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةُ وَ الْبَغْضاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ

وَحْدَه»: برای شما اسوهٔ خوبی در ابراهیم و کسانی که با او بودند، هست؛ هنگامی که بـه قـوم (کافر) خود گفتند: ما از شما و از آنچه غیر از خدا می پرستید بیزاریم و به راه و بـاور شـما کافریم و میان ما و شما عداوت و بغض ابدی خواهد بود تا مگر که به خـدای یگانـه ایمـان بیاورید.

۲- آیه های ۱۴ و ۱۹ و ۲۲ سورهٔ مجادله: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ تَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ما هُمْ مِنْكُمْ وَ لا مِنْهُمْ وَ يَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»: آیا ندیدی کسانی را کـه دوسـتی مـی کننـد بـا قومی که مورد غضب خدا هستند، آنان نه از شما هستند و نه از آنان، سـوگند دروغ یـاد مـی کنند (که از شما هستند) در حالی که خودشان می داننـد کـه از شـما نیسـتند. «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطانُ فَأَنْساهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولئِكَ حِزْبُ الشَّيْطانِ أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطانِ هُمُ الْخاسِرُونَ»: شیطان بر آنـان مستولی شده و یاد خدا را از خاطر آنها برده، آنانند حـزب شـیطان، بدانیـد: حـزب شـیطان زیانکارانند. «لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشيرَتَهُمْ أُولئِكَ كَتَبَ في قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ يُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدينَ فيها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُون»: مردمی را که ایمان به خدا و قیامت دارند نمی یابی که بـا دشـمنان خـدا و رسـولش دوسـتی کنند، گرچه پدران شان، یا فرزندان شان، یا برادران، یـا خویشـان شـان باشـند. آنـان کسـانی هستند که خداوند ایمان را بر صفحهٔ دل هایشان نوشته و بوسیله روحی از ناحیهٔ خودش آنان را تقویت کرده، و وارد می کند آنان را به بهشتی که از زیر درختانش نهرها جاری است، در آنجا جاودان هستند، خدا از آنان راضی است و آنان نیز از خدا راضی هستند، آنان حزب الله هستند و بدانید که حزب الله پیروز و رستگارانند.

نکته: ۱- این آیه ها جامعه بشری را به دو بخش تقسیم مـی کنـد: کـافران و مسـلمانان. سپس مسلمانان را به دو حزب تقسیم می کند: حزب الله و حزب شیطان؛ آن مسـلمانانی کـه اهل **تبرّی** نیستند و با کافران روابط دوستی دارند را حزب شیطان نامیده است. بنابراین تـولّی و تبرّی معیار حزب الله بودن، و حزب شیطان بودن است. و آیه های دیگر نیـز در ایـن بـاره هست.

تولّی و تبرّی در حدیث: ۱- از امام صادق علیه السلام: **مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَ أَبْغَضَ لِلَّهِ وَ أَعْطَى لِلَّهِ فَهُوَ مِمَّنْ كَمَلَ إِيمَانُهُ**[۱]: هر کس دوست دارد برای خدا، و مبغوض دارد برای خدا (حبّ و بغضش به خاطر خدا باشد) دهش و بخشش نیز برای خدا باشد، او از کسانی است که ایمانش کامل شده است.

۲- **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) لِأَصْحَابِهِ أَيُّ عُرَى الْإِيمَانِ أَوْثَقُ فَقَالُوا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصَّلَاةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الزَّكَاةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصِّيَامُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْحَجُّ وَ الْعُمْرَةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْجِهَادُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِكُلٍّ مَا قُلْتُمْ فَضْلٌ وَ لَيْسَ بِهِ وَ لَكِنْ أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ وَ تَوَالِي أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ التَّبَرِّي مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ**[۲]: رسول خدا صلی الله علیه و آله به اصحابش فرمود: کدام پایه (و عنصر) ایمان در استحکام ایمان مهمتر است؟ گفتند: خدا و پیامبرش بهتر می داند؛ آنگاه برخی گفتند: نماز. برخی دیگر گفتند: زکات. برخی: روزه. برخی: حج و عمره. برخی جهاد. فرمود: همهٔ اینها که گفتید دارای فضیلت و مهم هستند اما آنچه مورد سؤال من است نیستند. محکمترین پایه و عنصر ایمان، **الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ** و دوستی با دوستان خدا و تبرّی از دشمنان خدا، است.

۳- امام صادق فرمود: سه چیز از نشانه های مؤمن است: **عِلْمُهُ بِاللَّهِ وَ مَنْ يُحِبُّ وَ مَنْ يُبْغِضُ**[۳]: خدا شناسی اش، و شناختش در اینکه چه کسی را باید دوست بدارد و چه کسی را مبغوض بدارد.

شناخت: در این بیان امام، شناخت کسی که باید محبوب باشد و کسی که باید مبغوض باشد، یک تکلیف مهم در حد تکلیف شناخت خدا، شمرده شده است.

۴- امام صادق علیه السلام فرمود: **كُلُّ مَنْ لَمْ يُحِبَّ عَلَى الدِّينِ وَ لَمْ يُبْغِضْ عَلَى الدِّينِ فَلَا دِينَ لَهُ**[۴]: هر کس دوست داشتنش به خاطر دین، و مبغوض داشتنش به خاطر دین نباشد، پس او دین

---

[۱] کافی، ج ۲ ص ۱۲۴ ط دار الاضواء.

[۲] همان، ص ۱۲۵- ۱۲۶.

[۳] همان، ص ۱۲۶.

[۴] همان، ص ۱۲۷.

ندارد.

مرحوم علامه مجلسی در بحار (ج ۶۶ ص ۲۳۶ تا ۲۵۴) سی و چهار حدیث دیگر (علاوه بر حدیث هائی که در ابواب دیگر آورده) در این باره نقل کرده است.

این دعای چهاردهم صحیفه نیز که امام علیه السلام در مقام بغض و غیظ نسبت به ستمگران است، بر اساس همین الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ است و آن ستمی که مورد نظرش است و دعائی که بر علیه ستمگر می کند نیز بر همین معیار است. یعنی شامل ستم هائی هست که بر فرهنگ، دین و مذهب او می شوند، نه فقط منافع شخصی خودش.

و باید تکرار کرد: در اثر استجابت این دعاها است که مکتب تشیع با وجود آن همه تهاجمات تاریخی که برای براندازیش شده، همچنان پایدار مانده است. و برای یک محقق، مهم این است که دریابد: **در طول تاریخ بشر هیچ مکتبی به اندازهٔ تشیع مورد هجوم نبوده، و هیچ مکتبی نتوانسته مانند تشیع مقاومت و بقاء داشته باشد.** و همین بقاء و دوام همان «شفای غیظ امام، و استیفای بغض آن حضرت» است که می گوید: **تَكُونُ مِنْ غَيْظِي بِهِ شِفَاءً، وَ مِنْ حَنَقِي عَلَيْهِ وَفَاءً.**

بخش پنجم

ستمگر را به خدا واگذار-؟!-

خداوند ستم پذیری را نمی پسندد

تصحیح

دلیل دیگر

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ عَوِّضْنِي مِنْ ظُلْمِهِ لِي عَفْوَكَ، وَ أَبْدِلْنِي بِسُوءِ صَنِيعِهِ بِي رَحْمَتَكَ، فَكُلُّ مَكْرُوهٍ جَلَلٌ دُونَ سَخَطِكَ، وَ كُلُّ مَرْزِئَةٍ سَوَاءٌ مَعَ مَوْجِدَتِكَ. (۱۰) اللَّهُمَّ فَكَمَا كَرِهْتَ إِلَيَّ أَنْ أُظْلَمَ فَقِنِي مِنْ أَنْ أَظْلِمَ. (۱۱) اللَّهُمَّ لَا أَشْكُو إِلَى أَحَدٍ سِوَاكَ، وَ لَا أَسْتَعِينُ بِحَاكِمٍ غَيْرِكَ، حَاشَاكَ:

خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و در عوض ستمی که او بر من کرده مرا مشمول عفو و بخشش خود گردان، و در عوض کردار بد او دربارهٔ من بر من رحمت کن، زیرا هر ناخوشایند (هر بلائی) کوچکتر از خشم تو است، و هر مصیبت بزرگی با داشتن لطف تو آسان است. خدایا همچنانکه مظلوم شدن را بر من نمی پسندی مرا از ظالم بودن نیز باز دار. خدایا به کسی جز تو شکوه نمی کنم، و از هیچ داوری کننده ای یاری نمی طلبم غیر از تو. پاک و منزّهی تو.

شرح

ستمگر را به خدا واگذار: اینکه گفته اند «ستمگر را به خدا واگذار» درست است لیکن با دو شرط: ۱- فرد مظلوم روحیهٔ ستم پذیری نداشته باشد. زیرا ستم پذیری نه فقط حاکی از آفت و بیماری شخصیت است، بل عامل گستاخی ستمگر و نیز رواج ستم می گردد، این خود نوعی گناه است.

۲- دلایل عقلانی برای عدم مقاومت و مبارزه داشته باشد. مراد از عقلانی، عقلانیت در تعریف اسلام است.

در اینصورت ستمگر را به خدا وا می گذارد و بی تردید خداوند او را مجازات خواهد کرد.

مجازات خداوند دربارهٔ ستم شخصی و فردی: در این باره با دو شرط بالا، شخص ستمگر بی تردید در این دنیا نیز به جزای عمل خود خواهد رسید.

اما مجازات دربارهٔ ستمگر بر دین و مکتب: ستمگر و ستمگران در این باره به صورت های زیر مجازات می شوند:

۱- گاهی در این دنیا نیز به سزای عمل شان می رسند. این زمانی است که اولاً ستم از حد

بگذرد[۱]. ثانیاً ستم از ناحیه یک فرد باشد نه از ناحیه یک «جریان ستمگر». فرعون های بسیاری بر مصر حکومت کردند اما آنکه غرق شد علاوه بر ستم نظام اجتماعی ظالم، شخصاً به ستمگری نیز پرداخت. او ابتدا پیشامدی بنام «نبوت موسی» را بهانه ای برای سرکوب مجلس سنا کرد و به استبداد کامل رسید و ستم نظام را به ستم شخصی خود تبدیل کرد. لذا در دنیا هم مجازات شد[۲].

۲- گاهی در این دنیا مجازات نمی شوند؛ این زمانی است که ستمگران یک نظام اجتماعی ستمگر ایجاد کرده و بر مردم تحمیل کنند؛ نظام ستمگر باشد نه یک شخص معین. در اینصورت مجازات شان به قیامت می ماند مگر در موارد ویژه ای. و این روند ادامه خواهد داشت تا تاریخ کابالیسم به پایان برسد[۳].

و خواهیم دید که سخن امام علیه السلام (در بخش های بعدی) هر دو نوع مجازات را در نظر دارد.

مجازات ها بر اساس داوری ها: داوری بر دو نوع است: داوری در محاکم بشری؛ اگر یک محکمه ای حق مظلومی را از ظالم بگیرد، باز ظالم در آخرت مجازات خواهد شد، زیرا گرچه حق مظلوم از او گرفته شده لیکن خود «تعدی» یک ستم است که مجازات آن به آخرت می ماند. حتی در بهترین داوری ها و عادلانه ترین حکم ها.

خداوند عوض می دهد: اگر مظلومیت با دو شرط مذکور باشد، خداوند در عوض آن به مظلوم نعمت می دهد هم در دنیا و هم در آخرت که امام علیه السلام با تعبیر «عفوک» و «رحمتک» هر دو را می خواهد. و می گوید تحمل هر ستم بزرگ و گرفتاری بزرگ کوچکتر از خشم تو است. **وَ كُلُّ مَرْزِئَةٍ سَوَاءٌ مَعَ مَوْجِدَتِك**: و هر مصیبت بزرگ با داشتن لطف تو آسان است.

---

[۱] کمّاً یا کیفاً یا هر دو.

[۲] شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

[۳] رجوع کنید به همان کتاب.

تصحیح: متأسفانه این جملهٔ امام را درست معنی نکرده اند و گفته اند: و بـا غضـب تـو هر سختی هموار شدنی است. و یا چنین معنی کرده اند: و هر اندوهی بـا پیشـامد غضـب تـو هموار است.

یعنی با مراجعه به متون لغت کلمهٔ «موجده» را به معنی «غضب» گرفته اند، در حالی که همان منابع لغت این کاربرد را به همراهی «علیـه» مشـروط کـرده انـد؛ همـانطور کـه لفـظ «رغب» به همراه «به» به معنی میل و رغبت است، و به همراه لفظ «عن» بـه معنـی نفـرت و بیزاری است. کلمهٔ «موجده» نیز وقتی به معنی غضب است که به همراه «علیه» باشد. والاّ بـه معنی «داشتن» و برخوردار شدن» است که از باب «وَجَدَ- یَجدُ» است. و امام علیه السلام می گوید: خدایا هر ستم بزرگ کوچکتر از خشم تو است و هر مصیبت بزرگ با داشـتن لطـف تو و با برخوردار بودن از رحمت تو، آسان است.

خداوند ستم پذیری را نمی پسندد: امام می گوید: خدایا، فَكَمَا كَرِهْتَ إِلَيَّ أَنْ أُظْلَمَ: همانطور که مظلوم شدن را بر من نمی پسندی.

از این که من ظلم پذیر باشم خوشت نمی آید، همـانطور هـم «فَقِنِي مِنْ أَنْ أَظْلِمَ» بـه مـن توفیق بده که ستمگر نیز نباشم.

متأسفانه این جمله را نیز درست معنی نکرده اند و گفته اند: خدایا همچنـان کـه مظلـوم شدن را بر من ناگوار گردانیده ای. یا گفته اند: همچنانکـه ناپسـند مـن گردانیـدی کـه سـتم بکشم. و توجه نکرده اند که در اینصورت باید می گفت: «کرّهت» با تشدید حـرف «ر»، در حالی که در همهٔ ضبط ها و نسخه ها بدون تشدید آمده است. و باید توجه کرد که در عربی تشدید جایگاه یک حرف کامل را دارد و کسی دربارهٔ آن تسامح نمی کند، مـثلاً در آیـهٔ «وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ»[1] اگر تشدید گذاشته نشود هم غلط می شود و هم مسامحه دربارهٔ این تشدید گناه است. و در کلام امام مراد این نیست که خدایا ظلم را در نظر من بد کرده ای. بل

[1] آیهٔ ۷ سورهٔ حجرات.

مراد این است که خدایا ظلم پذیری را بر من نپسندیده ای.

البته حرف «الی» به نفع این شارحان و مترجمان است و مثلاً باید مـی گفـت «فکما کرهت لی» یا «کرهت منّی». اما می دانیم که حروف جر در بسیاری از موارد به جای همدیگر به کار می روند و چندان فرقی نیسـت میـان «نپسـندیدی بـه مـن» کـه معنـی «لـی» اسـت، و میـان «نپسندیدی برمن» که معنی «الی» است، و نیز «نپسندیدی از من» که معنی «مِـن» اسـت، نمـی باشد.

اما هرگز «کَرِهتَ» به جای «کَرِهتَ» به کار نرفته است و نمی رود.

امام علیه السلام یک نکتهٔ مهم روان شـناختی را در نظـر دارد کـه در جـان و روان هـر کسی هست و آن این است که: هر انسانی در موقع ستم دیدگی تلخی ستم را بـه خـوبی درک می کند، اما وقتی که خودش ستم می کند چندان توجهی به تلخـی آن در ذائقـهٔ مظلـوم نمـی کند. امام می گوید: خدایا، تلخی ستمی که بر من وارد می شود را مـی دانـم و لـذا درک مـی کنم که چرا نمی پسندی من ستم پذیر باشم، پس توفیق بده که تلخی سـتمگر بـودن خـودم را نیز درک کنم و بدانم که چرا مرا از ستمگری نهی کرده ای.

این درسی است که امام به ما می دهد تا بدانیم اولاً اگر ستمی به دیگران بکنیم بشدت بر ستم دیده تلخ است، ثانیاً از خدا بخواهیم که هم این بینش را به ما بدهـد و هـم مـا را موفّـق گرداند که از ستم کردن بپرهیزیم. باید توفیق در همهٔ خـوبی هـا را از خداونـد بخـواهیم تـا انسانیت مان سالم بماند.

دلیل دیگر: از آغاز شرح این دعا سعی بر این است که روشن شود مراد امام علیه السلام صرفاً حقوق فردی و شخصی نیست بل به ما یاد می دهد که هر ستمی که در جامعـه دربـارهٔ هر کسی و هر چیزی رخ بدهد، ستم است بر همهٔ افراد جامعه و شکوهٔ امام بیشتر به محـور «ستم در جامعه، و ستم بر جامعه» است. و همانطور که بیان شد؛ هر گناهی که توسط فرد یا افرادی، یا توسط نظام حاکم بر جامعه، رخ دهد یک ستم است بر همگان. و سخن امـام کـه می گوید: اللَّهُمَّ لَا أَشْكُو إِلَى أَحَدٍ سِوَاك، دلیل بزرگ دیگری است بر این اصل. زیـرا شـکایت از

ظلم ظالمان به مراکز قضائی (حتی در مواقع لزوم بـه مرکـز قضـائی غیـر شـیعه) جـایز و در مواردی واجب است، و لذا اسلام نظام دقیق و کامل قضائی دارد. اگـر ایـن سـخن امـام را بـه محور حقوق صرفاً فردی و شخصی، بدانیم در اینصورت شکایت کردن به هـر مرکـز قضـائی حرام می شود.

پس معلوم می شود محور کلام امام در سرتاسر این دعا بیشتر ستم های غیر شخصی و غیر فردی است. و همچنین است جمله بعدی که: وَ لَا أَسْـتَعِينُ بِحَاكِمٍ غَيْرِك: و نـه از حـاکم و داوری غیر از تو یاری می طلبم.

وقتی که ظلم به معنی عام- یعنی هر گناه- و نیز ظلم به معنی خاص (یعنی آنچه به طـور خاص ظلم نامیده می شود) در جامعه رواج یابد، غیر از خدا مرجعی نه برای شکایت هسـت و نه داوری غیر از خدا وجود دارد.

شاید گفته شود: مقصود امام علیه السلام در این دعا درسی است برای سـتمدیدگانی کـه از همه جا مأیوس و وامانده اند. اما این سخن درستی نیست زیرا اگر چنین بـود بایـد در عنـوان دعا می آمد: «وکان من دعائه علیه السلام.... عند الیأس من اسیفاء حقه» در حـالی کـه عبـارت عنوان، مطلق است. و باصطلاح ماهیت قضیه به طبیعت موضوع واگذار شده اسـت؛ یعنـی در موضوعی سخن می گوید که به طور طبیعی و در ماهیت خودش غیر قابل شکایت به دیگران است، و بطور ماهوی ایجاب می کند که به غیر خدا شکایت نشود.

و نیز دیدیم که فقراتی از کلام امام علیه السلام با چنین بینشی سازگار نیست.

و باز باید تکرار شود که اولاً برداشت ما و تصویر ذهنی ما از شخصیت امام سـجاد علیـه السلام، درست نیست که او را یک فرد منزوی و بریده از جامعه می دانیم که گوئی نشسـته و فقط به مظلومیت خود می پردازد و فقط (العیاذ بالله) مرثیهٔ شخصی خود را می خواند. ثانیاً در نظر ما ظلم فقط آن است که دربارهٔ حقوق شخصی خودمان رخ دهد، کلام امام را نیـز در همین بستر معنی می کنیم. اما در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام ظلـم اجتمـاعی، رواج گناه در جامعه و نظام اجتماعی مبتنی بر ظلم، بالاتر از ظلم هائی است که در حق یـک فـرد رخ بدهد. و واژه ظلم و مشتقات آن در قرآن همگی دربارهٔ رواج گناه در جامعه و نیـز سـتم

هائی است که در یک نظام اجتماعی باطل، جریان دارد. و کمتر آیه ای یافت می شود که بـه معنی ستم فردی باشد. اگر ما نیز مانند اهل بیت، هر گناه، تعدی و تجـاوز را کـه در جامعـه رخ می دهد، ستمی دربارهٔ خودمان می دانستیم، این دعا را بعنوان یک دعای فردی معنـی نمـی کردیم.

بخش ششم

هر دعا در مقام تحلیل، دو دعا است

دعای بنده و قضای الهی

دعا در برابر قضاء حتمی، «تعجیل» را نتیجه می دهد

فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صِلْ دُعَائِي بِالْإِجَابَةِ، وَ اقْرِنْ شِكَايَتِي بِالتَّغْيِيرِ: (خدایا) پس بر محمد و آلش درود فرست، و دعای مرا به اجابت وصل کن، و شکوهٔ مرا قرین تغییرکن.

شرح

دعا در دعا: هر خواهش و هر دعا- خواه از خدا خواسـته شـود و خـواه از هـر کسـی- همیشه یک دعا و خواستهٔ دیگر را نیز به همراه دارد، مثلاً یکی بـه دیگـری مـی گویـد «آن کتاب را به من بده»، توقع دارد که خواسته اش عملی شود و کتاب به دستش برسد. و بـا بیـان دیگر: هر دعا در مقام تحلیل دارای دو جنبه است: موضوع مـورد درخواسـت، و درخواسـت تحقق همان درخواست.

معمولاً در دعاهای **مأثور** از اهل بیت علیهم السلام، این دو درخواست عملاً تحلیـل شـده اند که در آخر هر دعا استجابت همان دعا خواسته شده است؛ این اجابت خـواهی گـاهی بـا عبارت خاص بیان شده؛ مثل همین جملهٔ **«صِلْ دُعَائِي بِالْإِجَابَة»**. و گاهی با کلمهٔ «آمین» آمده.

پس نتیجه می گیریم که مستحب است این «توقع» را که در بطن خود دعا هست، از نو به صورت دعای مستقل از خداوند بخواهیم.

در آخر این دعا که امام علیه السلام می گوید: «آمین یا ربّ العالمین» شرح بیشتری در این باره خواهد آمد.

دعای بنده و قضای الهی: هر دعائی برای تغییر است، و این نصّ کلام امام است: **«وَ اقْرِنْ شِكَايَتِي بِالتَّغْيِيرِ»**. و اجابت هر دعائی دقیقاً یعنی به وجود آمدن یک تغییر؛ تغییر حالتی به حالت دیگر، تغییر وضعیتی به وضعیت دیگر.

اکنون پرسش این است: مقصود تحقق تغییر در قضای الهی است یا در قدر الهی؟-؟ هر دعا کننده ای در وضعیتی قرار دارد که جریان قَدَرها طوری پیش آمده اند و او را در آن وضعیت قرار داده اند[1]. اینک دعا کننده از خداوند می خواهد که در این جریان قَدَرها تغییری ایجاد کند. او «قضای الهی= خواست خدا» را به یاری می طلبد که قضاء بیاید و در جریان قدرها تغییری بدهد. پس هر دعا کننده ای خواستار دخالت قضاء در قَدَر است.

بنابراین کوچکترین دعا و کوچکترین خواستهٔ انسان از خداوند، یک خواستهٔ بس بزرگ است، زیرا که خواستار یک تحول در جریان قَدَرها است.

کمیّت خواسته: بزرگی و کوچکی خواسته و کمیّتش، بر اساس معیار قَدَری است همانطور که خود لفظ «قَدر» و «قَدَر» به آن دلالت دارد. برای قضاء نه کمیتی مطرح است و نه مقولهٔ بزرگی و کوچکی. لذا اجابت بزرگترین خواسته با کوچکترین خواسته برای خداوند فرقی ندارد. این ما هستیم که در اثر زندگی و ممارست با قدرها گمان می کنیم که دعای کوچک زودتر از دعای بزرگ مستجاب می شود. و نیز همیشه دیده ایم که انسان ها خواسته های کوچک همدیگر را زودتر اجابت می کنند، به طور ناخودآگاه گمان می کنیم

---

[1] قَدَر از مصدر «قَدر= اندازه»، یعنی قانون و فرمول، قَدَرها یعنی قوانین و فرمول هائی که جهان هستی بر اساس آنها اداره می شود. مثلاً «اکسیژن بعلاوهٔ هیدروژن= آب» و همچنین همه قوانین کیهانی، فیزیکی، حیاتی و...، قضاء یعنی «خواست خدا» پس خود قَدَرها در اثر قضاء به وجود آمده اند و با خواست خدا کار می کنند. شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

که (نعوذ بالله) خداوند نیز چنین است.

قضاء حتمی و قضاء غیر حتمی: نکتهٔ دقیق، ظریف و پیچیده این است که همان وضعیتی که دعا کننده تغییر آن را می خواهد، با قضاء الهی پیش آمده است. زیرا هیچ حادثه ای، هیچ وضعیتی (اعم از طبیعی و اجتماعی) در جهان هستی رخ نمی دهد مگر اینکه قضاء الهی آن را ایجاب می کند. پس دعا کننده خواستار یک قضای جدید است که با قضای وضعیت موجود، متفاوت باشد[۱].

استجابت دعا شرایطی دارد از قبیل مشروعیت خواسته، جدیت در دعا و سرسری نگرفتن آن، التجاء و تضرّع و...، و یکی از شرایط این است که خواستهٔ مورد نظر در مقابل قضای حتمی نباشد. زیرا قضای الهی بر دو نوع است و قضاهای حتمی هرگز تغییر نمی پذیرند. مثلاً یکی از قضاهای حتمی الهی این است که تاریخ زندگی بشر از آغاز تا پایان عمر دنیا به دو بخش باشد: دوران حاکمیت ابلیس (کابالیسم)، و دوران حاکمیت دین[۲]. و این قضای حتمی است که باید تاریخ کابالیسم به پایان برسد تا نوبت به دوران حاکمیت مکتب انبیاء برسد. لذا به ما نگفته اند که دعا کنید: «خدایا ابلیس را و حاکمیت ابلیس را از بین ببر»، زیرا چنین دعائی مستجاب نخواهد بود، چون خداوند دو مهلت به ابلیس داده است و خلاف آن را نخواهد کرد:

۱- به ابلیس مهلت داده تا روز قیامت زنده بماند؛ «قالَ أَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ- قالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ»[۳]: ابلیس گفت: تا روز قیامت به من مهلت بده- خدا گفت: تو از مهلت داده شدگانی.

۲- به ابلیس مهلت داده شده تا یک وقت معین، بر تاریخ مسلط باشد؛ ابلیس وقتی که خواستهٔ اولش را مقبول یافت طمع کرده و گفت: «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ- قالَ فَإِنَّكَ مِنَ

---

[۱] شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

[۲] شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

[۳] آیه های ۱۴ و ۱۵ سورهٔ اعراف.

الْمُنْظَرِينَ- إِلى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ»[۱]: گفت: پروردگار من مرا تا روز قیامت مهلت ده (تا حاکمیت تاریخ با من باشد)- خدا گفت: تو از مهلت داده شدگانی- تا روز وقت معلوم. یعنی تا پایان تاریخ کابالیسم، نه تا روز قیامت.

پس هیچ دعائی بر علیه این دو مهلت، مستجاب نمی شود. زیرا «إِنَّ اللَّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعادَ»[۲].

لذا به ما گفته اند برای «تعجیل در فرا رسیدن تاریخ حاکمیت مکتب انبیاء» دعا کنید نه برای براندازی اصل این دو مهلت؛ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَجِّلْ فَرَجَهُمْ- اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى وَلِيِّكَ وَ حُجَّتِكَ الْقَائِمِ الْمُنْتَظَرِ وَ عَجِّلَ فِي فَرَجِه.

قضای حتمی منحصر به موضوع بالا نیست، در زندگی فردی و اجتماعی هر انسان و هر جامعه ای نیز قضاهای حتمی هست و برخی از دعاها به همین جهت مستجاب نمی شود. لیکن هیچ دعائی نیست که کلاً و اساساً مردود باشد، زیرا تنها گفتنِ «خدایا» یک عبادت است. دو ستمگر گناهکار را در نظر بگیرید که یکی «خدایا» می گوید، و دیگری این را هم نمی گوید. این دو در قیامت مساوی نخواهند بود.

اما ما در هر صورت، مأمور به دعا هستیم و هرگز نباید درصدد تشخیص یا تعیین خواسته های مان باشیم که کدامیک قابل تغییر است و کدامیک از قضاهای حتمی و تغییر ناپذیر است، مگر در مورد مشخص مانند ماجرای مذکور دربارهٔ ابلیس.

برگردیم به کلام امام علیه السلام که می گوید: **«وَ اقْرِنْ شِكَايَتِي بِالتَّغْيِيرِ»**. گفته شد که شکوهٔ امام در این دعا هم شامل امور حقوقی فردی و شخصی است و هم شامل امور و حقوق و فرهنگ جامعه است. و آن حضرت به ما یاد می دهد که در هر دو مورد خواستار تغییر باشیم و بالاتر از همه خواستار تغییر در جریان قَدَرها که زمینهٔ حاکمیت ابلیسی (کابالسم) را بر جامعهٔ جهانی حاکم کرده است، باشیم لیکن تغییر در این موضوع اخیر همان «تعجیل» است.

تعجیل و قضاهای حتمی: در مبحث بالا دیدیم که دربارهٔ قضاء حتمی نیز می توانیم

---

[۱] آیه های ۳۶، ۳۷ و ۳۸ سورهٔ حجر. و آیه های ۷۹، ۸۰ و ۸۱ سورهٔ ص.

[۲] آیهٔ ۳۱ سورهٔ رعد. و آیهٔ ۹ سورهٔ آل عمران.

برای تعجیل در به پایان رسیدن گرفتاری، دعا کنیم. پس یاد می گیریم بـر فـرض در مـواردی دعای مان با قضای حتمی رو به رو است و در اصل از بین رفتن گرفتـاری، مسـتجاب نخواهـد بود، دستکم در تعجیل پایان آن گرفتاری مؤثر خواهد بـود. و یکـی از دلایلـی کـه اسـتجابت برخی از دعاها به تأخیر می افتد، همین است. اولاً در زندگی فردی هر انسانی کمتر گرفتاری ای هست که مورد قضاء حتمی باشد. ثانیاً کمتر قضای حتمی است که امکان تعجیل در پایـان یافتن آن نباشد. ثالثاً حتی در آن موارد بس نادر نیز، دعا بی فایده نیسـت و هـر دعـائی بـدون استثناء فایده و استجابتی دارد: **«ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»**[1].

حدیث

اکنون دربارهٔ این بخش از بحث، نگاهی به چند حدیث دیگر داشته باشیم:

اجابت خواستهٔ کوچک و بزرگ برای خداونـد فرقـی نـدارد: امـام صـادق علیـه السلام: **«عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّكُمْ لَا تَقَرَّبُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَا تَتْرُكُوا صَغِيرَةً لِصِغَرِهَا أَنْ تَدْعُوا بِهَا إِنَّ صَاحِبَ الصِّغَارِ هُوَ صَاحِبُ الْكِبَارِ»**[2]: همواره دعا کنید، زیرا هیچ چیـزی ماننـد دعـا شـما را بـه خـدا نزدیک نمی کند، دعا دربارهٔ چیز کوچک را به دلیل کوچـک بـودنش تـرک نکنیـد. زیـرا خداوند همانطور که صاحب خواسته های بزرگ است صاحب خواسته هـای کوچـک هـم هست.

توضیح: گاهی انسان خیال می کند که نباید یک چیز حقیر را از خداوند عظیم، خواست امام می فرماید این تخیل درست نیست. و عکس آن نیز درست نیست کـه گمـان کنـیم اگـر چیز کوچک را از خدا بخواهیم زودتر مستجاب می شود.

رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرمود: **«سَلُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا بَدَا لَكُمْ مِنْ حَوَائِجِكُمْ حَتَّى**

---

[1] آیهٔ ۶۰ سورهٔ غافر.

[2] کافی (اصول) ج ۲ ص ۴۶۷ ط دار الاضواء.

شِسْعَ النَّعْلِ»[۱]: از خدا بخواهید دربارهٔ هر حاجتی که برای تان رخ دهد حتی دربارهٔ پاره شدن بند کفشتان.

دعا جریان قَدَرها را تغییر می دهد: از امام کاظم علیه السلام: **«إِنَّ الدُّعَاءَ يَرُدُّ مَا قَدْ قُدِّرَ وَ مَا لَمْ يُقَدَّرْ قُلْتُ وَ مَا قَدْ قُدِّرَ عَرَفْتُهُ فَمَا لَمْ؟ يُقَدَّرْ قَالَ حَتَّى لَا يَكُونَ»**[۲]: دعا جریان مسلّم قَدَرها را بر می گرداند، و نیز آنچه را که مقدّر نشده. راوی می گوید: گفتم: آنچه مقدّر شده را می فهمم، اما آنچه مقدّر نشده چیست؟ فرمود: آنچه قرار است واقع نشود.

توضیح: هرگرفتاری دو طرف دارد: الف: جریان قدرها طوری پیش می آید که آن گرفتاری را به وجود می آورد. ب: بدیهی است اگر همچنان ادامه یابد، رهائی از آن گرفتاری واقع نخواهد شد. دعا هر دو را بر می گرداند؛ گرفتاری را از بین می برد و به جای آن رهائی می آورد که قرار نبود حاصل شود.

دعا و قضاء غیر حتمی: امام کاظم علیه السلام: **«عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّ الدُّعَاءَ لِلَّهِ وَ الطَّلَبَ إِلَى اللَّهِ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَ قَدْ قُدِّرَ وَ قُضِيَ وَ لَمْ يَبْقَ إِلَّا إِمْضَاؤُهُ فَإِذَا دُعِيَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ سُئِلَ صُرِفَ الْبَلَاءُ صَرْفَةً»**[۳]: همواره با دعا باشید، زیرا دعا از خدا و خواسته را به پیشگاه خدا عرضه کردن بلا را بر می گرداند در حالی که هم مقدّر شده و هم قضاء شده و تنها امضاء آن مانده است. وقتی که خداوند عزیز و متعال خوانده شود و از او خواسته شود، بلا را می گرداند یک برگرداندنی.

توضیح: گفته شد که جریان قَدَرها نیز بر اساس «قضاء= خواست خدا» است. امام می فرماید: وقتی که جریان قَدَرها مطابق قضای الهی طوری بیایند که بلائی رخ دهد، دعا آن را بر می گرداند مگر اینکه به امضاء رسیده و حتمیت یابد.

نکته: در آخرین جملهٔ این حدیث می فرماید «صُرِفَ الْبَلَاءُ صَرْفَةً» کلمهٔ «صَرْفَةً» اشاره به

---

[۱] بحار، ج ۹۰ ص ۲۹۵.

[۲] همان، ص ۴۶۹.

[۳] همان، ص ۴۷۰.

یک نکته بل یک اصل است؛ با «تنوین تنکیر» آمده به معنی «یک برگرداندنی»؛ یعنی یک برگرداندن ناشناخته ای. یکی از خصایل انسان این است که به وقت دعا چگونگی و راه برآورده شدن حاجتش را نیز در ذهن خود تعیین می کند. اهل بیت علیهم السلام به ما فرموده اند به هنگام دعا برای خدا تکلیف تعیین نکنید و چگونگی تحقق خواستهٔ تان را به خدا واگذار کنید، از هر راه و طریقی که بخواهد خواسته تان را محقق می کند. بسیار اندک و نادر است از طریقی برآورده شود که در ذهن دعا کننده بوده.

باید دعا کنیم و به حتمیت قضاء نیندیشیم: امام صادق علیه السلام: **«يَا مُيَسِّرُ- ادْعُ وَ لَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ إِنَّ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْزِلَةً لَا تُنَالُ إِلَّا بِمَسْأَلَةٍ وَ لَوْ أَنَّ عَبْداً سَدَّ فَاهُ وَ لَمْ يَسْأَلْ لَمْ يُعْطَ شَيْئاً فَسَلْ تُعْطَ يَا مُيَسِّرُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ بَابٍ يُقْرَعُ إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يُفْتَحَ لِصَاحِبِهِ»**[1]: ای میسّر دعا کن و نگو: این امری است که معین شده و گذشته است- نگو: قضاء شده و حتمیت یافته است- و بدان که در نزد خداوند عزیز و متعال منزلتی است که به آن رسیده نمی شود مگر با خواستن؛ و اگر بنده دهانش را ببندد و نخواهد، چیزی به او داده نمی شود. پس بخواه تا داده شوی. ای میسّر هیچ دری نیست که کوبیده شود مگر اینکه امید است که به روی کوبنده باز شود.

توضیح: یعنی مدیریت کائنات و انسان بر اساس قوانین، قَدَرها و فرمول ها، خشک و غیر منعطف نیست، همیشه برای ارادهٔ خداوند جایگاه و منزلت هست که در آنها تغییر بدهد. و یکی از این منزلت ها، تغییری است که در اثر دعا می دهد.

و نیز به حمّاد بن عیسی[2] می فرماید: **«ادْعُ وَ لَا تَقُلْ قَدْ فُرِغَ مِنَ الْأَمْرِ»**[3]: دعا کن و نگو: در این باره قضاء حتمی شده و پایان یافته است.

نتیجه این که: انسان باید دعا کند و به حتمیت یا عدم حتیمت قضاء در مورد خواسته اش نیندیشد.

---

[1] همان، ص ۴۶۶- ۴۶۷.

[2] از دانشمندان بنام شیعه.

[3] همان، ص ۴۶۷.

امام صادق علیه السلام: **«إِنَّ الدُّعَاءَ يَرُدُّ الْقَضَاءَ وَ قَدْ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ وَ قَدْ أُبْرِمَ إِبْرَاماً»**[1]: دعا قضاء را بر می گرداند در حالی که از آسمان نازل شده و علل به وجود آورنده آن درهم تنیده و محکم شده است.

توضیح: لغت: أُبْرِمَ الحبل: فتله: رشته ها را به همدیگر بافت تا طناب ساخته شود.

هر حادثه ای در اثر تعامل علل متعدد، رخ می دهد و عناصری به طور هماهنگ جمع شده آن را به وجود می آورند. می فرماید دعا آن بلا را که همهٔ عوامل و عناصر و عللش فراهم شده و هماهنگ شده اند و قضای الهی نیز آنها را مستحکم کرده، بر می گرداند. یعنی تنها امضاء حتمیت آن مانده است و بدیهی است که قضای امضاء شدهٔ حتمی هرگز برگردانیده نمی شود.

بخش هفتم

عدل از اصول دین است

یأس از عدالت خدا

انکار عدل الهی

منشأ ستم سه چیز است

تأثیر انکار عدل خدا بر ربیع العربی (بیداری اسلامی)

ستمگر و احساس ایمنی

اللَّهُمَّ لَا تَفْتِنِّي بِالْقُنُوطِ مِنْ إِنْصَافِكَ، وَ لَا تَفْتِنْهُ بِالْأَمْنِ مِنْ إِنْكَارِكَ، فَيَصِرَّ عَلَى ظُلْمِي، وَ يُخَاصِرَنِي بِحَقِّي، وَ عَرِّفْهُ عَمَّا قَلِيلٍ مَا أَوْعَدْتَ الظَّالِمِينَ، وَ عَرِّفْنِي مَا وَعَدْتَ مِنْ إِجَابَةِ الْمُضْطَرِّينَ: خدایا مرا

[1] همان، ص ۴۶۹.

بنومیدی از عدل خود گرفتار مکن، و او (ستمگر) را به احساس ایمنی از انکار عـدل خـودت مبتلا نکن، تا بر ستمش بر من اصرار ورزد، و حقم را از من باز دارد، و نشان ده به او در ایـن زودی ها آنچه را که با ستمگران وعده داده ای، و به من نیز نشان بده آنچه را که وعـده داده ای از اجابت دعای مضطرین.

شرح

در این بخش چند خواسته آمده است:

۱- خدایا من را به یأس از عدل خودت، مبتلا نکن: در مباحث گذشته دربـارهٔ بیمـاری و آفت یأس از رحمت خدا، بحث شده است. اما در اینجا سخنی از یک «یأس ویژه» است کـه یأس از عدالت خدا باشد. این یأس بدترین و خطرناکترین است زیرا خطرش دو طرفه اسـت؛ شخصی که از عدل خدا مأیوس باشد نه فقط ستم پذیر می شود، بل اگر بتواند ستمگر نیز مـی شود. عباسیان مذهب اشعری را بشدت رواج دادند چون در آن بینش جائی برای عـدل نبـود و نیست. ابو الحسن اشعری مؤسس بینش اشعری در مسجد جامع کرسی گذاشته بالای آن رفـت و با صدای بلند اعلام کرد که: ای مردم من از اعتقاد به عدل خدا توبه می کنم[۱].

وقتی که عدل خدا انکار شود و اعتقاد به عدالت خدا به حدی ناپسند باشد که قابل توبـه (بل واجب التوبه) باشد، خلیفه هم که خود را «ظّل الله» می نامـد بایـد عـادل نباشـد، بـدیهی است این عنصر در سلسلهٔ مراتب حاکمیت، به پائینترین سِمت حکومتی نیز تسرّی می یابد.

اما امام علیه السلام با جمله «اللَّهُمَّ لَا تَفْتِنِّي بِالْقُنُوطِ مِنْ إِنْصَافِكَ» چند اصل از خدا شناسـی را بیان می کند:

الف: خداوند عادل است.

ب: انسان از عدل الهی بهرمند می شود، یعنی عدل یک صفت صرفاً ذاتی خدا نیست بل از

---

[۱] دائرة المعارف فرید وجدی، واژهٔ اشعری.

صفات ربوبی است در عمل نیز به اجرا گذاشته می شود.

ج: یأس از عدل خدا یک بلا و آفت است.

د: باید از خدا بخواهیم تا ما را از این آفت خطرناک مصون بدارد.

اما امتی که درِ خانهٔ اهل بیت را ببندد، مدیریت جامعهٔ خود را به دست جاهلان بسپارد از آموزه های اصلی و فرعی حجج الله محروم می ماند و پس از گذشت دو قرن از زمان امام سجاد علیه السلام، ابوالحسن اشعری از نسل ابو موسای اشعری می آید و از اعتقاد به عدل خدا توبه کرده و امت را به گمراهی می کشاند. در این ایام که «ربیع عربی» یا «بیداری اسلامی» به راه افتاده، یک نویسنده مصری می گوید: دلیل خنثی ماندن انقلاب ما و اسیر شدنش در دست امریکا، تربیتی است که قرن ها بر اساس عدم اعتقاد به عدل خدا، دچار آن شده ایم و این باور در رگ و خون ما رسوخ کرده است. و قوی ترین عامل پیروزی انقلاب ایران اصل اعتقاد به عدل الهی است.

هرکه گریزد ز در اهل بیت بارکش غول بیابان شود

إِنْكَارِك: این کلمه را که در جملهٔ **«وَ لَا تَفْتِنْهُ بِالْأَمْنِ مِنْ إِنْكَارِك»**، آمده به دو معنی می توان تفسیر کرد:

۱- با تقدیر لفظ «عدل» که مراد از انکارک «انکار عدلک» یا «انکار انصافک» باشد. در اینصورت معنی چنین می شود: خدایا ستمگر را به احساس ایمنی از عدل خودت، مبتلا مکن تا به ستمگری خود اصرار بورزد.

۲- بدون تقدیر؛ در اینصورت معنی انکارک «آنچه بد آیند تو است»، آنچه که تو آن را پسند نمی کنی، می شود. یعنی خدایا ستمگر را به احساس ایمنی از ناخوش آیندهای خودت، مبتلا نکن. بدیهی است که معنی اول درست است. زیرا «انکار» مصدر است نمی توان آن را به معنی شیئ یا اشیاء- یا رفتار و رفتارهای- ناپسند معنی کرد؛ انکار یعنی نپسندیدن، نه شیئ یا رفتار ناپسند.

شاید آنان که تعبیر «نکیرک» را که در بخش دوم گذشت، به «انکار» معنی کرده اند

تکیه شان بر همین «انکارک» بوده است. در حالی که در آنجا مغرور بودن ستمگر مسلّم گرفته شده و در اینجا تازه دعا می کند که ستمگر به حس ایمنی دچار نشود. و این دو عبارت از این جهت هیچ ربطی به همدیگر ندارند. و نیز خود معنی دوم درست نیست تا چه رسد که نکیرک هم بر این معنی گرفته شود.

احساس ایمنی: منشأ ستم یکی از زمینه های زیر است:

۱- ستمگر رفتار ستمگرانهٔ خود را در اثر نادانی، عین حق و عین عدالت می داند. این را باید ستم جاهلانه نامید.

۲- ستمگر به دلیل مغرور بودن به هوشمندی و استعداد خود، ستم می کند. (اغْتِرَاراً بِنَكِيرِك). این را باید ستم خودخواهانه نامید. همانطور که ابلیس در اثر تکبر و غرور، راه ستم را برگزید و نمونه بارزشان از بشرها معاویه و عمروعاص است.

۳- احساس ایمنی از عدل خدا؛ خلفای عباسی به این حالت دچار بودند. این را باید «ستم توجیه شده» نامید. و اشاره هائی در شرح فقرات پیشین این دعا دربارهٔ توجیه گذشت.

امام علیه السلام در این دعا دربارهٔ ستم از نوع اول، سخن نمی گوید، نوع دوم را با عبارت **«اغْتِرَارک بِنَكِيرِك»** بیان کرد و نوع سوم را در اینجا با عبارت احساس ایمنی از عدل خدا بیان می کند که از انکار عدل الهی ناشی می شود. و می گوید: خدایا این ستمگر مغرور را نگذار که به آفت احساس ایمنی نیز دچار شود. چون ستمگران مغرور سه گروه هستند؛ گروهی تا ابد به ستمگری خودشان ادامه می دهند مانند ابلیس و معاویه و عمروعاص. و هیچ احساس ایمنی از عدل خدا ندارند حتی ابلیس می گوید «إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمِينَ»[۱]. گروه دیگر خود را در آخرت نیز اهل بهشت می دانند و کاملاً احساس امنیت می کنند، مانند خلفای بنی عباس که هم مغرور بودند و هم احساس امنیت می کردند.

احساس ایمنی، ارباب کلیسا را- اعم از پاپ، کشیش، راهب و راهبه- به حدّی منحرف کرد که مسیحیت را بر باد دادند، خودشان را فرزندان ردیف اول خدا می دانستند و خدا را

---

[۱] آیهٔ ۱۶ سورهٔ حشر و آیهٔ ۲۸ سورهٔ مائده.

پدر خودشان. گرچه مانند اشعریان رسماً اعلام نکردند که خدا عادل نیست، اما در رفتار عملی همهٔ مردم را گلّه و رمهٔ خودشان می دانستند، مردم را مستحق فقر؛ بیچارگی و ستم پذیری می دانستند، حتی برخی از آنان به «بهشت فروشی» نیز اقدام کردند و هر تکه از بهشت را در برابر مبلغی پول می فروختند.

گروه سوم مغرورانی هستند که ممکن است غرورشان موقت باشد و به خود آیند و از ستمگری دست بردارند. امام می گوید: خدایا ستمگر و ستمگران را از دچار شدن به احساس ایمنی بازدار تا به ستم خود ادامه ندهند.

وَ عَرِّفْهُ عَمَّا قَلِيلٍ مَا أَوْعَدْتَ الظَّالِمِين: و بزودی به او نشان بده (بچشان) آنچه را که به ستمگران وعده داده ای. مجازات شان کن تا بر ستمگری شان ادامه ندهند.

و با پذیرش دعای من به من نشان بده (بچشان) آنچه را که به مضطرین وعده داده ای که اجابت دعای شان باشد: **«وَ عَرِّفْنِي مَا وَعَدْتَ مِنْ إِجَابَةِ الْمُضْطَرِّين»**. این پیام آیهٔ ۶۲ سورهٔ نمل است: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ».

عما قليل: بزودی. در بخش های قبلی گفته شد که بزرگی از بزرگان معتقد بود که ائمهٔ طاهرین (علیهم السلام) نیز دعای نا مستجاب داشته اند چون می بینیم که بسیاری از دعاهای امام سجاد علیه السلام مستجاب نشد و قدرت در دست ستمگران تداوم یافت. این آقا توجه نداشت که همهٔ دعاهائی که از ائمه نقل شده اند، در واقع برخی از آنها صرفاً تبیین و تعلیم هستند. ثانیاً توجه نداشت که برخی از دعاها نیز به محور «تعجیل خواهی» است نه «تغییر خواهی در اصل مورد دعا»، به شرحی که در بخش ششم همین دعا گذشت.

عبارت «عما قلیل» نسبت به موارد دعا فرق می کند ممکن است دربارهٔ یک ستمگر در همان روز محقق شود، و ممکن است فقط برای تعجیل در به سرانجام رسیدن یک جریان ستم باشد، و ممکن است خواستن تعجیل در به سرانجام رسیدن تاریخ کابالیسم باشد. به شرحی که گذشت.

اللَّهُمَّ عَجِّلْ عَمَّا قَلِيلٍ فِي فَرَجَ وَلِيِّكَ الْقَائِمِ الْمُنْتَظَرِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَ عَلَى آبَائِهِ الطَّيِّبِينَ

الطَّاهِرِين وَ أُمَّهَاتُه الطَّيِّبات الطَّاهِرَات.

بخش هشتم

رضاء و سخط

انسان شناسی

انسان موجود مختار است

رابطهٔ انسان با خدا

دعا و قضاء الهی

تنها پاکی قلب کافی نیست، عمل لازم است

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ وَفِّقْنِي لِقَبُولِ مَا قَضَيْتَ لِي وَ عَلَيَّ وَ رَضِّنِي بِمَا أَخَذْتَ لِي وَ مِنِّي، وَ اهْدِنِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَسْلَمُ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست و مرا توفیق ده تا هر آنچه درباره ام قضاء کرده ای به سودم باشد یا به ضررم بپذیرم. و مرا بر آنچه برایم برگزیده ای یا از من برگرفته ای راضی گردان. و هدایت کن مرا به استوارترین راه، و مرا به آنچه سالمتر است به کارگیر.

شرح

قضاء و انسان: انسان موجود مختار است، و خداوند خواسته و قضا کرده که انسان دارای اختیار باشد. یعنی مختار بودن انسان نیز قضای الهی است؛ باز هم یعنی: مختار بودن انسان یک امر جبری است؛ انسان خودش، خودش را مختار نیافریده خداوند او را مختار آفریده است. و او راهی غیر از مختار بودن ندارد.

مختار بودن یعنی چه؟ یعنی خداوند قضاء کرده کـه انسـان در جریـان قَـدَرها دخالـت و تصرف کند؛ از فرمول های طبیعت استفاده کرده و آنها را به صورتی که می خواهـد چیـنش کرده و تنظیم کند تا به آنچه می خواهد برسد خواه هدفش انسانی و مشـروع باشـد و خـواه غیر انسانی و نامشروع باشد.

بنابراین، انسان حتی در «مختار بودنش» نیز مجبور است. پس انسان هرگز از چنگ قضـا و خواست الهی، فارغ نیست. بلی؛ انسان مختار است اما مختار بودن بـا «مفـوّض بـودن» فـرق دارد؛ اختیار داشتن غیر از به سرخود رها شدن است[۱]. حتی گاهی خداونـد در تصـمیم انسـان دخالت می کند: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ»[۲]: خداوند میان انسان و قلبش حائل می شود. در اراده ها و اختیارها و گزینش های انسان دخالت می کند؛ گاهی او را از ارادهٔ بد منصرف می کند، یا از انگیزش نفس امّاره و وسوسهٔ شیطان حفظ، و قلب او را هدایت می کند. امام علیه السلام در دو جملهٔ **«اهْدِنِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَسْلَمَ»**، همـین دخالـت را مـی خواهد. و یا دعای رسول اکرم (صلی الله علیه و آله): **«رَبِّ لَا تَكِلْنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ أَبَدا»**، همین خواسته است. نام این دخالت «توفیق» است که امام می گوید: **وفّقنی**[۳].

اگر کسی ثروتمند شده تنها در اثر اراده و توان خود نیست، قضـاء الهـی هـم نقـش دارد. یعنی این ثروت از طریق اراده و اختیار او حاصل شده لیکن نه به طور مفوّض که بـا اسـتقلال از خداوند، و بریده از خواست الهی باشد و همچنین است فقر.

رضاء و سخط: امام می گوید: خدایا **«وَفِّقْنِي لِتَقَبُّلِ مَا قَضَيْتَ لِي وَ عَلَيَّ»**: مرا بـر پـذیرش آنچه قضاء کرده ای موفق کن خواه برله من باشد و خواه بر علیه من.

در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، این قبول و پذیرش «**رضاء**» نامیده شده. و عدم

---

[۱] لا جبر و لا تفویض، بل امر بین امرین.– در مباحث گذشته نیز در این باره بحث شده است.

[۲] آیهٔ ۲۴ سورهٔ انفال.

[۳] نقش قضاء خدا دربارهٔ انسان فقط در توفیق و عدم توفیق نیست، برای شرح بیشتر رجوع کنید بـه کتـاب «دو دسـت خـدا»، زیرا مسئله عمیق تر و پیچیده تر از این است.

پذیرش این نوع قضاء، «سخط»[۱] نامیده شده است.

قرآن: حضرت زکریا از خدا فرزند می خواهد و می گوید: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا- يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا»[۲]: خدایا فرزندی به من هبه کن- تا وارث (نبوت و علوم) من و وارث آل یعقوب باشد، ای پروردگار من او را «رضیّ» قرار ده. که به قضاء تو راضی باشد، نه ساخط.

حدیث: امام صادق علیه السلام: **رَأْسُ طَاعَةِ اللَّهِ الصَّبْرُ وَ الرِّضَا عَنِ اللَّهِ فِيمَا أَحَبَّ الْعَبْدُ أَوْ كَرِهَ وَ لَا يَرْضَى عَبْدٌ عَنِ اللَّهِ فِيمَا أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ إِلَّا كَانَ خَيْراً لَهُ فِيمَا أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ**[۳]: رأس اطاعت خدا، صبر و رضاء از خدا است در آنچه بنده دوست دارد یا دوست ندارد. و هیچ بنده ای به مقام رضاء از خداوند، نمی رسد مگر اینکه هر آنچه دوست داشته و یا نداشته (هر دو) به خیر او تمام می شود.

عین همین پیام در حدیثی از امام سجاد علیه السلام نیز آمده[۴].

امام باقر علیه السلام: **أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ يُسَلِّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ رَضِيَ بِالْقَضَاءِ أَتَى عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ عَظَّمَ اللَّهُ أَجْرَهُ وَ مَنْ سَخِطَ الْقَضَاءَ مَضَى عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ أَحْبَطَ اللَّهُ أَجْرَهُ:**[۵] سزاوارترین کس برای تسلیم به آنچه خدا قضاء می کند، کسی است که خدا را شناخته باشد. و هر کس راضی به قضاء باشد قضاء بر او می آید در حالی که اجرش عظیم شده است، و هر کس که بر قضاء راضی نباشد قضاء بر او وارد می شود در حالی که خداوند ثواب عمل هایش را پوک کرده است.

توضیح: ۱- قضاء خواهد آمد خواه بنده راضی باشد یا نباشد، اگر راضی باشد اجرش عظیم می شود. و اگر ساخط باشد عمل های خوبش نیز پوک می شود.

---

[۱] سُخط، سُخُط، سَخَط، هر سه به یک معنی است؛ یعنی «عدم رضاء»: ناراضی بودن.

[۲] آیه های ۵ و ۶ سورهٔ مریم.

[۳] کافی (اصول) ج ۲ ص ۶۰ ط دار الاضواء.

[۴] همان.

[۵] همان، ص ۶۲.

۲- آنان که در خدا شناسی عالمتر و متخصصترند، باید بیش از دیگران به قضای خدا راضی باشند. این اصل در سخن امام صادق علیه السلام نیز آمده است: **إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَرْضَاهُمْ بِقَضَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ:**[۱] عالمترین و دانشمند ترین مردم در خدا شناسی کسی است که راضی ترین شان به قضای خداوند عزیز و جلیل، باشد.

معیار: هر کسی که خودش را در «خدا شناسی» دانشمند و محقق می داند، دانشش را با رضاء و سخط قلبش نسبت به قضاهای الهی بسنجد، اگر راضی است پس دانشش دانش حقیقی و واقعی است، والاّ جهل است که او آن را علم تصور می کند.

حدیث دربارهٔ رضاء و سخط فراوان است به موارد فوق بسنده می شود. رجوع شود به کافی، بحار الانوار، نهج البلاغه و...

راه رسیدن به رضا: چه کار کنیم، چه روشی را در پیش بگیریم تا به رضاء برسیم؟ خداوند در قرآن این راه را معرّفی کرده و به پیامبرش می فرماید: «وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوبِها وَ مِنْ آناءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَ أَطْرافَ النَّهارِ لَعَلَّكَ تَرْضى»[۲]: و پیش از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن، تسبیح و حمد پروردگارت را به جا آور، و نیز برخی از ساعات شب و تکّه هائی از روز تسبیح گوی تا راضی شوی.

بنابراین راه رسیدن به رضا، ستایش خداوند و تسبیح او- یعنی توجّه به تنزیه خداوند از هر عیب و نقص- انسان را به حالت رضا می رساند. زیرا وقتی که در اثر ستایش و تسبیح خدا، از ته دل و روح جانش به این نتیجه رسید که خداوند نه نیازمند است که برای نیازش ظلم کند، و نه غیر حکیم است که به جهت عدم حکمت کار نادرستی بکند، و نه (نعوذ بالله) جاهل است که در کارش اشتباه کند، و نه بی حساب و کتاب است که دچار افراط و تفریط شود. در این صورت به رضا می رسد.

وَ رَضِّنِي بِمَا أَخَذْتَ لِي وَ مِنِّي: و مرا راضی کن (به من توفیق بده تا راضی شوم) به آنچه

---

[۱] همان، ص ۶۰.

[۲] آیهٔ ۱۳۰ سورهٔ طه.

برای من برگزیده ای و به آنچه از من برگزیده ای.

شرح: برخی از شارحان و مترجمان، این جمله را چنین معنی کرده اند: «و به آنچه- سودی که- برای من از دیگری، و از من برای دیگری گرفته ای، خشنودم گردان». و برخی دیگر بدینگونه آورده اند: «و مرا بدانچه بگیری از او برای من یا از من برای او خرسند ساز». و مرادش از «او» شخص ستمگر است.

اما به نظر می رسد که این معنی ها درست نباشند، زیرا یکی از معانی «اَخُذ»، «برگزیدن» است. همانطور که در آیه ۱۹۹ سورهٔ اعراف فرموده است: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْف»: شیوهٔ عفو و بخشش را برگزین و به نیکی ها دعوت کن. و کاربرد دیگرش «برگرفتن» است چنانکه در آیهٔ ۴۶ سورهٔ انعام آمده: «إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصارَكُمْ»: اگر خداوند گوش و چشم شما را برگیرد؛ یعنی از کار بیندازد.

و معنای سخن امام چنین می شود: راضی شوم به آنچه برای من برگزیده ای و آنچه از من برگرفته ای. و این از باب استعمال یک لفظ در دو معنی نیست تا دچار غلط ادبی باشد. بل از قبیل «رَغب» می شود که به همراه «به» به معنی تمایل است و به همراه «عنه» به معنای عدم تمایل است. در اینجا نیز اخذت به همراه «لی» به معنی برگزیدن است، سپس که با حرف «و» عطف می شود به همراه «منّی» به معنای برگرفتن می شود. و اگر توجه کنیم می شود: برگزیدن برای من و برگزیدن از من.

وَ اهْدِنِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَم؛ این جمله خواسته ای است بر اساس آیهٔ ۹ سورهٔ اسراء: «إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدي لِلَّتي هِيَ أَقْوَمُ»: این قرآن به استوارترین راه هدایت می کند. در اینصورت امام علیه السلام از خداوند می خواهد که هر چه بیشتر به این راه اقوم هدایتش کند و در مدارج کمال، بالاترش ببرد. اما نظر به موضوع سخن امام در این بخش که خواستار توفیق رضا است و دیدیم که راه رسیدن به رضا را آیهٔ ۱۳۰ سورهٔ طه بدین صورت نشان داد: «وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوبِها وَ مِنْ آناءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَ أَطْرافَ النَّهارِ لَعَلَّكَ تَرْضى»، و آیهٔ ۶ سورهٔ مزمّل می گوید که از این عبادت های شبانه روز، عبادت شبانه مؤثر تر است: «إِنَّ ناشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قِيلا»: مسلماً نشو (رشد و نموّ دهنده= عبادتِ) شب، محکمتر و سازنده تر

است از نظر پایداری در ایمان، و از نظر گفتار- گفتگو با خدا- استوارتر است.

پس برای نهادینه شدن رضا در قلب انسان، عبادت شبانه مؤثرتر است. و مراد امام از «اقوم» همین است که در این آیه هست. و صد البته که بی رابطه با آیهٔ ۹ سورهٔ اسراء نیست، زیرا چونکه صد آمد نود هم پیش ماست وقتی که انسان به این درجه از رضا برسد معلوم است که به راه اقوم نیز رسیده است.

اَخلَص و اَسلَم: دربارهٔ نیّت و عمل انسان اصطلاح هائی داریم: خالص، سالم، اَخلص، اَسلم. معمولاً خلوص، خالص و اَخلص در کیفیت نیت به کار می رود. و سالم و اَسلم دربارهٔ چگونگی خود اعمال کاربرد دارد. امام علیه السلام در جملهٔ **«وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَسْلَمُ»** می گوید خدایا مرا در آنچه سالمتر است به کارگیر؛ وجودم، جسم و جانم، فکر و عقلم را در اعمال خیر به کار گیر. مراد سالم بودن تک تک اعمال نیست بل رویکرد و جهت گیری کلّی است که ریشهٔ قرآنی این کلام آیه های زیر است:

۱- آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ بقره: «بَلى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّه»: بلی هر کس رویکردش را به سوی خدا سالم کند و عمل نیک انجام دهد پس اجر او نزد پروردگارش است.

توضیح: سالم کردن ذهنی و فکری رویکرد، کافی نیست، بل باید به عمل نیز برسد. برخی ها می گویند: قلبت پاک باشد کافی است. این آیه در مقام ردّ این بینش است. و لذا امام با صیغهٔ «اَسلم= سالمتر» و با عبارت «استعملنی= به عمل بگیر» آورده است.

۲- آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ نساء: «وَ مَنْ أَحْسَنُ ديناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِن».

۳- آیهٔ ۲۲ سورهٔ لقمان: «وَ مَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى». و چند آیهٔ دیگر.

بخش نهم

قضا و قَدَر

اَجل فرد و اَجل جامعه

جامعه شناسی و انسان شناسی

خطرناکترین عاملی که انسان را به «هدف وسیله را توجیه می‌کند» می‌کشاند

علّیت ها و سببّیت ها

اللَّهُمَّ وَ إِنْ كَانَتِ الْخِيَرَةُ لِي عِنْدَكَ فِي تَأْخِيرِ الْأَخْذِ لِي وَ تَرْكِ الِانْتِقَامِ مِمَّنْ ظَلَمَنِي إِلَى يَوْمِ الْفَصْلِ وَ مَجْمَعِ الْخَصْمِ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَيِّدْنِي مِنْكَ بِنِيَّةٍ صَادِقَةٍ وَ صَبْرٍ دَائِمٍ (۱۵) وَ أَعِذْنِي مِنْ سُوءِ الرَّغْبَةِ وَ هَلَعِ أَهْلِ الْحِرْصِ، وَ صَوِّرْ فِي قَلْبِي مِثَالَ مَا ادَّخَرْتَ لِي مِنْ ثَوَابِكَ، وَ أَعْدَدْتَ لِخَصْمِي مِنْ جَزَائِكَ وَ عِقَابِكَ، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ سَبَباً لِقَنَاعَتِي بِمَا قَضَيْتَ، وَ ثِقَتِي بِمَا تَخَيَّرْتَ (۱۶) آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، إِنَّكَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ، وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: خدایا اگر انتخاب ترجیحی تو در به تاخیر انداختن اخذ حق من باشد، و واگذاری انتقام من از کسی که بر من ستم می کند تا روزی که حق و باطل از همدیگر جدا می شود، و زمان گرد آمدن خصم ها است، باشد پس بر محمد و آلش درود فرست، و یاری کن مرا از ناحیهٔ خود با نیت صدق و صبر دائم، و مرا از گرایش بد و آزمندی اهل حرص باز دار، و در دل من صورت اجری که به من و کیفری که به دشمنم آماده ساخته ای تصویر کن. و این (تصویر قلبی) را وسیلهٔ خوشنودی من به آنچه قضاء کرده ای، و عامل اطمینانم به آنچه (برایم) برگزیده ای قرار ده. دعایم را اجابت کن ای پروردندهٔ عالم ها، زیرا تو دارای فضل عظیم هستی، و تو بر هر چیزی توانا هستی.

شرح

لغت: **الخِيَرة- خارَ خِيَرةً الشّيئ على غيره: فضّله**: چیزی را بر چیزی ترجیح داد.

دربارهٔ تأخیر استجابت دعا در بخش های پیش بحث شد. در اینجا در تکمیل آن باید گفت: گاهی ستم در محور فردیت است و کسی به کسی ستم کرده و ستمدیده راهی غیر از دعا ندارد، در این صورت استجابت دعای مظلوم به تاخیر نمی افتد[۱]. خیلی نادر است که اجابت اینگونه دعا به آخرت بماند، همانطور که در کلام امام در اوایل این دعا دیدیم: **«یَا مَنْ قَرَبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومِین»**. و گاهی ستم به صورت و ماهیت یک جریان است و محور آن، ستم یک فرد معین بر فرد معین نیست، این بر سه نوع است:

۱- جریان ستم و غلبهٔ کابالیسم از زمان قابیل تا پایان تاریخش که بحثش گذشت؛ در این نوع، دعا در اصل براندازی و از بین رفتن کابالیسم مستجاب نخواهد شد تا برسد آن روزی که مهلت غلبه ابلیس بر جامعه بشر به پایان برسد و تاریخ حاکمیت مکتب انبیاء با ظهور امام عصر (عجّل الله تعالی فرجه) فرا رسد. در این مورد دعاها تنها دربارهٔ «تعجیل» مستجاب می شوند.

۲- جریان های ستم- در طول یا در عرض هم- در درون جریان کلّی کابالیسم: مثلاً جریان «ثمود= سومر» ساقط شود و به جای آن جریان «آکد= عاد» بیاید. یا جریان بنی امیّه ساقط شود و جریان عباسیان بیاید. در این باره نیز دعاها گاهی در اصل براندازی آنها مستجاب می شود و گاهی در تعجیل فرا رسیدن اَجل شان. زیرا هر جریانی اَجلی دارد: «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ»[۲]: برای هر قوم (و جامعه ای) اَجلی هست، وقتی که اجل شان فرا رسد سقوط شان نه ساعتی به تاخیر می افتد و نه ساعتی جلو می افتد. این اجل که از ظاهر آیه حتمیت آن استفاده می شود، باید در دو عرصه بررسی شود:

الف: عرصهٔ قدری؛ عوامل اجتماعی بتدریج جامعه را فرسوده کرده و آن را به سقوط می

---

[۱] با سه شرط که قبلاً گذشت: خودش از اهل ظَلَمه نباشد یا نسبت به ستم ها که به دیگران وارد می شود، بی تفاوت نباشد. و تارک امر به معروف و نهی از منکر نباشد.

[۲] آیهٔ ۳۴ سورهٔ اعراف.

رساند. وقتی که عناصر فرساینده بطور هماهنگ دست به هم داده و به حد نصاب لازم می رسند، آن قوم و آن جامعه ساقط می شود.

ب: در عرصهٔ قضاء: خداوند جریان قدرها را- نه دربارهٔ قوم و جامعه و نه دربارهٔ فرد- هرگز به سرخودشان رها نکرده است؛ قَدَرها با قضای الهی و خواست خداوند کار می کنند. گاهی قضاء طوری می آید که فرا رسیدن آن حد نصاب را به تاخیر می اندازد، و گاهی به جلو می اندازد و یکی از عواملی که چگونگی قضا را جلب می کند، دعا است. پس مراد از «اَجل» (که از تعامل قَدَرها و قضاء با همدیگر، فرا می رسد و هنگامی که فرا رسید نه لحظه ای به تاخیر می افتد و نه لحظه ای جلو می افتد) فرآیندی از برآیند این دو است.

یعنی علل سقوط فقط به جریان قدرها منحصر نیست. و با بیان دیگر: چگونگی جهت گیری قَدرها را قضاء تعیین می کند.

و همین طور است دربارهٔ اجل فردی؛ ممکن است فردی بدلیل نفرین یک مظلوم، با اینکه بدنش کاملاً سالم بوده بمیرد. و ممکن است فردی که مطابق جریان قَدَرها حتماً می مرد، با دعای فرد صالحی شفا یابد. این همان چیزی است که پزشکان آن را معجزه می نامند.

معجزه یعنی قضا بیاید و قَدَرها- قوانین طبیعت و فرمول های طبیعت- را از کار باز دارد مانند «یا نارُ کُونِي بَرْداً وَ سَلاماً عَلی إبْراهیمَ»[1]. یا در جهت جریان آنها تغییری ایجاد کند.

انسان شناسی و روان شناسی: نیت صادقه و نیت خالصه: امام علیه السلام می گوید: خدایا اگر دربارهٔ گرفتن حق من از ستمگر و کیفر او، تاخیر را مقرر کرده ای و به روز قیامت واگذار کرده ای، پس بر محمد و آلش درود فرست و مرا با نیت صادقه و صبر دائم یاری کن. می توانست به جای «نیت صادقه»، «نیت خالصه» بیاید اما فرق میان کاربرد «نیت صادقه» با «نیت خالصه» چیست؟

مقابل «صدق»، «کذب» است و مقابل «خلوص»، «خلط» است. کذب معمولاً یک امر آگاهانه است، لیکن خلط معمولاً یک امر ناآگاهانه است. و با بیان دیگر: کذب در نیت و یا

---

[1] آیهٔ ۶۹ سورهٔ انبیاء.

در گفتار یک قصد و رفتاری است که از ارادهٔ انسان ناشی می شود. اما خلط در نیت یا خلط در رفتار، بیشتر در مرحلهٔ قبل از اراده رخ می دهد.

باز با بیان دیگر: نیت کاذبه همیشه از اراده و آگاهی ناشی می شود، اما نیت مخلوطه بیشتر از نادانی، جهل و عدم شناخت ناشی می شود و گاهی هم به طور ارادی و آگاهانه رخ می دهد. اگر از خداوند «خلوص نیت» بخواهیم در واقع علم و شناخت خواسته ایم تا بوسیلهٔ آن از خلط نیّت محفوظ بمانیم. و اگر «صدق نیّت» بخواهیم در واقع عقل و تعقل خواسته ایم تا ما را از کذب که یک چیز آگاهانه است باز دارد.

پس موارد فرق می کند؛ جائی که نیاز به پایداری در برابر نفس امّاره است، نیت صادقه لازم است تا تعقل فدای هوی نشود[۱]. و در جائی که شناخت و تشخیص لازم است از خدا علم و شناخت می خواهیم تا در اثر جهل نیت مان دچار خلط نگردد.

ستم دیدگی و تصمیمات آگاهانه: در این کلام امام نیت صادقه آمده است زیرا موضوع به امور آگاهانه بر می گردد. از اقتضاهای غریزی ستم دیدگی این است که انسان را برای انتقام گیری به «هدف وسیله را توجیه می کند» می کشاند. **ستم و ستم دیدگی خطرناکترین انگیزه را برای سقوط در این انحراف آگاهانه ایجاد می کند.** و لذا امام علیه السلام با لفظ «انتقام» آورده است.

انتقام: انسان با اقتضای روح غریزی، انتقام خواه است و روح فطرت نیز انتقام خواهی را تأیید می کند. و منشأ «حقوق جزاء و کیفر» همین انتقام خواهی است که شریعت نیز آن را مثبت دانسته و مقررات آن را تعیین کرده است.

اما «انتقام خواهی» با «انتقام جوئی» فرق دارد؛ انتقام جو بودن یک بیماری روانی است و موجب می شود که انسان عقل خود را به نکراء تبدیل کند و هدفش وسیله اش را توجیه کند. و در سطرهای بعدی خواهد آمد که انتقام خواهی و انتقام جوئی هر دو رغبت و «میل»

---

[۱] در مباحث گذشته به شرح رفت که در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) عقل ابزار کار روح فطرت است و هوی ابزار کار روح غریزه است.

هستند اما یکی رغبت طبیعی است و دیگری «سوء الرغبه» است.

انسان نباید کار خدائی بکند، باید کار خدا را به خدا واگذارد. پای از گلیم خود بیرون کردن و به قلمرو کار خدا وارد شدن تنها عامل سقوط به مغاک تاریک توجیه وسیله برای هدف است.

بغی: لذا در ادبیات قرآن و حدیث، کسانی را که عقل شان را به نکراء و نکیر تبدیل کرده اند و بر اساس آن رفتار می کنند، «باغی» نامیده می شوند که چند معنی را در کنار هم در بردارد: ظلم، سهم خواهی بناحق، سعی و کوشش در روند ناحق خود.

اگر ستم دیده در جائی که می داند خداوند کیفر ستمگر را به تاخیر انداخته یا به آخرت واگذاشته است، با این وجود در گرفتن انتقام از ستمگر بکوشد، خودش ستمگر خواهد شد چون هدفش وسیله اش را توجیه خواهد کرد.

وقتی برای ستمدیده روشن می شود که خداوند انتقام او را به تاخیر انداخته، که تعقل کند و ببیند راه مشروعی برای انتقام گیری در پیش ندارد اگر درصدد انتقام باشد حتماً مرتکب رفتار نامشروع خواهد شد. در اینگونه موارد است که باید گفت: خدایا **أَيِّدْنِي مِنْكَ بِنِيَّةٍ صَادِقَةٍ وَ صَبْرٍ دَائِمٍ.** در اینجا تعبیر با «أَيِّدْنِي بِنِيَّةٍ خَالِصَتِهِ وَ صَبْرٍ دَائِمٍ» درست نیست. زیرا مورد از موارد خلط و خلوص نیست بل از مواردی است که پایدار ماندن در مسیر مشروع و عدم تجاوز به قلمرو نامشروع ها، است و بسیار سخت است زیرا نفس امّاره (غریزه) فرد را وادار می کند و سخت فشار می آورد که بوسیلهٔ هر وسیله ای انتقام بگیرد.

یکی از معانی «صدق» پایداری و استوار ماندن است «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْه»[1] که همان معنای «صبر» است که امام می گوید: «وصبر دائم».

صبر دائم: پایدار ماندن در مسیر مشروع و عدم تجاوز از آن، سخت است بویژه در مقام انتقام خواهی لذا با عطف تفسیر، همان نیت صادقه که پایدار ماندن در نیت سالم است

[1] آیهٔ ۲۳ سورهٔ احزاب.

به صبر تفسیر می کند. و نکتهٔ مهم کلمهٔ «دائم» است؛ زیـرا نفـس امّـاره و وسوسـات ابلـیس بطور پی در پی و هر ازگاهی به سراغ شخص ستمدیده می آید و او را به انتقام جوئی بـر مـی انگیزاند. پس باید دوام این پایداری و استقامت را از خداوند خواست.

در دعای امام زمان (عجّل الله تعالی فرجه) آمده اسـت: **«اللَّهُمَ ارْزُقْنَا تَوْفِيـقَ الطَّاعَةِ وَ بُعْـدَ الْمَعْصِيَةِ وَ صِدْقَ النِّيَّةِ وَ عِرْفَانَ الْحُرْمَةِ وَ أَكْرِمْنَا بِالْهُدَى وَ الاسْتِقَامَةِ»**[1].

سوء رغبت: گفته شد انتقام خواهی یک حسّ طبیعی غریزی است که فطرت نیز آن را تأیید می کند، اما این حس و میل انسانی و روانی، گاهی به «میل منفی» تبدیل مـی شـود کـه امام می گوید: خدایا، **وَ أَعِذْنِي مِنْ سُوءِ الرَّغْبَـةِ**: مرا از سوء رغبت، در پناه خودت حفـظ کـن. سوء رغبت برای انتقام گیری موجب «هلع» می شود. هلع در اصل یعنی گرسنگی ای که انسان را وادار می کند نسبت به غذا سریعاً اقدام کند، که اگر هلع به خصلت تبدیل شـود انسـان را حریص و آزمند می کند. می گوید: **وَ هَلَعِ أَهْلِ الْحِرْص:** خدایا مرا از هلع اهل حـرص در پنـاه خودت حفظ کن.

باز مسئله می رسد به توجیه وسیله برای هدف، یعنی آزمندی و حرص عـلاوه بـر اینکـه آثار منفی متعددی دارد خطرناکترین اثرش این است که انسان را به گودال «هـدف وسـیله را توجیه می کند» می اندازد.

پس رغبت و میل انتقام خواهی نباید به سوء رغبت و سـوء میـل تبـدیل شـده و خصـلت انتقام جوئی را به وجود آورد.

ره چارهٔ پیشگیری از تبدیل میل های صحیح به امیال سوء، عاقبت اندیشی و نتیجه شناسی است؛ اگر در برابر حس انتقام خواهی (در صورتی کـه انتقـام از راه مشـروع ممکـن نباشـد) عاقبت اندیشی و نتیجه نگری باشد، این حس به حس سوء تبـدیل نمـی شـود کـه امـام علیـه السلام می گوید: خدایا **وَ صَوِّرْ فِي قَلْبِي مِثَالَ مَا ادَّخَرْتَ لِي مِنْ ثَوَابِك**: تمثال و سیمای آن ثـوابی را که در این باره به من خواهی داد، در ذهن و قلب مـن تصـویر کـن. در ایـن صـورت از راه

[1] البلد الامین، ص ۳۴۹، چاپ سنگی.

مشروع خارج نمی شویم و کار را به خدا وا می گذاریم.

و عامل دیگر که انسان را در انتقام خواهی از سقوط به راه نامشروع باز می دارد، اعتماد به عدل خداوند است؛ یعنی انسان باور داشته باشد که هیچ ستمی بدون کیفر نخواهد ماند. و امام علیه السلام به ما یاد می دهد که همین بینش و اعتماد را نیز از خداوند بخواهیم: **وَ أَعْدَدْتَ لِخَصْمِي مِنْ جَزَائِكَ وَ عِقَابِكَ**: (خدایا در ذهن و قلب من تمثال و سیمای) آن جزاء و کیفر را که برای ستمگر آماده کرده ای مصور کن. اگر قلب به حتمی بودن کیفر مطمئن باشد، آن آرامش را که برای استقامت و صبر و دوام صبر، لازم است به دست می آورد و در مقابل نفس امّاره و وسوسات ابلیس محکم می ایستد.

علّیت ها و سببیّت ها: وَ اجْعَلْ ذَلِكَ سَبَباً لِقَنَاعَتِي بِمَا قَضَيْتَ، وَ ثِقَتِي بِمَا تَخَيَّرْتَ: خدایا این دو تصویر- تصویر ثواب و تصویر عقاب- را سبب قرار بده تا من به قضای تو در تاخیر انتقام قانع شوم و نسبت به آنچه دربارهٔ من انتخاب کرده ای اطمنیان قلبی داشته باشم و دست به اقدامات نکرائی و بغی و وسایل نامشروع نزنم.

یکی از ویژگی های دعاهای صحیفه سجادیّه، معرّفی علّیت ها و سببیّت ها میان اقتضاهای روانی، و نیز میان انگیزش های روانی است. رابطهٔ مثبت و منفی اقتضاها را در نظر می گیرد و نتایج شان را بیان می کند. و همچنین رابطهٔ میان انگیزش های مثبت و منفی و نتایج هر کدام را می شمارد، بیان و شمارش دقیق. به حدّی دقیق که هیچ نکته و نقطه ای را در علم انسان شناسی و علم روان شناسی مسکوت نمی گذارد که صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم.

آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِين: مستجاب کن؛ دعایم را بپذیر؛ **إِنَّكَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**: زیرا که تو دارای فضل عظیم هستی. **وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير**: و تو بر هر چیز توانائی.

دعای پانزدهم

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
إِذَا مَرِضَ أَوْ نَزَلَ بِهِ كَرْبٌ أَوْ بَلِيَّةٌ

(١) اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا لَمْ أَزَلْ أَتَصَرَّفُ فِيهِ مِنْ سَلَامَةِ بَدَنِي، وَ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا أَحْدَثْتَ بِي مِنْ عِلَّةٍ فِي جَسَدِي (٢) فَمَا أَدْرِي، يَا إِلَهِي، أَيُّ الْحَالَيْنِ أَحَقُّ بِالشُّكْرِ لَكَ، وَ أَيُّ الْوَقْتَيْنِ أَوْلَى بِالْحَمْدِ لَكَ (٣) أَ وَقْتُ الصِّحَّةِ الَّتِي هَنَّأْتَنِي فِيهَا طَيِّبَاتِ رِزْقِكَ، وَ نَشَّطْتَنِي بِهَا لِابْتِغَاءِ مَرْضَاتِكَ وَ فَضْلِكَ، وَ قَوَّيْتَنِي مَعَهَا عَلَى مَا وَفَّقْتَنِي لَهُ مِنْ طَاعَتِكَ (٤) أَمْ وَقْتُ الْعِلَّةِ الَّتِي مَحَّصْتَنِي بِهَا، وَ النِّعَمِ الَّتِي أَتْحَفْتَنِي بِهَا، تَخْفِيفاً لِمَا ثَقُلَ بِهِ عَلَيَّ ظَهْرِي مِنَ الْخَطِيئَاتِ، وَ تَطْهِيراً لِمَا انْغَمَسْتُ فِيهِ مِنَ السَّيِّئَاتِ، وَ تَنْبِيهاً لِتَنَاوُلِ التَّوْبَةِ، وَ تَذْكِيراً لِمَحْوِ الْحَوْبَةِ بِقَدِيمِ النِّعْمَةِ (٥) وَ فِي خِلَالِ ذَلِكَ مَا كَتَبَ لِيَ الْكَاتِبَانِ مِنْ زَكِيِّ الْأَعْمَالِ، مَا لَا قَلْبٌ فَكَّرَ فِيهِ، وَ لَا لِسَانٌ نَطَقَ بِهِ، وَ لَا جَارِحَةٌ تَكَلَّفَتْهُ، بَلْ إِفْضَالًا مِنْكَ عَلَيَّ، وَ إِحْسَاناً مِنْ صَنِيعِكَ إِلَيَّ. (٦) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَبِّبْ إِلَيَّ مَا رَضِيتَ لِي، وَ يَسِّرْ لِي مَا أَحْلَلْتَ بِي، وَ طَهِّرْنِي مِنْ دَنَسِ مَا أَسْلَفْتُ، وَ امْحُ عَنِّي شر مَا قَدَّمْتُ، وَ أَوْجِدْنِي حَلَاوَةَ الْعَافِيَةِ، وَ أَذِقْنِي بَرْدَ السَّلَامَةِ، وَ اجْعَلْ مَخْرَجِي عَنْ علّتي إِلَى عَفْوِكَ، وَ مُتَحَوَّلِي عَنْ صَرْعَتِي إِلَى تَجَاوُزِكَ، وَ خَلَاصِي مِنْ كَرْبِي إِلَى رَوْحِكَ، وَ سَلَامَتِي مِنْ هَذِهِ الشِّدَّةِ إِلَى فَرَجِكَ (٧) إِنَّكَ الْمُتَفَضِّلُ بِالْإِحْسَانِ، الْمُتَطَوِّلُ بِالِامْتِنَانِ، الْوَهَّابُ الْكَرِيمُ، ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ.

عنوان دعا

انسان شناسی

انسان موجود فعال است

هدف از فعالیت بشر

منشور حقوق بشر

غریزه و فطرت

آزادی

حقوق بشر بر علیه حقوق بشر

بیماری طبیعی و بیماری ناشی از تقصیر و قصور

اندوه پسندیده و اندوه مذموم

بلیّه و گرفتاری

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا مَرِضَ أَوْ نَزَلَ بِهِ كَرْبٌ أَوْ بَلِيَّةٌ: از دعاهای امام علیه السلام وقتی که بیمار می شد، یا دچار اندوه شدید می شد، و یا گرفتاری به او روی می آورد.

شرح

انسان موجود فعّال است و از آغاز تا پایان زندگی به قدر استعداد و اهتمام خود فعالیت می کند. فعالیتش معطوف به نتیجه است و باصطلاح به دنبال هدف یا هدف هائی می دود، خواه کارش فیزیکی باشد و خواه فکری و نظری. آنچه هدف مشترک انسان ها است سه چیز است: دفع یا رفع بیماری ها، دفع و رفع اندوه ها، و دفع و رفع گرفتاری ها. و برخی از

آنان علاوه بر این سه هدف اهداف دیگری نیز دارنـد: برتـری جـوئی و سـبقت بـه دیگـران؛ شهرت، مقام و ریاست. برخی دیگر هدف والاتری دارند. کمال انسانی و رسیدن بـه مقامـات اخروی.

پس انسان ها را در جهت هدف از فعالیت شان به سه گروه می توان تقسیم کرد:

۱- آنان که هدف شان از فعالیت شان تنها رفع یا دفع بیماری ها، اندوه ها و گرفتاری هـا است. هدف این گروه **رفاه** نامیده می شود. فعالیت برای رفاه حـق طبیعـی و آفرینشـی انسـان است بشرط عدم فدا کردن رفاه دیگران به رفاه خود.

۲- گروه دوم علاوه بر رفاه درصـدد بـه دسـت آوردن برتـری بـر دیگـران و سـبقت از همنوعان، نیز هستند. غربی ها این برتری جوئی را کمال و میل به آن را کمال جوئی انسان می دانند، تنها به یک شرط که تجاوز به مال و جان انسان های دیگر نباشد. و بقول ریمون آرون در کتاب «مراحل اساسی در اندیشهٔ جامعه شناسی» محور «جرم و بزه» در حقیقـت فقـط دو چیز است: امور مالی و حق زنده ماندن. و در حقیقت آنچه در منشور حقوق بشر آورده انـد (غیر از حقوق مالی و حقوق زنده ماندن) همگی بر علیه انسانیت انسان است. زیرا همگی بـر اساس آزادی غریزی است و نه آزادی فطری؛ یعنی همگی درصدد تامین غرایز انسان است نـه فطریّات او، آزادی حیوانیت انسان است نه انسانیت انسان. شرح بیشتر این موضوع در مباحث همین دعا بصورت یک مقالهٔ ویژه تحت عنوان «آزادی» خواهد آمد.

اما مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام فعالیت برای برتـری جـوئی را بـه شـرط هـای متعدد دیگر نیز مشروط می کند از قبیل: حـق همسـری و حقـوق خـانواده، حقـوق اصـیل و آفرینشی جامعه (نه فقط حقوق قراردادی درون جامعه ای)[۱]، و حقوق الله که برگشتش یا بـه همان رفاه زندگی فردی و خانوادگی است و یا به رفاه و سلامت جامعه.

بنابراین، برتری جوئی در اسلام روا دانسته شده: «وَ الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ

[۱] زیرا همانطور که مکرر به شرح رفت، خود جامعه یک پدیدهٔ طبیعی است نه قرار دادی و منشأ آن روح فطرت است.

ذُرِّيَّاتِنا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماما»[۱]: مؤمنان آنانند که می گویند: پروردگارا، قرار ده برای ما از همسران و فرزندانمان روشنی چشم و ما را بر پرهیزکاران امام و پیشوا گردان.

تقوی و پرهیزکاری؛ یعنی مدیریت انگیزش ها و خواسته های روح غریزه توسط روح فطرت. تقوی غیر از این معنائی ندارد. اما منشور حقوق بشر غربی دقیقاً بر علیه اقتضاهای روح فطرت است و مرادش از آزادی، آزادی غرایز است. نتیجه اش عقل در خدمت غریزه[۲]، علم، صنعت و اندیشه در خدمت غرایز است.

پیشوائی و رهبری (اعم از رهبری فکری، صنعتی و اجتماعی) برتری است وقتی این برتری خواهی مشروع و انسانی می شود که «رهبری بر پرهیزکاران» باشد، نه هر برتری.

۳- گروه سوم: اینان کسانی هستند که رفاه خواهی شان مشروط به مدیریت روح فطرت است؛ رفاه در تعریف اینان رفاه فطری است نه رفاه غریزی محض، و برتری خواهی شان نیز به شرح بالا است که هم کمال انسان است، و آخرت رفاهمند را نیز نتیجه می دهد.

این گروه (مطابق خدا شناسی؛ هستی شناسی و جهانبینی و انسان شناسی خودشان) می کوشند که از ناکامی ها نیز برای طی مسیرشان و اهداف شان استفاده کنند، ناکامی ها را عامل بازدارندگی و شکنندهٔ همّت ندانند و این بس مهم است که در متن دعا خواهد آمد.

این دعای پانزدهم دستورالعملی است برای چگونه برخورد کردن با ناکامی ها، و نسخه ای است برای رفتار در برابر بیماری ها، اندوه ها و گرفتاری ها.

بهتر است قبل از ورود به متن دعا مقالهٔ ویژه ای را دربارهٔ «آزادی» مشاهده کنیم تا زمینهٔ علمی و اندیشه ای برای این دعا فراهم شود و روشن شود که کاستن از محورهای حقوق و افزودن به عرصهٔ فعالیت های غریزی، آزادی نیست بل رفتاری است بر علیه آزادی:

---

[۱] آیهٔ ۷۴ سورهٔ فرقان.

[۲] عقل نکرائی و نکیر، که در شرح دعای ۱۳ گذشت.

هستی و چیستی آزادی از نظر اسلام

بحث مبنائی

جای بسی خوشحالی، امید و شکر است که جریان فکری جامعهٔ ما به سوی علوم انسانی روی آورده است. علومی که در مکتب انبیاء نه تنها در اولویت است بل اصل اساسی انسانیت و راه شناخت ماهیت انسان است.

در محفلی از طلاب حوزهٔ علمیه بحثی به محور «**غربی ها بسیاری از اصول علمی را از مسلمانان گرفته اند**» در گرفت، بحثی خیلی جدی و باصطلاح داغ. مخالف و موافق، نظر خود را می گفت، و برخی نیز راه میانه می رفتند؛ استناد به موارد مشخص و استدلال با نمونه های تاریخی، طی شد و جریان مباحثه به عناصر جامعه شناختی کشیده شد و یک مسئلهٔ مهم، موضوع سخن گشت: «**اگر ما این چنین وآن چنان بودیم و اصول اساسی بسیاری از علوم از آنِ ماست. پس چرا نتوانستیم آنها را بپرورانیم و غربیان گرفتند و پروراندند؟**».

پرسش مهمی بود و هست. پاسخ هائی بیان شد، بنده نیز چنین گفتم: این نکته را باید در تاریخ و سیر تاریخ علوم در جامعهٔ ما و جامعهٔ غرب، جستجو کرد؛ زمانی حکومت ها و دولت های اروپائی به همراه کلیسا دوست داشتند مردم از هر علمی محروم باشند و این محرومیت را عامل دوام و بقای قدرت خود می دانستند. فامیلی های نزدیک میان (مثلاً) دربار فرانسه با دربار اسکاتلند، دربار سوئد با دربار دیگر و... این برنامهٔ راهبردی جاهل نگهداشتن جامعه را تشدید می کرد و همهٔ حاکمیت ها را در این محور متّحد می کرد. این دوران را باید دوران **فقدان رقابت** نامید.

سپس دوره ای شروع شد که عنصر رقابت دربارها، دربارهٔ علم و صنعت به وجود آمد که محور اصلی آن «کشتی سازی و دریا نوردی» بود. آنان پیش از آن با مردم آسیا و شمال

آفریقا آشنائی داشتند، اما از طبیعت و ماهیت اقالیم جهان، شناختی نداشتند؛ هر پرسش دربارهٔ طبع طبیعت، را به «پیش ساخته های ذهنی» خودشان حواله مـی کردنـد. رشـد دریـا نـوردی سبب شد که خود کرهٔ زمین یک موضوع اندیشه شود، موضوعی که باید جزئیات آن شناخته شود، این روند موجب گشت که خود «انسان» و چیستی آن، از صندوق افسانه ها رها گـردد و به عنوان یک مسئلهٔ بزرگ تحت بررسی های اندیشمندانه قرار گیرد.

دیدگاه ها و چشم اندازها به آفاق دور دست کشیده شد و انگیزهٔ رقابت در علوم را میان حکام و دربارها ایجاد کرد. دولت ها بر خلاف گذشته، به پشتیبانی از علوم برخاستند و **«إِذَا تَغَيَّرُ السُّلْطَانُ تَغَيَّرُ الزَّمَان»**[1]. علوم در هیچ جامعه ای توسـعه نمـی یابـد مگـر حاکمیـت از آن حمایت کند، به هر نسبتی که حمایت حکومتی باشد به همان نسبت علوم رشـد مـی کنـد و بالعکس.

در میان مسلمانان، دوران ششصد سالهٔ خلافت، با رونـدی شـبیه همـان برنامـهٔ راهبـردی دوران اول اروپا، سپری گشت. حتی برای عوام نگهداشتن مردم نیازی به «اتحاد دربارها» نبود. زیرا خلافت یک دربار واحد بود و با اعتقادات دینی مردم- که به نفع خلافت استخدام مـی شد- مستحکم می گشت. خلافت تنها به یک «علم» و یک «هنر» نیازمند بـود کـه عبـارت بودند از «علم نحو» با این انگیزه که بر اساس شـعار **«حسـبنا النحـو»**- پـس از شـعار **«حسـبنا کتـاب الله»**،- جامعه را در چهار قرن اول از اهل بیت (علیهم السلام) بی نیاز کند و شعر کـه به مداحی خلفا و حقانیت حکومت شان بپردازد.

این حمایت از نحو و شعر، جامعهٔ مسلمانان را به جائی رسانید که نحو می رفت تا قالـب «فلسفهٔ تحلیلی» به خود بگیرد؛ کافی است یـک نگـاهی بـه بخـش اول کتـاب **«الانموذج فی النحو»** داشته باشید؛ که گاهی احساس می کنید: این نحو است یا فلسفه. و یا به متون دیگر از قبیل «مغنی اللبیب» ابن هشام مراجعه کنید و ببینید که چه دقائق و ظرائف شگفتی را دربارهٔ فقط یک حرف یا یک کلمه، تشریح کرده است. در «باب رابع» آن، چه نکات دقیق تر از مو

---

[1] نهج البلاغه، کتب، ۳۱.

را در فرق میان «عطف بیان» و «بدل» از دل ترکیب سخن بیرون کشیده است.

در اثر توسعهٔ هنر شعر، علومِ «معانی»، «بیان»، «بدیع» و «عروض» به حدی پیش رفت که بیش از آن امکان نداشت. که این قدر توسعه نه ضرورت داشت و نه لازم بود.

امروز یک جریان فکری در میان عرب های متفکّر پیدا شده که می گویند: آن وقت که «قالَ»، «قَوَلَ» نبود ما ترقی کردیم، زبان امّی ما تحرک آفرین بود، آمدند شکم الفاظ و واژه ها را جراحی کردند و ما را به «قال در اصل قَوَل بود، واو حرف علّهٔ متحرک قلب به الف شد، قال گشت» مشغول کردند؛ اندیشه که باید در جراحی و تشریح پیکر علوم به کار گرفته می شد در اینگونه عبثیّات، به کار گرفته شد.

من بدون این که این جریان فکری را تأیید کنم- بل نسبت به آن ظنین هستم- اصل کلّی آن را نیز مردود نمی دانم. و به هر صورت، این فکر نشان می دهد که حمایت خلافت از صرف و نحو، چه کار عظیمی کرده است.

اگر یکصدم این حمایت، از علوم دیگر (خواه انسانی و خواه تجربی) می شد، جامعهٔ ما به جایگاه ایده آل- و دستکم مطلوب- می رسید.

پس از دوران رکود علم توسط خلافت، نوبت به پادشاهان رسید و به قول امیرالمؤمنین (علیه السلام) عصر **«فتنة الغبراء»** پیش آمد که خود حکومت ها در سرتاسر ممالک اسلامی بلا تکلیف بودند؛ نه می توانستند مشروعیت خودشان را بر اساس اصول ادعائی شاهنشاهی توجیه کنند و نه بر اساس اصول دینی مانند خلافت و غیره. حتی در کشور خود ما جناب کریم خان زند به ناچار به زیر چتر عنوان «وکیل الرّعایا» پناه می برد و فتحعلی شاه گاه مدعی وراثت از صفویان می شود و گاه مدعی وراثت از چنگیز، و همین تقلاّی او موجب شده برخی از مورخان، قاجاریه را از نسل مغول بدانند، در حالی که هرگز چنین نیست.

در مقالهٔ «**کراوات و نقش تاریخی آن در بیان علی علیه السلام**»، توضیح داده ام که دوران «فتنهٔ غبراء» از سقوط خلافت به دست هلاکوخان شروع نمی شود بل پیش از آن و از زمانی که خلیفه ها دست نشاندهٔ امراء شدند، آغاز می گردد. از زمان بهاء الدولهٔ دیلمی که

بغداد را تسخیر کرد، نه خلیفه، خلیفه بود و نه امراء شاه بودند. در ایران، سامانیان خود را امیر می نامیدند، همینطور صفاریان و... تا می رسد به صفویان که مدعی شاهنشاهی می شوند که پس از آنان باز مشروعیت شاهنشاهی باصطلاح جواب نمی دهد.

در مصر و دیگر سرزمین های عرب نیز وضعیت چنین بود.

ترکان عنوان «خان» را به معنی شاهنشاهی به کار می بردند، اما دربار عثمانی در آناتولی آن را بایکوت کرده و از اصطلاح «سلطان» که به ادبیات مسلمانان نزدیک بود استفاده می کرد و گاهی نیز سلاطین شان هوس ادعای خلافت می کردند.

حاکمیت ها در مشروعیت خودشان مانده بودند تا چه رسد به حمایت از علوم که چنین حمایتی موجب افزایش آگاهی ها می گشت و مشروعیت خودشان را به زیر سؤال می برد. در این دوران حتی حمایت از نحو و شعر نیز به ضعف گرائید و از رونق پیشین بر افتاد.

گهگاهی حاکمی پیدا می شد که مثلاً از موسی خوارزمی حمایت می کرد، و الاّ هر متفکّری که در جامعهٔ مسلمین کار کرده، فقط با همت خودش و با سخت گرفتن بر اهل و عیالش، کار کرده است. و چنین کارکردی تنها در نوشتجات آنان می ماند و به جائی نمی رسید تا به دست اروپائیان در عصر رقابت و حمایت از دانشمندان، افتاد. و این است رمز این معما که چرا اصول را ما گفتیم اما اروپائیان آنها را به ثمر رسانیدند.

اکنون جای بسی خوشحالی، امید و شکر است که جریان فکر علمی جامعهٔ ما به شدت از حمایت حاکمیت (ولایت فقیه) برخوردار است؛ نه تنها حمایت بل اولین و دلسوز ترین منادی آن مقام معظم رهبری است که آخرین اقدام شان جمع محفل اهل اندیشه دربارهٔ «آزادی» بود. و پیشنهاد می شود که چنین محفلی نیز دربارهٔ اصول اساسی نظام اقتصادی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام تشکیل شود، تا نگرانی هائی که هست- نگرانی هائی که متأسفانه روز افزون می گردد- بر طرف شود.

و اینک آزادی: در آغاز این مبحث یک جمله ای می آورم که هر خواننده ای از مشاهدهٔ آن تعجب خواهد کرد، لیکن توقع دارم اندکی تامّل کرده و به من مهلت دهند تا

حرفم را توضیح دهم. و آن جمله این است: «**آزادی مطلق است و به هیچ حدی محدود نیست**»؛ انسان آزاد آفریده شده و این آزادی او هیچ حد و حدودی ندارد.

علوم انسانی غربی در این مقوله بشدت دچار تناقض است که می گوید: «آزادی هر کس تا حدی است که به حقوق دیگران مزاحم نباشد» یا می گوید: «آزادی هر کس محدود به آزادی کسان دیگر است». آزادی مقوله ای است که با مقولهٔ «حد» هیچ سنخیتی ندارد، بل این دو، نقیض همدیگرند. و این تناقض خود غربیان را دقیقاً در یک بن بست عظیم و لا ینحلّ علمی قرار داده است. و لذا هرگز نتوانستند در عرصهٔ عمل، به آزادی دیگران پایبند باشند. منظورم در بستر علوم است نه فقط در رفتار استکباری دولت هایشان.

تعریف این چنینی از آزادی، مصداق «کرّ علی ما فرّ» است؛ مگر اساس این بحث شرح مفهوم و معنی آزادی نبود، این تعریف کجای مسئله را می تواند توضیح بدهد؟ بدون این تعریف و پیش از این تعریف، نیز همان مشکل ها بود که پس از آن هم هست. حتی فرعی ترین مشکل بوسیلهٔ این تعریف حل نمی شود. پرسید: غضنفر کیست؟ گفت: پسر خانقلی. پرسید: خانقلی کیست؟ گفت: پدر غضنفر. تعریف فوق از آزادی نیز عین همین «دور» است؛ پیش از پیدایش و توسعهٔ علوم انسانی چه کسی با بینش عوامانهٔ خود نمی دانست که آزادی هر کس محدود به آزادی دیگران است. و همهٔ اختلاف ها و دعواها و درگیری های حقوقی و جنائی مردم بر سر همین «حد» و «حدود» بود و هست. تنها یک صورت تزئین شده در تعریف، چه دردی را علاج کرده است؟

بنابراین است که به جای برداشت عوامانهٔ فوق که آزادی را به محدودیت، تعریف می کند، یک تعریف علمی داده شود تا دردها را علاج و مشکلات را حل کند. و الاّ همان بن بست که در بینش عوامانه هست، در همین تعریف نیز که با ژست عالمانه بیان می شود، سر جای خود خواهد ماند.

آزادی در بینش مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام: آزادی یک «اصل» است اما در عین حال یک فرعی از فروعات است که بر «انسان شناسی» متفرع است. انسان

چیست که دربارهٔ او به بحث از آزادی می پردازیم، چرا چنین مقوله و مفهومی را دربارهٔ حیوان، عنوان نمی کنیم-؟-؟ چرا حیوان نه قابلیت آزادی- به معنائی که دربارهٔ انسان می گوئیم- دارد و نه استحقاق آن را-؟ تا این پرسش پاسخ داده نشود، سخن از آزادی یک لقلقهٔ بیهوده، بل مصداق «کرّ علی ما فرّ» می گردد.

لنگ بودن علوم انسانی غربی در همین نکته و نقطه است که تناقضات و تعارضات حل نشده اش در همهٔ علوم انسانی (بدون استثناء) آن را آزار می دهد و امروز به بن بست کشانیده است. و علوم انسانی غربی نه فقط در مدیریت جهان، و نه فقط در اقتصاد، بل در همهٔ این علوم حتی روان شناسی نیز شکست خورده است، بل در موارد اساسی متعدد نتیجهٔ معکوس داده و انسان امروزی را گرفتار بلاهای بسیار کرده است. و صد البته که منافعی هم داشته است.

انسان شناسی ویژهٔ مکتب ما: جملهٔ دوم که ممکن است تعجب خواننده را برانگیزد، این است: **انسان نه فقط یک روح، بل چهار روح دارد.** جملهٔ شگفت بالا را توضیح خواهم داد، اما این جمله را در همین جا توضیح می دهم، و قبلاً یک موضوع را عرض می کنم: در کتاب «**تبیین جهان و انسان**»- بخش کیهان شناسی- پس از شرح اصول کیهانی از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، نوشتم: این اصول می رود به اروپا و غرب، سپس بر می گردد به جامعهٔ ما، آنوقت همگان آنها را می پذیرند و هیچ تعجبی هم نمی کنند. اصول رفتند و برگشتند و همگان آنها را پذیرفتند از آن جمله: از قرآن و حدیث استخراج کرده بودم که عمر کهکشان های کنونی- عمر جهانِ کیهانی از آخرین بیگ بنگ تا به امروز ۱۳/۶۶۸/۷۵۰/۰۰۰ سال با سال های زمینی ما است. اینک همهٔ دست اندرکاران نجوم در مصاحبه ها و در مقاله ها همین رقم را که غربی ها از آن کتاب برداشته و رُند کرده اند (۱۳/۷۰۰/۰۰۰/۰۰۰ سال) به کار می برند. در حالی که غربی ها پیش از آن میان ۸/۰۰۰/۰۰۰ سال تا ۲۰/۰۰۰/۰۰۰ سال به طور تخمینی (نه قطعی) حرف می زدند. بگذریم این ماجرا طولانی است.

بلی به حضور برخی ها عرض می کنم: پیش از آن که غربیان- البته آنـان دیگـر در حـال سقوط هستند- یا هر مردم دیگر این اصل را که «انسان دارای چهار روح است» بـر گرفتـه و دوباره به ما بدهند، قدری علمی بیندیشیم و با خردورزی علمی به این اصل توجه کنیم:

امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیثی، تاریخ پیدایش حیات را بیان می کند، می گوید: پـس از آفرینش جن و نسناس، نوبت به آفرینش موجودی ریز رسید کـه «یـدبّون»: مـی جنبیدنـد، تکثیر نسل شان از طریق مذکر و مؤنّث نبود، هر کدام به دو بخش تقسیم شـده و تکثیـر مـی یافتند، و نور و ظلمت برایشان فرقی نداشت (ندارد)[۱]. امروز می دانیم کـه بـاکتری هـا همـین حیات ویژه را دارند، اولین جنبندگان هستند و در ظلمانی ترین نقاط زیر زمین نیز می تواننـد به زیست خود ادامه دهند.

سپس می دانیم و از مسلّمات اصول زیست شناسی است که گیـاه پـس از موجـودات ریـز اولیهٔ با حیات، پیدایش یافته است، و پس از آن موجود حیاتمند دیگر به نام حیوان، و پس از آن موجود جانداری به نام انسان پیدایش یافته اند.

ویژگی انسان شناسی اسلام این است که می گوید: این حیات ها؛ این روح ها در کنار هـم به طور متعدد در وجود انسان هستند و انسان دارای چهار روح است:

۱- روح باکتریائی.

۲- روح نباتی.

۳- روح حیوانی- که نامش روح غریزه و «نفس امّاره»[۲] است.

۴- روح فطرت- که «نفس لوّامه»[۳] نامیده می شود.

زندگی انسان با تعامل و تعاطی این چهار روح، محقق می گردد.

قرآن در آیهٔ **«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا**

---

[۱] بیان حدیث طوری است که هم می توان به «نداشت» معنی کرد و هم به «ندارد»- بحار، ج ۵۴ ص ۳۲۲.

[۲] آیهٔ ۵۳ سورهٔ یوسف.

[۳] آیهٔ ۲ سورهٔ قیامت.

الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى»[۱]، به تعدد روح در انسان تصریح می کند.

مرحوم کلینی دانشمند بزرگ شیعی، در کافی، ج ۱ ص ۲۷۱- ۲۷۲ یک باب ایجاد کرده دربارهٔ این ارواح متعدد، و چند حدیث از ائمه طاهرین علیهم السلام آورده است؛ نقش و کار هر کدام از روح ها را بیان کرده است که در اینجا از شرح آن می گذریم.

امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیهٔ مزبور، دقیقاً توضیح می دهد که انسان دارای روح های متعدد است[۲].

در اینجا نوبت می رسد به پاسخ آن پرسش که در بالا گذشت: «**انسان چیست که دربارهٔ آن به مقولهٔ آزادی می پردازیم و چرا دربارهٔ حیوان چنین مقوله و مفهومی را عنوان نمی کنیم**-؟-؟».

پاسخ: برای این که انسان یک روح بیش از حیوان دارد و به همین دلیل مستحق آزادی شده است. اساساً انسان حیوان نیست، حتی با پسوند «متکامل». درست است تکامل یک امر مسلّم و از حمکت ها و نیز اهداف مهم آفرینش است؛ اما گیاه تنها همان باکتری نیست که تکامل یافته بل یک روح دوم نیز به آن داده شده. چگونه؟ همانگونه که به باکتری داده شده بود. **مگر آفرینش و طبیعت سوگند خورده است که فقط یکبار «ایجاد حیات» کند؟!** و همچنین در مورد حیوان و انسان. کدام دلیل علمی، حیات و روح را منحصر به «یک» و «واحد» کرده است. فرق تجربی، عینی و علمی میان موجودات حیاتمند، به وضوح مسلّم می دارد که این حیاتمندان اجناس مختلف و متعدد دارند، و این یک بدیهی است به شرط این که از توهماتی که مغزمان را پر کرده، فارغ شویم.

در منطق ارسطوئی، موجود حیاتمند در روی زمین، فقط دو جنس است: گیاه و حیوان، و هر کدام انواع تحت شمول خود را دارند. اما در منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) موجود حیاتمند چهار جنس دارد: باکتری و جنبندگان ریز، گیاه، حیوان و انسان. سه جنس

---

[۱] آیه ۴۲ سورهٔ زمر.

[۲] بحار، ج ۵۸ ص ۴۳.- و در شرح دعای چهاردهم نیز حدیث امام رضا علیه السلام را در این باره دیدیم.

اول هر کدام انواع تحت شمول خود را دارند و تنها انسان است که جنس و نوعش یک و واحد است. و این وحدت جنس و نوع انسان، بس مهم است.

انسان گاهی با خودش دعوا می کند که دعوای میان روح غریزه و روح فطرت است و الاّ معنائی برای درگیری با خویشتن خویش نمی ماند «خود نکوهیدن» از ویژگی های انسان است و همچنین «پشیمانی» که موجب سرزنش خود می شود.

آزادی: حیوان فاقد روح فطرت است؛ همهٔ رفتارهایش غریزی است. انسان روح فطرت دارد؛ کار و نقش روح فطرت، **قاعده مند کردن اقتضاهای غریزی است**[۱]. این روح فطرت، آزاد است؛ آزادی مطلق و به هیچ چیزی و حدّی محدود نیست، مگر این که غریزه طغیان کند و قضیه بر عکس شود و روح فطرت سرکوب و محدود گردد.

اقتضاهای روح فطرت به هیچ چیزی محدود نیست. مانند «تنفس از هوا» است؛ تنفس هیچ کسی محدود به تنفس شخص دیگر نیست. البته این فقط یک مثال است.

روح فطرت، چیزی در «عرضِ» خود ندارد که با آن به هم بخورد، به هم برسد و در آنجا محدود شود. نه معارض دارد و نه مناقض. خیر خواه و کاملاً مثبت گرا است و هیچ خیر خواهی ای با خیر خواهی دیگر، معارض نمی شود. میان خیر خواهی و مثبت گرائی های افراد، نه تزاحمی هست و نه تعارضی. پس هیچ آزادی ای با آزادی دیگر، تزاحم ندارد[۲].

اما اگر انسان را یک موجود صرفاً غریزی بدانیم- همان طور که علوم انسانی غربی بر این پایه مبتنی است- باید آزادی را به محور غرایز بررسی کنیم، و بدیهی است که غریزهٔ هر کسی با غریزه شخص دیگر، معارض است، غریزهٔ غذا، غریزهٔ سلطه خواهی، غریزهٔ جنسی و... همگی با هم در تعارض و تزاحم هستند.

در این بحث انسان شناسی- نه در بحث حقوق و فقه- قرآن و احادیث می گویند: **آنچه**

---

[۱] البته نه سرکوب کردن غرایز.

[۲] اگر خیر خواهی یک فرد، با خیر خواهی فرد دیگر، تزاحم داشته باشد، یا یکی از آنها دچار تمایلات غریزی است، یا هر دوی آنها.

بر آزادی انسان لطمه می زند، «عدم قاعده مند شدن غریزه» است. تعریفی که غربی ها به آزادی می دهند، تعریف آزادی نیست، یک تحدید و سلب آزادی است دربارهٔ غرایز. در واقع آنان به جای قاعده مندکردن غریزه، یک حدّی برای آن قائل می شوند که عبارت است از غریزهٔ دیگران. اکنون تعریف مذکور را بدین صورت ملاحظه کنید: «**غرایز هر کس محدود است به غرایز کسان دیگر**». آیا میان معنای این تعریف با تعریف: «آزادی هر کس محدود است به آزادی کسان دیگر» فرقی مشاهده می کنید؟ آیا این تعریف آزادی است یا تعریف محدودیت؟-؟ و در عین حال یک تناقض بزرگ است که بن بست تر از آن در میان مسائل علوم انسانی وجود ندارد.

به دو اصل به خوبی دقت فرمائید: ۱- کسی که آزادی دیگران را سلب می کند، این رفتارش رفتاری غریزی است که در اثر اقتضای روح غریزی و حیوانی خود انجام می دهد، و روح فطرتش سرکوب شده است. او ستمگر است.

قرآن «ستم» را «**ظلم**» نامیده که از ظلمت و تاریکی است، تاریکی ای که در آن اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری، از همدیگر مشخص نمی شوند. آن همه آیه هائی که ظلم و مشتقاتش در آن آمده، را از نو بنگرید و همچنین احادیث مربوطه را.

و در تعبیر دیگر: ستم را «جور» می نامد که از «جوار» و همراهی است، که به معنی «هم عرض و همسان بودن روح غریزه و روح فطرت» است[۱]. به جای این که روح غریزه توسط روح فطرت، قاعده مند شود و از آن پیروی کند، در جایگاه همسانی با روح فطرت، قرار گیرد تا چه رسد که بر روح فطرت مسلط گشته و او را محدود کند.

۲- هر کسی که برده صفت است و خود، بردگی را برمی گزیند، آیا کارش یک رفتار

---

[۱] ممکن است گفته شود: لفظ ظلم و جور پیش از آمدن قرآن نیز در زبان عرب بوده و معنایشان نیز ستم بوده است. عرض می کنم: قرآن خیلی از واژه هائی را که پیش از خودش بوده، عوض کرده و یا به معنی متفاوت به کار برده. اما این دو از مواردی است که آن ها را تایید کرده است به دلیل همین نکته. و در مبحث «آزادی و عرف» خواهد آمد که انسان ها با احساس فطری خود حقایقی را درک می کنند و منشأ کاربرد صحیح این گونه الفاظ، همین احساس است.

غریزی است، یا رفتار فطری؟-؟ او به خاطر نیل به برخی خواهش های غریزی تن به ذلت می دهد که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: **«لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً»**[۱]: بردهٔ دیگران مباش در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است.

تعریف آزادی: آزادی یعنی قاعده مند بودن روح غریزه بوسیلهٔ روح فطرت، و عدم همسان بودن آن با روح فطرت و عدم عصیانش بر آن.

در این صورت است که انسان نه آزادی دیگران را سلب می کند و نه بردگی پذیر می شود.

عقلانیت و خرد ورزی: به گونه ای از تناقض و بن بست در علوم انسانی غربی توجه کنید: دانشمند ایتالیائی جناب پاراتو معتقد است که هر نیکی به دیگران و هر ایثار، و هر فداکاری برای جامعه، رفتار غیر عقلانی است. آیا براستی این باور او غلط است؟ یا آنچه دیگر دانشمندان غربی در این موضوع، بیان می کنند؟ اگر واقعاً انسان حیوان است و غیر از روح غریزه روح دیگری ندارد که منشأ اقتضائات غیر غریزی باشد، کاملاً حق با پاراتو است و دیگران (بدون قصد اهانت) هذیان می بافند و در باتلاق تناقض دست و پا می زنند و زدند تا حدی که جامعهٔ جهانی را به بیچارگی امروزی فرو بردند.

اگر انسان یک موجود صرفاً غریزی است، عقل نیز باید ابزاری برای تامین خواسته های آن باشد، نه ابزاری برای تامین منافع دیگران و جامعه، که به قول امیل دورکیم، جامعه اساسی ترین غرایز ما را محدود می کند[۲].

عقل ابزار دست روح فطرت است نه روح غریزه، همان طور که حیوان چون موجود صرفاً غریزی است، عقل را هم به او نداده اند. و چون غربیان، انسان را یک موجود صرفاً غریزی تعریف کرده اند، پاراتو می گوید: پس رفتاری که به نفع غریزه نباشد، حماقت است نه خرد مندانه.

---

[۱] نهج البلاغه، کتب، ۳۱.

[۲] ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی.

آن اضطراب و درماندگی که در فلسفه و مکتب کانت، و نیـز در نوشـته هـای خودمـان دربارهٔ «اخلاق» هست، نیز در اثر عدم توجه به تعدد این دو روح است. استاد بزرگوارم شهید مطهری در کتاب «**تعلیم و تعلم**» همهٔ نظریه ها را دربارهٔ «فعل اخلاقی» رد کرده و به حـق هم رد کرده، اما خودش هیچ نظر مشخصی نداده است و در کتاب «فطرت» که بحث کرده و سپس چاپ شده است، طوری جان مسئله را شکافته که یکی از مخاطبان می پرسـد: پـس بـه نظر شما در وجود انسان دو نفس هست غریزه و فطرت[۱]. متأسفانه خود استاد بر می گـردد و این تعدد را رد می کند.

آزادی یک امر آفرینشی است: در بیان امیرالمؤمنین علیه السلام نیـز دیـدیم کـه آزادی یک «شیئ» واقعی است که در آفرینش انسان به همراه او آفریده شده اسـت، نـه یـک امر صرفاً اعتباری و قراردادی. کلمهٔ «جعلک» در کلام آن حضرت که مـی فرمایـد «**لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً**» به معنی قرارداد و «اعتبار» نیست. به معنی آفریدن است مانند آیه های: «**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ قَدَّرَهُ مَنازِلَ**»[۲]، و «**جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ**»[۳] و آیات دیگر.

مطابق نظر دانشمندان غربی، آزادی یک امر اعتباری و قراردادی است، حتی پـائین تـر از آن، یک امر صرفاً حقوقی است. اما در نظر مکتب قرآن و اهل بیت علـیهم السـلام، آزادی و آزادی خواهی ریشه در ذات و کانون وجودی انسان دارد، و در اصل و اساسش، زائیده آگاهی های انسان نیست، یک دیوانه که عقل ندارد و آگاهی هـای خـود را از دسـت داده، بـیش از افراد سالم درصدد آزادی است. نقش آگـاهی هـا در پرورانیـدن و حفاظـت و صـیانت آزادی است. منشأ آزادی روح فطرت است. در اینجا بهتـر اسـت از غریـزه و اقتضـاهایش، و نیـز از

---

[۱] نقل به معنی.- و همچنین است سبک و شیوه آن مرحوم در کتاب «انسان شناسی قرآن».

[۲] آیه ۵ سورهٔ یونس.

[۳] آیه ۷۸ سورهٔ نحل.

فطرت و اقتضاهایش، تعریفی داشته باشیم:

غریزه: نیروئی که انگیزه های ناخودآگاه را برای منافع و حفظ خود (فرد) ایجاد می کند.

اقتضاهای غریزی: غذا، رفاه جسمی، عمل جنسی، سلطه خواهی، تضاد با «ماهیت جامعه»، عدم رعایت آزادی دیگران و...

فطرت: نیروئی که انگیزه های ناخودآگاه را برای منافع و حفظ دیگران (جامعه) ایجاد می کند.

اقتضاهای فطرت: قاعده مند کردن غرایز، دگردوستی، نظم طلبی، جامعه خواهی، ایثار و... منشأ زبان، لباس، خانواده، جامعه، تاریخ، درک زیبائی و زیبا خواهی، اخلاق، پشیمانی، «خود نکوهیدن»، خنده و گریه، (و هر آنچه حیوان فاقد آن است و انسان دارای آن)، روح فطرت است. غربی ها چون خبری از روح فطرت ندارند، همهٔ این امور اساسی را صرفاً اعتباری و قرار دادی می دانند و غیر از این راهی ندارند. زیرا تعریف غریزی، همهٔ راه ها را برایشان بسته است. گوشه ای از نظریه اسلام را، امیل دورکیم درک کرده و می گوید: انسان در ابتدا «ما» را می فهمید و درکی از «من» نداشت، تا چیزی بنام «تقسیم کار» در زندگیش پدید گشت و «من» را برایش معنی کرد[۱]. گرچه همین گوشه نیز از نظر اسلام نیازمند ویرایش است.

با مباحث بالا مشخص می شود که آزادی غریزی، نه تنها آزادی نیست بل بر علیه آزادی است؛ خواه در قالب اقتضاهای خود غریزه باشد، مانند آزادی جنسی و عدم قاعده مندی آن و خواه در قالب اقتضاهای فطری باشد (یعنی غریزه، یک اقتضای فطری را در خدمت خود استخدام کرده باشد) مانند زیبا خواهی. و مانند ناسیونالیسم- پرستش جامعهٔ خود در برابر

---

[۱] ریمون آرون، مراحل اساسی در اندیشهٔ جامعه شناسی.

جوامع دیگر- که غریزه، حس زیبا خواهی و جامعه خـواهی فطـرت را بـه اسـتخدام خـود در آورد و آن را در سرکوب خود زیبائی و جوامع دیگر به کار گرفت، که معنی «استکبار» است.

و به هر معنی؛ آزادی غریزی نه تنها آزادی نیست، بل علیه آزادی است.

آزادی بر اساس تعریف غریزی انسان، هـیچ معنـائی نـدارد مگـر آزاد شـدن از اقتضـاهای فطری و سقوط در جایگاه حیوانی. و آزادی مطابق بینش اسـلام، نـه بـه معنـی آزاد شـدن از غرایز، بل به معنی قاعده مند کردن اقتضاهای غریزی است.

کسی که بندهٔ شهوت خود است، آزاده نیست. کسـی کـه بـردهٔ شـکم خـود اسـت، آزاده نیست، تا چه رسد به غریزهٔ سلطه طلبی و... و اسیر غرایز خود بودن، یـا اسـیر ارادهٔ دیگـران بودن، هر دو اسارت هستند و هیچ فرقی با هم ندارند.

تعریف غریزی از انسان، به جائی می رسد که مقولهٔ زیبای آزادی با قوانین آفرینش متضاد می گردد؛ آزادی همجنس بازی در باصطلاح منشور غربی حقوق بشـر، چیسـت؟ و چـرا ایـن رفتار ضد آفرینش به دایرهٔ زیبای آزادی راه یافته است؟ منشأ این سخیف ترین رفتـار چیسـت مگر غیر از تعریف صرفاً غریزی از انسان-؟

قرآن از زبان لوط به قوم لـوط مـی گویـد: **«أَ تَأْتُونَ الْفاحِشَـةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِينَ»**[1]: آیا عمل بسیار زشت را مرتکب می شوید که در هیچ موجودی از عـالَم هـا سـابقه ندارد-؟! **«إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ»**[2]: شما مردان با مـردان عمل جنسی انجام می دهید، شمائید گروه اسرافکار.

نه در عالم فیزیک، نه در عالَم گیاه، نه در عالَم حیوان[3]، در هـیچ عـالمی همجـنس بـازی وجود ندارد. اما حقوق بشر غربی این رفتار خلاف کل قوانین هستی را در ردیف حقوق انسان

---

[1] آیه ۸۰ سورهٔ اعراف.

[2] همان، آیه ۸۱.

[3] کابالیسم جهانی بی کار ننشسته و می کوشد در قالب علم به عالَم حیوان بهتان بسته وانمـود کنـد کـه برخـی از جانـداران همجنس گرائی می کنند. این نه اولین سوء استفاده آنان در علم است و نه آخرین آن.

قرار داده است.

حقوق بشر بر علیه حقوق بشر: خانم سیندرا مکی از محققین امور اجتماعی امریکا، به ایران آمده بود و خواسته بود یک مصاحبه ای با من داشته باشد در ضمن گفتگوی دو ساعته که داشتیم و جناب دکتر نور محمدی رئیس دانشکده، مترجم جلسه بود، از او پرسیدم: پایان عمر انسان مرگ است لیکن به نظر شما غربیان، آغاز انسان از چه وقت است؟

گفت: منظورتان چیست؟ می خواهید سقط جنین را بر جامعه ما ایراد بگیرید؟

گفتم: مسئله سقط جنین به جای خود، مقصود دیگر دارم؛ می خواهم بگوئید این موجود که انسان نامیده می شود، حقوقش از چه وقت شروع می شود؟

گفت: نیازهایش از دوره جنینی شروع می شود و بر اساس آن حقوقش نیز یکی پس از دیگری آغاز می گردد.

گفتم: اما از نظر مکتب ما حقوق انسان پیش از انعقاد نطفه اش شروع می شود؛ از همان وقتی که پدر و مادرش پیمان ازدواج را می بندند. در کشور شما سالانه ۲۵۰/۰۰۰ کودک نامشروع متولد می شود که پدرشان را نمی شناسند. آیا این همه انسان حق ندارند بدانند که چه کسی آنان را به وجود آورده است؟ آن چه کسی است که بدون اذن و اجازهٔ شان آنان را به وجود آورده خوشبخت یا بدبخت شان کرده است؟ این حقی است که حتی بسیاری از حیوانات از آن محروم نیستند، شما با این حقوق بشرتان حقی را که یک روباه از آن محروم نیست، از انسان سلب کردید و اساسی ترین حق بشر در حقوق بشر شما پایمال شده است. می بینید که اُمانیسم شما دچار تناقض اساسی است؟

خانم محقق پاسخی نداشت.

آزادگی و عرف: انسان بما هو انسان، معنی آزادی و آزادگی را خیلی خوب درک می کند، بدون نیاز به قیل و قال محافل علمی غربی؛ هر انسانی در هر جامعه ای با مفهوم آزادگی کاملا آشناست، حتی خود غربیان، بدون این که خبری از تعدد روح در وجود انسان داشته

باشند، و با وجود تعریف غریزی از انسان، به طور ناخودآگاه و با انگیزش درونی فطری خود، در محاورات روز مرّهٔ شان، آزاده به کسی می گویند که اسیر غرایز نباشد و از قید و بند اقتضاهای غریزی رها باشد و اینجاست که قرآن در انسان شناسی ویژهٔ خود، می گوید: **«بل الانسان علی نفسه بصیرهٔ- و لو القی معاذیره»**[۱]: واقعیت این است که انسان بر نفس خود بصیر است گرچه همیشه (برای اعمال ناهنجار خود) توجیه گری و عذر تراشی می کند.

روح فطرت، همیشه فرق میان هنجار و ناهنجار را تشخیص داده و این دو را از هم تفکیک می کند. و قضیّهٔ هنجار و ناهنجار منشأ فطری دارد و پدیدهٔ قراردادی نیست، گرچه در مواردی از فروع در اثر سلطهٔ غریزه انحرافاتی رخ می دهد.

نسبیت: سلامتی شخصیت انسان، و به اصطلاح نرمال بودن رابطهٔ میان دو روح غریزه و فطرت، نسبی است و بنا نیست هیچ انسانی دارای ضعف نباشد. و لذا خداوند غفّار است، توبه پذیر است، شفاعت هائی را نیز خواهد پذیرفت.

اما به هر نسبتی که شخصیت افراد جامعه، از این سلامت و نرمال بودن، برخوردار باشند، به همان نسبت آزادی در آن جامعه وجود خواهد داشت.

پیشتر با مثالی «عدم محدودیت آزادی به هیچ حدی» را به هوا و تنفس هوا، تشبیه کردیم، همانطور که پاکیزگی و تمیزی هوا نسبی است، در محیطی بی آلایش، و در محیطی تا حدودی آلوده، و در محیط دیگر به شدت آلوده می شود. آزادی در جامعه نیز همین طور است چنان که باید در حفاظت و صیانت هوا کوشید، برای حفاظت و صیانت آزادی نیز باید کوشید و این نمی شود مگر با امر به معروف و نهی از منکر.

معروف: یعنی آنچه مورد تأیید روح فطرت است، و از نظر فطرت به رسمیت شناخته می شود.

---

[۱] آیه های ۱۴و ۱۵ سورهٔ قیامت.

منکر: یعنی آنچه مورد تایید روح فطرت نیست و فطرت از آن نفرت دارد.

تکمیل و پرورش این مبحث مهم به عهدهٔ محققین جوان و چشم امید به همت جانانهٔ آنان است.

مرتضی رضوی

۱۴۳۴/۱/۲۰ هـ ق

۱۳۹۱/۹/۱۵ هـ ش

اکنون بر اساس همین انسان شناسی ویژهٔ قرآن و اهل بیت علیهم السلام، سه کلمهٔ «مرض»، «کرب» و «بلیّه» را که در عنوان این دعا آمده اند بررسی کنیم و ببینیم که مراد از آنها چیست؟

مرض= بیماری: بیماری یا از تقصیر در بهداشت ناشی می شود و یا از قصور، و یا یک پیشامد طبیعی است بدون تقصیر و قصور. و بدیهی است که تقصیر و قصور هر دو از غریزه گرائی و- باصطلاح مردمی امروزی- از کم آوردن روح فطرت در برابر روح غریزه، ناشی می شود. و چون امام علیه السلام معصوم است بیماری او نه از تقصیر در بهداشت ناشی شده و نه از قصور. بل صرفاً یک پیشامد کاملاً طبیعی است. اما متن دعا شامل هر بیماری است؛ یعنی شامل بیماری های مردم نیز می شود و باید با این دیدگاه به متن دعا نگریسته شود.

همانطور که پیشتر نیز اشاره شد دعاهای ائمّه طاهرین سه نوع هستند: ۱- دعای شخص امام و راز و نیازش با خدای خود. ۲- دعاهائی که از زبان خود می گویند لیکن مرادشان تعلیم دعا به مردم است. ۳- دعائی که هم بیان حال خودشان است و هم تعلیم علم و دانش به دیگران است. دعاهای **صحیفهٔ سجادیه** از نوع دوم و سوم است و چیزی از نوع اول در آن نیست. زیرا صحیفه علم است و برای تعلیم مردم املاء شده و به صورت کتاب درآمده است همانطور که در مقدمه اش دیدیم که یحیی بن زید آن را «علم» نامیده و امام صادق علیه

السلام این سخن او را تأیید کرده است.

کرب= اندوه شدید: اندوه یا بدلیل به دست نیامدن چیزی است که لازم است، و یا بدلیل از دست رفتن چیزی است که وجودش لازم بود. اولی «فقدان» و دومی «فوت» نامیده می شود. فوت و فقدان گاهی در زندگی فردی و شخصی رخ می دهد مانند فقدان فلان نعمت یا از دست رفتن آن. و گاهی در امور اجتماعی است مانند فقدان عدالت در جامعه، یا از بین رفتن عدالت در جامعه، که مثال های زیادی دارد.

اما دربارهٔ فوت و از دست رفتن یک نعمت در زندگی شخصی، به ما گفته اند که متاسف نباشید تا چه رسد که اندوهگین باشیم. آیهٔ ۲۳ سورهٔ حدید می فرماید: «لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ»: تا شما برای آنچه از دست داده اید تأسف نخورید و به آنچه به شما داده است به خود نبالید، و خداوند هیچ متکبر به خود بالنده را دوست ندارد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در آن وصیت ویژه که به امام حسن و امام حسین علیهما السلام کرده است می فرماید: **«وَ لَا تَأْسَفَا عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا زُوِيَ عَنْكُمَا»**[1]: و متاسف نباشید به چیزی از دنیا که از شما فوت شده باشد.

بنابراین، امام برای فقدان و یا فوت هیچ چیزی در زندگی شخصی خودش، اندوهناک نمی شود. اما از جانب دیگر می بینیم که حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) در وفات فرزندش ابراهیم گریه می کند، امام سجاد علیه السلام بر مصیبت و شهادت پدرش همیشه می گریسته، و امام صادق علیه السلام بر وفات پسرش اسماعیل گریه کرده[2]. پس معیار چیست؟

---

[1] نهج البلاغه، کتب، کتاب ۴۷.

[2] در مباحث گذشته گفته شد که منشأ خنده و گریه، روح فطرت است، اما گاهی غریزه آن را از دست فطرت گرفته و در اقضاهای خودش به کار می گیرد. گریه از عناصر انسانیت انسان است مشروط بر اینکه غریزه آن را مصادره نکند که در اینصورت نشان از ضعف، پستی و نقص شخصیتی می گردد. و در آن مباحث گفته شد که مردان شجاع راحتتر و بدون پنهانکاری گریه می کنند و آنان که شجاع نیستند و ژست شجاعت می گیرند گریهٔ خود را پنهان می کنند.

گریه بر دوستان یا خویشان بی دین و ستمگر، گریه غریزی است، و مثال های دیگر از این سنخ.

آن کدام فقدان و فوت در زندگی شخصی است که نباید به آن متاسف شد؟

پاسخ این پرسش هیچ راه حلّی ندارد مگر بر اساس تعدد روح در انسان؛ تأسّفی که بر اساس تمایلات غریزی باشد نکوهیده است و تاسفی که مطابق اقتضاهای فطرت باشد پسندیده است. تاسف نیز مانند شهوت از اقتضاهای غریزی است[۱] و باید از جانب فطرت مدیریت شود. و شاید مدیریت تاسف سختتر از مدیریت شهوت باشد، لیکن مطابق مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، باید تحت نظارت روح فطرت باشد.

کرب و اندوه برای فقدان یا فوت نعمت های اجتماعی: این اندوه از اصل و اساس یک انگیزش فطری است و هیچ ربطی به غریزه ندارد. زیرا مکرر گفته شد که منشأ جامعه روح فطرت است[۲] پس تاسف به از بین رفتن سلامت جامعه نیز فطری است و همهٔ فطریات مستحسن و پسندیده هستند. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ ۲۷ نهج البلاغه آنجا که از ظلم و ستم لشکر معاویه بر مردم شهر انبار سخن می گوید و اعمال فجیع آنان را می شمارد می گوید: **«فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِماً مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسَفاً مَا كَانَ بِهِ مَلُوماً بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيراً»**: اگر مرد مسلمانی (از شنیدن این واقعه) از تاسف بمیرد، بر او ملامتی نیست، بل در نظر من مرگ او شایسته است.

نتیجه: کرب و اندوه برای فقدان و فوت فطریات، مطلقاً پسندیده است، لیکن کرب و اندوه برای فقدان یا فوت غریزیات، بشرط مدیریت روح فطرت پسندیده است. و اندوه امام به محور این دو کرب پسندیده، می باشد نه اندوه صرفاً غریزی. پس لازم است بدانیم این دعا را در چه مواردی باید نخوانیم. برخی از دعاها که مستجاب نمی شوند دربارهٔ اندوه های غریزی هستند.

---

[۱] زیرا حیوان نیز متاسف و اندوهگین می شود.

[۲] و جامعه یک پدیدهٔ صرفاً قراردادی نیست.

بلیّه: سومین واژه ای که در عنوان این دعا آمده کلمهٔ «بلیّه= گرفتاری» است. گرفتاری بر سه نوع است: گرفتاری آفرینشی عام، گرفتاری آفرینشی خاص انسان، و گرفتاری موردی.

گرفتاری آفرینشی عام: هر چیز و هر موجودی غیر از خدای متعال، دارای «نقص» است؛ یعنی ذاتاً و ماهیتاً گرفتار نقص می باشد و «کامل مطلق» فقط خداوند است. هر موجودی در گیرودار و کشمکش میان نقص و کمال است. و اینکه می گوئیم کائنات در مسیر و سیر تکامل است، یعنی کل کائنات بعنوان یک واحد مجموع، و نیز تک تک اشیاء درون آن بشدت در گیرودار و نقص و کمال است بطوری که می توانید فرمول زیر را بنویسید:

کائنات- گرفتاری= کائنات- کائنات.

هر چیز و همهٔ اشیاء این گرفتاری و بلیّه را دارند حتی فرشتگان مقرّب. تکامل یعنی تغییر، و هر چیزی غیر از خدا متغیّر است. متغیّر بودن خود بالاترین بلیّه و گرفتاری است. **اصل در مخلوقات نقص است که به سوی کمال می رود.**

گرفتاری آفرینشی خاصّ انسان: در میان موجودات یک گرفتاری آفرینشی و خلقتی هست که فقط ویژهٔ انسان است و آن عبارت است از گرفتاری میان نفس امّاره (روح غریزه) و نفس لوّامه (روح فطرت). این دو روح که همیشه در وجود انسان در کشمکش هستند ابتلائی است که هیچ موجودی دچار آن نیست و همین گرفتاری است که انسان را «**موجود مشروط**» کرده است که اگر از این درگیری سالم بیرون آید، اشرف موجودات و برتر از فرشتگان می گردد و اگر سلامت خود را از دست بدهد، پست ترین موجودات می شود:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- وَ الْعَصْرِ: سوگند به عصر؛ عصر را خواه به معنی زمان بگیرید و خواه به معنی فشار، هر دو اشاره به ابتلای ذات انسان است؛ زمان یعنی «تغییر»؛ تغییر یک شیئ، تغییر همهٔ اشیاء، تغییر کل کائنات که در بالا به شرح رفت. و در معنی دوم نیز مراد اشاره به ماهیت ابتلائی انسان و درگیر بودن او میان غریزه و فطرت است که فشاری است

مخصوص انسان.

إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ: انسان در خسران است.- گفته شد اصل در مخلوقات نقص است و به سوی کمال می رود. و در این مسئله نیز **اصل در انسان خسران است مگر:** إِلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحات: مگر آنان که ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند. وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ: و یکدیگر را به پیروی و پاسداری از حق سفارش کنند، و یکدیگر را به صبر و تحمل توصیه کنند.

خودسازی: ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند.

جامعه سازی: همدیگر را به پیروی از حق و پاسداری از حق، و استقامت و تحمل توصیه کنند. این خودسازی و جامعه سازی محقق نمی شود مگر با تحمل، تحمل فشار، فشاری که انسان ذاتاً گرفتار آن است، ابتلائی که ویژهٔ انسان است: إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَليهِ[1]: ما انسان را از نطفه ای که مخلوط ها است آفریدیم و «بدین سان» او را مبتلا کردیم.- نه فقط مخلوطی از دو نطفهٔ مرد و زن بل از مخلوط ها؛ مخلوطی از آن همه کروموزم موجود در نطفه زن، و آن همه کروموزم موجود در نطفهٔ مرد؛ مخلوط ها.

این خلط ها و مخلوط ها در نطفهٔ حیوان مؤنث و مذکر هم هست، اما او را از دایرهٔ ابتلای آفرینشی عام خارج نمی کند، اما چون به انسان روح فطرت هم داده اند ابتلا و گرفتاری دیگری نیز برایش هست.

گرفتاری موردی: انسان هر دو گرفتاری آفرینشی بالا را دارد و باید از آن دو با سرافرازی بیرون آید؛ مانند گرفتاری حضرت ابراهیم به ذبح حضرت اسماعیل. قرآن این نوع گرفتاری را «بلاء مبین= گرفتاری آشکار» می نامد: إِنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبينُ»[2] پدر و پسر از این

---

[1] آیهٔ ۲ سورهٔ انسان.

[2] آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ صافات.

گرفتاری با سرفرازی بیرون آمدند. این نوع گرفتاری مبین، دربارهٔ کافران نیز آمده است حضرت موسی با معجزه های متعدد فرعونیان را در گرفتاری آشکار قرار داد: وَ آتَیْناهُمْ مِنَ الْآیاتِ ما فیهِ بَلؤُا مُبینٌ.[۱] و از این قبیل است هر بلائی که یک فرد یا یک خانواده یا یک جامعه به طور خاص دچار آن شوند. و در اصطلاح مردمی تنها به این نوع اخیر «بلاء» می گویند: زیرا در بقیه همگان مشترک هستند و آن گرفتاری ها همیشه هست.

بدین سان در بررسی انسان و انسان شناسی می رسیم به اینکه تنها انسان است که در «کَبَد» است: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي كَبَدٍ[۲]: به تحقیق ما انسان را در گرفتاری (درگیری) و فشار آفریدیم. از این ماده و مشتقات آن تنها همین لفظ کبد در قرآن آمده آن هم دربارهٔ انسان تا بیان کند که گرفتاری انسان خاص و ویژه است در حدّی که هیچ موجودی در این حد گرفتار نیست.

مراد از بلیّه در عنوان این دعا همان است که در اصطلاح مردمی بلاء گفته می شود.

بنابراین، **انسان گرفتارترین موجود است**. این است واقعیت، اگر کسی خوشش نمی آید، تغییر دهد قضاء را.

اکنون پس از شناخت ذات ویژهٔ انسان و آفرینش خاص او، و آنچه انسان برای آن آفریده شده، برویم به شرح متن دعا:

---

[۱] آیهٔ ۳۳ سورهٔ دخان.

[۲] آیهٔ ۴ سورهٔ بلد.

بخش اول

فرق میان ستایش و سپاس

شاخصهٔ منحصر به فرد انسان شناسی قرآن و اهل بیت

خیر و شر

تبدیل شر به خیر

خوراک طیّب و خوراک خبیث

نشاط

ملامتیه و غریزهٔ جلب توجه دیگران

بلاجویان و بلاجوئی

ثواب بدون عمل

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا لَمْ أَزَلْ أَتَصَرَّفُ فِيهِ مِنْ سَلَامَةِ بَدَنِي، وَ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا أَحْدَثْتَ بِي مِنْ عِلَّةٍ فِي جَسَدِي (۲) فَمَا أَدْرِي، يَا إِلَهِي، أَيُّ الْحَالَيْنِ أَحَقُّ بِالشُّكْرِ لَكَ، وَ أَيُّ الْوَقْتَيْنِ أَوْلَى بِالْحَمْدِ لَكَ: خدایا ستایش تو را است دربارهٔ تندرستی که دارم و همیشه از آن بهره برده ام. و ستایش تو را بر بیماری که (اینک) در بدنم پدید آورده ای. پس نمی دانم ای خدای من، کدامیک از این دو حالت بر سپاس تو شایسته تر و کدامیک از این دو حالت برای ستایش تو سزاوار تر است.

شرح

حمد و شکر: در مباحث گذشته فرق میان حمد (ستایش) و شکر (سپاس) بحث شده و هر از گاهی یکی از فرق های این دو بیان شده است. در اینجا نیز به یک فرق دیگر می

رسیم؛ حمد واکنش انسان است در برابر قدرت و عظمت خداوند که در کائنات به نمایش گذاشته است از مصادیق عظیم مانند آفرینش کهکشان ها و مدیریت آنها و آن همه قوانین عظیم که در ادارهٔ رو به کمال کائنات به کار گرفته است، و مانند قوانین ظریف و دقیق- بویژه قوانین حیات جانداران- که ایجاد کرده است، که خود انسان وحیاتش و احساساتش و رفاه و رنجش از آن قبیل است. یعنی در حمد و ستایش، نفع و ضرر انسان در نظر نیست؛ خواه در مواردی به ضرر او باشد و خواه به نفعش که: **الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ الْأَحْوَال**.

اما محور شکر و سپاس تنها مواردی است که انسان از مصادیق قدرت خداوند بهرمند می شود و نفع می برد. و به ما یاد نداده اند که: **الشُّكْرُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ الْأَحْوَال**. و نمی توان گفت: شکر خدا را که به من توفیق ایمان نداده است.

سلامت بدن و بیماری آن هر دو مصداق قدرت خدوند در جهان آفرینش اند و هر دو برانگیزانندهٔ ستایش اند اما بیماری یا هر ابتلای دیگر، در اصل موجب شکر و سپاس نیست مگر؛ شرح این «مگر» خواهد آمد. امام علیه السلام می گوید: خدایا هم آن فرمول ها و قوانین که برای سلامتی بدن ایجاد کرده و به کار گرفته ای ستایش انگیز است و هم آن فرمول ها و قوانینی که در پدید آمدن بیماری- از قبیل نقش میکروب، ویروس و دیگر عوامل بیماری- ایجاد کرده و به کار گرفته ای ستایش انگیز است. و نمی دانم قدرت و توانائی تو دربارهٔ عوامل سلامت، بر ستایش تو شایسته تر است، یا قدرت و توانائی تو دربارهٔ عوامل بیماری به ستایش سزاوارتر است.

به نظر یک زیست شناس هر قاعده و قانون که در عالَم میکروب و ویروس است یک آیهٔ بزرگ و نشانهٔ عظیم از قدرت خداوند است. و به نظر یک فیزیولوژیست کار قلب یا دم و بازدم، یک آیهٔ بزرگ و نشانه عظیم است، و هر دو ستایش انگیز اند و از این جهت هیچکدام ستایش انگیزتر از دیگری نیست.

و مراد امام از «ما اَدری= نمی دانم» جهل نیست، مرادش عدم فرق میان این دو در خدا شناسی و انگیزش ستایش است.

اما شکر: شکر واکنش انسان است در برابر نعمت، نه در برابر هر آنچه به او رسیده اعم از نعمت و نقمت. در برابر نقمت (بلیّه و گرفتاری) آنچه برای انسان لازم است «**رضاء**» است که انسان به «**سخط**» دچار نشود به شرحی که در بخش هشتم دعای چهاردهم به طور مشروح بیان شد.

در بالا گفته شد که بیماری یا هر ابتلای دیگر، در اصل موجب شکر و سپاس نیست مگر. یعنی مگر در صورتی فرد بیمار (یا فردی که به هر گرفتاری مبتلا شده) بتواند در مقام «**رضاء**» باشد. در اینصورت است که رضاء یک نعمت می شود که از همان نقمت به دست آمده است و این محصول نقمت قابل شکر و سپاس است: خدایا تو را سپاس که مرا به رضاء موفق کردی.

و در این صورت است که انسان شر را به خیر و نقمت را به نعمت تبدیل می کند. و خداوند این توان شگفت را به انسان داده است که بالاترین توان در کائنات است که به هیچ موجود دیگری حتی به فرشتگان داده نشده. و این **یکی از فرازترین شاخصهٔ انسان شناسی** در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است.

و در این حالت است که امام می گوید: نمی دانم کدامیک از سلامت و بیماری سزاوارتر است به سپاس و شکر. یعنی بسته به آن «تبدیل شر به خیر» است که به چه نسبتی تحقق یافته است.

آیا تنها رضاء کافی است؟: گفته شد که بیماری و هر بلیّه سه نوع است: گاهی از تقصیر خود انسان ناشی می شود، گاهی نیز از قصور او، و گاهی هم بدون تقصیر و بدون قصور تنها بعنوان یک حادثهٔ طبیعی پیش می آید. در صورت اول و دوم تنها رضاء کافی نیست بل باید فرد مبتلا از تقصیر و قصور خود **توبه** هم بکند و برای رضائی که به دست آورده و نیز برای توفیقی که برای توبه نصیبش شده شکر کند. و بدین سان یک شر را به دو خیر تبدیل کرده است و هر دو مستوجب شکر و سپاس هستند.

در اینجا می رسد به **«أَيُّ الْوَقْتَيْنِ أَوْلَى بِالْحَمْدِ لَكَ»**: خدایا نمی دانم که حالت سلامت بدنم سزاوارتر است بر ستایش قدرت تو، یا حالتی که بیماری باعث شده به مقام رضاء برسم و به توبه موفق شوم؟-؟

پس حمد و ستایش بر دو نوع است: ستایش قدرت خداوند در ایجاد و دادن نعمت های ابتدائی، یعنی آنچه در اصل خود یک نعمت است و ستایش قدرت خداوند که انسان را به حدّی توانمند آفریده که شر را به خیر تبدیل کند و به همین جهت است که امام درکلامش سه بار حمد را آورده که بار اول و دوم در مطلق قدرت خداوند است، و بار سوم تنها آن مصداق از قدرت اوست که انسان را این چنین توانمند آفریده است. اما شکر را تنها یک بار آورده که مخصوص است به توفیق رضاء و تبدیل شر به خیر، که بار سوم حمد در برابر همین قدرت خداوند است.

نقد: ۱- متأسفانه شارحان و مترجمان **صحیفه** در اینجا و در موارد بسیاری از دعاهای **صحیفه** میان حمد و شکر را تخلیط کرده اند؛ گاهی این را به معنی آن و گاهی آن را به معنی این گرفته اند.

۲- خدا شناسی ارسطوئیان و نیز هستی شناسی شان، و انسان شناسی شان، در همین نکته سرگردان مانده و در باتلاق سهمگین فرومانده است که ناچار به «عدم شر در کائنات» معتقد شده اند و یک اصل بدیهی و ملموس را که وجود شر است انکار کرده اند. و شعار داده اند که: شر یک مقوله عدمی است و شری در عالم وجود ندارد. در حالی که در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام خداوند **«خَالِقُ الْخَيْرِ وَ الشر»** است و شر واقعاً وجود دارد.

البته ارسطوئیان که کائنات را «صادر شده از وجود خود خداوند» می دانند، از این جهت نیز چاره ای جز انکار این بدیهی بزرگ ندارند، زیرا در ذات مقدس خداوند شری نیست که صادر هم شود.

۳- صوفیان- در رأس شان بزرگ پیام آور کابالیسم[۱] محی الدین بن عربی- نیز وجود شر را انکار کرده و می کنند زیرا بر اساس «وحدت وجود» و «وحدت موجود» (که بالمثال هر دو به یک معنی است) راهی ندارند مگر انکار وجود شر، که محی الدین دوزخ را نیز یک عشرتکده می داند.

خیر و شر هر دو وجود دارند، و این قدرت خداوند است که به انسان توانائی داده که شرها را به خیر تبدیل کند و این یکی از بزرگترین مصادیق برانگیزانندهٔ ستایش خداوند است.

باور به «صدور»، «صادر اول» و «مصدر بودن خدا»، و نیز باور به «وحدت وجود» و «وحدت موجود» همگی کذبی است که اینان به خداوند می بندند: و «أَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِباً»[۲]: و گمان می کردیم که کسی از انس و جن بر خداوند کذبی نبندد.- اما اینان بستند و هر باطل و بهتانی را دربارهٔ خداوند گفتند.

ادامه بخش اول: با مقدمات فوق می رویم به ادامهٔ سخن امام علیه السلام: **أَ وَقْتُ الصِّحَّةِ الَّتِي هَنَّأْتَنِي فِيهَا طَيِّبَاتِ رِزْقِكَ، وَ نَشَّطْتَنِي بِهَا لِابْتِغَاءِ مَرْضَاتِكَ وَ فَضْلِكَ**: آیا وقت صحت (به ستایش تو سزاوارتر است) که در آن روزی های پاکیزه ات را بر من گوارا ساختی، **وَ نَشَّطْتَنِي بِهَا لِابْتِغَاءِ مَرْضَاتِكَ وَ فَضْلِكَ**: و به وسیله آنها مرا برای تحصیل رضایتت پرنشاط کردی، **وَ قَوَّيْتَنِي مَعَهَا عَلَى مَا وَفَّقْتَنِي لَهُ مِنْ طَاعَتِكَ**: و مرا بوسیلهٔ آن (نشاط) توانمند کردی بر آنچه توفیقش را به من دادی از طاعت خودت-؟

شرح: خوراک طیّب و خوراک خبیث: طیّب: این واژه دربارهٔ غذا و خوراکی ها به

---

[۱] در مجلد دوم «محی الدین در آئینه فصوص» بیست و یک دلیل آورده ام که محی الدین نه شیعه است و نه سنّی بل یک مسیحی اسپانیائی است و در مقالهٔ «کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» توضیح داده ام که او یک کابالیست مسیحی- یهودی است و موفقترین جاسوس است در میان مسلمانان.

[۲] آیهٔ ۵ سورهٔ جن.

معنی «تناسب غذا با فطرت انسان» است و مقابل آن واژهٔ «خبیث» است به معنی «غذائی که با روح فطرت تناسب ندارد».

و در بیان مشروحتر: اشیاء جهان نسبت به خوردن انسان سه نوع هستند: ۱- اشیاء غیر قابل خوردن. ۲- اشیاء قابل خوردن اما نامتناسب با روح فطرت: خبائث. ۳- اشیاء قابل خوردن و متناسب با روح فطرت: طیّبات.

قرآن: «یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبَاتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثَ»[۱]: حلال می کند بر آنان طیّبات را و حرام می کند بر آنان خبیثات را.

سپس همان طیّبات را نیز بر دو قسم تقسیم می کند و در نسبیت قرار می دهد: «یا أَیُّهَا النَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً»[۲]: ای مردم بخورید از آنچه در زمین است که حلال و طیّب باشد. یعنی حلال ها که همگی طیّب هستند طیّب بودن شان نسبی است برخی از آنها طیّب تر هستند تا جائی که می توانید طیّب تر را گزینش کنید؛ همیشه غذا را با دو ملاحظه بخورید: اولاً طیّب باشد و خبیث نباشد، یعنی حلال باشد. ثانیاً از میان همان حلال ها، طیّب ها را گزینش کنید. پس در این آیه دو نوع طیّب بودن آمده یکی طیّب بودن که در بطن همان کلمهٔ حلال است و طیّب بودن نسبی یعنی طیّب تر.

به این طیّب نسبی، «هنیئ» گفته می شود که فارسی آن «گوارا» می شود. گوارا یعنی غذائی که حلال است خبیث نیست در عین حال دلچسب و روح افزا هم هست. معنی مقابل این طیّب، خبیث نیست بل «مشمئز» است؛ ممکن است غذائی حلال باشد اما مشمئز باشد نه گوارا. پس بهترین غذا آن است که دو مرحله از طیّب بودن را داشته باشد؛ خبیث نباشد و مشمئز نباشد.

اشمئزاز نیز بر دو نوع است: اشمئزازی که از کیفیت غذا ناشی می شود و اشمئزازی که در نفس خود انسان پدید می آید زیرا ممکن است یک غذا کاملاً طیّب باشد اما خود شخص

---

[۱] آیهٔ ۱۷۵ سورهٔ اعراف.

[۲] آیهٔ ۱۶۸ سورهٔ بقره.

به دلیل سیری شدید و یا به هر دلیل روانی و تصور ذهنی، از آن مشمئز شود. در اینصورت باید از خوردن آن خودداری کند چون خوردن بهترین غذا با حالت اشمئزاز به منزلهٔ سم است. یکی از عواملی که موجب می شود طیّب ترین غذا گوارا نشود، حالت بیماری است.

در کلام امام علیه السلام هم «هَنَّأْتَنِي= گوارا کردی بر من» آمده و هم «طَيِّبَاتِ رِزْق= اشیاء قابل خوردن طیّب که پیام هر دو آیه را در بر دارد.

نشاط: هر کاری نیازمند انگیزه است و هر انگیزه ای یا به همراه نشاط است و یا بدون نشاط. بدیهی است انگیزهٔ فاقد نشاط اگر بی نتیجه نباشد فقط می تواند وظیفه و تکلیف را به جای آورد. اما انگیزه با نشاط نتیجهٔ مطلوب و مطلوبتر را می دهد. در میان کارهای مختلف، عبادت بیش از همه نیازمند نشاط است؛ نماز بدون نشاط فقط تکلیف را ساقط می کند اما نماز با نشاط موجب کمال و روح افزائی می گردد. ممکن است یک فرد کاملاً مؤمن هر از گاهی عبادتش را بدون نشاط انجام دهد، لیکن کسی که همیشه نسبت به نماز کسل است باید خود را اصلاح کند. قرآن دربارهٔ منافقین می گوید: «وَ إِذا قامُوا إِلَى الصَّلاةِ قامُوا كُسالى»[1]: و هنگامی که برای نماز برمی خیزند، با کسالت برمی خیزند.

توفیق: باید توفیق همه چیز را از خدا خواست از آن جمله توفیق عبادت را، اگر توفیق الهی نباشد صحت بدن و گوارائی غذا نیز نشاط در عبادت را نمی آورد.

ترجمهٔ آزاد سخن امام: خدایا نمی دانم کدامیک از دو حالت برای ستایش تو سزاوارتر است؛ آیا وقت و حالت صحت بدن که در آن روزی های طیّب برایم گوارا می شود و این گوارائی موجب نشاط من در عبادات می گردد به شرط توفیق از ناحیهٔ تو. یا وقت بیماری که...:

أَمْ وَقْتُ الْعِلَّةِ الَّتِي مَحَّصْتَنِي بِهَا، وَ النِّعَمِ الَّتِي أَتْحَفْتَنِي بِهَا: یا وقت بیماری که بوسیلهٔ آن (جان) مرا از آلودگی ها پالایش کردی و نعمت هائی که بوسیلهٔ بیماری به من تحفه کردی.

---

[1] آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ نساء.

توضیح: ۱- ضمیر «ها» در «أَتْحَفْتَنِي بِهَا» به «الْعِلَّة» بر می گردد، همانطور کـه در «مَحَّصْتَنِي بِهَا» چنین است.

۲- گفته شد که بیماری سه نوع است: تقصیری، قصوری و طبیعی. دو نوع اول موجب می شود که شخص بیمار به خود آید و از تقصیر و قصور خود که موجب بیماری شده، توبه کند و توبه پالایش کننده روح و جان است. و نوع سوم ابتلای محض است و موجب می شود کـه فرد مریض در مقام **رضاء** برآید. هم توبه و هم رضاء هر دو نیازمند ارادهٔ انسان و توفیق الهی است والاّ بیماری یک شر است. انسان بوسیله اراده و توبه می تواند این شر را به خیر تبـدیل کند؛ این نقمت را به نعمت بل به تحفهٔ الهی مبدل کند، به شرحی که گذشـت. در اینصـورت است که ستودن خداوند برای بلیّه و گرفتاری، در حدّ ستودن خداوند برای صحت و سـلامتی می گردد.

ستودن خداوند و بررسی قدرت و عظمت خدا در آسیب شناسی و آفت شناسـی سـلامت، نیز از اقتضاهای عقلانیت است گرچه موجب توبه و رضاء نباشد، زیرا خود بیماری و بررسی عوامل آن آئینهٔ بزرگی از قدرت خداوند در آفرینش است، و چنین ستایشی توحید را در نظر انسان کاملتر می کند، اما تبدیل بیماری بوسیلهٔ توبه و رضـاء بـه تحفـهٔ الهـی بـالاترین بهـره برداری از بیماری است؛ چه چیزی زیباتر و دل انگیزتر از اینکه بلاء به تحفه مبدل شود!؟

۳- باید توجه داشت که محور کلام امام حمد و ستایش است، نه شکر و سپاس. یعنی در مقام بالاتر از شکر قرار دارد، ستایش یک «بررسی» و مطالعهٔ دانشمندانه است در آفـرینش و فرمول های خلقت، اما شکر می تواند بدون چنین اندیشه ای نیز باشد.

انسان شناسی و فرقهٔ ملامتیه: در این موضوع و مبحث، یک لغزشگاه خطرنـاکی هست که برخی ها بل گروه هائی در آن می لغزند و خود بلیّه ها و از آن جملـه بیمـاری را خیر می دانند و نه شر. و باصطلاح «بلا دوست» و دوستدار شرها می شوند و شعار می دهنـد: «هر چه از دوست آید خوش است». اما قرآن و اهل بیت علیهم السلام آنچـه از ناحیـه خـدا

بیاید را به دو بخش تقسیم می کنند خیر و شر؛ نعمت و نقمت. و می گویند: خداوند همیشه دوست نیست بل گاهی دشمن نیز می شود: «فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكافِرِينَ»[۱]. گروه ملامتیّه از صوفیان می کوشند که مورد ملامت و تنفر مردم شوند و به مقام حضرت ایوب برسند، توجه ندارند که آن حضرت نیز خواستار عافیت و رهائی از بیماری بود: «وَ أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ- فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَكَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرٍّ»[۲]. و در فقرات بعدی از همین دعا خواهیم دید که امام علیه السلام نیز رفع بیماری، شفاء و عافیت را می خواهد.

اندیشهٔ ملامتی از یک زمینهٔ منفی ناشی می شود؛ انسان موجودی است که به طور غریزی یا به شجاعت و توان خود می بالد، و یا به ضعف و ناتوانی خود می نازد. آن بالیدن برای اهلش لذّتبخش است و این نازیدن برای اهلش، هر دو برای جلب توجه دیگران است. یکی از توانمندی هایش می سراید و دیگری از بیچارگی هایش؛ او می خواهد تعظیم شود و این می خواهد مورد ترحم قرار گیرد. هر دو رفتار منشأ غریزی دارد. مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام هر دو را رد می کند و معتقد است که این انگیزهٔ جلب نظر دیگران باید با مدیریت روح فطرت در بستر «اسوه گیری و اسوه بودن» قرار گیرد تا انسان از انبیاء و ائمّه اسوه گیری کند و خود نیز برای دیگران اسوه شود: «رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّيّاتِنا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماماً»[۳]. و امام کاظم علیه السلام می فرماید: «إِيَّاكَ وَ الْكَسَلَ وَ الضَّجَرَ»[۴]: بپرهیز از نزاری و زاری.

نزار: ضعیف و ناتوان- نزاری: ابراز ضعف و ناتوانی. می گویند: زار و نزار.

سپس ادامه می دهد: **فَإِنَّهُمَا يَمْنَعَانِكَ مِنْ حَظِّكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ**: زیرا زاری و نزاری تو را از خطّ دنیا و آخرت باز می دارد.

امام باقر علیه السلام نیز از کَسَل و ضَجَر نهی فرموده است؛ بحار، ج ۷۵ ص ۱۷۵ و ص

---

[۱] آیهٔ ۹۸ سورهٔ بقره.

[۲] آیه های ۸۳ و ۸۴ سورهٔ انبیاء.

[۳] آیهٔ ۷۴ سورهٔ فرقان.

[۴] کافی، ج ۹ (روضه) ص ۵۵۹.

۱۸۷. و همچنین امام صادق علیه السلام؛ بحار ج ۶۶ ص ۳۹۷ و ج ۷۵ ص ۲۲۸. این همه تاکید به پرهیز از زاری و نزاری می دهد که این بیماری چقدر مضر و نکوهیده است.

همینطور است بالیدن به توانمندی جسمی، عقلی و مالی خود: «لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْفَرِحِين»[۱]: بر خود نبال زیرا خداوند آنان را که بر خود می بالند دوست ندارد.

ملامتیه مدعی هستند با خوار کردن خودشان در میان مردم «نفس کشی» می کنند تا از شر نفس امّاره راحت شوند در حالی که قرآن هیچکدام از غرایز را سرکوب نمی کند، حتی همین غریزه را، بل آن را در مسیر درست هدایت کرده و مدیریت می کند. آنچه در این مکتب نیست سرکوب کردن است خواه سرکوبی روح غریزه باشد و خواه سرکوبی روح فطرت.

نمونه های زیادی از روحیه ملامت جویانهٔ صوفیان را می توانید در «تذکرة الاولیاء» شیخ عطار مشاهده کنید. در متون صوفیان آمده: یکی از ملامتیه می گوید: روزی به حمام رفتم، موقع بیرون آمدن لباس کسی را دزدیده و پوشیدم، از حمام که خارج شدم بر سرم ریختند کتک، بد و فحش برایم نثار کردند، از این ماجرا که انتقام خود را از نفسم گرفته بودم لذّت شایانی بردم، دیگری می گوید: زمانی در مسجدی می خوابیدم به حدی به نظافت خود نرسیدم که شپش ها از بدنم به صحن مسجد می ریختند، خادم مسجد آمد پایم را گرفت و کشان کشان بیرونم انداخت وه چه کیفی کردم.

بلا جویان: از نظر مکتب بلا جوئی بشدت نکوهیده شده و یکی از بدترین بیماری های روانی است، وقتی که بلیّه ای آمد اولاً باید آن را به خیر تبدیل کرد (به شرحی که گذشت). و ثانیاً باید کوشید تا آن بلیّه بر طرف شود و نیز باید برطرف شدن آن را از خداوند خواست همانطور که در قرآن و احادیث از آن جمله همین دعا آمده است.

بلاجوئی به معنی «بی تفاوت نبودن در امور اجتماعی دینی» رفتار ستوده ای است که نام

---

[۱] آیهٔ ۷۶ سورهٔ قصص.

آن مبارزه و جهاد است که شهادت امام حسین علیه السلام و دیگر ائمّه و زندانی شدن و شهادت امام کاظم علیه السلام از این قبیل است و این معنای دیگر است و ربطی به آن انگیزهٔ غریزی که بیان شد ندارد.

ادامهٔ سخن امام: می گوید: خدایا بررسی و اندیشه در نعمت های تو عرصه ای است برای تفکّر در قدرت تو که موجب ستایش تو می شود، و بررسی و اندیشه در عرصهٔ آفات و بلاها نیز به همان مقدار آئینهٔ قدرت تو در آفرینش است و از همه شگفت تر اینکه به انسان روح فطرت داده و به حدّی توانمند آفریدی که بتواند از شرها بهره برداری خیر کند، کدامیک از این آینه های قدرت تو سزاوارتر است برای ستایش. آنگاه به شرح نعمت هائی که از نقمت بیماری می توان گرفت می پردازد و دو مورد اصلی آن را شمرده است:

۱- پالایش روح و جان و آفت زدائی از شخصیت درون.

۲- می توان این نقمت بیماری را به تحفه تبدیل کرد.

سپس به شرح این دو اصل می پردازد و این دو اصل کلّی را خرد کرده و می شمارد:

۱- **تَخْفِيفاً لِمَا ثَقُلَ بِهِ عَلَيَّ ظَهْرِي مِنَ الْخَطِيئَاتِ**؛ این بیماری می تواند تخفیفی برای آنچه بر ستون فقرات شخصیت درونی من سنگینی می کند، باشد؛ از بار سنگین از خطاها که بر گردهٔ روح و روانم بار شده است بکاهد.

۲- **وَ تَطْهِيراً لِمَا انْغَمَسْتُ فِيهِ مِنَ السَّيِّئَاتِ**؛ و می تواند از بدی هائی که در آن فرو رفته ام پاکم سازد.

۳- **وَ تَنْبِيهاً لِتَنَاوُلِ التَّوْبَةِ**: و می تواند هشداری برایم باشد تا به تو بپردازم.

۴- **وَ تَذْكِيراً لِمَحْوِ الْحَوْبَةِ بِقَدِيمِ النِّعْمَةِ**؛ و می تواند یاد آوری و بیدار باش باشد برای محو قدردانی از نعمت های پیشین.

حوب- حوبه: برخورداری بی ملاحظه؛ استفادهٔ بی مبالات از چیزی. در قرآن آمده است: «وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَهُمْ إِلى أَمْوالِكُمْ إِنَّهُ كانَ حُوباً كَبِيراً»[1]: اموال یتیمان را آمیخته به اموال خودتان

[1] آیهٔ ۲ سورهٔ نساء.

نخورید (با حساب و کتاب برخورد کنید) زیرا آن بی مبالاتی بزرگی است.

امام می گوید: خدایا توفیقم بده که این بیماری برایم آگاهی بخش باشد تا آن قدر نشناسی که دربارهٔ نعمت پیشین (سلامتی) داشته ام از بین برود و قدر شناس باشم. همانطور که در یک حدیث انسان شناسی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده: **نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ الْأَمْنُ وَ الْعَافِيَةُ**:[1] دو نعمت است که قدرشان شناخته نمی شود؛ امنیت و سلامت. انسان چنین موجودی است وقتی که این دو نعمت از دستش می رود به ارزش و اهمیت آنها پی می برد پس یکی از منافع بیماری همین تذکر، هشدار و آگاهی است اگر توفیق بیداری باشد. و همین بیداری و توبه موجب می شود که انسان در حفظ سلامت خود بکوشد.

۵- ثواب بدون عمل: وَ فِي خِلَالِ ذَلِكَ مَا كَتَبَ لِيَ الْكَاتِبَانِ مِنْ زَكِيِّ الْأَعْمَالِ، مَا لَا قَلْبٌ فَكَّرَ فِيهِ، وَ لَا لِسَانٌ نَطَقَ بِهِ، وَ لَا جَارِحَةٌ تَكَلَّفَتْه: و در خلال این (چهار نعمت مذکور) کاتبان اعمال برای من نوشته اند چیزی از عمل خالص را که نه قلب دربارهٔ آن فکر کرده و نه زبان به آن نطق کرده و نه عضوی از اعضاء زحمت آن را کشیده. یعنی در این بیماری فرشتگان ثوابی برای من نوشته اند که نه قلبم در انجام آن کار کرده و نه زبان و نه عضوی از اعضایم. بدون اینکه من عملی انجام داده باشم ثواب بزرگ و خالص را برای من نوشته اند.

این ثواب پراهمیت عبارت است از خود بیماری. دو نفر را در نظر بگیرید که در ایمان و عمل مساوی باشند یکی در عمرش دچار بیماری شده و دیگری نشده. بدیهی است آنکه دچار بیماری شده اجری خواهد برد و حتی همین طور است دو فرد کافر که در کفرشان مساوی باشند.

این که گفته شد، دربارهٔ هر سه نوع بیماری (تقصیری، قصوری و طبیعی) هست، لیکن اگر

---

[1] بحار، ج ۷۸ ص ۱۷۰- احادیث در این باره بسیار است که همه آنها را تخلیص کرده و گفته اند: نعمتان مجهولتان الصّحة و الامان.

بیماری طبیعی باشد و از تقصیر یا قصور شخص ناشی نباشد، ثواب ها و اجرهای دیگری نیز دارد: امام کاظم علیه السلام: **إِذَا مَرِضَ الْمُؤْمِنُ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى صَاحِبِ الشِّمَالِ لَا تَكْتُبْ عَلَى عَبْدِي مَا دَامَ فِي حَبْسِي وَ وَثَاقِي ذَنْباً وَ يُوحِي إِلَى صَاحِبِ الْيَمِينِ أَنِ اكْتُبْ لِعَبْدِي مَا كُنْتَ تَكْتُبُهُ فِي صِحَّتِهِ مِنَ الْحَسَنَاتِ**:[1] هنگامی که مؤمنی بیمار شود خداوند به فرشته ای که مأمور ثبت گناهان است وحی می کند که بر این بندهٔ من چیزی ننویس مادامی که در حبس و گرو من است و وحی می کند به فرشته ای که مأمور ثبت اعمال نیک است که برای این بندهٔ من بنویس هر آنچه را که در هنگام صحت و سالم بودنش می نوشتی.

و این ثواب مهم، محض فضل[2] و احسان خداوند است که: **بَلْ إِفْضَالًا مِنْكَ عَلَيَّ، وَ إِحْسَاناً مِنْ صَنِيعِكَ إِلَيَّ**: بل که (این ثواب) فضل تو است بر من و احسان تو است برای من.

قرآن: اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِين- آیهٔ ۱۵۲ سورهٔ آل عمران.

إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاس- آیهٔ ۲۴۳ سورهٔ بقره و آیه ۶۰ سورهٔ یونس و آیهٔ ۶۱ سورهٔ غافر.

إِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاس- آیهٔ ۷۳ سورهٔ ن.

اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ- آیهٔ ۲۵۱ سورهٔ بقره.

اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيم- آیهٔ ۱۷۴ سورهٔ آل عمران.

اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ- آیهٔ ۷۴ سورهٔ آل عمران و آیهٔ ۲۹ سورهٔ انفال.

فضل خدا هم شامل مؤمن است و هم ناس، و نیز شامل «عالمین= کل کائنات» و اساساً ایجاد و آفرینش کائنات مصداقی از فضل خدا است. و فضل عظیم است پس تعجب نکنید اگر به یک بیماری این همه ثواب بدهد.

این آیه ها و امثال شان در ذهن همگان هست، چرا در اینجا ردیف شان کردم؟ برای مطلبی که در بخش بعدی خواهد آمد.

---

[1] کافی، ج ۳ ص ۱۱۴ ط دار الکتب الاسلامیه.

[2] در مباحث گذشته معنی فضل به شرح رفت و فرق میان فضل و عدل بیان شد.

بخش دوم

نعمت به معنی دوم را نباید خواست

فضل خدا

مسیحیت و بلاجوئی

دعای اقتراحی

دعا برای برداشتن تکالیف

رابطه انسان با بیماری

جایگاه بهداشت در فقه و حدیث

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَبِّبْ إِلَيَّ مَا رَضِيتَ لِي، وَ يَسِّرْ لِي مَا أَحْلَلْتَ بِي، وَ طَهِّرْنِي مِنْ دَنَسِ مَا أَسْلَفْتُ، وَ امْحُ عَنِّي شر مَا قَدَّمْتُ، وَ أَوْجِدْنِي حَلَاوَةَ الْعَافِيَةِ، وَ أَذِقْنِي بَرْدَ السَّلَامَةِ.
خدایا پس بر محمد و آلش درود فرست، و آنچه را که برای من راضی شده ای آن را برایم محبوب گردان، و آنچه بر من فرود آورده ای برایم آسان ساز، و مرا از آلودگی گذشته ام پاک گردان، و محو کن از من شر اعمال پیشین را، و شیرینی تندرستی را برایم پدید آور، و گوارائی سلامتی را بر من بچشان.

شرح

حَبِّبْ إِلَيَّ مَا رَضِيتَ لِي. به کلمه «لی» توجه کنید؛ یعنی «به نفع من» و نمی گوید «علیّ= به ضرر من». بر خلاف شعار صوفیانهٔ «هر چه از دوست رسد، نیکو است»، و بر خلاف بینش صوفیانهٔ بلاء جوئی، و بر خلاف بینش ملامتیّه. امام علیه السلام از خدا توفیق می خواهد که

قدر و ارزش نعمت ها را بداند و قبلاً بیان شد که نعمت بر دو نوع است؛ نعمتی که بدواً و طبعاً در اصل خودش نعمت است، و نعمتی که انسان می تواند آن را از تبدیل شر و نقمت به نعمت به دست آورد و می خواهد که این هر دو نعمت را دوست بدارد و ارج نهد.

اما نقمتی که نتواند آن را به نعمت تبدیل کند، نه قابل دوست داشتن است و نه می خواهد آن را دوست بدارد، بل بشدت از آن می ترسد و می نالد، همانطور که پیامبر اکرم و دیگر امامان (صلوات الله علیهم) می ترسیدند و می لرزیدند و می گریستند. بر خلاف بینش های دیگر که دوزخ را نیز خیر محض و عشرتکده می دانند.

نعمت به معنی دوم را نباید خواست: فرق است میان نعمت به معنی اول که بدواً و طبعاً و در اصل خود نعمت است، با نعمتی که از تبدیل نقمت به نعمت، به دست می آید. نعمت به معنی اول را همیشه می خواهیم و باید بخواهیم، اما نعمت به معنی دوم را نمی خواهیم و نباید بخواهیم. و لذا می بینیم که امام علیه السلام با اینکه فواید بسیار و ثواب های مهم ناشی از بیماری را می شمارد، با این همه از خداوند نجات از بیماری و شفا می خواهد.

پرسش: اگر بیماری (یا هر بلیّهٔ دیگر) این همه ثواب و فواید دارد، چرا امام رهائی از آن را می خواهد؟ آیا از رسیدن به این همه ثواب روی گردان می شود؟

پاسخ: همانطور که اشاره شد، هستند کسانی، فرقه هائی، و بینش هائی که با همین تصور، به بلاء دوستی و بلاء جوئی دچار شده اند. این انحراف فکری از غلطی ناشی می شود که آنان در خدا شناسی دارند، اینان هرگز معنی و ماهیت «فضل» را نفهمیده اند و گمان می کنند که خداوند مانند فلان تاجر است که چیزی را رایگان نمی دهد؛ دهش و عطای خدا یا در برابر عبادت است و یا به خاطر تحمّل بلاء.

این اندیشهٔ نادرست دربارهٔ خداوند در قرن اول اسلام توسط ایادی اموی از «**کلام مسیحیت**» به درون اسلام آمد و فرقهٔ معتزله آن را رواج داد. در بینش معتزله جائی برای فضل نیست زیرا آنان «قَدَری اندیش» بودند و حصار تنگی از قانون «علّت و معلول» به دور

خودشان کشیده بودند. در حالی که اصل و اساس ایجاد کائنات به خاطر هیچ علّتی نبود[۱] فقط فضل بود و بس. و با بیان دیگر: خداوند در ایجاد کائنات هیچ سود و نفعی برای خود در نظر نداشت:

من نکردم خلق بهر سود خود بل که بنمایم به بنده جود خود

نه فقط بر بنده، بل بر همهٔ اشیاء کائنات، جود کنم، همانطور که در آیه های آخر بخش اول دیدیم و لذا فرموده است: **الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّة**: قدریّه مجوس این امت هستند. در خدا شناسی مجوسی جائی برای فضل خدا نیست رابطهٔ خدا با خلق فقط بر اساس عدل است و بس. اَهور مزدا در کناری ایستاده جنگ یزدان و اهریمن را تماشا می کند و هیچ کمکی به یزدان نمی کند، یزدان و یزدانیان باید تنها خودشان چاره ای به حال خودشان بکنند و در این بینش جائی برای فضل خدا و دعا وجود ندارد.

بلاجوئی: مسیحیان به «بلاء جوئی» معتقد هستند؛ باور دارند که تحمل بلاها و خودداری از دعای رفع بلاء بالاترین مقام و موجب قرب الهی است. این بینش پس از ورود به جامعه اسلامی به صورت یکی از اصول اساسی برخی فرقه ها گشت. در بخش اول بیان شد که این بینش زمینهٔ روانی و روان شناختی نیز دارد.

اما امام سجاد علیه السلام در این دعا شرح می دهد که درست است انسان می تواند بلاء را به نعمت تبدیل کند؛ خداوند این توان و امکان را به انسان داده است، و این توانمندی انسان از آئینه های بزرگی است که قدرت خدا را در آفرینش انسان با این توانمندی نشان می دهد، توانمندی ای که شر را به خیر تبدیل کند و لذا خدا را در این قدرتش نیز ستایش می کند و می گوید: آیا قدرتی که در آفرینش نعمت های بالاصاله به کار برده ای بیشتر سزاوار ستایش است یا قدرتی که در این توانمند ساختن انسان به کار برده ای-؟-؟

---

[۱] مباحث گذشته به شرح رفت که در اصل ایجاد کائنات و در به وجود آوردن آن مادّهٔ اولیه کائنات، هیچ علّت- علّت به هر معنی- وجود نداشت زیرا کارهای خداوند دو نوع است: کار امری و کار خلقی ایجاد آن مادهٔ اولیه فعل امری خدا است نه فعل خلقی. شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

و با این همه ثواب و فواید بیماری، به ما یاد می دهد که بلاء جو نباشید اگر بیماری آمد شفاء را بخواهید. می گوئیم در اینصورت آن همه ثواب ها از دستمان مـی رود. مـی فرمایـد: خداوند «ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» است از او بخواهید که همـین ثـواب هـا را بـدون بـلاء و بـدون بیماری به شما بدهد، خودش گفته «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»[1].

و به همین جهت آیه های فضل را در آخر بخش اول ردیف کردم.

حدیث: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عیادت بیماری رفت و فرمود: **مَا شَأْنُكَ قَالَ صَلَّيْتَ بِنَا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ فَقَرَأْتَ الْقَارِعَةَ فَقُلْتُ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ لِي عِنْدَكَ ذَنْبٌ تُرِيدُ اَن تُعَذِّبَنِي بِهِ فِي الْآخِرَةِ فَعَجِّلْ ذَلِكَ فِي الدُّنْيَا. فَصِرْتُ كَمَا تَرَى. فَقَالَ ص: بِئْسَ مَا قُلْتَ أَ لَا قُلْتَ: رَبَّنا آتِنا فِي الدُّنْيا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنا عَذابَ النَّارِ. فَدَعَا لَهُ حَتَّى أَفَاق**:[2] حالت چطور است؟ گفـت: در نماز مغرب که با شما بودیم سورهٔ قارعه را خواندی من گفتم: خدایا اگر گناهی در پـیش تـو دارم و قرار است برای آن در آخرت عذابم کنی پس آن را جلو بینداز و در دنیـا عـذابم کـن. پس اینگونه (بیمار) شدم که مشاهده می کنید، پیامبر فرمود: چه بد دعا کرده ای چرا نگفتـی (همانطور که در قرآن آمده) پروردگارا به ما عطا کن در دنیا نعمت و در آخرت نیز نعمـت و حفظ کن ما را از عذاب آتش. سپس برایش دعا کرد و او شفا یافت.

امام صادق علیه السلام می فرماید: **مَرِضَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام فَعَادَهُ قَوْمٌ فَقَالُوا لَهُ: كَيْفَ أَصْبَحْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ أَصْبَحْتُ بِشر. فَقَالُوا: سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا كَلَامُ مِثْلِكَ؟! فَقَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى «وَ نَبْلُوكُمْ بِالشر وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنا تُرْجَعُونَ» فَالْخَيْرُ الصِّحَّةُ وَ الْغِنَى، وَ الشر الْمَرَضُ وَ الْفَقْر ابْتِلَاءً وَ اخْتِبَاراً**:[3] روزی امیرالمؤمنین علیه السلام بیمار شد، گروهی به عیادتش رفتند و گفتند: حالت چطور است ای امیرالمؤمنین-؟ فرمود: حالم بد و دچار شر هستم. گفتنـد: سـبحان الله! این سخن از مثل تو است!؟! فرمود: خدای متعال در قرآن می گوید «دچار می کنیم شما را بـه شر و خیر برای امتحان و به سوی ما برگردانیده می شوید» در این آیه مـراد از خیـر سـلامتی

---

[1] آیهٔ ۶۰ سورهٔ غافر.

[2] مستدرک الوسائل، ج ۲ ص ۱۴۹.

[3] همان.

بدن و ثروت است، و مراد از شر بیماری و فقر است برای ابتلاء و امتحان.

اینان گمان می کردند بر امیرالمؤمنین شایسته است که میان نعمت و نقمت فرق نگـذارد، از شر نیز استقبال کند همانطور که از خیر استقبال می کند.

در این میان گاهی گفتاری در قالب حدیث آمده و متأسفانه در متون حدیثی نیز ثبت شده که بلاجوئی مسیحیت را در میان مسلمانان ترویج می کند؛ مثلاً در مستدرک الوسائل ج ۲ ص ۱۵۰ سخن ابن عباس به عنوان حدیث آمده در حالی که نظر شخصی یا باور شخصی او بهـیچ وجـه ارزش حدیثی ندارد، می گوید: روزی همسر حضرت ایوب به او گفت: بهتر است دعا کنی تـا خداوند شفایت بدهد. گفت: وای بر تو هفتاد سال در نعمت ها به سر بـردیم پـس بگـذار بـه همان مقدار نیز در سختی بگذرانیم.

این قبیل روایات از ابن عباس زیاد است که اولاً انتساب آنها به او جای سؤال اسـت. ثانیـاً چرا باید سخنان او در ردیف احادیث معصومین بیاید؟ او که از ماجرای بیعت سقیفه تا آخـر عمرش خطاهای بزرگی داشته و در برابر امام حسین و امام سجاد علیهمـا السـلام دکـان بـاز کرده بود و ائمّه علیهم السلام را ولیّ واجب الاطاعه و حجة من عنـد الله نمـی دانسـت گرچـه آنان را بعنوان فرزندان پیامبر در مقام باصطلاح «آقا زاده» می دانسـت، و همـان نگـاه را بـه آنان داشت که امروز سنیان دارند. ابن عباس یک شیعهٔ وصایتی بود نه ولایتی[۱].

مقام رضاء با خودداری از دعا فرق دارد: گاهی نیز برخی حدیث ها درست معنی نمی شوند؛ حدیثی که به محور رضاء آمده به ترک دعا تفسیر می شـود. مـثلاً مرحـوم نـوری در مستدرک در ردیف همان سخن ابن عباس حدیثی از امام سجاد علیه السلام آورده و آن را در جهت همان بلاء خواهی قرار داده اسـت مـی گویـد: **مَرِضْتُ مَرَضاً شَـدِيداً فَقَالَ لِي أَبِي عَلَيْهِ السَّلَام مَا تَشْتَهِي فَقُلْتُ أَشْتَهِي أَنْ أَكُونَ مِمَّنْ لَا أَقْتَرِحُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي مَا يُدَبِّرُهُ لِي فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام لِي أَحْسَنْتَ ضَاهَيْتَ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ عَلَيْهِ السَّلَام حَيْثُ قَالَ جَبْرَئِيلُ هَلْ مِنْ حَاجَةٍ فَقَالَ لَا أَقْتَرِحُ عَلَى رَبِّي بَلْ حَسْبِيَ اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ**: امام سجاد علیه السلام گفت: روزی بشدت مریض شدم، پدرم

[۱] رجوع کنید: «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی».

فرمود: چه خواسته ای داری؟ گفتم می خواهم از کسانی باشم که بر خداوند تکلیف و برنامه تعیین نکنم در آنچه دربارهٔ من تدبیر می کند. پدرم فرمود: احسنت شبیه ابراهیم خلیل علیه السلام شدی، وقتی که جبرئیل به او گفت: آیا حاجتی داری؟ گفت: برای پروردگارم برنامه تعیین نمی کنم، بل می گویم: خداوند برایم کفایت می کند و او بهترین وکیل است.

شاعری این رفتار حضرت ابراهیم را به «ترک دعا» معنی کرده و می گوید:

چون رها از منجنیق آمد خلیل — آمد از دربار عزّت، جبرئیل
گفت: هَل لَک حاجَةٌ یا مُجتبی — گفت: اَمّا مِنکَ یا جبریلُ لا
من ندارم حاجتی با هیچ کس — با یکی کار من افتاده است و بس
آن چه داند لایق من آن کند — خواه ویران خواه آبادان کند
گفت با او جبرئیل ای پادشاه — پس ز هر کس باشدت حاجت بخواه
گفت این جا هست نامحرم مقال — عِلْمُهُ بِالحالِ حَسْبِي مَا السُّؤال

کم نیستند کسانی که شاعرانی از قبیل مولوی، حافظ، سعدی و... را «تبیین کنندهٔ شناخت- خدا شناسی، دین شناسی، هستی شناسی، انسان شناسی- می دانند و عاشق این قبیل شعرا هستند، زیرا کسی که با تبیینات اهل بیت علیهم السلام اخت نباشد و طعم احادیث را نچشیده باشد، دیوان شعرا را منبع شناخت و تبیین کننده دین می داند.

مولوی در تشویق به «ترک دعا» می گوید:

من گروهی می شناسم ز اولیاء — که دهن شان بسته باشد از دعاء

معلوم نیست آن همه آیه های قرآن که انبیاء و اولیاء و مؤمنین را به دعا فرا می خواند، بل امر می کند، این گروه اولیاء چه کسانی هستند که مولوی آنها را می شناسد و دیگران نمی شناسند-؟ و نیز آن همه احادیث که در مقدمه و بخش های متعدد این کتاب گذشت و پیام شان این بود که دین و دینداری یعنی دعا.

حدیث بالا اولاً مقام رضاء را در نظر دارد و آن دعا را محکوم می کند که در مقام تعیین

تکلیف برای خدا باشد و برای خدا برنامه تعیین کند و این معنی «اقتراح» است و چنین دعائی در واقع دستور و فرمان است نه دعا. و این معنای همان «**سخط**» است که در شرح دعای چهاردهم گذشت.

ثانیاً: قسمی از دعا هست که می تواند مصداق «سخط» نباشد در عین حال مصداق اقتراح باشد و این در جهاد و مبارزه است. یک جهادگر مانند حضرت ابراهیم در بالای منجنیق و یا امام حسین علیه السلام در کربلا برای نجات جان خود یا از بین رفتن دشمنان رو در روی خود، دعا کند. زیرا این نقض غرض است؛ اگر قرار بود خداوند در میدان نبرد دشمنان را از بین ببرد پس چه نیازی به جهاد جهادگر بود.

مسئله ظریف است لطفاً دقت فرمائید: همیشه باید برای نابودی ستمگران دعا کنیم و پیشتر بیان شد که «تعجیل فرج» و به پایان رسیدن دوران تاریخ کابالیسم، از دعاهای اصیل ما است. اما دعا بر اینکه خداوند به حدّی در برابر جبههٔ ناحق از ما کفایت کند که نیازی به جهاد و مبارزه نباشد چنین دعائی مصداق خواستهٔ بنی اسرائیل می شود که به حضرت موسی گفتند: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُون»[1]: تو و پروردگارت بروید و با دشمن بجنگید ما در همین جا نشستگانیم. چنین دعائی یعنی درخواست حذف جهاد. اما اگر حضرت ابراهیم یا امام حسین علیه السلام روزی بخواهد که خداوند جهاد را بردارد، روز دیگر بخواهد که خداوند نماز را بردارد، و روز دیگر تکلیف دیگر را. این دعا نیست بل تکلیف خود را به عهدهٔ خدا گذاشتن است که مصداق اقتراح است گرچه مصداق سخط نباشد. اقتراح به هر دو معنی یعنی خواه با سخط همراه باشد و خواه بدون سخط، اقتراح است. پس مراد امام حسین و امام سجاد علیهما السلام در این حدیث، نفی اقتراح به هر دو معنی است، نه نفی دعا.

ثالثاً: حدیث با جملهٔ «حَسْبِيَ اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيل» پایان یافته است که بزرگترین دعا است. قرآن و حدیث به ما گفته اند: می توانید خواستهٔ تان را از خدا بخواهید و می توانید خود خدا را وکیل کنید که مشکلتان را حل کند که او «نِعْمَ الْوَكِيل» است. و لذا می بینیم که امام

[1] آیهٔ ۲۴ سورهٔ مائده.

سجاد در همین دعای پانزدهم رفع بیماری را از خداوند می خواهد، و در حدیث مورد بحث نیز خدا را برای رفع بیماری وکیل می کند و آنچه از آن پرهیز می کند و ما را نیز پرهیز می دهد اقتراح است خواه به همراه سخط باشد و خواه بدون سخط.

پس آنچه این شاعر گفته است «عِلْمُهُ بِالحالِ حَسْبِي مَا السُّؤال» درست نیست بل «التَّوْكِيل حَسْبِي فِي السُّؤال» درست است. حضرت ابراهیم خدا را وکیل دعا کرد و خداوند او را از آتش نجات داد. و امام حسین علیه السلام در کربلا خدا را وکیل کرد که «رِضًا بِقَضَائِكَ»: راضیم به قضای تو، خداوند بالاترین مقام شهادت را برایش قضا کرد و هیچکدام در قضاء و برنامهٔ خداوند اقتراح نکردند و این به معنای ترک دعا یا ترجیح ترک دعا بر دعا نیست. مبارز و جهادگر دعا می کند اما تکلیف خود را از گردن خود برداشته و به عهدهٔ خداوند نمی گذارد.

اکنون به فقرات این دعا نگاه کنیم:

۱- قبل از هر چیز «رضاء» را می خواهد: **حَبِّبْ إِلَيَّ مَا رَضِيتَ لِي**: آنچه دربارهٔ من رضای تو است آن را برایم محبوب گردان تا بتوانم در مقام رضاء باشم نه در حال سخط.

۲- سهولت تحمل بیماری را می خواهد: **وَ يَسِّرْ لِي مَا أَحْلَلْتَ بِي**.

۳- آنگاه به بیماری ای که از تقصیر یا قصور در بهداشت، حاصل شده توجه کرده و به ما یاد می دهد که در این دو نوع بیماری هم از بی مبالاتی خود توبه کنیم و هم از خدا بخواهیم که در زدودن آلودگی ها ما را یاری کند: **وَ طَهِّرْنِي مِنْ دَنَسِ مَا أَسْلَفْتُ، وَ امْحُ عَنِّي شر مَا قَدَّمْت**: و پاک کن مرا از آلودگی ای که قبلاً (قبل از بیماری) مرتکب شده ام، و محو کن از من شر آنچه را که پیشتر انجام داده ام.

لغت: الدّنس: الوسخ: چرک و کثافت.

۴- **وَ أَوْجِدْنِي حَلَاوَةَ الْعَافِيَة**: و شیرینی عافیت را در وجودم ایجاد کن.

۵- **وَ أَذِقْنِي بَرْدَ السَّلَامَة**: و خُنکی سلامت را بر من بچشان.

رابطهٔ انسان با بیماری: بیماری شر است و باید با آن به شرح زیر رفتار شود:

۱- باید نهایت کوشش شود تا حالت سخط پدید نشود و از محدودهٔ رضاء خارج نشویم.

۲- نهایت سعی شود تا با آن توانمندی استثنائی که خداوند به انسان داده، از این شر بهره های خیر برداشته شود.

۳- باید رهائی از این شر (گرچه بتوان فوایدی از آن برداشت کرد) را از خداوند خواست و همچنین از هر بلیّه ای.

۴- صبر (که بالاترش صبر ایوب است) و رضا به معنی ترک دعا برای رهائی از بیماری نیست و همینطور از هر بلائی.

۵- باید توجه داشت که بیماری ناشی از تقصیر و قصور در بهداشت، نیازمند توبه و آلایش زدائی (از آلودگی هائی که قبل از بیماری در اثر بی مبالاتی رخ داده) می باشد.

قرآن و بهداشت: در (حدود) ۴۹ آیه از قرآن، واژهٔ «طاب» و مشتقات آن آمده بویژه کلمهٔ «طیّب» که دربارهٔ موضوع های مختلف هستند از قبیل:

۱- امور جنسی: زن و همسر طیّب. ۲- ذرّیهٔ طیّب. ۳- روح و روان طیّب. ۴- شخصیت درونی طیّب[1]. ۵- مسکن طیّب. ۶- شهر طیّب. ۷- جامعهٔ طیّب. ۸- زندگی طیّب. ۹- غذای طیّب. ۱۰- انسان طیّب. ۱۱- گفتار طیّب. ۱۲- کردار طیّب. ۱۳- مال و ثروت طیّب. ۱۴- خاک طیّب. ۱۵- درخت طیّب. ۱۶- باد و جریان هوای طیّب. ۱۷- کسب طیّب.

و با بیان کلّی: قرآن همهٔ اشیاء جهان را به دو قسم تقسیم می کند: طیّبات و خبیثات= پاکیزه ها و آلوده ها. و پاکیزگی های مادّی و معنوی (هر دو) را بیان می کند بویژه بهداشت جسمی و روانی.

و حدود ۳۱ مورد از آیات، مادّهٔ «طهر» و مشتقات آن آمده به محور: ۱- زن و همسر طاهر. ۲- عمل جنسی طاهر. ۳- مال طاهر. ۴- قلب طاهر. ۵- نعمت طاهر. ۶- آب طاهر. ۷- خانهٔ طاهر. ۸- خاندان طاهر. ۹- لباس طاهر. ۱۰- مردان طاهر. ۱۱- بدن طاهر شده از

---

[1] میان روان و شخصیت فرق است؛ شخصیت شاکله ای است که از تعامل چگونگی اندیشه، روان، جسم و باورهای علمی، حاصل می شود. و با بیان دیگر شخصیت از چگونگی تعامل میان روح غریزه و روح فطرت حاصل می گردد.

جنابت. ۱۲- نوشیدنی طاهر. ۱۳- رفتار و کردار طاهر. ۱۴- صدقهٔ طاهر. ۱۵- وفات و مرگ طاهر. ۱۶- نوشته و مکتوبات طاهر. ۱۷- شخصیت و شخصیت های طاهر[۱].

که هم پاکیزگی مادی و هم پاکیزگی معنوی را بیان کرده است. و مهمتر اینکه در قرآن تصریح شده که خداوند چند گروه از انسان ها را دوست دارد:

۱- نیکو کاران: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِين.

۲- توبه کاران: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِين.

۳- تقوی پیشه گان: فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِين.

۴- بردباران و شکیبایان: وَ اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِين.

۵- اهل توکّل: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِين.

۶- عادلان و دادگران: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.

۷- مبارزان و جهادگران: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ...

۸- پاکیزگان و پاکی گرایان: وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ.

جایگاه بهداشت در فقه و حدیث: فقه یعنی برنامهٔ عملی که اسلام برای انسان تنظیم می کند. هر متن فقهی را باز کنید اولین باب (و باصطلاح اولین کتاب) آن «کتاب الطهاره= کتاب بهداشت» است، سپس ابواب عبادات، ابواب معاملات، ابواب نکاح و خانواده و تربیت اولاد، ابواب حقوق، حقوق کیفری و مجازات، می آید.

بهداشت اولین و اساسی ترین پایهٔ عملی اسلام است که در هیچ دین و آئینی چنین نیست. اسلام در خشکترین و کم آب ترین سرزمین آمده اما نقشی که در زندگی انسان به آب داده در هیچ آئین، فرهنگ و دینی چنین جایگاهی به آب داده نشده. این موضوع نیازمند بحث طولانی است که در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» یک بخش به آن اختصاص داده ام.

---

[۱] نمی دانم؛ اگر محاسبهٔ محورهای طیّب و محورهای طاهر را درست استخراج کرده باشم این تساوی محورها که در هر کدام ۱۷ مورد می شود، یکی از شگفتی های قرآن است.

مسیحیان در اواخر قرن ۲۰ به خود آمده و کلیساها مبلغین خود را مکلف کردند که «آب گریزی» مسیحیت را به «آب دوستی» تبدیل کنند؛ کتاب ها، نشریات، سخنرانی ها به این سوی جهت گرفته اند. با این همه نتوانسته اند و نمی توانند دربارهٔ استفاده از آب برای زدایش آلودگی ها یک برنامه قانونمند تنظیم کنند. زیرا هیچ چیزی در این باره در متون دینی شان نیست[۱].

در اسلام تنها در «کتاب الطهاره»ی **وسائل الشیعه** ۴۳۷۳ حدیث در قانونمندی بهداشت آمده است که این تعدادِ همهٔ حدیث ها نیست و لذا مرحوم نوری «**مستدرک الوسائل**» را تدوین کرده تا حدیث های باقی مانده را جمع کند و ۲۸۸۲ حدیث آورده است که مجموعاً ۷۲۵۵ حدیث می شود و البته حدیث های دیگر نیز هستند.

علاوه کنید بر این آن همه حدیث در باب **«الاطعمة و الاشربة»** در بهداشت، تغذیه، و نیز اضافه کنید بر اینها احادیث مقدمات باب النکاح در بهداشت دستگاه تناسلی زن و مرد، بهداشت نطفه، بهداشت جنین، بهداشت دوران «ویار»، بهداشت تغذیه جنین، بهداشت لباس و تغذیه نوزاد و...

و برای همین اهمیت عظیم بهداشت است که امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می دهد از مسامحه در اجتناب از «دنس» توبه کنیم و از خدا بخواهیم که خود دنس ها و آثارشان را از وجود ما بزداید و از مسامحهٔ گذشتهٔ مان عفو کند و برای عدم مسامحه در آینده مان توفیق دهد و صد البته که وسواسی گری نیز یک بیماری روانی است.

---

[۱] هیچ چیزی در مسیحیت «دنس= نجس» نیست و نیز خوردن هیچ چیزی حرام نیست. و آب گریزی شان معروف است. کاخ قدیمی ورسای در فرانسه به بزرگی یک شهر است همه چیز دارد غیر از حمّام. تن شوئی مسیحیان فقط به «غسل تعمید» منحصر است که در یک چالهٔ کوچک در دیوار کلیساها می ساختند و با چند لیوان آب غسل تعمید می دادند. هنوز هم استحمام درست ندارند. شرح این موضوع در کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**».

بخش سوم

توبه از بی مبالاتی در بهداشت

جایگاه عظیم بهداشت در اسلام

سلامت جوئی و سلامت خواهی

یک نکتهٔ مهم در انسان شناسی

امام بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید

در عین حال به انسان (کل انسان) درس دقیقترین مطالب علمی را می دهد

وَ اجْعَلْ مَخْرَجِي عَنْ عِلَّتِي إِلَى عَفْوِكَ، وَ مُتَحَوَّلِي عَنْ صَرْعَتِي إِلَى تَجَاوُزِكَ، وَ خَلَاصِي مِنْ كَرْبِي إِلَى رَوْحِكَ، وَ سَلَامَتِي مِنْ هَذِهِ الشِّدَّةِ إِلَى فَرَجِكَ(۷) إِنَّكَ الْمُتَفَضِّلُ بِالْإِحْسَانِ، الْمُتَطَوِّلُ بِالِامْتِنَانِ، الْوَهَّابُ الْكَرِيمُ، ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ: و خروج از این بیماریم را، ورود به عفو خودت، قرار ده. و تحوّل از این برافتادنم را، ورود به بخشایندگی خودت، قرار ده. و رها شدنم از این اندوه را، ورود به نشاط مورد نظر خودت، قرار ده. و سالم شدنم از این سختی را، ورود به فرج خودت قرار ده. زیرا توئی که تفصلاً (بالاتر از عدل و بالاتر از استحقاق بندگانت) احسان می کنی و در نعمت دادن گشاده دستی می کنی، بسیار بخشنده و بزرگواری، توئی صاحب جلال و سزاوار تعظیم.

شرح

هر ورودی، خروجی دارد و هر خروجی ورود. هر فرد بیمار آرزو می کند که از حالت بیماری خارج شود؛ او می تواند پس از خروج از حالت بیماری به حالت های گوناگون وارد شود: به حالت خوب و انسانی، به حالت فسق و فجور، به حالت عدالت و دادگری، به حالت

ظلم و ستم و... امام می گوید: خدایا اولاً مرا شفا داده و از حالت بیماری خارج کن، ثانیاً پس از شفاء مرا به حالت عفو و بخشش خودت وارد کن. من فقط شفا نمی خواهم حالت مثبت و نیکو برای پس از شفایم را می خواهم، که از بیماری و بر افتادگی خارج شده و به بخشش تو برسم. از اندوه که رها می شوم به نشاط مورد نظر تو برسم نه هر نشاطی. فرج و رهائی از این گرفتاری را می خواهم اما فرج و رهائی که مورد نظر تو است، نه هر فرجی.

نکتهٔ مهم در انسان شناسی: امام علیه السلام به ما یاد می دهد: انسان موجودی است که بسیاری رفتارها و کارهایش به طور ناخودآگاه است، انسان موجود «خود دوست» است، وقتی که گرفتار بیماری یا هر بلیّه ای می شود تنها درصدد رهائی از آن بر می آید و معمولاً به حالت پس از رهائی نمی اندیشد. انسان در هر گرفتاری ای چنین است بویژه در بیماری.

امام درس می دهد: در این مواقع ناخودآگاهتان را به خودآگاه بکشانید و نسبت به مرحلهٔ پس از رهائی نیز بیندیشید، تا رهائی جوئی تان صرفاً غریزی و حیوانی نباشد بل رهائی جوئی فطری و انسانی باشد.

خیلی پرارزش، پر ثمر و سازنده است که در بحبوحهٔ گرفتاری بهمراه رهائی جوئی، انسانیت خواه هم باشیم. هنگام گرفتاری، هنگام عهدها، نذرها، تصمیم به خوب بودن و نیکوکار شدن هم بگیریم. انسان در هر زمان و در هر حالت می تواند تصمیم به «خوب شدن» بگیرد، اما حساسترین وقت برای این تصمیم همان حالت (باصطلاح) وانفسای گرفتاری است. زیرا که تصمیم در آن حالت محکمتر و با دوامتر می شود و همین تصمیم است که هستهٔ اصلی آن توانمندی انسان است که می تواند شر را به خیر تبدیل کند؛ از شر نتیجهٔ خیر بگیرد. بشرحی که گذشت.

و توفیق چنین تصمیمی را و نیز استوار ماندن در آن را باید از خداوند خواست. بلی؛ دعا، دعا، دعا.

امام علیه السلام برای حالت پس از رهائی، چهار چیز را از خدا می خواهد:

۱- مشمول عفو خدا بودن- زیرا ممکن است انسان از بیماری (و از هر بلیّه ای) رهائی

یابد اما بدون عفو خداوند. و مراد از عفو، عفو تقصیر و قصورهای سابق است.

۲- مشمول تجاوز، بخشندگی و چشم پوشی خدا باشد.- مراد بخشش و چشم پوشی از تقصیر و قصورهائی است که ممکن است پس از رهائی رخ دهند.

۳- از اندوه به نشاط مورد نظر خدا برسد. نه هر نشاطی.

۴- به فرج مورد نظر خدا برسد نه به هر فرجی.

و این است فرق رهائی جوئی انسانی با رهائی جوئی حیوانی. و توجه فرمائید: آیا می توان یک مورد پنجم نیز بر این موارد چهارگانه افزود-؟ یعنی آیا می توان گفت نقصی یا خلائی در سخن امام هست؟ هرگز. و آیا می توان چیزی از موارد چهارگانه کاست؟ یعنی می توان گفت که امام چیزی را زاید آورده است؟ هرگز. سخن امام علیه السلام در این انسان شناسی و شناخت «**رابطهٔ انسان با رهائی جوئی**» به حدی دقیق، استوار و کامل است که هیچ دانشمندی نمی تواند چیزی بر آن بیفزاید و یا چیزی از آن بکاهد. و همهٔ سخنان صحیفه سجادیه چنین است.

امام سجاد بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید و در عین حال به انسان (کل انسان) درس دقیقترین مطالب علمی را می دهد. و در عین حال صحیفه دعا است دعا، و انسان بی دعا طعم انسانیت را نمی چشد.

دعای شانزدهم

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اسْتَقَالَ مِنْ ذُنُوبِهِ،
أَوْ تَضَرَّعَ فِي طَلَبِ الْعَفْوِ عَنْ عُيُوبِهِ

(١) اللَّهُمَّ يَا مَنْ بِرَحْمَتِهِ يَسْتَغِيثُ الْمُذْنِبُونَ (٢) وَ يَا مَنْ إِلَى ذِكْرِ إِحْسَانِهِ يَفْزَعُ الْمُضْطَرُّونَ (٣) وَ يَا مَنْ لِخِيفَتِهِ يَنْتَحِبُ الْخَاطِئُونَ (٤) يَا أُنْسَ كُلِّ مُسْتَوْحِشٍ غَرِيبٍ، وَ يَا فَرَجَ كُلِّ مَكْرُوبٍ كَئِيبٍ، وَ يَا غَوْثَ كُلِّ مَخْذُولٍ فَرِيدٍ، وَ يَا عَضُدَ كُلِّ مُحْتَاجٍ طَرِيدٍ (٥) أَنْتَ الَّذِي وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً (٦) وَ أَنْتَ الَّذِي جَعلْت لِكُلِّ مَخْلُوقٍ فِي نِعَمِكَ سَهْماً (٧) وَ أَنْتَ الَّذِي عَفْوُهُ أَعْلَى مِنْ عِقَابِهِ (٨) وَ أَنْتَ الَّذِي تَسَعَى رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِهِ. (٩) وَ أَنْتَ الَّذِي عَطَاؤُهُ أَكْثَرُ مِنْ مَنْعِهِ. (١٠) وَ أَنْتَ الَّذِي اتَّسَعَ الْخَلَائِقُ كُلُّهُمْ فِي وُسْعِهِ. (١١) وَ أَنْتَ الَّذِي لَا يَرْغَبُ فِي جَزَاءِ مَنْ أَعْطَاهُ. (١٢) وَ أَنْتَ الَّذِي لَا يُفْرِطُ فِي عِقَابِ مَنْ عَصَاهُ. (١٣) وَ أَنَا، يَا إِلَهِي، عَبْدُكَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالدُّعَاءِ فَقَالَ لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ، هَا أَنَا ذَا، يَا رَبِّ، مَطْرُوحٌ بَيْنَ يَدَيْكَ. (١٤) أَنَا الَّذِي أَوْقَرَتِ الْخَطَايَا ظَهْرَهُ، وَ أَنَا الَّذِي أَفْنَتِ الذُّنُوبُ عُمُرَهُ، وَ أَنَا الَّذِي بِجَهْلِهِ عَصَاكَ، وَ لَمْ تَكُنْ أَهْلًا مِنْهُ لِذَاكَ. (١٥) هَلْ أَنْتَ، يَا إِلَهِي، رَاحِمٌ مَنْ دَعَاكَ فَأُبْلِغَ فِي الدُّعَاءِ أَمْ أَنْتَ غَافِرٌ لِمَنْ بَكَاكَ فَأُسْرِعَ فِي الْبُكَاءِ أَمْ أَنْتَ مُتَجَاوِزٌ عَمَّنْ عَفَّرَ لَكَ وَجْهَهُ تَذَلُّلًا أَمْ أَنْتَ مُغْنٍ مَنْ شَكَا إِلَيْكَ، فَقْرَهُ تَوَكُّلًا (١٦) إِلَهِي لَا تُخَيِّبْ مَنْ لَا يَجِدُ مُعْطِياً غَيْرَكَ، وَ لَا تَخْذُلْ مَنْ لَا يَسْتَغْنِي عَنْكَ بِأَحَدٍ دُونَكَ. (١٧) إِلَهِي فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُعْرِضْ عَنِّي وَ قَدْ أَقْبَلْتُ عَلَيْكَ، وَ لَا تَحْرِمْنِي وَ قَدْ رَغِبْتُ إِلَيْكَ، وَ لَا تَجْبَهْنِي بِالرَّدِّ وَ قَدِ انْتَصَبْتُ بَيْنَ يَدَيْكَ. (١٨) أَنْتَ الَّذِي وَصَفْتَ نَفْسَكَ بِالرَّحْمَةِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْحَمْنِي، وَ أَنْتَ الَّذِي سَمَّيْتَ نَفْسَكَ بِالْعَفْوِ فَاعْفُ عَنِّي (١٩) قَدْ تَرَى يَا إِلَهِي، فَيْضَ دَمْعِي مِنْ خِيفَتِكَ، وَ وَجِيبَ قَلْبِي مِنْ خَشْيَتِكَ، وَ انْتِقَاضَ جَوَارِحِي مِنْ هَيْبَتِكَ (٢٠) كُلُّ ذَلِكَ حَيَاءٌ مِنْكَ لِسُوءِ عَمَلِي، وَ لِذَاكَ خَمَدَ صَوْتِي عَنِ الْجَأْرِ إِلَيْكَ، وَ كَلَّ لِسَانِي عَنْ مُنَاجَاتِكَ. (٢١) يَا إِلَهِي فَلَكَ الْحَمْدُ فَكَمْ مِنْ عَائِبَةٍ سَتَرْتَهَا عَلَيَّ فَلَمْ تَفْضَحْنِي، وَ كَمْ مِنْ ذَنْبٍ غَطَّيْتَهُ عَلَيَّ فَلَمْ تَشْهَرْنِي، وَ كَمْ مِنْ شَائِبَةٍ أَلْمَمْتُ بِهَا فَلَمْ تَهْتِكْ عَنِّي سِتْرَهَا، وَ لَمْ تُقَلِّدْنِي مَكْرُوهَ شَنَارِهَا، وَ لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا لِمَنْ يَلْتَمِسُ مَعَايِبِي مِنْ جِيرَتِي، وَ حَسَدَةِ نِعْمَتِكَ عِنْدِي (٢٢) ثُمَّ لَمْ يَنْهَنِي ذَلِكَ

عَنْ أَنْ جَرَيْتُ إِلَى سُوءِ مَا عَهِدْتَ مِنِّي (۲۳) فَمَنْ أَجْهَلُ مِنِّي، يَا إِلَهِي، بِرُشْدِهِ وَ مَنْ أَغْفَلُ مِنِّي عَنْ حَظِّهِ وَ مَنْ أَبْعَدُ مِنِّي مِنِ اسْتِصْلَاحِ نَفْسِهِ حِينَ أُنْفِقُ مَا أَجْرَيْتَ عَلَيَّ مِنْ رِزْقِكَ فِيمَا نَهَيْتَنِي عَنْهُ مِنْ مَعْصِيَتِكَ وَ مَنْ أَبْعَدُ غَوْراً فِي الْبَاطِلِ، وَ أَشَدُّ إِقْدَاماً عَلَى السُّوءِ مِنِّي حِينَ أَقِفُ بَيْنَ دَعْوَتِكَ وَ دَعْوَةِ الشَّيْطَانِ فَأَتَّبِعُ دَعْوَتَهُ عَلَى غَيْرِ عَمًى مِنِّي فِي مَعْرِفَةٍ بِهِ وَ لَا نِسْيَانٍ مِنْ حِفْظِي لَهُ (۲۴) وَ أَنَا حِينَئِذٍ مُوقِنٌ بِأَنَّ مُنْتَهَى دَعْوَتِكَ إِلَى الْجَنَّةِ، وَ مُنْتَهَى دَعْوَتِهِ إِلَى النَّارِ. (۲۵) سُبْحَانَكَ مَا أَعْجَبَ مَا أَشْهَدُ بِهِ عَلَى نَفْسِي، وَ أَعُدِّدُهُ مِنْ مَكْتُومِ أَمْرِي. (۲۶) وَ أَعْجَبُ مِنْ ذَلِكَ أَنَاتُكَ عَنِّي، وَ إِبْطَاؤُكَ عَنْ مُعَاجَلَتِي، وَ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ كَرَمِي عَلَيْكَ، بَلْ تَأَنِّياً مِنْكَ لِي، وَ تَفَضُّلًا مِنْكَ عَلَيَّ لِأَنْ أَرْتَدِعَ عَنْ مَعْصِيَتِكَ الْمُسْخِطَةِ، وَ أُقْلِعَ عَنْ سَيِّئَاتِيَ الْمُخْلِقَةِ، وَ لِأَنَّ عَفْوَكَ عَنِّي أَحَبُّ إِلَيْكَ مِنْ عُقُوبَتِي (۲۷) بَلْ أَنَا، يَا إِلَهِي، أَكْثَرُ ذُنُوباً، وَ أَقْبَحُ آثَاراً، وَ أَشْنَعُ أَفْعَالًا، وَ أَشَدُّ فِي الْبَاطِلِ تَهَوُّراً، وَ أَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِكَ تَيَقُّظاً، وَ أَقَلُّ لِوَعِيدِكَ انْتِبَاهاً وَ ارْتِقَاباً مِنْ أَنْ أُحْصِيَ لَكَ عُيُوبِي، أَوْ أَقْدِرَ عَلَى ذِكْرِ ذُنُوبِي. (۲۸) وَ إِنَّمَا أُوَبِّخُ بِهَذَا نَفْسِي طَمَعاً فِي رَأْفَتِكَ الَّتِي بِهَا صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِينَ، وَ رَجَاءَ لِرَحْمَتِكَ الَّتِي بِهَا فَكَاكُ رِقَابِ الْخَاطِئِينَ. (۲۹) اللَّهُمَّ وَ هَذِهِ رَقَبَتِي قَدْ أَرَقَّتْهَا الذُّنُوبُ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْتِقْهَا بِعَفْوِكَ، وَ هَذَا ظَهْرِي قَدْ أَثْقَلَتْهُ الْخَطَايَا، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خَفِّفْ عَنْهُ بِمَنِّكَ (۳۰) يَا إِلَهِي لَوْ بَكَيْتُ إِلَيْكَ حَتَّى تَسْقُطَ أَشْفَارُ عَيْنَيَّ، وَ انْتَحَبْتُ حَتَّى يَنْقَطِعَ صَوْتِي، وَ قُمْتُ لَكَ حَتَّى تَتَنَشَّرَ قَدَمَايَ، وَ رَكَعْتُ لَكَ حَتَّى يَنْخَلِعَ صُلْبِي، وَ سَجَدْتُ لَكَ حَتَّى تَتَفَقَّأَ حَدَقَتَايَ، وَ أَكَلْتُ تُرَابَ الْأَرْضِ طُولَ عُمُرِي، وَ شَرِبْتُ مَاءَ الرَّمَادِ آخِرَ دَهْرِي، وَ ذَكَرْتُكَ فِي خِلَالِ ذَلِكَ حَتَّى يَكِلَّ لِسَانِي، ثُمَّ لَمْ أَرْفَعْ طَرْفِي إِلَى آفَاقِ السَّمَاءِ اسْتِحْيَاءً مِنْكَ مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِكَ مَحْوَ سَيِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَيِّئَاتِي. (۳۱) وَ إِنْ كُنْتَ تَغْفِرُ لِي حِينَ أَسْتَوْجِبُ مَغْفِرَتَكَ، وَ تَعْفُو عَنِّي حِينَ أَسْتَحِقُّ عَفْوَكَ فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ لِي بِاسْتِحْقَاقٍ، وَ لَا أَنَا أَهْلٌ لَهُ بِاسْتِيجَابٍ، إِذْ كَانَ جَزَائِي مِنْكَ فِي أَوَّلِ مَا عَصَيْتُكَ النَّارَ، فَإِنْ تُعَذِّبْنِي فَأَنْتَ غَيْرُ ظَالِمٍ لِي. (۳۲) إِلَهِي فَإِذْ قَدْ تَغَمَّدْتَنِي بِسِتْرِكَ فَلَمْ تَفْضَحْنِي، وَ تَأَنَّيْتَنِي بِكَرَمِكَ فَلَمْ تُعَاجِلْنِي، وَ حَلُمْتَ عَنِّي بِتَفَضُّلِكَ فَلَمْ تُغَيِّرْ نِعْمَتَكَ عَلَيَّ، وَ لَمْ تُكَدِّرْ مَعْرُوفَكَ عِنْدِي، فَارْحَمْ طُولَ تَضَرُّعِي وَ شِدَّةَ مَسْكَنَتِي، وَ سُوءَ مَوْقِفِي. (۳۳) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ قِنِي مِنَ الْمَعَاصِي، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِالطَّاعَةِ، وَ ارْزُقْنِي حُسْنَ الْإِنَابَةِ، وَ طَهِّرْنِي بِالتَّوْبَةِ، وَ أَيِّدْنِي بِالْعِصْمَةِ، وَ اسْتَصْلِحْنِي بِالْعَافِيَةِ، وَ أَذِقْنِي حَلَاوَةَ الْمَغْفِرَةِ، وَ اجْعَلْنِي طَلِيقَ عَفْوِكَ، وَ عَتِيقَ رَحْمَتِكَ، وَ اكْتُبْ لِي أَمَاناً مِنْ سُخْطِكَ، وَ بَشِّرْنِي بِذَلِكَ فِي الْعَاجِلِ دُونَ الْآجِلِ، بُشْرَى أَعْرِفُهَا، وَ عَرِّفْنِي فِيهِ عَلَامَةً أَتَبَيَّنُهَا. (۳۴) إِنَّ ذَلِكَ لَا يَضِيقُ عَلَيْكَ فِي وُسْعِكَ، وَ لَا يَتَكَأَّدُكَ فِي قُدْرَتِكَ، وَ لَا يَتَصَعَّدُكَ فِي أَنَاتِكَ، وَ لَا يَئُودُكَ فِي جَزِيلِ هِبَاتِكَ الَّتِي دَلَّتْ عَلَيْهَا آيَاتُكَ، إِنَّكَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ، وَ تَحْكُمُ مَا تُرِيدُ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

عنوان دعا

قرار

امام بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید

امام راه و بستر نیایش با خدا را به انسان (کل انسان) تدریس می کند

چیستی عصمت

عصمت و خط قرار

عصمت از گناه مدرج است

عبادتی بالاتر از عبادت تشریعی

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اسْتَقَالَ مِنْ ذُنُوبِهِ، أَوْ تَضَرَّعَ فِي طَلَبِ الْعَفْوِ عَنْ عُيُوبِهِ:

: از دعاهای امام علیه السلام است هنگامی که از گناهان خود اِقاله می طلبید، و یا برای عفو از عیوب خود تضرّع می کرد.

لغت: اِقاله: برهم زدن معامله- برهم زدن یک «قرار».

استقال: درصدد اقاله بر آمدن- درخواست برهم زدن معامله و قرار.

میان انسان و خدا قرار است که گناهی از بنده صادر نشود، و یا حتی الامکان صادر نشود. شخص توبه کننده از خداوند می خواهد که دربارهٔ گناهش از این قرار صرفنظر کرده و با گذشت و عفو با او رفتار کند.

ذنوب و عیوب: ذنوب یعنی گناهان؛ هر عملی که بر خلاف آن «قرار» باشد. اما مراد از عیوب در اینجا هر عیب و نقص نیست؛ ممکن است کسی مثلاً در سیما یا اندامش عیبی داشته باشد، قد کوتوله یا لنگ دراز باشد. اینگونه عیب ها در اینجا مراد نیست، بل مقصود آن نقص های شخصیتی، فکری و علمی است که منشأ و عامل گناه می شود از قبیل: جهل و نادانی، غفلت، باطل گرائی، پیروی از شیطان، و حتی گناه ورزی بطور دانسته و عالمانه. همانطور که

در متن دعا خواهد آمد.

چیستی عصمت: شیعه معتقد است که انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم اجمعین) معصوم هستند و هرگز مرتکب گناه نمی شوند و آن «قرار» را کاملاً رعایت می کنند. همچنین بزرگان و فهمیده های اهل سنّت نیز همهٔ انبیاء را معصوم می دانند از آن جمله فخر رازی در تفسیر سورهٔ محمد به این اصل تصریح کرده است.

اما در عنوان این دعا با عبارت «ذنوبه= گناهانش» صریحاً نسبت گناه به امام علیه السلام داده شده و نیز نسبت عیوب از سنخ عیوبی که منشأ و عامل گناه می شوند. این انتساب با اصل اعتقاد به عصمت چگونه سازگار است؟

امام علیه السلام بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خداوند سخن می گوید اعم از معصوم، مؤمن، فاسق، فاجر، حتی کافر، دست هر فردی از انسان را می گیرد و او را در شاهراه رابطهٔ گفتمان با خدای متعال قرار می دهد؛ اصول، فروع و آداب این رابطه و گفتمان را تعلیم می دهد گوئی از جانب کل بشر وکالت دارد و همهٔ انسان ها را در انبوه صف ها قرار داده و خود در جلو آنان ایستاده از جانب آنان با خداوند مخاطبه می کند. هر شفیع و وکیل که به تقصیر و قصور موکّلان خود معترف است، از جانب آنان سخن می گوید انگار که خود آنان است گرچه خودش نه مقصّر باشد و نه قاصر.

عصمت و خط قرار: ذنوب و عیوب بر دو نوع است:

۱- ذنوب و عیوب تکوینی. این ذنوب و عیوب را همگان دارند حتی انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم). از این دیدگاه هر موجودی غیر از خداوند، مجمع ذنوب و عیوب است، وجودش انباشتی از نواقص و مجمعی از نیازها است بطوری که حتی یک لحظه از تامین نیازهای خود (آب، غذا، هوا و... و...) آسوده نیست. اساساً زندگی یعنی پرداختن به نیازها و نواقص. برترین انسان جهل دارد، مطلق و بی عیب و جهل، فقط خداوند است. جهل و نقص در دانش، منشأ و عامل نقص در عمل و عیب در رفتار و کاستی در شخصیت است. پس از این دیدگاه همگان اهل ذنب و گناه و عیب و نقص هستند.

بنابراین، هیچکس در تکوین وجودش، و ماهیت ذاتش، معصوم نیست.

حضرت ابراهیم می گوید: «الَّذي خَلَقَني فَهُوَ يَهْدينِ- وَ الَّذي هُوَ يُطْعِمُني وَ يَسْقينِ- وَ إذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفينِ- وَ الَّذي يُميتُني ثُمَّ يُحْيينِ- وَ الَّذي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لي خَطيئَتي يَوْمَ الدِّينِ- رَبِّ هَبْ لي حُكْماً وَ أَلْحِقْني بِالصَّالِحينَ»[1]: پروردگار من آن است که مرا آفریده و هدایتم می کند- اوست که مرا تغذیه می کند و سیرابم می کند- و اوست که به وقت بیماری شفایم می دهد- اوست که مرا میمیراند و سپس (برای معاد) زنده ام می کند- اوست که امید دارم گناهم را ببخشاید- پروردگارا، به من حُکم (= توان تشخیص و علم) بده و مرا به صالحان ملحق کن.

توضیح: اول به نواقص خود تصریح کرده و نیازهای اساسی وجودش را نام می برد: پدیده و مخلوق هستم، نه مطلق هستم و نه کمال مطلق دارم (مطلق فقط خدا است)، نیازمند غذا و آب هستم، دچار بیماری می شوم و نیازمند شفا می گردم، موجود میرنده هستم، در کف قدرت خدا هستم حتی پس از مرگ نیز مرا زنده خواهد کرد. سپس می گوید موجود خطا کار و غیر معصوم هستم و طمع در بخشش خدا دارم.

با صراحت تمام روشن است که همهٔ این جمله ها و فقرات این کلام، همگی از دیدگاه تکوینی است.

قرار نیست که انسان در تکوینش بی عیب، بی نیاز، و بی خطا باشد.

۲- ذنوب و عیوب تشریعی: شرع و تشریع همان «قرار» است که خداوند میان خود و انسان قرار گذاشته است، محور این قرارداد آفرینش و تکوین نیست، محورش «رفتار انسان» است آن هم رفتارهای ارادی انسان، نه رفتاری که از نسیان و خطا[2] ناشی شود. نقص ها و عیب ها و ذنب ها مدرج هستند؛ خداوند خطی کشیده و تعیین کرده است؛ بخشی از عیب، نقص و ذنب ها که در یک طرف این خط هستند را «واجب الترمیم» کرده و نامش را «تکلیف» گذاشته است و مسامحه در آنها را «ذنب» بمعنی تشریعی و قراردادی گذاشته است.

---

[1] آیه های ۷۸ تا ۸۳ سورهٔ شعراء.

[2] خطا دو نوع است خطای تکوینی و خطای تشریعی. شرحش در همین سطرها خواهد آمد.

بخشی که ترمیم آن مطابق «طاقة البشریه» برای انسان ممکن و در توان او است.

و بخشی نواقص و عیوب و ذنوب که در طرف دیگر این خط هستند را «ذنب تشریعی» ننامیده و نام آنها را گناه نگذاشته است.

معصوم کسی است که نقص، خطاء، و تقصیرش از این خط قراردادی تجاوز نکند.

عصمت نیز مدرج است؛ خشک و منجمد نیست: «وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلى بَعْضٍ»[۱] و «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ»[۲]. و دیدیم که حضرت ابراهیم از خدا می خواهد که بر علم و تشخیصش بیفزاید تا عصمتش بالاتر رود. و از خطای تکوینیش کاسته شود و بر عصمت تشریعیش افزوده شود. و با تعبیر «اطمع= طمع دارم» به حرص و آزمندی خود در به دست آوردن درجات بیشتر عصمت، تصریح می کند. همانطور که در «**مناجات منظومه**»[۳] از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام می شنویم:

إلَهِي فَلَا تَقْطَعْ رَجَائِي وَ لَا تُزِغْ فُؤَادِي فَلِي فِي سَيْبِ جُودِكَ مَطْمَعُ

: خدایا امیدم را قطع نکن و تنگ نکن دلم را، زیرا در عطای جاری تو طمع دارم.

بخشش خواهی و عفو جوئی معصومین در مدار مدرج عصمت است که هر چه علم شان و تشخیص شان بالاتر رود عصمت شان نیز بالاتر می رود. **و این عفو خواهی، عبادتی است بالاتر از عبادت تشریعی.**

اکنون؛ یکبار فرض کنید که امام علیه السلام فقط از جانب خودش این گفتمان را با خدا دارد. در اینصورت مرادش همان است که در دعای حضرت ابراهیم و حضرت امیرالمؤمنین است. بار دیگر او را به نمایندگی از انسان (کل انسان) در نظر بگیرید؛ در اینصورت مرادش از ذنب و عیب، ذنب و عیب هر فرد انسانی است در جایگاه خودش.

پس خطاء نیز دو نوع است: خطای تکوینی و خطای تشریعی. و با بیان دیگر گناه تکوینی

---

[۱] آیهٔ ۵۵ سورهٔ اسراء.

[۲] آیهٔ ۲۵۳ سورهٔ بقره.

[۳] منقول از صحیفهٔ علویه، ص ۱۷۰- زادالمعاد، ص ۴۲۸- دیوان منسوب ص ۲۶۵.

و گناه تشریعی. و آنچه حضرت ابراهیم با عبارت «خطیئتی= خطایم» تعبیر مـی کنـد خطـای تکوینی و آن سوی خط تشریعی است. پیامبر اسـلام (صـلی الله علیـه و آلـه) در آن اعلامیـهٔ مشهورش که به «**حدیث رفع**» معروف است می گوید: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْـعَةٌ الْخَطَأُ وَ النِّسْـيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّيَرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَـةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَـفَةٍ»[1] خطاء در عرصه تشریع معفو است؛ یعنی گنـاه نیسـت و پیشـاپیش معفّو است. پس بدیهی است عفو خواهی حضرت ابراهیم ارتقاء در درجات عصمت است.

امام سجاد علیه السلام در این دعا همهٔ انسان ها را با ترتیـب درجـات شـان در ثـواب و گناه، در صف هائی قرار داده و خود در اَمام و جلو ایستاده و با صـرفنظر از خـط تشـریع بـا خدا سخن گفته و عفو و رفع عیب می خواهد، دربارهٔ خودش و دیگران هر کدام در جایگـاه و درجهٔ خودش.

بخش اول

خدا شناسی و شناخت رابطهٔ خدا با انسان و بالعکس

فواید ستایش خداوند در مقدمهٔ دعا

انسان سالم اگر خطا کند، گریه می کند

انس غریزی و انس فطری

انسان شناسی

منشأ خانواده

غربت غریزی و غربت فطری

---

[1] بحار، ج ۲ ص ۲۸۰- ج ۵ ص ۳۰۳- ج ۲۲ ص ۴۴۳.

عطای الهی برای پاداش نیست

کیفر دادن خدا، برای تشفّی نفس یا تسکین غضبش نیست.

اللّٰهُمَّ یَا مَنْ بِرَحْمَتِهِ یَسْتَغِیثُ الْمُذْنِبُون: ای خدا، ای کسی که گناهکاران بوسیله رحمتش، فریادرسی می طلبند.

یعنی؛ انسان وقتی می تواند به خدا استغاثه کند که قبلاً رحمت خدا شاملش شود. اگر خداوند توفیق استغاثه را به او ندهد او استغاثه نخواهد کرد. درست است انسان موجود مختار است و با اختیار خود عبادت و استغاثه می کند، اما انسان «مفوّض» و به سرخود رها شده نیست. فرق است میان اختیار و تفویض. شرح این موضوع در کتاب «**دو دست خدا**».

ترجمهٔ دیگر: ای خدا، ای کسی که گناهکاران از رحمتش فریادرسی می طلبند. در ترجمهٔ بالا حرف «بـ»، «باء وسیله» می شود. و در این ترجمه به معنی «مِن» می باشد. برتری ترجمهٔ اول در این است که به یک اصل مهم از اصول علم کلام توجه می دهد.

وَ یَا مَنْ إِلَی ذِکْرِ إِحْسَانِهِ یَفْزَعُ الْمُضْطَرُّون: ای خدائی که درماندگان به ذکر احسان تو متوسل می شوند.

ذکر احسان خدا: ذکر دو کاربرد دارد: به زبان آوردن. به یاد آوردن. ظاهراً این سخن امام علیه السلام هر دو معنی را در بر دارد؛ ممکن است انسان برای رفع درماندگیش به کسی روی آورد که هرگز اهل نیکوکاری و احسان نباشد. اما اگر به خدا روی آورد قهراً و طبعاً به احسان او چشم امید بسته است؛ یا به زبان می گوید: ای خدای بزرگ، ای خدای کریم، و...، یکی از صفات احسانی خدا را ذکر می کند. و یا دستکم به کرم و احسان خدا «ذکر قلبی» دارد.

و اگر انسان درمانده به کسی روی آورد که اهل نیکوکاری و احسان است، ممکن است آن شخص نیکوکار دربارهٔ او به هر دلیلی نیکی نکند خواه دلیلش حکیمانه باشد یا با انگیزهٔ دیگر. اما اگر به خدا روی آورد، چون «مضطر» است بی تردید دعایش مستجاب خواهد بود

که فرمود: «يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ»: خواستهٔ مضطر را مستجاب می کند و گرفتاریش را بر طرف می کند.

کسی مضطر است، و مشمول این آیه است که امیدش از همه جا قطع شده باشد، و اگر هنوز امیدش به این و آن، به اینجا و آنجا، است او مضطر نشده است. وقتی که مضطر شود و به رحمت خدا پناه ببرد، قهراً و طبعاً یا با ذکر شفاهی و یا با ذکر قلبی و یا با هر دو به یاد احسان خدا خواهد بود.

حضور قلب: حالت درماندگی و اضطرار بطور طبیعی عامل حضور قلب است (و اگر حضور قلب نباشد باز هم چنین شخصی مضطر نیست و مشمول آیه نمی باشد)، برای کمال این حضور قلب به ما گفته اند که به ذکر قلبی اکتفاء نکنید به ذکر شفاهی نیز بپردازید. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **«السُّؤَالُ بَعْدَ الْمَدْحِ فَامْدَحُوا اللَّهَ ثُمَّ سَلُوا الْحَوَائِجَ»**[1]: خواستن پس از مدح خدا باید باشد، خدا را مدح کنید سپس حوائج تان را بخواهید. و نیز فرمود: **«أَثْنُوا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ امْدَحُوهُ قَبْلَ طَلَبِ الْحَوَائِجِ»**[2]: پیش از طلب حوائج، خدا را ستایش کنید. و حدیث های دیگر در این باره.

ذکر شفاهی بویژه در موارد غیر اضطرار، لازمتر و مفیدتر است. زیرا در اینصورت اصل و اساس حضور قلب به آن بستگی دارد، هر چه قدر در مقدّمهٔ دعا به ستایش خدا و بیان صفات احسان خدا پرداخته شود به همان میزان بر حضور قلب افزوده می شود. بنابراین، حضور قلب در دعای مضطر طبعاً هست، ستایش و ثناگوئی آن را کاملتر می کند. و در دعای غیر مظطر اصل و اساس حضور قلب را به وجود می آورد و الاّ «دعاء بظهر قلب» می شود و **«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءً بِظَهْرِ قَلْبٍ سَاهٍ»**[3]: خداوند دعائی را که از ظاهر قلب (نه از عمق قلب) و همراه با چرخیدن قلب به این طرف و آن طرف باشد، مستجاب نمی کند. دعا «بظهر قلب

---

[1] بحار، ج ۹۰ ص ۳۰۸.

[2] همان.

[3] کافی، ج ۲ ص ۴۷۳ ط اسلامیه.- بحار، ج ۹۰ ص ۳۰۵ و ۳۲۳.

ساه» یعنی «دعای سرسری» که از ته دل نباشد و قلب روی خواسته و حاجت متمرکز نباشد.

فواید ستایش و ثناء در مقدّمهٔ دعا[1]: خداوند هیچ نیازی به ستایش و ثناء ندارد، فواید و آثار مثبت ستایش و ثنا به خود ما بر می گردد که عبارت است از:

۱- ارتقاء توحید و خدا شناسی که از شمارش متفکّرانهٔ صفات خدا حاصل می شود.

۲- تحکیم ایمان بوسیله تکرار و یاد آوری مجدد صفات کریمهٔ الهی. که اگر هر تکراری عیب باشد، تکرار نام و صفات خدا هر چه بیشتر به همان قدر مفیدتر، ایمان آورتر، و علم آورتر است.

۳- موجب تحقق حضور قلب برای هر دعا کننده می شود، و برای دعا کنندهٔ مضطر موجب کمال حضور قلب می گردد.

در این دعا نیز می بینم که امام علیه السلام در بخش اول دعایش سیزده فقره در مدح و ثنای خدایش آورده که دو فقره از آنها را دیدیم و اینک ادامهٔ آن:

وَ یَا مَنْ لِخِیفَتِهِ یَنْتَحِبُ الْخَاطِئُون: و ای خدائی که خطا کاران از ترس او گریه می کنند.- هر انسانی که فطرتش سالم مانده باشد دربارهٔ خطاهای خود از خداوند می ترسد و می **گرید**[2]. در مباحث گذشته به طور مکرّر بیان شده که منشأ خنده و گریه در انسان، روح فطرت است همانطور که منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، زیبا شناسی و زیبا خواهی، هنر، و اخلاق نیز روح فطرت است، و روح غریزه فاقد این امور است. تنها آن گروه از خطاکاران از ترس خدا گریه نمی کنند که روح غریزه شان بر روح فطرت شان مسلّط شده است.

و با بیان دیگر: این مسئله از مسائل مراحل آگاهی انسان نیست که بگوئیم انسانی که به خطای خود آگاه است، یا ایمانی توأم با آگاهی دارد، از ترس خدا گریه می کند. سخن امام مطلق است و شامل هر خطاکار می شود یعنی هر انسان خطاکار از ترس خدا گریه می کند.

---

[1] در بخش سوم از دعای سیزدهم «فواید تقریر لسانی» گذشت. و بهترین ذکر لسانی «لا اله الاّ الله» و برترین توسّل صلوات و مقرّب ترین ذکر استغفار است.

[2] در بخش پنجم از دعای دوازدهم دربارهٔ «چیستی و چرائی گریه» بحثی گذشت.

خطا کارانی که چنین نیستند، دچار بیماری «تسلط غریزه بر فطرت» هستند و باصطلاح تخصصاً از اطلاق این سخن خارج هستند، نه تخصیصاً.

باز با عبارت دیگر: امام در این عبارت در مقام **انسان شناسی** است نه در مقام آگاهی شناسی. یعنی هر انسان سالمی دربارهٔ خطای خود از شرم و ترس خدا گریه می کند، و این از ذاتیات انسان (بما هو انسان) است.

اگر چنین معنی نکنیم سخن امام درست در نمی آید، زیرا چه بسا افرادی که با وجود آگاهی به خطاهای هنگفت خودشان، گریه نمی کنند.

یَا أُنْسَ کُلِّ مُسْتَوْحِشٍ غَرِیب: ای آنکه مونس هر بی کسی که از بی کسی می ترسد، هستی.

بی کسی سخت وحشت آور است، انسان که فطرتاً موجود اجتماعی است بیش از هر موجودی تاب تحمل تنهائی را ندارد. در وجود حیوان نیز ترس هست، اما انسان همان ترس غریزی حیوانی را دارد و چون روح فطرتش نیز او را به جامعه گرائی سوق می دهد، بی کسی برایش بشدت سخت می شود.

اساساً وحشت یک حس غریزی است و لذا به حیوان می گویند: وحشی. و چون همان غریزه در انسان نیز هست، امام علیه السلام به دنبال کلمهٔ «مستوحش» لفظ «غریب» را می آورد. انسان جامعه گرا و غربت گریز است. و لذا نامش «انسان» و نام دسته جمعیش «ناس» و «اناس» است که هر سه از مادهٔ اُنس هستند.

منشأ خانواده: انس و انیس خواهی بعنوان یک حس غریزی هم در انسان هست و هم در حیوان. و چون انسان بدلیل روح فطرتش خانواده گرا و جامعه گرا هم هست، بشدت به انس خانوادگی و انس اجتماعی نیز نیازمند است. و با بیان دیگر انس دو نوع است: انس مودّتی و انس رحمتی. اوّلی غریزی و دومی فطری است.

انس مودتی: مودّت از مادّهٔ «ودّ» به معنی امید و چشمداشت، عبارت است از مهربانی ای که عنصری از چشمداشت و سودجوئی شخص، در آن باشد. اما رحمت عبارت است از مهربانی دلسوزانه که هیچ توقع و چشمدات از طرف مقابل در آن نباشد.

رحم عاطفه ای است که هیچ عوضی در آن ملحوظ نیست، رایگان است. اما مودت عاطفه ای است که عوض دارد. اگر اتفاق بیفتد عاطفهٔ رحم نیز متقابل باشد و هر دو طرف به همدیگر مهربانی دلسوزانه داشته باشند، آن پدیدهٔ عظیم انسانی رخ می دهد که نامش «**خانواده**» است.

یک جفت کبوتر نر و ماده با همدیگر انیس هستند لیکن انس شان صرفاً مودتی است نه رحمتی. اما میان دو همسر از انسان[۱] هم انس مودّتی هست و هم انس رحمتی. و لذا انسان دارای خانواده است؛ خانواده که واحد جامعه است. و حیوان فاقد خانواده به معنی واحد جامعه است.

رحم و رحمت دارای هیچ عوض و چشمداشتی، نیست لذا از برترین صفات خداوند است که چیزی از آن به انسان داده شده و حیوان فاقد آن است. اگر حیوان به فرزندش مهر و دلسوزی می ورزد بخاطر رابطهٔ غریزی فرزندی و مادری است، رحم آن است که بخاطر هیچ چیزی و هیچ انگیزهٔ غریزی نباشد؛ کسی به فرد ناآشنائی که برای آخرین بار او را می بیند و دیگر نخواهد دید، رحم می کند این عاطفهٔ فطری است که مخصوص انسان است.

پس خانواده بر دو عنصر و پایهٔ بشدت قوی انس غریزی و انس فطری متقابل استوار است و از بزرگترین آیات قدرت خداوند در آفرینش است: «وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»[۲]: و از آیات اوست که برای شما انسان ها همسرانی از جنس خودتان قرار داد تا در کنار آنها آرامش بیابید، و قرار داد میانتان مودت و رحمت، در این (آفرینش الهی) نشانه هائی هست برای آنان که اهل تفکّر هستند.

اهل تفکّر: آیا دست اندرکاران علوم انسان غربی اهل تفکّر نیستند؟ که برخی از آنان مانند مارکس و انگلس، اصل و اساس خانواده را لازم نمی دانند و آن را از پدیده های انسان

---

[۱] دو همسر واقعی با صداقت. دو همسری که روح غریزهٔ شان بر روح فطرت شان، مسلط نشده است.

[۲] آیهٔ ۲۱ سورهٔ روم.

های اولیه و بیچارگان بی تمدن می دانند، و برخی دیگر که بنیانگذاران لیبرالیسم هستند و به «اصالت فرد» باور دارند ارزشی برای خانواده قائل نیستند و به نظر هر دو گروه «فرد» مستقیماً واحد جامعه است.

پاسخ: مراد قرآن از «اهل تفکّر»، تفکّر غیر منفعلانه است، فکر غربی (در علوم انسانی) فکر منفعل است؛ یک واکنش شدید و عجولانه بود در برابر اندیشهٔ نادرست کلیسائی قرون وسطی.

رنسانس پیش از آنکه یک تفکّر باشد یک «عصیان» بود که تفکّرات قرون وسطی را برانداخت سپس عجولانه درصدد پرکردن جای خالی آن برآمد. و عصیانگران هیچ چیزی برای انسان شناسی نداشتند غیر از همسنخ دانستن آن با حیوان، بشدت و سرعت برای حیوان دانستن انسان کوشیدند، سرعت و عجله ای که هرگز مجال اندیشهٔ سالم نمی داد. و این از مسلّمات تاریخ علوم انسانی در غرب است.

این روند در اواسط قرن بیستم به زیر سؤال رفت و به پدیده ای بنام «**تجربهٔ دینی**» منجر شد که اشخاصی مانند هایدگر و بریگسن، به چیزی در وجود انسان پرداختند که حیوان فاقد آن است. امروز همگان باور دارند که در ذات انسان کانونی هست که منشأ دین خواهی و اخلاق است. لیکن هنوز که به «روح فطرت» در ذات انسان نرسیده اند و انسان را یک موجود صرفاً غریزی می دانند، اصل واساس این بینش نقص پایه ای دارد و به وضوح می لنگد.

دربارهٔ منشأ خانواده قبلاً نیز بحث شده بود، در اینجا از دیدگاه، «انس» و دو نوع بودن انس در انسان، از نو بررسی شد. برگردیم به سخن امام علیه السلام:

يَا أُنْسَ كُلِّ مُسْتَوْحِشٍ غَرِيبٍ: ای انس هر تنها ماندهٔ بی کس.- بی کس و غریب از وطن بی کس و غریب از کانون انس غریزی، بی کس و غریب در میان خانوادهٔ خود، بی کس و غریب در جامعهٔ خود. این دو نوع غربت اخیر، در حیوان نیست و مخصوص انسان است و هر دو گرفتاری عظیم و تحمل شان سخت و بشدت دشوار است و بدیهی است که مراد امام همین

دو نوع غربت است. و غربت از وطن برای انسان چندان مهم نیست و لذا انسان «موجود مهاجر» است و هجرت با شرایطی، سازنده و ستوده است و گاهی نیز واجب می شود. و جمع کثیری از دانشمندان بزرگ تاریخ هجرت کرده اند.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: **«الْغِنَى فِي الْغُرْبَةِ وَطَنٌ وَ الْفَقْرُ فِي الْوَطَنِ غُرْبَةٌ»**[۱]. فقر و غنی از مقولات جامعه است و حیوان به جهت فقر و غنی نه غریب می شود و نه غیر غریب. و گفته اند **«الغریب من کان غریبا فی بلده»:** بی کس و غریب کسی است که در میان جامعهٔ خودش غریب باشد، و این غربت یا بدلیل خصائل مثبت و ممتاز اوست که دیگران تنهایش می گذارند، و یا بدلیل خصائل منفی اوست. امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ مؤمنان برتر می گوید: **«إِنْ أَوْحَشَتْهُمُ الْغُرْبَةُ آنَسَهُمْ ذِكْرُك»**[۲]: اگر غربت شان آنان را به وحشت اندازد یاد تو آنان را مأنوس می سازد.

و مراد امام سجاد علیه السلام تنهائی و بی کسی است خواه در وطن و خواه دور از وطن.

وَ يَا فَرَجَ كُلِّ مَكْرُوبٍ كَئِيب: و ای خدائی که فرج هر اندوهگین شکسته دل، هستی.

نکتهٔ اَدبی: امام نمی گوید «یا انیس کل مستوحش غریب» و نمی گوید «یا مفرّج کل مکروب کئیب»؛ بل صیغهٔ مصدری «انس» و صیغهٔ اسم مصدر «فَرَج» را آورده است، تا باصطلاح ادبی از باب «زیدٌ عدلٌ» باشد که معنی را عمیق تر، کاملتر و رساتر کند.

وَ يَا غَوْثَ كُلِّ مَخْذُولٍ فَرِيد: و ای آنکه فریادرس هر خوار شدهٔ تنها مانده، هستی.

وَ يَا عَضُدَ كُلِّ مُحْتَاجٍ طَرِيد: و ای آنکه بازوی (مددکار) هر نیازمند رانده شده، هستی.

أَنْتَ الَّذِي وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً: توئی که علم و رحمتت بر همه چیز گسترده است.

قرآن: «رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً»[۳]: پروردگار ما، علم و رحمتت بر هر چیز شامل است. و «وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»[۴].

---

[۱] نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید ۵۴- فیض ۵۳.

[۲] نهج البلاغه، کلام ۲۱۸ فیض- ۲۲۲ ابن ابی الحدید.

[۳] آیهٔ ۷ سورهٔ غافر.

[۴] آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ اعراف.

وَ أَنْتَ الَّذِي جَعلْت لِكُلِّ مَخْلُوقٍ فِي نِعَمِكَ سَهْماً: و تو آنی که برای هر آفریده ای در نعمتهایت سهمی قرار داده ای.

وَ أَنْتَ الَّذِي عَفْوُهُ أَعْلَى مِنْ عِقَابِه: توئی کسی که بخشش بالاتر از کیفرش است.

قاعده: اعلاترین مصداق هر خوبی و هر نکوئی و هر مثبت، خداوند است. عفو از خوبترین صفات است پس اعلاترین آن از آنِ خداوند است: «وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلى»[1] و «وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلى فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»[2].

فضل: رحمت به هر معنی، فوق عدل است؛ فضلی است که بالاتر از عدل می باشد و لذا در رابطهٔ خداوند با انسان، برترین اسم خداوند «رحیم» است. رحم در انسان نیز یک انگیزش کاملاً فطری است نه غریزی، گفته شد که این انسان است که چیزی از اسم رحیم خداوند به او داده شده. رحم آن دلسوزی است که هیچ انگیزهٔ غریزی- از قبیل هم خانوادگی، همخونی و منافع شخصی- در آن نباشد.

عفو: از این جهت که عفو نه فقط یک رحم و دلسوزی محض است بل چشم پوشی از منافع خود نیز هست، پس بالاتر از رحم است، یا بالاترین درجه از رحم است. بنابراین می رسد به مصداق «رحمانیت» که صفت دیگر خداوند است.

اما چنین چیزی برای انسان امکان ندارد و «رحمان» صفت خاص و اسم ویژهٔ خداوند است و هیچ انسانی نمی تواند رحمان باشد[3]. زیرا هر انسانی حتی اگر در عفو خودش هیچ انگیزهٔ شخصی نداشته باشد و خالصترین عفو را کرده باشد، دستکم از عفو کردنش لذّت می برد و نیز چنین عفوی در تکامل روحی و شخصیتی او تأثیر دارد. اما خداوند نه از عفو خودش لذّت می برد و نه به وسیلهٔ آن بر کمالش افزوده می شود. زیرا خداوند مطلق است نه به تکامل نیاز دارد و نه به لذّت.

---

[1] آیهٔ ۶۰ سورهٔ نحل.

[2] آیهٔ ۲۷ سورهٔ روم.

[3] در این باره رجوع کنید به کتاب «**جامعه شناسی کاربرد تک واژهٔ الرّحمن در انهدام توتمیسم عرب**».

www.binesheno.com

و اینجاست که می رسیم بر اینکه رحم و عفو انسان نیز بدون عوض نیست، و آنچه در سطرهای پیشین گفته شد، «بدون عوض و بدون چشمداشت از طرف مقابل است» مراد از نوع عوض های غریزی است نه فطری، بویژه اگر رحم بخاطر جلب رضایت خدا و قربةً الی الله باشد علاوه بر لذّت و تکامل طبیعی شخصیت، موجب کمال و تقویت خود روح فطرت نیز می گردد.

تصاعد: میان تکامل شخصیت و تقویت خود روح فطرت، فرق است؛ هر عمل نیک انگیزهٔ فطری دارد و موجب کمال شخصیت می گردد، و کمال شخصیت نتیجهٔ کردار نیک است. عمل نیک یک اثر دیگر هم دارد و آن تقویت منشأ و مادر خویش است؛ عمل نیک که خود زادهٔ روح فطرت است بر می گردد مادر خود یعنی فطرت را تقویت می کند.

مطلب ظریف است لطفاً دقت فرمائید: در مباحث گذشته گفته شد: **در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند خود را تغذیه می کند، اما در پدیده های اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر خود را تغذیه کرده و فربه می کند.** مثلاً: فقر از جهل متولد می شود و به محض تولد بر می گردد مادر خود یعنی همان جهل را فربه تر می کند. و بالعکس: اگر جهل از فقر متولد شود به محض تولد برمی گردد مادر خود یعنی فقر را تغذیه و تقویت می کند. و این تصاعدی است که می توان نام آن را «نوعی تصاعد هندسی» گذاشت.

نکتهٔ اتصال این دو قانون که یکی طبیعی و دیگری اجتماعی است، همین جا است؛ هر کردار بد از غریزه برمی خیزد و غریزه را تقویت می کند، و هر کردار نیک از فطرت برمی خیزد و فطرت را تقویت می کند. همین جاست که از چگونگی تعامل دو موجود طبیعی بنام غریزه و فطرت، آن قانون اجتماعی که بر خلاف آن قانون طبیعی است حاصل می گردد.

و با بیان دیگر: سرچشمهٔ قانونِ «در پدیده های اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر خود را تغذیه کرده و فربه می کند» چگونگی تعامل همین دو چیز طبیعی است که نام شان غریزه و فطرت است.

اینجاست که به یکی دیگر از بزرگترین شاخصه های علوم انسانی مکتب قرآن و اهل

بیت (علیهم السلام) می رسیم و می بینیم که میان «عناصر اجتماعی سازندهٔ جامعه» با عناصر طبیعی و آفرینشی، حلقهٔ اتصال محکمی وجود دارد و این دو عرصه بریده از همدیگر نیستند، و خاستگاه ذات جامعه درون ذات انسان است، نه قراردادهای اجتماعی. و باصطلاح میان طبیعت انسان و جامعه نباید جرّاحی کرد و فونکوسیونالیسم در اینجا جائی ندارد.

ادامهٔ کلام امام: **وَ أَنْتَ الَّذِي تَسْعَى رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِه:** و تو آنی که رحمتش پیشاپیش غضبش در کار است.- خدا غضب می کند لیکن همیشه رحمتش بر غضبش مقدم است امام صادق (علیه السلام) می گوید: **سَبَقَتْ رَحْمَتُكَ غَضَبَك**[1]. و امیرالمؤمنین (علیه السلام) می گوید: **سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَه**[2]. در قرآن نیز فرموده است «إِنَّ رَبَّكَ واسِعُ الْمَغْفِرَةِ»[3] و هرگز نفرموده است «انّ ربک واسع المغضبة».

وَ أَنْتَ الَّذِي عَطَاؤُهُ أَكْثَرُ مِنْ مَنْعِه: و تو آنی که بخشش اش از ندادنش افزون است.

وَ أَنْتَ الَّذِي اتَّسَعَ الْخَلَائِقُ كُلُّهُمْ فِي وُسْعِه: و تو آنی که همهٔ مخلوقات در وسعت رحمتش جای گرفته اند.

قرآن: در حدود هفت آیه از قرآن «اللَّهَ واسِعٌ عَلِیم» آمده و در آیه دیگر «کانَ اللَّهُ واسِعاً حَکیماً» آمده است. و در آیة الکرسی فرموده است: «وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض»: حاکمیت او شمول و وسعت دارد بر آسمان ها و زمین.

وَ أَنْتَ الَّذِي لَا يَرْغَبُ فِي جَزَاءِ مَنْ أَعْطَاه: و تو آنی که به هر کسی که نعمت داد پاداش نخواست.- اگر تکلیف خواسته و عمل به شریعت را می خواهد، برای سعادت و زندگی انسانی خود انسان است: «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمین»[4]. و «إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعالَمین»[5].

قابل و قابلیت: یکی از شارحان صحیفه که از علمای بزرگ شیعه است لیکن متأسفانه

---

[1] کافی، ج ۲ ص ۵۲۹ ط اسلامیه.

[2] بحار، ج ۹۱ ص ۳۲۹.

[3] آیهٔ ۳۲ سورهٔ نجم.

[4] آیهٔ ۹۷ سورهٔ آل عمران.

[5] آیهٔ ۶ سورهٔ عنکبوت.

به دام ارسطوئیات افتاده است، در اینجا می گوید: چون خداوند غنیّ مطلق است از هر چیز، می توان گفت: هر چه به کسی بخشد برای رغبت در پاداش او نیست، بل که محض جود و ریزش خیر است بر هر قابل به قدر قابلیت او، بی بخل و منع. و نه آمیخته به غرض و علّت است.

نقد: اولاً چرا «می توان گفت» بل باید «قطعاً گفت».

ثانیاً: می گوید «بر هر قابل به قدر قابلیت او». ارسطوئیان در شرح رابطهٔ خدا با خلق، یک اصل ساخته اند با عنوان «قابل و قابلیت». و در پاسخ به سؤال معروف «آیا خداوند می تواند کرهٔ زمین را از سوراخ یک سوزن عبور دهد که نه کرهٔ زمین کوچک شود و نه سوراخ سوزن بزرگ شود؟»، گفته اند: خداوند می تواند، لیکن سوراخ سوزن این قابلیت را ندارد.

این اصل از اساس نادرست است، زیرا سؤالِ سؤال کننده از همین قابلیت است، می گوید: آیا خداوند می تواند این قابلیت را به سوراخ سوزن بدهد؟ و جوابی که حضرات می دهند دقیقاً مصادره بمطلوب است.

بشنوید پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام را: شخصی همین پرسش را در قالب «آیا می تواند دنیا را در داخل یک تخم مرغ قرار دهد که نه دنیا کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ شود؟» از آن حضرت کرد. امام در جوابش فرمود: **«الَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ»:**[1] این شدنی نیست. و پرسش کننده این پاسخ را پذیرفت.

ارسطوئیان ما این پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام را نپسندیدند و گفتند: این «جواب اقناعی» است نه جواب علمی، خودشان مثلاً جواب علمی دادند که نه تنها علمی نیست بل ضد علم و مصادره بمطلوب است.

آن مرد معنی سخن امام را فهمید متأسفانه حضرات از دریافت آن باز ماندند. امام می گوید: این پرسش تو تناقض است و تناقض نشدنی است؛ می گوئی هم تخم مرغ بزرگ نشود و

---

[1] توحید صدوق، ص ۱۳۰- بحار، ج ۴ ص ۱۴۳.

هم بزرگ بشود و می گوئی هم کرهٔ زمین کوچک شود و هم کوچک نشود و ایـن مصـداق اعلای «غلط» است؛ سخن تو خودش خودش را نقض می کند. و تنـاقض ناشـدنی اسـت. یعنـی سؤالت غلط است.

این حضرات به حدّی شیفته و گرفتار ارسطوئیات شده اند که نمی توانند توجه کنند کـه قابلیت هر قابل را نیز خداوند داده است و این موضوع به حدّی بدیهی است که ابن الکواء در متن پرسشش آن را در نظر دارد و می گوید: آیا خداوند می تواند این کار را بکنـد در حـالی که تغییری در قابلیت زمین و سوزن ندهد؟[1] اینک ببینید پاسخ امام غیر علمی اسـت یـا پاسـخ حضرات؟-؟ باز هم به آواز بلند بخوانیم:

هرکه گریزد ز در اهل بیت بارکش غول بیابان شـود

خدای موجَب: خدای ارسطوئیان (از خود ارسطو تا ارسطوئیان ما) موجَب اسـت؛ یعنـی کار می کند اما بدون اراده و اختیار، همانطور که خورشید نور می دهد و گرما می بخشد اما در این کارش هیچ اراده و اختیاری ندارد کارش محض جود و ریزش خیر بـدون اراده اسـت. ارنست رنان در «تاریخ ادیان» می گوید: بیچاره خدای ارسطو نشسته بر سریر خـود صـدور و ریزش اشیاء از وجود خودش را تماشا می کند. رنان چنین خدائی را بیچاره و مردود می داند اما شارح ما با افتخار از آن تعبیر کرده و می گوید «محض جود و ریزش خیر». لطفـاً دوبـاره به عبارتش نگاه کنید. آیا تفسیر مکتب- تفسیر قرآن، نهج البلاغه، صحیفهٔ سـجادیه و دیگـر متون- بر اساس ارسطوئیات، جنایت نیست؟ جنایت بر وحی، نبـوت و امامـت نیسـت؟ و در نتیجه محروم کردن انسان و انسانیت از اندیشه در صراط مستقیم نیست؟ این فقط یک اصـل از اصول ارسطوئیسم است اصول دیگرش غلط تر از این است.

وَ أَنْتَ الَّذِي لَا يُفْرِطُ فِي عِقَابِ مَنْ عَصَاه: و تو آنی که در کیفرِ کسـی کـه نافرمـانی کنـد،

---

[1] محی الدین که یک کابالیست گستاخ بوده و مأموریتش متلاشی کردن نظام دین بود، نظام عقل و تعقل را نیز ویران کـرده و «بطلان تناقض» را انکار می کند.- رجوع کنید «**محی الدین در آئینه فصـوص**» ج۲ ص ۵۵۰ الـی ۵۷۸- او مـی دانسـت کـه شـتر سواری دولا دولا نمی شود، باید اساس حقیقت را از ریشه زد.

افراط نمی کند.- زیرا او عادل است و کیفر دادنش نیز برای تشفّی نفس و تسکین غضبش نیست؛ غضبش نیز برای عدالت است.

پایان بخش اول: تا اینجا مدح و ثنای خدا بود که دیدیم حدیث ها به ما گفته اند در مقدّمهٔ هر دعا، خدا را مدح و ثناء بگوئید. و حکمت این مدح و ثناء نیز به شرح رفت. بخش دوم شروع می کند به تشریح موقعیت و جایگاه خود در برابر خداوند، و بنمایندگی از انسان (کل انسان) وضعیت انسان در برابر خدا را شرح می دهد که:

بخش دوم

موقعیت و جایگاه انسان در برابر خدا

هر بار را می توان زمین گذاشت غیر از بار گناه

امانت و انسان

لذّت زندگی قابل درک نیست مگر با توبه

عیاشی لذّت کاذب است

عقل و جهل

تحدّی و ابطال خواهی

پرسش های عاجزانه، هنرمندانه و صمیمانه

پرسش از فعل آری، اما پرسش از صفات نه

قابل و قابلیت

توکّل

وَ أَنَا، يَا إِلَهِي، عَبْدُكَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالدُّعَاءِ فَقَالَ لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ، هَا أَنَا ذَا، يَا رَبِّ، مَطْرُوحٌ بَيْنَ

يَدَيْكَ. (۱۴) أَنَا الَّذِي أَوْقَرَتِ الْخَطَايَا ظَهْرَهُ، وَ أَنَا الَّذِي أَفْنَتِ الذُّنُوبُ عُمُرَهُ، وَ أَنَا الَّذِي بِجَهْلِهِ عَصَاكَ، وَ لَمْ تَكُنْ أَهْلًا مِنْهُ لِذَاكَ. (۱۵) هَلْ أَنْتَ، يَا إِلَهِي، رَاحِمٌ مَنْ دَعَاكَ فَأُبْلِغَ فِي الدُّعَاءِ أَمْ أَنْتَ غَافِرٌ لِمَنْ بَكَاكَ فَأُسْرِعَ فِي الْبُكَاءِ أَمْ أَنْتَ مُتَجَاوِزٌ عَمَّنْ عَفَّرَ لَكَ وَجْهَهُ تَذَلُّلًا أَمْ أَنْتَ مُغْنٍ مَنْ شَكَا إِلَيْكَ، فَقْرَهُ تَوَكُّلًا؟: و من- ای خدای من- عبد توام؛ عبدی که او را به دعا امر کرده ای و گفت: لبیک و سعدیک؛ اینک منم ای پروردگارم بنده ای که در پیشگاهت افتاده، منم آنکه خطاها پشتش را سنگین کرده، و منم آنکه گناهان عمرش را فانی کرده، و منم آنکه در اثر پیروی از نیروی جهل، بر تو عصیان کرده در حالی که تو سزاوار عصیانش نبودی. ای خدای من، آیا به هر کس که تو را بخواند رحم خواهی کرد تا در دعا بکوشم؟ یا؛ هر کس را که در پیشگاهت گریه کند، خواهی آمرزید تا در گریه شتاب کنم؟ یا؛ هر کس را که ذلیلانه روی بر خاک بساید، خواهی بخشید؟ یا؛ هر کس را که با توکّل به تو نیازش را بر تو شکوه کند، بی نیازش خواهی کرد؟

شرح

آیا امام علیه السلام در این سخنان از زبان و جایگاه بهترین انسان سخن می گوید، یا از زبان و جایگاه بدترین بشر، یا از موضع آنان که متوسط الحال هستند؟-؟-؟ از موضع همگان. همانطور که گفته شد او بنمایندگی از کل انسان با خداوند تخاطب می کند. و بطور بالجمله موقعیت و جایگاه هر انسانی چنین است گرچه درجات مختلف دارند. و مسئلهٔ «چگونگی سازگاری عصمت با اینگونه اعترافات به گناهان» در شرح عنوان همین دعا تحت عنوان «چیستی عصمت» به شرح رفت.

عبدک: عبد یعنی مملوک؛ من عبد توام و همه چیز من اعم از مادی و معنوی، غریزی و فطری، از توست و در اختیار توست. نه بطور قراردادی، بل بطور آفرینشی و خلقتی. تو خالقی من مخلوق، تو مالکی من مملوک.

اَمرتنی بالدعا: در قرآن فرموده ای «ادْعُوني»[۱]، و فرموده ای «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّين»[۲]، و «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْيَةً»[۳]. بویژه فرموده ای «قُلْ ما يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْ لا دُعاؤُكُمْ»[۴]: بگو: چه ارزشی در نظر پروردگارم دارید، مگر دعایتان.- چه اعتنائی به شما دارد مگر اینکه دعا کنید.

لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ؛ تو به دعا امر کردی و این بنده ات نیز به این امر تو لبیک گفته و اینک در مقام دعا است. سپس با خالصترین و صادقانه ترین و صمیمی ترین تعبیر می گوید: **«هَا أَنَا ذَا».** این «ها» که آن را «هاء تنبیه= هاء هشدار» می گویند در بسیاری از زبان ها هست و می توان گفت در هر زبانی هست. زیرا اگر هر واژه ای ناشی از «قرارداد» باشد، این لفظ فارغ از قرارداد و طبیعی ترین لفظ است که بدون هیچ قراردادی معنی خود را دارد. همانطور که کلمهٔ «آه- آخ» نیز شبیه آن است. ها، این منم ای پروردگارم که: **مَطْرُوحٌ بَيْنَ يَدَيْكَ:** افتاده ام در پیشگاه تو. ها، بگیر، کلّ وجودم را- هرچه هستم و هر کی هستم- خودم را به پیشگاه تو انداخته ام. چه کنم؟ کجا روم؟ اگر برای خواسته های دیگر بتوان به سوی دیگران روی آورد، برای بخشش گناهان به کجا می توان روی آورد غیر از عفو و رحمت تو. و می دانم که:

أَنَا الَّذِي أَوْقَرَتِ الْخَطَايَا ظَهْرَه: این منم کسی که خطاها پشتش را سنگین کرده است.

نکته: نمی گوید «این منم که خطاها بر پشتم سنگینی می کند»، می گوید: خطاها پشتم را سنگین کرده است. هر باری که انسان بر دوش یا بر پشت می گیرد، بالاخره آن را بر زمین می گذارد، مگر بار گناه که هرگز از او جدا نمی شود. حتی انسان می تواند بار تعهدات و مسئولیت های خود را کنار بگذارد. اما بار گناه همیشه و هر لحظه با او هست و جان و روانش را پرس می کند.

امانت و انسان: و همین توان (توان کنار گذاشتن تعهدات) است که گناه را به وجود می

---

[۱] آیهٔ ۶۰ سورهٔ غافر.

[۲] آیهٔ ۱۴ سورهٔ غافر.

[۳] آیهٔ ۵۵ سورهٔ اعراف.

[۴] آیهٔ ۷۷ سورهٔ فرقان.

آورد. زیرا انسان بطور آفرینشی «**موجود متعهد**» است باصطلاح تعهد همزاد انسان است. بالاترین مصداق تعهد «امانت» است، امین بودن به خود، و امین بودن به دیگران. خیانت نکردن به خود و خیانت نکردن به دیگران. و هر گناه خیانت است یا بر خود و یا بر افراد دیگر و یا بر جامعه. و لذا قرآن تصریح می کند که هیچ موجودی (آسمان ها و زمین و آنچه در آنها هست) با تعهد امانت، آفریده نشده مگر انسان. فرشتگان نیز چنین تعهدی را ندارند، زیرا آنان توان خیانت ندارند یعنی توان گناه کردن ندارند.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً»[1]: ما امانت (امانت پذیری) را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر بر تافتند، و از آن هراسیدند. اما انسان آن را بر دوش کشید که انسان ستم گرا و جهل گرا است[2].

و از همین دیدگاه است که امام علیه السلام می گوید: أَنَا الَّذِي أَفْنَتِ الذُّنُوبُ عُمُرَه: منم کسی که گناهان عمرش را به باد فنا داده است.- یعنی همیشگی بودن بار گناه عمرم را فنا کرده. زیرا هیچ لحظه ای نگذاشته بطور کامل در خوبی و خوشی باشم؛ این ناخوشی بهمراه همهٔ خوشی هایم بوده و همهٔ آنها را مغشوش و منقّص کرده.

پناه بردن به مخدّر: اگر از دیدگاه دقیق انسان شناسی و نیز روانکاوی نگریسته شود، شراب خواری هیچ انگیزه ای ندارد غیر از فرار از همین بار گناه و فشاری که بر وجود انسان می آورد و همچنین است هر مخدّر دیگر. اما میخواری و پرداختن به هر مخدّر دیگر، اثر موقت دارد، و اگر به عادت برسد خود یک بار سنگین همیشگی دیگر می شود بر روی بار همیشگی گناهان. راه رهائی انسان از بار همیشگی گناه که ناخوشی مداوم است، خوش بودن موقت نیست. بل راه رهائی از آن، **توبه** است. متأسفانه افراد بسیاری این راه را تجربه نمی کنند گمان می کنند با فرو رفتن بیشتر در گناه از آثار گناه آسوده می شوند و این بزرگترین

---

[1] آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب.

[2] پیشتر، دربارهٔ این آیه که از فرازترین و عمیقترین آیه های انسان شناسی است بطور نسبتاً مشروح بحث شده است.

دام ابلیس است به حدی که شراب خواران، اهل توبه را اساساً اهل لذّت و کیف نمی دانند. در حالی که لذّتی که فرد مؤمن توبه کار در زندگی دارد هیچ فرد عیاشی به حدّ او نمی رسد. عیاشان به مؤمنان با دیدهٔ تارک دنیا و بی خبر از لذایذ نگاه می کنند در حالی که با همهٔ عیاشی شان، لذّت هیچ چیز را در حدّ مؤمنان نمی چشند حتی لذّت شهوت و رابطه جنسی را.

بیماری جسمی چیزی است که کاملاً معلوم می شود فلان فرد بیمار است و فلان فرد سالم. اما بیماری روانی چیزی است که هرگز بطور کامل به مقام داوری نرسیده است؛ اگر به یک دیوانه بگوئی تو دیوانه هستی، می گوید: خودت دیوانه ای و نمی دانی. و مسئلهٔ لذّت از زندگی نیز چنین است؛ عیاشان گمان می کنند دیگران هیچ بهره ای از لذّت ندارند. و این است گره ناگشودهٔ بشریت.

آسایش انسان و رسیدنش به لذّت واقعی از زندگی، فقط بوسیلهٔ توبه است. والاّ بار گناهان هیچ لحظه ای آنان را نخواهد گذاشت که طعم حتی یک لذّت واقعی را بچشند، لذّت عیاشی، **لذّت کاذب است** حتی در امور شهوی. **لذّت حقیقی بوسیلهٔ توبه قابل درک است و بس**.

خداوند نه حسود است و نه بخیل، او برای بندگانش مهربان است مهربانتر از مادر. اگر انسان ها دربارهٔ لذّت واقعی به داوری نرسند- که نرسیده اند- خدای دانا و مهربان داوری کرده و اعلام کرده است که لذّت عیاشی لذّت کاذب است: «وَ الَّذينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً»: آنان که کفر می ورزند اعمال شان همچون سرابی کویرانه و بی بازده است، شخص تشنه گمان می کند که آن آب است- سراب را با آب اشتباه می کند و لذا هر چه بیشتر به عیاشی می پردازد تشنه تر می شود.

انسان شناسی: عقل و جهل

عقل و جهل: کلمهٔ «جهل» را در **«أَنَا الَّذِي بِجَهْلِهِ عَصَاكَ»** به «پیروی از نیروی جهل» ترجمه کردم در حالی که شارحان و مترجمان آن را به «نادانی» معنی کرده اند. در ادبیّات

قرآن و اهل بیت علیهم السلام و نیز در انسان شناسی این مکتب، لفظ جهـل دو کـاربرد و دو معنی کاملاً متفاوت دارد

۱- جهل یعنی عدم العلم؛ جهل در این معنی یـک «امـر عـدمی» اسـت. ایـن جهـل منشـأ اشتباهات و خطاکاری ها می گردد اما خطرش نسبت به کاربرد دوم کمتر است و تنها یـک تکلیف برای انسان می آورد: در کاری که علم آن را نداری اقدام نکن.

و هر کس در اثر این جهل گناه کند عقاب ندارد. در «**حدیث رفع**» یکی از مـوارد عفـو شده «مَا لَا یَعْلَمُون» است.

۲- جهل یعنی نیروئی در وجود انسان که از تعقـل بـاز مـی دارد؛ ایـن جهـل یـک «امـر وجودی» است و عامل اکثر خطا کاری ها و اشتباهات و انحرافات می گردد.

کتاب کافی مرحوم کلینی را ببینید که پس از قرآن اولین کتاب همه بُعدی و ارزشمند مـا است[۱]، در آغاز و پیش از هر مطلبی به بیان دو چیز متقابل و متضاد پرداخته «**کتاب العقـل و الجهل**» را آورده، پس از آن «کتاب العلـم» را آورده اسـت. و همینطـور اسـت کتـاب پـر عظمت بحارالانوار. یعنی اول عقل را و مقابل آن جهل را معرفـی کـرده انـد، سـپس «**کتـاب العلم**» را آورده و به معرفی علم و مقابل آن جهل را معرفی کرده اند.

کافی در کتاب العقل و الجهل، ۳۴ حدیث (و در برخی نسـخه هـا ۳۶ حـدیث) آورده، و بحار ۱۱۲ حدیث آورده[۲] که مجموعاً ۱۴۶ حدیث می شوند و در همهٔ شان جهـل یـک امـر وجودی و یک «عامل جهت دهنده» معرفی شده که «مخلوق» است و یک امر عدمی نیسـت.

---

[۱] محتوای صحیفهٔ سجادیه، نهج البلاغه و کافی، همگی حدیث و سخنان معصوم هستند، از این جهت هیچ فرقی با هم ندارنـد مگر از نظر سند و انتساب به معصوم که برخی از احادیث کافی ضعیف هستند. اما از جهت دیگر کافی همـه بُعـدی تـر از آن دو است زیرا آن دو فقط در «تبیین» سخن می گویند اما کافی در «تکلیف» نیز کار تمام و کامل دارد.

با بیان دیگر: نهج البلاغه و صحیفه در «هست ها، نیست ها، و چیست ها» بحث می کنند. اما کافی در بخش اصول در همـان ها، و در بخش فروع، به شرح «باید ها، نباید ها» می پردازد. و باصطلاح فقهی؛ محتوای صـحیفه و نهـج البلاغـه «اِخبـار» اسـت و محتوای بخش فروع کافی «انشاء» است، انشاء احکام تکلیفی.

[۲] البته در این میان حدیث هائی هستند که در کافی آمده اند لیکن مجلسی (ره) آنها را از منابع دیگر آورده است.

به عنوان نمونه به حدیث معروف به «حدیث لشکر عقل و لشکر جهل» توجه کنید؛ حدیثی که هر متخصص متحجر در انسان شناسی باید با تمام قد و وجودش در برابر آن تعظیم کند. متأسفانه ما خود مان نیز فقط برداشت های اخلاقی از آن کرده ایم، حتی توجه نکرده ایم که محدثین بزرگ مانند کلینی و مجلسی و دیگران، آن را در باب اخلاق نیاورده اند، گرچه از سرتاسر قرآن و حدیث می توان بهرهٔ اخلاقی برد.

امام صادق علیه السلام در این حدیث پس از آنکه تصریح می کند که عقل و جهل هر دو مخلوق و امر وجودی هستند، ۷۵ محصول برای عقل می شمارد که خیزشگاه شان عقل است و ۷۵ محصول برای جهل می شمارد که خیزشگاه شان جهل است که در تقابل و تضاد با همدیگر هستند:

ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وَ سَبْعِينَ جُنْداً فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَ مَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ فَقَالَ الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَ كَرَّمْتَهُ وَ قَوَّيْتَهُ وَ أَنَا ضِدُّهُ وَ لَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ فَقَالَ نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَ جُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي قَالَ قَدْ رَضِيتُ فَأَعْطَاهُ خَمْسَةً وَ سَبْعِينَ جُنْداً فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَ السَّبْعِينَ الْجُنْدَ الْخَيْرُ وَ هُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشر وَ هُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ وَ الْإِيمَانُ وَ ضِدُّهُ الْكُفْرَ وَ التَّصْدِيقُ وَ ضِدُّهُ الْجُحُودَ وَ الرَّجَاءُ وَ ضِدُّهُ الْقُنُوطَ وَ الْعَدْلُ وَ ضِدُّهُ الْجَوْرَ وَ الرِّضَا وَ ضِدُّهُ السُّخْطَ وَ الشُّكْرُ وَ ضِدُّهُ الْكُفْرَانَ وَ الطَّمَعُ وَ ضِدُّهُ الْيَأْسَ وَ التَّوَكُّلُ وَ ضِدُّهُ الْحِرْصَ وَ الرَّأْفَةُ وَ ضِدُّهَا الْقَسْوَةَ وَ الرَّحْمَةُ وَ ضِدُّهَا الْغَضَبَ وَ الْعِلْمُ وَ ضِدُّهُ الْجَهْلَ وَ الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْحُمْقَ وَ الْعِفَّةُ وَ ضِدُّهَا التَّهَتُّكَ وَ الزُّهْدُ وَ ضِدُّهُ الرَّغْبَةَ وَ الرِّفْقُ وَ ضِدُّهُ الْخُرْقَ وَ الرَّهْبَةُ وَ ضِدُّهُ الْجُرْأَةَ وَ التَّوَاضُعُ وَ ضِدُّهُ الْكِبْرَ وَ التُّؤَدَةُ وَ ضِدُّهَا التَّسَرُّعَ وَ الْحِلْمُ وَ ضِدُّهَا السَّفَهَ وَ الصَّمْتُ وَ ضِدُّهُ الْهَذَرَ وَ الاسْتِسْلَامُ وَ ضِدُّهُ الاسْتِكْبَارَ وَ التَّسْلِيمُ وَ ضِدُّهُ الشَّكَّ وَ الصَّبْرُ وَ ضِدُّهُ الْجَزَعَ وَ الصَّفْحُ وَ ضِدُّهُ الانْتِقَامَ وَ الْغِنَى وَ ضِدُّهُ الْفَقْرَ وَ التَّذَكُّرُ وَ ضِدُّهُ السَّهْوَ وَ الْحِفْظُ وَ ضِدُّهُ النِّسْيَانَ وَ التَّعَطُّفُ وَ ضِدُّهُ الْقَطِيعَةَ وَ الْقُنُوعُ وَ ضِدُّهُ الْحِرْصَ وَ الْمُؤَاسَاةُ وَ ضِدُّهَا الْمَنْعَ وَ الْمَوَدَّةُ وَ ضِدُّهَا الْعَدَاوَةَ وَ الْوَفَاءُ وَ ضِدُّهُ الْغَدْرَ وَ الطَّاعَةُ وَ ضِدُّهَا الْمَعْصِيَةَ وَ الْخُضُوعُ وَ ضِدُّهُ التَّطَاوُلَ وَ السَّلَامَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَلَاءَ وَ الْحُبُّ وَ ضِدُّهُ الْبُغْضَ وَ الصِّدْقُ وَ ضِدُّهُ الْكَذِبَ وَ الْحَقُّ وَ ضِدُّهُ الْبَاطِلَ وَ الْأَمَانَةُ وَ ضِدُّهَا الْخِيَانَةَ وَ الْإِخْلَاصُ وَ ضِدُّهُ الشَّوْبَ وَ الشَّهَامَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَلَادَةَ وَ الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْغَبَاوَةَ وَ الْمَعْرِفَةُ وَ ضِدُّهَا الْإِنْكَارَ وَ الْمُدَارَاةُ وَ ضِدُّهَا الْمُكَاشَفَةَ وَ سَلَامَةُ الْغَيْبِ وَ ضِدُّهَا الْمُمَاكَرَةَ وَ الْكِتْمَانُ وَ ضِدُّهُ الْإِفْشَاءَ وَ الصَّلَاةُ وَ ضِدُّهَا الْإِضَاعَةَ وَ الصَّوْمُ وَ ضِدُّهُ الْإِفْطَارَ وَ الْجِهَادُ وَ ضِدُّهُ النُّكُولَ وَ الْحَجُّ وَ ضِدُّهُ نَبْذَ الْمِيثَاقِ وَ صَوْنُ الْحَدِيثِ وَ ضِدُّهُ النَّمِيمَةَ وَ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَ ضِدُّهُ الْعُقُوقَ وَ الْحَقِيقَةُ وَ ضِدُّهَا الرِّيَاءَ وَ الْمَعْرُوفُ وَ ضِدُّهُ الْمُنْكَرَ وَ السَّتْرُ وَ ضِدُّهُ التَّبَرُّجَ وَ التَّقِيَّةُ وَ ضِدُّهَا

الْإِذَاعَةَ وَ الْإِنْصَافُ وَ ضِدَّهُ الْحَمِيَّةَ وَ التَّهْيِئَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَغْيَ وَ النَّظَافَةُ وَ ضِدَّهَا الْقَذَرَ وَ الْحَيَاءُ وَ ضِدَّهَا الْجَلَعَ وَ الْقَصْدُ وَ ضِدَّهُ الْعُدْوَانَ وَ الرَّاحَةُ وَ ضِدَّهَا التَّعَبَ وَ السُّهُولَةُ وَ ضِدَّهَا الصُّعُوبَةَ وَ الْبَرَكَةُ وَ ضِدَّهَا الْمَحْقَ وَ الْعَافِيَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَلَاءَ وَ الْقَوَامُ وَ ضِدَّهُ الْمُكَاثَرَةَ وَ الْحِكْمَةُ وَ ضِدَّهَا الْهَوَاءَ وَ الْوَقَارُ وَ ضِدَّهُ الْخِفَّةَ وَ السَّعَادَةُ وَ ضِدَّهَا الشَّقَاوَةَ وَ التَّوْبَةُ وَ ضِدَّهَا الْإِصْرَارَ وَ الاسْتِغْفَارُ وَ ضِدَّهُ الاغْتِرَارَ وَ الْمُحَافَظَةُ وَ ضِدَّهَا التَّهَاوُنَ وَ الدُّعَاءُ وَ ضِدَّهُ الاسْتِنْكَافَ وَ النَّشَاطُ وَ ضِدَّهُ الْكَسَلَ وَ الْفَرَحُ وَ ضِدَّهُ الْحَزَنَ وَ الْأُلْفَةُ وَ ضِدَّهَا الْفُرْقَةَ وَ السَّخَاءُ وَ ضِدَّهُ الْبُخْلَ.

از ترجمهٔ این حدیث خودداری می کنم، زیرا شرح و بیان این حدیث نیازمند یک مجلد کتاب بزرگ است و در اینجا نمی گنجد.

به پنج موضوع بس مهم که این حدیث در بر دارد توجه کنید:

۱- عقل و جهل هر دو مخلوق خدا هستند و هر دو امر وجودی هستند، و هر دو می توانند فعال باشند.

۲- هر کدام یک نیرو هستند در تضاد با همدیگر.

۳- در این حدیث آنجا که می گوید «**العلم و ضده الجهل**» نصّ است بر اینکه جهل بمعنی عدم العلم، مورد استفادهٔ جهل قرار می گیرد. پس یک جهل هست که ۷۵ ابزار دارد و یکی از آنها جهل بمعنی عدم العلم است.

پس باید توجه داشت که: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، و نیز در انسان شناسی این مکتب، دو کلمه «جهل» هست با دو معنای متفاوت و کاملاً متباین، با دو کاربرد کاملاً جدای از همدیگر که یکی امر وجودی است و دیگری امر عدمی، جهل دوم از لشکر جهل اول است.

۴- در ادبیات مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به جهل ضد عقل، «**هوی**» نیز گفته می شود[1] که مراد «هوای نفس امّاره= نفس غریزه» است.

۵- هر کدام از این موارد یکصد و پنجاه گانه که در این حدیث شمرده شده اند، همگی

---

[1] مثلاً؛ امیرالمومنین علیه السلام در حدیثی می فرماید؛ «قَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ»: بوسیله عقلت با هوایت مبارزه کن.- کافی کتاب العقل و الجهل، حدیث شماره ۱۳- ج ۱ ص ۲۰.- آیه و حدیث در این باره بسیار است.

«معلول» هستند؛ هفتاد و پنج مورد معلول عقل است و هفتاد و پنج مورد معلـول جهـل اسـت. آنها که علّت شان عقل است، ممدوح هستند و آنها که علّت شان جهل است مـذموم هسـتند. پس باید تکرار کرد که: این جهل عبارت از «عدم العلم» نیست، همچنانکه عبـارت از «عـدم العقل» هم نیست. بل چیز موجودی است که با عقل در تضاد است. بر خلاف جهل که بمعنی عدم العلم است.

چیستی و ماهیت این جهل: این جهل عبارت است از نیروئی در وجود انسان که بـرای رسیدن به خواسته های غریزی فعّال می شود. انگیزش غریزی چیزی است، و نیروئی کـه مـی خواهد این انگیزش را به هدفش برساند چیز دیگر است که نامش جهل است.

وجود انسان زوایای متکثر دارد، نیروهای متعدد در درونش نهفته است. و لذا شگفتترین و پیچیده ترین موجود است، و به همین دلیل یا به اعلاعلییّن مـی رسـد و یـا بـه اسـفل سـافلین سقوط می کند.

و عقل نیروئی است در وجود انسان که برای رسیدن به خواسته های فطرت فعال می شود. عقل و جهل در وجود انسان در تعارض و تضاد هستند تا کدام بر دیگـری غالـب آیـد. درون وجود انسان عرصهٔ کشمکش میان روح غریزه و روح فطرت است؛ عقل ابـزار دسـت فطـرت است و جهل ابزار دست غریزه.

تحدّی و ابطال خواهی: اینک همهٔ دست اندرکاران علوم انسانی، بدقت و با تخصـص و تبحّری که دارند، دوباره به این حدیث نگاه کنند؛ آیا می توانند وجود این نیرو را کـه جهـل نامیده شده انکار کنند؟ و دوباره دقت و نگاه کنند؛ آیا می توانند یک مورد بر هـر کـدام از موارد هفتاد و پنج گانهٔ محصولات عقل و محصولات جهل بیفزایند؟ یا می توانند یک مـورد از این موارد را (خواه در جانب عقل و خواه در جانب جهل) زاید و قابل حذف بداننـد؟ ایـن چه مکتبی است که هر گزاره اش نشان می دهد کـه منشـأ فـوق بشـری دارد. گرچـه غلبـهٔ کابالیسم امان نداده که تبییناتش در عرصهٔ اندیشه و علم جامعه جاری شود و قرآن دین انسان ساز و عقلانی، بر اساس بافته های تمیم داری کابالیست، کعب الاحبار کابالیست و امثال شان،

تفسیر شده است.

نتیجه: گناه کردن در اثر جهل بمعنی عدم العلم، عقاب ندارد، بل اساساً گناه نیست؛ در «حدیث رفع» می فرماید: **وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ**[۱]، از آن جمله می فرماید **«مَا لَا يَعْلَمُون»:** آنچه ندانسته مرتکب شوند.

اما گناه بر اساس جهل بمعنی دوم عقاب دارد، که واپس زدن عقل و پیروی کردن از جهل است؛ این پیروی، یک گزینش است میان دو نیروی موجود در درون؛ گزینش آگاهانه؛ گزینش اقتضاهای غریزی و ترجیح دادن آنها بر اقتضاهای فطری.

یکی از ارسطوئیان توجه کرده که «ندانسته گناه کردن عقاب ندارد» و به این جملهٔ امام حساس شده و آن را بصورت زیر توجیه کرده: ندانسته گناه کردن عقاب ندارد، و می گوید مقصود در این جا «گناه دانسته» است، و غرض از نادانی بی پروائی و مسامحه نظیر جهّال [است] و هر کس معصیت کند بدین معنی نادان است چون نعمت باقی را به لذّت فانی از دست داده است[۲].

بنظر این دانشمند محترم، جهل بمعنی نادانی و عدم العلم، «نظیر» هم دارد؛ عمل بر اثر نادانی، عقاب ندارد، اما عمل بر اثر نظیر نادانی عقاب دارد. جاهل نیز دو نوع است: جاهل و نظیر جاهل. اما باید پرسید وقتی که جاهل عقاب ندارد، چرا باید نظیر جاهل عقاب داشته باشد؟!

و خود می گوید: مقصود در اینجا «گناه دانسته» است و این مصداق بارز تناقض است. بالاخره باید مشخص شود آیا دانسته مرتکب شده یا ندانسته؟-؟ و این با تمثیل و تنظیر مشخص نمی شود.

چرا امام به کسی که بطور دانسته عمل کرده است، می گوید «بطور ندانسته»؟ آن «بی پروائی و مسامحه» اگر بطور دانسته بوده، پس ندانسته نبوده.

---

[۱] کافی، (اصول) ج ۲ ص ۴۶۳ ط دار الاضواء- در ضبط دیگر «رفع عن امتی» آمده است.

[۲] صحیفهٔ سجادیه با ترجمه و شرح علامه آیة الله میرزا ابوالحسن شعرانی. با ویرایش جدید، چاپ قلم ص ۱۱۶.

و اگر بطور ندانسته بوده، پس از روی نادانی بوده و باید عقاب نداشته باشد.

شارح نامدار صحیفه مرحوم سید علی خان شیرازی در اینجا می گوید[1]: **و لیس المراد بالجهل هنا عدم العلم، بل عدم التفكّر في العاقبة كما يفعله الجاهل.** در نظر این مرد بزرگ نیز این جهل یک «امر عدمی» می شود که می گوید «عدم التفکّر».

و ادامه می دهد: **و يعبّر عن هذا المعنى للجهل بالسفه، و هو خفّة تعرض للإنسان من رغبة أو رهبة أو غضب و نحوه، تحمله على عدم التفكّر في العاقبة، فيعمل بخلاف طور العقل و موجب الشرع:** و از جهل بدین معنی «سفه» تعبیر می شود. و سفه سبکی ای است که عارض می شود بر انسان از قبیل میل و عدم میل، یا غضب و نحو این.

اولاً: معلوم نمی کند که این معنی جهل، کاربرد حقیقی است یا مجازی-؟ ثانیاً: منشأ این «سفه» چیست و کجاست؟؟ چرا و چگونه می شود که این سبکی بر انسان عارض می شود؟

مطابق انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، باید گفت: این سفه از پیروی از یک نیروئی حاصل می شود که رهگشای غریزه است- کما اینکه عقل یک نیروی رهگشای فطرت است- و نام آن نیرو جهل است. کاربرد حقیقی است نه مجازی.

ثالثاً: همانطور که در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل دیدیم خود همین خفّة، رغبت، رهبة، غضب و... محصول پیروی از آن جهل هستند نه خود آن جهل.

سپس ادامه می دهد: **و بهذا المعنى فسر أكثر المفسّرين قوله تعالى:** «إنّما التَّوبَةُ على اللهِ للَّذينَ يَعمَلونَ السُّوء بجهالة». و این درست است و باید جهل در این آیه به معنی عدم العلم تفسیر نشود. اما بمعنی عدم التفکّر هم نیست. بل هر عمل معصیت نیز مانند هر عمل ثواب، بر اساس یک تفکّر عملی می شود مگر سرقت با یک تفکّر و برنامه ریزی عملی نمی شود و همینطور قتل عمد و غیره. حتی عاقبت آن نیز تفکّر می شود؛ هم تفکّر هست و هم «التفکّر فی العاقبة» است، نه «عدم التفکّر فی العاقبة». پس آنچه هست دوگانگی این تفکّر است:

۱- تفکّر مطابق عقل که نیروئی است برای عملی شدن اقتضاهای روح فطرت.

---

[1] ریاض السالکین، ج ۳ ص ۱۲۲- ۱۲۳.

۲- تفکّر مطابق جهل که نیروئی است برای عملی شدن اقتضاهای روح غریزه.

پس از آن، از **قتاده** نقل می کند که: اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) نظر اجماعی داشتند که عصیانی که بنده کند، جهالت است عمداً باشد یا خطاءً.

اولاً قتاده کیست؟ و سخنش چه ارزشی دارد؟ ثانیاً بحث در همین نکته است که اصحاب چگونه می توانستند عصیان را نیز ناشی از جهل بمعنی عدم العلم بدانند؟ آیا میان دو لفظ جهل و دو کاربرد شان فرق می گذاشتند یا نه؟ آیا این رأی اصحاب برگرفته از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده یا از تمیم داری و کعب الاحبار و... که اولین کسانی بودند که پس از رحلت آن حضرت در مسجد پیامبر برای اصحاب قرآن تفسیر می کردند.

سپس از **مجاهد** (که او نیز فردی مانند قتاده است) تایید می آورد و پس از آن به نقل از مجمع البیان در ذیل آیه مذکور حدیثی از امام صادق علیه السلام می آورد که اولاً فاقد سند است و ثانیاً به معنی حدیث توجه نشده است.

آنگاه از نیشابوری مولّف «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» همان سخن قتاده و مجاهد را آورده و سپس به سراغ جبائی رفته و نقل کرده است که «جهالة» را در این آیه بمعنی عدم العلم گرفته است و دیگران بر او ایراد گرفته اند.

اگر به ذیل آیه در مجمع البیان مراجعه کنید یک سرگردانی، آوارگی و فروماندگی سهمگینی از نظریه ها می بینید که یک اصل اصیل قرآنی نه تنها شناخته نمی شود بل در نظر هر کسی یک تناقض عظیم در اسلام مجسم می شود که آیا «گناه در اثر جهالت» عقاب دارد یا نه و برای این پرسش هیچ پاسخی از قرآن و اسلام نمی یابد.

مشکل ما این است: یا انسان شناسی مان، عوامانه است و یا مطابق ارسطوئیسم. و تفسیر قرآن و حدیث بر اساس اینگونه انسان شناسی نه تنها فایده ای ندارد بل قرآن و حدیث را به زیر رسوبات ضخیم و بس سنگین می برد. ای کاش چنین دانشمندانی که هیچ آگاهی از انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) ندارند- زیرا در اثر مشغله به ارسطوئیات و اکتفاء به اصول دیگران، توجهی به انسان شناسی این مکتب نکرده اند- به راه خود می رفتند.

اگر معشار آنچه در ارسطوئیات دقت و توجه کرده اند، در قرآن و حدیث نیز دقت و توجه می کردند می دانستند که در این مکتب، انسان فقط یک روح ندارد که «نفس ناطقه» می نامند، بل دو روح دارد: روح غریزی و روح فطرت. و نیروی راهبر غریزه «جهل» نامیده می شود و این جهل غیر از جهل بمعنی عدم العلم است و نیروی راهبر فطرت عقل نامیده می شود.

با کمال احترام به ارسطوئیان خودمان، می پرسم: کدام دانش، کدام دانشمند، کدام عقل، اجازه می دهد که یک مکتب بر اساس اصول مکتب دیگر تفسیر شود؟ آری ترجیح عالمانهٔ یک مکتب بر مکتب دیگر کار عاقلانه و دانشمندانه است. اما تفسیر یک مکتب بر اساس اصول مکتب دیگر کار غیر علمی بل ضد علم است. بل مطابق نظر همهٔ دانشمندان تاریخ، خیانت است. چرا ما توجه نمی کنیم؟!

مسئله خیلی ساده می شود: جهل به معنی امر وجودی، همان است که در دیگر آیه های قرآن و نیز در حدیث های فراوان[۱]، «هوی» نامیده می شود: «هوای نفس= هوای روح غریزه» که راهبر اقتضاهای غریزی است. آیا هوی یک امر وجودی و یک چیز موجود، نیست؟ مفسرین کابالیست، یا مفسّرین غیر مسئول مانند قتاده، سدّی، عکرمه و...، و نیز اشتغال به مکتب های اجنبی، یک مسئلهٔ به این روشنی را برای ما به یک مسئلهٔ پیچیده و کلاف سردرگم مبدل می کند.

اسیر شدن عقل در دست این جهل: این جهل نه تنها یک امر وجودی است، بل نیروئی قوی و قدرتمند است که گاهی می تواند عقل را نیز اسیر خود کند، امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ای به شریح قاضی می نویسد: **«شَهِدَ عَلَى ذَلِكَ الْعَقْلُ إِذَا خَرَجَ مِنْ أَسْرِ الْهَوَى»**[۲]: عقل بر این شهادت می دهد اگر از اسارت هوی خارج باشد.

---

[۱] از آن جمله فقط یک حدیث: امیرالمومنین علیه السلام فرمود: «قَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ»: بوسیلهٔ عقلت با هوایت مبارزه کن.- کافی (اصول) ج ۱ ص ۲۰ ط دار الاضواء.

[۲] نهج البلاغه، کتب؛ کتاب ۲.

گفته شد عقل راهبر فطرت است و جهل (بمعنی هوی) راهبر غریزه است. وقتی که غریزه بر فطرت مسلط شده و آن را به اسارت بگیرد، هوی نیز بر عقل مسلط می شود و آن را به اسارت گرفته و به «نکراء»[1] مبدل می کند. در این حالت غریزه هر دو ابزار (هوی و عقل) را در اختیار می گیرد، در نتیجه تفکّر نیز در خدمت غرایز در می آید.

پس تفکّر نیز دو نوع است: تفکّر عقلانی، و تفکّر نکرائی مانند عقل و تفکّر و هوشمندی معاویه و عمرو عاص و امثال شان در تاریخ و امروز.

نگاه دیگر به سخن امام: بنمایندگی از انسان (کل انسان) می گوید: خدایا، **أَنَا الَّذِي بِجَهْلِهِ عَصَاكَ:** منم که در اثر پیروی از جهل بر تو عصیان کردم.

عصیان: آن جهل که به معنی «عدم العلم» است منشأ عمل بد می شود، اما موجب عصیان نمی شود. زیرا عصیان جنبهٔ اقدام و سویهٔ عملی هر گناه است. عصیان نه اشتباه است و نه خطا و نه رفتار نادانسته، بل یک اقدام دانسته است خواه در «فعل» و خواه در «ترک». در عصیان عنصری از آگاهی و «دانستن» هست. و لذا آنچه کیفر و مجازات دارد «معصیت» است نه «خطای محض» یا «رفتار نادانسته».

آگاهی و دانستن در کردار نیز دو نوع است: آگاهی ای که از نیروی عقل بر می خیزد، و آگاهی ای که از یک نیروی ضد عقل که نامش جهل است بر می خیزد.

قرآن: در قرآن نیز مادّهٔ «جهل» بر همان دو معنی مذکور و جدای از همدیگر آمده است:

۱- جهل به معنی «عدم العلم»: آیه ۲۷۳ سورهٔ بقره دربارهٔ اشخاص با حیاء و عفیف می گوید: «يَحْسَبُهُمُ الْجاهِلُ أَغْنِياءَ مِنَ التَّعَفُّف»: شخص جاهل گمان می کند که آنان ثروتمند هستند. و در آیه ۶۳ سورهٔ فرقان می فرماید: «وَ عِبادُ الرَّحْمنِ الَّذينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً وَ إِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً»: بندگان (خاص خداوند) رحمان، کسانی هستند که با آرامش و بی تکبر

[1] حدیث شماره ۳، از کتاب العقل کافی.

بر زمین راه می روند، و هنگامی که جاهلان آنان را مخاطب قرار دهند (و سخنان جاهلانـه گویند) به آنان سلام گفته (و بزرگوارانه می گذرند).

پرسش: چرا این بندگان بزرگوار خدا، آن جاهلان را امر به معروف و نهی از منکر نمـی کنند، تنها سلام گفته و عبور می کنند؟ ترک این مهم دینی کـه خـود گنـاه کبیـره اسـت بـا بندگان خاص خدا بودنشان، چه سازگاری دارد؟

پاسخ: این جهل، نادانی است نه معصیت، و جهلی که عدم العلم است. و این نیازمنـد درس و تدریس است نه امر به معروف و نهی از منکر. و هنگام عبور، وقت عبور و گذر است، نـه وقت تشکیل جلسهٔ درس و تدریس.

۲- جهل به معنی نیروئی که در تقابل با نیروی عقل اسـت: در آیـهٔ ۵۴ سـورهٔ انعـام مـی فرماید: «أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». بـدیهی اسـت کـه عمل بر اساس جهل بمعنی عدم العلم اساساً گنـاه نیسـت تـا عفـو شـود. و درآیـهٔ ۱۳۸ سـورهٔ اعراف، وقتی که بنی اسرائیل پس از عبور از خلیج قلزم کـه بـه صـحرای سـینا وارد شـدند و احساس استقلال و رهائی از فرعونیان کردند، از حضرت موسی خواستند که یک بـت بـرای شان بسازد در حالی که ۴۰۰ سال شلاق های مصریان را تحمل کرده و به زیر بار بت پرسـتی نرفتند و در آن چهار قرن اسارت، افتخار می کردند که از نسـل ابـراهیم، اسـحاق و یعقـوب هستند و هرگز زیر بار بت پرستی نمی روند. اکنون که به استقلال رسیده اند عجله دارند که هر چه زودتر به یک تمدن بزرگ برسند، مانند غربزدگان امروز، «مصر زده» می شوند و با تقلید از تمدن بزرگ مصر درصدد ایجاد نهادهای اجتماعی مصری بر مـی آینـد و گمـان مـی کنند بت پرستی یکی از عوامل موفقیت مصریان در تمدن سازی است و می گوینـد: «یا مُوسَی اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ قالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُون»: ای موسی برای ما یک بت (تنها یک بت) قـرار ده همانطور که آنان بت هائی دارند. گفت: واقعاً که شما مردم «جهل گرا» هستید.

نگفت «انّکم قوم جاهلون»، گفت «إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُون». جهل گرائی می کنید، از نیروی جهل پیروی می کنید. در طول چهار قرن دربارهٔ بت پرستی عقل گرائـی مـی کردیـد اینـک بطـور دانسته به شرک میگرائید. و توجیه هم می کنید: آنها بت های متعدد و فراوان (آلهـه) دارنـد

و مشرک هستند، تو و ما که طرفدار توحید هستیم، تنها یک بت داشته باشیم (اِلهاً) و اینهم توحید.

و در آیهٔ ۵۵ سورهٔ نمل از زبان حضرت لوط خطاب به قوم لوط می خوانیم: «أَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُون»: آیا زنان را وانهاده با مردان آمیزش جنسی می کنید، واقعاً که شما مردمی جهل گرا هستید.

در تاریخ بشر چه کسی از دیدگاه عقلش نمی داند که همجنس گرائی بد، مضر، و انحراف است؟ آنان که- مانند مردم امروز غرب- این عمل شنیع را مرتکب می شوند و آن را به تصویب قانونی نیز می رسانند، جاهل به معنی «عدم العلم» نیستند، بل جاهل به معنی پیروی از نیروی درونی که کار ساز و راه ساز غرایز است، می باشند.

جهل به معنی مشترک: گاهی جهل به معنای مشترک میان عدم العلم و آن نیروی موجود، به کار رفته است. در آیهٔ ۸۹ سورهٔ یوسف، وقتی که برادران به حضور یوسف می رسند، می گوید: «هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُون»: می دانید چه رفتاری با یوسف و برادرش کردید در آن زمانی که جاهل بودید؟

در این آیه هم جهل به معنی عدم العلم مورد نظر است- زیرا می گوید: در آن زمان جوان و نوجوان بودید و علم و تجربهٔ تان ضعیف بود، بر خلاف اَلان که چنان نیستید- و هم جهل به معنی پیروی از نیروی موجود در درون که در خدمت حس غریزی حسد شما بود و از آن پیروی کردید. هم جاهل بودید و هم جهل گرائی کردید.

حضرت یوسف برادران را هم توبیخ و سرزنش می کند و هم عفو می کند. آیا نمی توانست بدون سرزنش (که عذاب روحی است) آنان را ببخشد؟ تا رفتارش بطور ناب مطابق تربیت الهی باشد؟

پاسخ: اتفاقاً اگر بدون نکوهش برادران، آنان را عفو می کرد مطابق تربیت الهی نمی گشت. زیرا رفتار آنان دو منشأ کاملاً جدای از هم داشت: جهلِ عدم العلم، و جهل که نیروئی در اختیار غریزه است. عفو برای اولی است که ماهیت نادانی دارد و توبیخ برای دومی است

که عصیان و معصیت است؛ یعنی واپس زدن عقل و پیروی از نیروی جهل و «هوی» است.

از نو به سخن امام علیه السلام بنگریم: می گوید: خدایا **«أَنَا الَّذِي بِجَهْلِهِ عَصَاكَ، وَ لَمْ تَكُنْ أَهْلًا مِنْهُ لِذَاك»**، منم کسی که در اثر جهل گرائی بر تو عصیان کرده در حالی که تو سزاوار این رفتار از او نبودی.

به لفظ «منه» توجه کنید. اگر این جملهٔ امام به درستی معنی نشود، غیر شیوا و غیر بلیغ و غیر فصیح، خواهد شد. در حالی که امام افصح الفصحاء و ابلغ البلغاء است. نمیدانم آنانکه این دقت را نکرده اند چگونه پذیرفته اند که این فقره از سخنان امام باشد؟

مراد امام علیه السلام این است: ناشایست و نکوهیده است که انسان در برابر خدایش عصیان و معصیت کند. اما نادانی و رفتار ناشی از نادانی در آفرینش انسان است و از محور «شایست و ناشایست» خارج است.

مِنهُ= از او= از انسان: از انسان دو نوع عمل مذموم صادر می شود: ۱- آنچه شایسته نیست در برابر خداوند انجام یابد. ۲- آنچه که از دایرهٔ این شایستگی و ناشایستگی خارج است و موضوع این مقال نمی شود. اولی از جهل گرائی ناشی می شود و دومی از نادانی و عدم العلم.

پرسش های عاجزانه، هنرمندانه و صمیمانه

در آغاز دعا به مدح، ثنا و بیان شأن خداوند پرداخت، سپس موقعیت و جایگاه خود در برابر خدا را شرح داد و اینک پرسش هائی را از خداوند می کند؛ عاجزانه، هنرمندانه و صمیمانه:

هَلْ أَنْتَ، يَا إِلَهِي، رَاحِمٌ مَنْ دَعَاكَ فَأُبْلِغَ فِي الدُّعَاء؟ آیا تو ای خدای من، به کسی که تو را بخواند رحم خواهی کرد تا در دعا مبالغه کنم؟

این چه پرسشی است؟! مگر خداوند نگفته است «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»[۱]، و «وَ أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»[۲]، و «وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ»[۳]، و آیات دیگر و آن همه حدیث که می گویند در دعا مبالغه و اصرار کنید.

یکی از شارحان برای توجیه این پرسش، سخن امام را بدینگونه معنی کرده است: «آیا تو، به هر که ترا بخواند رحم کننده ای تا در دعا بکوشم؟». مقصودش این است: آیا به همهٔ دعا کنندگان رحم می کنی- یا به برخی رحم می کنی و به برخی رحم نمی کنی، اگر به همهٔ شان رحم می کنی- من در دعا بکوشم.

اما اولاً: مفهوم این سخن این است که اگر به همهٔ دعا کنندگان رحم نمی کنی، پس من در دعا مبالغه نکنم، و مأیوس شده و دعا را رها کنم. در مباحث گذشته به شرح رفت که یأس از رحم خدا هم بزرگترین شقاوت است و هم گناه کبیره است.

ثانیاً: واژهٔ معادل «هر» که در فارسی به کار می بریم در عربی واژهٔ «کل» است و همچنین است واژهٔ «همه» در فارسی و در سخن امام علیه السلام لفظ «کل» نیامده، و براستی پرسش از اصل رحم کردن خداوند است.

اما این پرسش، به زیر سؤال بردن رحم خداوند نیست، بل یک «بدیع» است از بدیعیات؛ در سخن. علمای دانش «معانی، بیان، بدیع» کاربردهای متعددی برای کلمهٔ پرسشِ «هل» شمرده اند از آنجمله است:

تقریر: تقریر دو نوع است: ۱- وادار کردن مخاطب به چیزی که می داند مانند «هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ ما كانُوا يَفْعَلُونَ»[۴]: آیا کفار بر سزای عمل شان نرسیدند تا مخاطب بگوید: بلی رسیدند.

۲- تقریر یک امر محقق و ثابت: قرآن در سورهٔ فجر، پس از چند سوگند می گوید «هَلْ فِي ذلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ»: آیا در این سوگندها، سوگند کافی برای صاحب عقل حاصل شد؟ تا

---

[۱] آیهٔ ۶۰ سورهٔ غافر.

[۲] آیهٔ ۸۳ سورهٔ انبیاء.

[۳] آیهٔ ۱۱۸ سورهٔ مؤمنون.

[۴] آیهٔ ۳۶ سورهٔ مطفّفین.

مخاطب بگوید: بلی حاصل شد.

مثال دیگر: برای تشویق و تحریک یک فرد نیکوکار به کار نیک دیگر، می گویند: آیا توئی که آن بیمارستان را ساختی پس این پل را نیز بساز.

در اینگونه تعبیرات، یک پیام خبری با یک جملهٔ انشائی استفهامی اعلام می شود که بلیغ تر و دلنشین تر از جملهٔ خبریه است.

در کلام امام علیه السلام هر دو معنی تقریر نهفته است: خدای من، آیا تو رحم کننده بر اهل دعا نیستی؟ پس من هم در دعا می کوشم تا مورد رحمت تو باشم. می گوید: تو رحم کننده بر اهل دعا نیستی؟ تا خداوند بگوید: بلی.

پس اینگونه پرسش های امام برای گرفتن یک «بلی» است؛ بلی ای بنده ام من بر بندهٔ دعا کننده رحم می کنم. و همین «بلی» برای استجابت دعا کافی است.

دست اندرکاران علم «معانی، بیان، بدیع» به این کاربرد «هل» توجه کرده اند، اما به اینکه ممکن است در یک عبارت هر دو معنی با هم باشند اشاره نکرده اند که ممکن است پرسش کننده یک امر ثابت و محقق را در قالب پرسش آورد که هم بر مسلّم و ثابت بون آن دلالت کند و هم برای بلی گرفتن. چون بنیانگذاران این علم بیشتر اشخاص غیر شیعی بودند[1] و کاری با سخنان اهل بیت (علیهم السلام) نداشتند، از قرآن و اشعار شعرا نیز مثالی برای این مورد نیافته اند.

پرسش از «فعل» آری، اما پرسش از صفت نه: این نوع پرسش که یک موضوع مسلم و ثابت با جملهٔ استفهامی تعبیر شود، دربارهٔ فعل مخاطب، درست و زیبا و دلنشین تر است. اما دربارهٔ صفت مخاطب بویژه دربارهٔ صفات خدا، نادرست است. اگر با کسی که سخن می گوئید سخاوت و بزرگواری او را به زیر سؤال ببرید، به او اهانت کرده اید. اما اگر بپرسید

---

[1] شیعه بدلیل خفقان و قتل عام ها و ستم ها نتوانست در برخی از علوم در حد لازم و کافی کار کند از آنجمله در تاریخ، تفسیر و معانی و بیان و بدیع. و تنها توانست دقیقترین و عظیمترین فقه را بپروراند، آنهم با پذیرش خطرها و شهید شدن ها و لذا احادیث ما در متون تفسیری حضور ندارند.

که آیا آن صفت سخی بودن و بزرگوار بودنش دربارهٔ شما نیز به فعلیت و کارکرد خواهد رسید، هیچ اهانتی به او نکرده اید.

امام علیه السلام در این کلامش می گوید «هَلْ أَنْتَ، يَا إِلَهِي، رَاحِم» و نگفته است «هل انت یا الهی رحیم». زیرا «رحیم» صفت است اما «راحم» اسم فاعل و به معنی انجام دهندهٔ فعل و کار است. و همچنین است در پرسش هائی که در ادامه می آید:

أَمْ أَنْتَ غَافِرٌ لِمَنْ بَكَاكَ فَأُسْرِعَ فِي الْبُكَاءِ؟: یا کسی را که در پیشگاهت گریه کند خواهی آمرزید، تا در گریه سرعت بگیرم؟

جواب مثبت و «بلی» می گیرد: «وَ لْيَبْكُوا كَثِيراً جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ»[۱]، و «إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُكِيًّا»[۲]. و آن همه احادیث که دربارهٔ گریه برای توبه و آمرزش گناهان آمده است.

أَمْ أَنْتَ مُتَجَاوِزٌ عَمَّنْ عَفَّرَ لَكَ وَجْهَهُ تَذَلُّلا-؟: یا کسی را که در پیشگاهت ذلیلانه روی به خاک مالد، خواهی بخشید؟

بلی را می گیرد همانطور که در آیه بالا در کنار گریه، سجده را آورده است. و آیه های فراوان دربارهٔ سجده آمده بویژه آیهٔ «وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ»[۳]، اگر می خواهی به من نزدیک شوی سجده کن. و «ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»[۴]. و آن همه احادیث دربارهٔ سجده که برخی از آنها در مباحث پیشین گذشت.

أَمْ أَنْتَ مُغْنٍ مَنْ شَكَا إِلَيْكَ، فَقْرَهُ تَوَكُّلاً-؟ یا کسی را که در پیشگاهت با توکّل، از نیازش به تو شکوه کند بی نیاز می کنی؟

شکوه از نیاز؛ یعنی گزارشی از نیازی که شخص را تحت فشار قرار داده است. چنین شکوه ای بر سه نوع است:

---

[۱] آیهٔ ۸۲ سورهٔ توبه.

[۲] آیهٔ ۵۸ سورهٔ مریم.

[۳] آیهٔ ۱۹ سورهٔ علق.

[۴] آیهٔ ۷۷ سورهٔ حج.

۱- شکوه و گزارش محض و بدون توقع حلّ مشکل از مخاطب: این نوع شکوه که صرفاً گزارش و سرایش گرفتاری و واماندگی خود است، اگر مخاطبش غیر خدا باشد، منهی و نکوهیده است: **«إِيَّاكَ وَ الْكَسَلَ وَ الضَّجَرَ»**[۱]. شمارش و شرح نیازهای خود در پیش دیگران، یا ذلّت است و یا (نعوذ بالله) شکایت از کار خداوند است به مخلوق.

۲- شکوه از نیاز وگرفتاری با توقع حلّ آن از جانب مخاطب: این شکوه اگر مخاطبش غیر از خدا باشد، نکوهیده تر از مورد بالا است زیرا همراه با دو ذلّت است؛ ذلّت شرح بیچارگی خود در پیش دیگران و ذلّت تکدّی گری- خواه در امور مادی و خواه در امور غیر مادی- است. و نیز این رفتار مصداق پشت به خدا کردن و روی به دیگران گرفتن است که سر از شقاوت می آورد.

پس بنابراین هرگز نباید نیاز را به دیگران گفت؟ یا هرگز نباید در کاری از دیگران کمک خواست؟ **حل این پرسش بس مهم است؛** حتی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) از مردم برای پیشبرد دین کمک می خواست. پس نباید میان «کمک خواهی» و «شکوه از نیاز» اشتباه کرد. انسان بالفطره یک موجود اجتماعی است، و اساساً جامعه یعنی رفع نیازهای افراد بوسیلهٔ همدیگر؛ خواه رفع متقابل و خواه رفع رایگان، گرچه توقع رفع رایگان نیاز بوسیلهٔ دیگران، نکوهیده است و در مباحث پیش به شرح رفت.

پس؛ آنچه نکوهیده است کمک خواهی رایگان در قالب و ادبیات ذلیلانهٔ شکوه است؛ با زاری و نزاری است که همان کَسَل و ضَجَر است. اما کمک خواهی مردانه (بدون شکوه و زاری، بدون ذلّت نزاری، از موضع جبران متقابل، و حتی رایگان خواهی در مواردی که موضوع ماهیتاً قابل جبران نباشد)[۲] هیچ اشکالی ندارد. آنچه مذموم است «شکوه در پیش مخلوق» است. نه کمک خواهی مردانه از دیگری. خداوند انسان را طوری آفریده که هیچ کس بی نیاز از دیگران نیست. کسی در حضور امام سجاد علیه السلام گفت: **«اللَّهُمَّ أَغْنِنِي عَنْ**

---

[۱] دور باش از زاری و نزاری- در بخش اول از دعای پانزدهم به شرح رفت.

[۲] مثلاً کمک خواهی شاگرد از استاد در زدودن جهلش و یا کمک خواهی برای نجات جان از مرگ.

خَلْقِكَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام لَيْسَ هَكَذَا إِنَّمَا النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ لَكِنْ قُلِ اللَّهُمَّ أَغْنِنِي عَنْ شِرَارِ خَلْقِكَ»[1]: خدایا مرا از خلق خود بی نیاز کن. امام فرمود: اینگونه (درست) نیست، زیرا امور مردم فقط بوسیله مردم می گذرد. لیکن بگو: خدایا مرا از شروران خلق بی نیاز کن.

شبیه همین حدیث از امام باقر علیه السلام نیز آمده است.[2]

امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: **«اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ بِي حَاجَةً إِلَى أَحَدٍ مِنْ شِرَارِ خَلْقِكَ وَ مَا جَعلّت بِي مِنْ حَاجَةٍ فَاجْعَلْهَا إِلَى أَحْسَنِهِمْ وَجْهاً وَ أَسْخَاهُمْ بِهَا نَفْساً وَ أَطْلَقِهِمْ بِهَا لِسَاناً وَ أَقَلِّهِمْ عَلَيَّ بِهَا مَنّاً»**:[3] خدایا مرا به احدی از شروران خلق خود نیازمند مکن و آنچه نیاز من قرار می دهی آن را به خوشروترین مردم و سخاوتمندترین شان و به خوش زبان ترین شان و کمترین منت گذارشان، قرار ده.

پس؛ شکوه از نیاز و شکایت از گرفتاری و شرح بیچارگی، فقط در پیشگاه خداوند جایز است. بل لازم است، بل واجب است. این نیز به یک شرط است: بشرط «توکل» که امام علیه السلام در این فقره از دعا می گوید: **شَكَا إِلَيْكَ، فَقْرَهُ تَوَكُّلا**. و شکوه از نیاز به پیشگاه خدا بدون توکل نیز اگر مذموم نباشد، دعا نیست همانطور که در بخش اول از دعای پانزدهم به شرح رفت و سخن از بلاء جوئی و بلا جویان آمد و از فرقهٔ ملامتیّه نیز مثالی آورده شد.

و اگر دعا باشد چون بدون توکل است، مستجاب شدن آن معلوم نیست.

توکّل: توکل یعنی وکیل گرفتن، وکیل قرار دادن. وکالت نیز یا تامّه است و یا محدود، بدیهی است کسی که در کاری خدا را وکیل خود قرار می دهد نمی تواند وکالت محدود و یا مشروط باشد. زیرا خداوند از جانب هیچکس مأمور و مکلّف نمی شود که- نعوذ بالله- به او بگویند این کار را اینگونه بکن و آن گونه نکن. توکل به خداوند یا تامّه و مطلقه است و یا نه تنها توکل نیست بل نوعی نیت جاهلانه است.

---

[1] بحار، ج ۷۵ ص ۱۳۵.

[2] همان، ص ۱۷۲.

[3] همان، ص ۵۶.

و لذا به ما گفته اند: وقتی که دعا می کنید حلّ یک مشکل را می خواهید، راه حل یا چگونگی حلّ آن را برای خداوند تعیین نکنید. تو رفع گرفتاری را بخواه چه کاری با چگونگی رفع شدن آن داری. اگر توکل تامه و مطلق باشد، حتماً خداوند کفایت خواهد کرد: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُه»[۱]. «وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ وَ کَفَی بِاللَّهِ وَکِیلاً»[۲].

بزرگترین گرفتاری انسان، گرفتار شدن در دام ابلیس است، و باید مهمترین دعای انسان محفوظ ماندن از سلطهٔ ابلیس باشد و هیچ راهی برای این حفاظت نیست مگر توکل: «إِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ»[۳]: حقّا ابلیس را بر کسانی که مؤمن باشند و بر پروردگارشان توکل کنند، سلطه ای نیست. و در این ورطه تنها ایمان کافی نیست توکل هم لازم است در هشت آیه فرموده است: «وَ عَلَی اللَّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»: و بر خداوند باید توکل کنند مؤمنان. آیه های ۱۶۰ سورهٔ آل عمران، و ۱۱ سورهٔ مائده، و ۵۱ سورهٔ توبه، و ۱۱ سورهٔ ابراهیم و نیز آیه ۱۲ آن، و ۱۰ سورهٔ مجادله، و ۱۳ سورهٔ تغابن، و ۳ سورهٔ طلاق[۴].

امام علیه السلام در آخرین پرسش از خدا می پرسد: **أَمْ أَنْتَ مُغْنٍ مَنْ شَکَا إِلَیْکَ، فَقْرَهُ تَوَکُّلاً**-؟: آیا؛ به کسی که از نیازش با توکل بر تو، به تو شکوه کند او را بی نیاز خواهی کرد؟ و جواب «بلی» را از خدا می گیرد: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُه»[۵].

وجه دیگر این پرسش ها: اگر انسانی این پرسش ها را از انسان دیگر بکند ممکن است براستی از این که این کارها را خواهد کرد یا نه، پرسیده باشد. اما دربارهٔ خدا چنین پرسش هایی امکان ندارد، مگر در صورت «معکوس» که به شرح رفت و اگر انسانی از یک انسان دیگر این پرسش ها را بطور معکوس بکند- یعنی می داند که او این خصلت های

---

[۱] آیهٔ ۳ سورهٔ طلاق.

[۲] آیهٔ ۸۱ سورهٔ نساء. و آیه ۳ سورهٔ احزاب.

[۳] آیهٔ ۹۹ سورهٔ نحل.

[۴] در بخش بعدی باز هم دربارهٔ توکل بحث خواهد شد.

[۵] آیهٔ ۳ سورهٔ طلاق.

بزرگوارانه را دارد، عمداً در قالب سؤال می آورد- درصدد یکی از هدف های زیر است:

۱- تحریک مخاطب: می خواهد به او یاد آور شود که اگر این بزرگواری ها را نکنی، بزرگواریت به زیر سؤال خواهد رفت، پس باید از بزرگواری خود حفاظت کنی و این کارها را انجام دهی.

ستمگری مال کسی را غصب کرده بود، به پیش قاضی رفت و گفت: ای قاضی عادل، در این شکوائیهٔ من عدالت خواهی کرد؟

این گونه سخن گفتن با خداوند درست نیست و گناه بزرگ است، زیرا خداوند نه تحریک می شود و نه احساساتی، و نه نیازی به حفاظت از بزرگواری خود دارد او بزرگوار مطلق است و بزرگواریش هرگز به زیر سؤال نمی رود.

۲- مسلّم گرفتنِ «عکس قضیه»؛ این در حالی است که مخاطب می داند پرسش کننده به بزرگواری او و این که این کارها را انجام خواهد داد، یقین قطعی دارد. گویا مقصود پرسش کننده فقط یاد آوری و اعلام یقین خود است و حالت سؤال نوعی تاکید معکوس است.

اینگونه گفتار با خداوند، اشکالی ندارد.

۳- گاهی ردیف ۱ و ۲ با هم در نظر پرسش کننده می شوند که باز مسئله دربارهٔ خدا دچار اشکال می شود.

وجه سوم دربارهٔ این پرسش ها: خداوند این بزرگواری ها را دارد، و دعا کننده نیز به آن ایمان دارد اما نگران است که شرایط مشمول شدن به این بزرگواری ها را دارد یا نه. که مثلاً می گوید: خدایا، به هر کسی که این کارها را بکند این بزرگواری ها را خواهی کرد؟ یا برخی ها- از آن جمله من- مشمول آنها نخواهند شد؟ اینگونه سخن گفتن با خداوند هیچ اشکالی ندارد. (همانطور که شارحان و مترجمان بدینگونه تفسیر کرده اند) اما بافت ادبی سخن امام و نظام ادبی کلامش با این معنی سازگار نیست و گفته شد در اینصورت لازم بود که به صورت «هَلْ أَنْتَ، يَا إِلَهِي، رَاحِمٌ لِكُلِّ مَنْ دَعَاكَ فَأُبْلِغَ فِي الدُّعَاءِ» می گفت، در حالی که کلمهٔ «لکلّ» در کلام امام نیست.

پس وجه درست همان است که در آغاز این مبحث به شرح رفت که امام در مقام «بـدیع در کلام» است و درصدد گرفتن یک «بلی» است.

بخش سوم

نقش و جایگاه دعا

خدا هیچ تعهدی به هیچ کسی نداده است

صفات خدا، خدا را موجب نمی کند

رابطهٔ خدا با انسان

بداء

إِلَهِي لَا تُخَيِّبْ مَنْ لَا يَجِدُ مُعْطِياً غَيْرَكَ، وَ لَا تَخْذُلْ مَنْ لَا يَسْتَغْنِي عَنْكَ بِأَحَدٍ دُونَكَ: ای خـدای من، ناکام و سر شکسته نگذار کسی را که غیر از تو بخشنده ای نمی یابد و خوار مکن کسـی را که با امید بستن به دیگران از تو احساس بی نیازی نمی کند.

شرح

مقدمه: مانند خورشید پرستان و میترائیست های قدیم، دو زانو در برابر خورشید نشسـته و بگوئیم: ای میترای عزیز، ای مهر گرانقدر به ما نور بده، حـرارت بـبخش. چنـین نیـایش و دعائی بی فایده و جاهلانه است، زیرا خورشید بی اراده و بی اختیار و موجَـب اسـت، و کـار فیزیکائی قهری و جبری خودش را خواهد کرد. دربارهٔ او دعا نه نقشی دارد و نـه جایگـاهی؛ بل عبث و مهمل است.

اینک خداوند بخشنده، دهنده و معطی است برای همه چیز بویژه برای انسان و بویژه بـه

کسی که به او توکّل کند: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»[۱]. پس چه نیازی به دعا هست؟ نیاز به دعا، نقش و جایگاه دعا در «رابطهٔ خدا و انسان» و بالعکس، همین است که خداوند مانند خورشید موجَب و بی اراده نیست که معطی است باید اعطا کند، و جون نسبت؛ اهـل توکـل کفایت کننده است باید همـانطور کـه شـخص توکـل کننـده مـی خواهـد خواسـته او را بـه همانطور که می خواهد عطا کند. او دهنده است اما به نحـوی کـه خـودش مـی خواهـد، او کفایت کننده است لیکن بطرزی که خودش می خواهد. او حتی می تواند اعطا نکند، کفایـت هم نکند و خداوند هیچ تعهدی به هیچکس نداده است.

او «یَفْعَلُ ما یَشاء»[۲]، و «اللَّهَ یَفْعَلُ ما یُرید»[۳]، و «یَفْعَلُ اللَّهُ مـا یَشـاءُ»[۴]، و «فَعَّالٌ لِما یُرِیدُ»[۵]، و «لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُون»[۶].

صفات خدا، خدا را موجَب نمی کند؛ حتی حکمت خدا دسـت خـدا را نمـی بنـدد و **«کرم الله سبحانه لا ینقض حکمته»**: کرم خدای سبحان حکمت خدا را نقـض نمـی کنـد. زیـرا صفات خدا عین ذاتش است و ذاتش نامحدود است، و اگر حکمتش ایجاب می کرد کـه زیـد در همین امروز بمیرد، در اثر دعا می تواند به او عمر دوباره بدهد و این دادنش نیز حکیمانـه است.

دربارهٔ برخی از صفات خدا نمی توان با این قاعده نگریست؛ مثلاً نمی توان گفت: عدل از صفات خداوند است پس عین ذاتش است و نامحدود است پس هر کاری که خـدا کنـد عـین عدل است تا سر از اعتقاد اشعریه در آورد.

نمی دانم آیا اجازه دارم این قبیل صفت های خدا را «صـفات ریاضـی» بنـامم؛ در ریاضـی

---

[۱] آیهٔ ۳ سورهٔ طلاق.

[۲] آیهٔ ۴۰ سورهٔ آل عمران و آیهٔ ۱۸ سورهٔ حج.

[۳] آیهٔ ۲۵۳ سورهٔ بقره و آیهٔ ۱۴ سورهٔ حج.

[۴] آیهٔ ۲۷ سورهٔ ابراهیم.

[۵] آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ هود و آیهٔ ۱۶ سورهٔ بروج.

[۶] آیهٔ ۲۳ سورهٔ انبیاء.

یک، یک است و دو، دو. هرگز یک، دو نمی شود. او «احد» است «اثنان» نمی شود. احد بودن صفت ذاتی او است. در اینجا قضیّه برعکس می شود؛ اگر او «احد» نباشد محدود می شود برعکس صفات دیگر مثلاً حکمت. اگر دو خدا باشد هر کدام محدود به دیگری می شود. صفت عدل از این قبیل است، عدل در بستر مقولات ریاضی قرار می گیرد: هر رفتاری یا عادلانه است و یا ناعادلانه، و صورت سوم ندارد. و عدل گونه ها و «امکان های متعدد و مختلف» ندارد. بر خلاف حکمت.

دربارهٔ انسان ها صفت حکمت نیز چنین است؛ هر کار انسان یا حکیمانه است یا غیر حکیمانه و اگر انسان یک کار حکیمانه را برعکس کند غیر حکمیانه خواهد بود و در همین است فرق میان خدا و انسان.

بداء: اگر خدا (باصطلاح) برنامه اش را دربارهٔ چیزی عوض کند، آن برنامهٔ حکیمانه به برنامه غیر حکیمانه سقوط نمی کند، صورت دوم نیز حکیمانه است. اما عدل چنین نیست اگر یک برنامهٔ عادلانه برعکس شود به غیر عادلانه سقوط می کند و خداوند منزّه است از عمل غیر عادلانه، همانطور که از دو تا بودن و شریک داشتن منزه است. و لذا «بداء»- یعنی تغییر در برنامه- در عرصهٔ صفات غیر ریاضی است، و اگر بداء نبود، و اگر بداء را انکار کنیم نه نقشی برای دعا می ماند و نه کاربردی. معلوم نیست آنان که به بداء معتقد نیستند چرا دعا می کنند!؟! مگر دعا غیر از «تغییر خواهی در برنامه و حالتی است که دعا کننده دارد»-؟ آنان که به بداء معتقد نیستند خدای شان موجَب است؛ ناتوان و بی اراده است مانند خورشید.

اکنون با این مقدمه برویم برای شرح سخن امام علیه السلام که می گوید: **«إِلَهِي لَا تُخَيِّبْ مَنْ لَا يَجِدُ مُعْطِياً غَيْرَك»**: ای خدای من، ناکام و سرشکسته نگذار کسی را که غیر از تو بخشنده ای و عطا کننده ای نمی یابد.

پرسش: مطابق اصول اعتقادی ما کسی که امیدش از همه جا بریده شده و فقط به کرم و رحمت خدا متمسک شده است، حتماً و قطعاً خداوند به او اعطا خواهد کرد. درست است

که خدا دربارهٔ هیچکس تعهدی نداده است. اما این وعدهٔ الهی است: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُه». و خداوند خلف وعده نمی کند: «لا یُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ»[۱]. و «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعاد»[۲]. پس مراد از این فقرهٔ دعا چیست؟

پاسخ: اولاً انسان با همین گونه دعاها به کمال کامل مقام «بریدن از دیگران و تمسک به کرم خداوند» می رسد. در مباحث گذشته تحت عنوان «**تقریر لسانی**» بحث نسبتاً مشروحی گذشت. مثلاً کسی که از ته دل به توحید معتقد است چه نیازی هست که همیشه بگوید لا اله الا الله. تقریر لسانی و شفاهی یکی از عوامل تعیین کننده در سیر کمال است. می گوید: خدایا از همه جا بریده و به تو پناه آورده ام، ناکام و سر شکسته ام نگذار. با همین تقریر زبانی، بریدن از دیگران و پناه بردن به خدا، کاملتر می شود. مگر بریدن از همه جا و همه چیز به این آسانی است، گاهی انسان در عین نا امیدی از همه جا، حتی گاهی در عین گفتن همین دعا ذهنش به این جانب و آن جانب می رود و امیدگاه هائی را در ذهنش تصور می کند.

و به همین طریق می رسد به حالتی که مصداق «توکل» گردد و مشمول «وعدهٔ خدا» گشته و به آن حتمیت و قطعیت برسد. یعنی خدایا از کرم خودت توفیق بده من هم از متوکلین مورد وعدهٔ تو باشم، تا به دلیل نقص در توکل ناکام نمانم.

ثانیاً: آن وعده ای که خدا داده «حسبه» و کفایت کردن است، نه آنطور و به همان نحوی که دعا کننده می خواهد. کسی که در آب غرق می شود امیدش از همه جا بریده شده و تنها به خدا متوجه می شود، اما می میرد. همان حسبه سرجای خود هست و خدا به او لطف و رحمت کرده اما نه به صورتی که او می خواست او نجات از غرق شدن را می خواست اما خدا چیز دیگری به او داده که فرموده اند غریق مقام شهید را دارد[۳]. و خداوند مصلحت هر

---

[۱] آیهٔ ۶ سورهٔ روم.

[۲] آیهٔ ۳۱ سورهٔ رعد.

[۳] بحار، ج ۷۹ ص ۱.

کس را بهتر از او می داند.

این سخن را در این حد طولانی آوردم تا اولاً روشن شود که خدای قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) موجَب نیست، ثانیاً حتی وعده هایش نیز دست او را نمی بندد زیرا در چگونگی وعده ها نیز خواست و ارادهٔ خود را محدود نکرده است. پس همیشه جائی برای دعا کردن هست و وظیفهٔ انسان دعا کردن است. بر خلاف منطق یهودی «قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»[1]: یهودان گفتند که دست خدا بسته است زیرا همه چیز را به جریان قَدَرها و علّت و معلول سپرده و هیچ دخالتی در آنها نمی کند. نه چنین است بل همیشه قضای الهی در متن و نیز در بالای سر جریان قدرها هست و در آنها دخالت می کند؛ بداء محقق می شود و تغییر می دهد. شرح بیشتر این موضوع در کتاب «دو دست خدا».

بخش چهارم

اقتباس از قرآن، و تمسک به قرآن در دعا

فرق میان عفو و مغفرت

فرقهٔ مرجئه

مذهب توارثی و خطرش

مرجئه و روح فطرت

إِلَهِي فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُعْرِضْ عَنِّي وَ قَدْ أَقْبَلْتُ عَلَيْكَ، وَ لَا تَحْرِمْنِي وَ قَدْ رَغِبْتُ إِلَيْكَ، وَ لَا تَجْبَهْنِي بِالرَّدِّ وَ قَدِ انْتَصَبْتُ بَيْنَ يَدَيْكَ. (۱۸) أَنْتَ الَّذِي وَصَفْتَ نَفْسَكَ بِالرَّحْمَةِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْحَمْنِي، وَ أَنْتَ الَّذِي سَمَّيْتَ نَفْسَكَ بِالْعَفْوِ فَاعْفُ عَنِّي: خدایا، بر محمد و

[1] آیهٔ ۶۴ سورهٔ مائده.

آلش درود فرست، و از من روی مگردان که روی به تو آورده ام، و مرا محـروم (از اجابـت) نکن که به سوی تو شتافته ام. و اینک که در پیشگاهت ایستاده ام دست رد بر پیشانیم مـزن. توئی که خود را به رحمت وصف کرده ای، پس درود فرست بر محمد و آلش و بر من رحـم کن و توئی که خود را بخشنده نامیدی پس عفو کن از من.

شرح

اقتباس از قرآن و تمسک به قرآن در دعا: از آغاز صحیفه تا اینجا دیدیم و در آینـده نیز خواهیم دید که امام علیه السلام در دعاهایش هم از قرآن اقتباس می کند و هم بـه قـرآن متمسک می شود. و شاید بتوان گفت- بل باید گفت- که هیچ فقره ای از فقرات هـر دعـا در صحیفه نیست مگر اینکه یا اقتباس از قرآن است و یا تمسک بـه قـرآن اسـت و امـام علیـه السلام هیچ چیزی خارج از قرآن نگفته است. و جاهلانی مثل من گاهی گوشـه هـائی از ایـن ارتباط را دریافته و با بیان ناقص خود شرح می دهیم و در موارد دیگـر از یـافتن آن بـاز مـی مانیم.

امام که معلم مدرسهٔ قرآن است، چه بگوید که خارج از «تبیان کلّ شـیئ» باشـد؟ و ایـن مائیم که چون درس قرآن نخوانده و ندیده ایم یا عوامانه حرف می زنیم و یا با وامگیـری از مکتب های غلط و «پا در هوا»ی بشری، رفتار می کنیم و گاهی مشمول این آیه می شـویم: «وَ قالَ الرَّسُولُ یا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هـذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً»[1]: و رسـول- در روز قیامـت- مـی گویـد: پروردگار من، قوم من قرآن را واگذاشته و رها کرده مهجور گذاشتند.

امام علیه السلام در این بخش از دعا به قرآن تمسک می کند: خـدایا تـو کـه در قرآنـت

[1] آیهٔ ۳۰ سورهٔ فرقان.

گفته ای: «کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»[۱]، و «رَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ»[۲]، و «رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ»[۳]. و تنها جملهٔ «وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» را در هشت آیه آورده ای.

پس اول بر محمد و آلش درود فرست (رحمت کن). و سپس بر من رحم کن و توئی که در قرآنت خودت را عفو کننده نامیده ای و گفته ای: «هُوَ الَّذي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَعْفُوا عَنِ السَّيِّئاتِ»[۴]. و در دو آیه گفته ای: «إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ»[۵]. و گفته ای: «إِنَّ اللَّهَ كانَ عَفُوًّا غَفُوراً»[۶]. و «كانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُوراً»[۷]، و «فَإِنَّ اللَّهَ كانَ عَفُوًّا قَديراً»[۸]. پس مرا عفو کن و از من درگذر.

اسوه و الگو: بنابراین امام به ما یاد می دهد که حتی الامکان و تا حدّی که در توان داریم چگونگی و نحوه و ادبیات دعای مان را از قرآن بگیریم و دعا را بر اساس اصولی که قرآن در خداشناسی و انسان شناسی بیان کرده است مبتنی کنیم. صحیفهٔ سجادیّه را الگو و امام را اسوهٔ خود در دعا، قرار دهیم.

فرق میان عفو و مغفرت: لغت: عفاعنه ذنبه: صفح عنه و ترک عقوبته: بزرگواری کرد و عقابش نکرد. و همچنین است اگر با «له» بیاید- عفاله ذنبه.

صَفَحَ: روی برگردانیدن. نادیده انگاشتن؛ خواه بدلیل رنجش و بیزاری روی برگرداند و خواه بدلیل بزرگواری. و در مقام عفو، معنی دوم است.

مغفرت و غفران: غَفَر له الذّنب: غطّی علیه: گناهش را پوشانید تا مشهود نباشد.

گناه پنج اثر دارد: ۱- اثر شخصیتی؛ انسان را دل سخت کرده و ارتکاب گناه دیگر را برایش آسان می کند. ۲- اضطراب روانی در اثر ملامت نفس لوّامه (روح فطرت) و کشمکش

---

[۱] آیهٔ ۵۴ سورهٔ انعام.

[۲] آیهٔ ۱۳۳ سورهٔ انعام.

[۳] آیهٔ ۵۸ سورهٔ کهف.

[۴] آیهٔ ۲۵ سورهٔ شوری.

[۵] آیهٔ ۶۰ سورهٔ حج و آیهٔ ۲ سورهٔ مجادله.

[۶] آیهٔ ۴۳ سورهٔ نساء.

[۷] آیهٔ ۹۹ سورهٔ نساء.

[۸] آیهٔ ۱۴۹ سورهٔ نساء.

درونی. دست اندرکاران علوم انسانی غربی این اضطراب را «عذاب وجدان» می نامند و هنوز هم توضیح نداده اند که وجدان چیست؟ ۳- بد نامی و رسوائی دنیوی. ۴- عذاب اخروی. و اگر در دنیا نیز به کیفر خود برسد اثر دیگر است.

عفو تنها شامل کیفر دنیوی و عذاب اخروی می گردد اما مغفرت همهٔ آثار گناه را پوشش می دهد. بنابراین مغفرت برای بنده مهمتر و مفید تر و بالاتر از عفو است زیرا در هر مغفرتی عفو هست، اما هر عفوی همراه مغفرت نیست. در آیه ها نیز دیدیم که در مقام شمارش از کوچک به بزرگ و مهم و اهم، مغفرت را بعد از عفو آورده است.

مغفرت نه تنها همهٔ آثار گناه را از بین می برد، گاهی خود گناه را نیز محو می کند، بل سیّئه را به حسنه تبدیل می کند: «إِلاَّ مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُوْلئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَ كانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحيماً»[1].

با این همه امام علیه السلام در این فقره از دعا عفو را می خواهد بدون اینکه لفظی از مغفرت بیاورد: **أَنْتَ الَّذِي سَمَّيْتَ نَفْسَكَ بِالْعَفْوِ فَاعْفُ عَنِّي**. چرا در این جمله مطابق آیه های مذکور، عفو و مغفرت را با هم نخواست؟ در اینجا یک اصل مهم هست:

فرقهٔ مرجئه: در مبحثی که سخن از نکوهیدگی بلاء جوئی و رسوائی جوئی، گذشت و از فرقهٔ **ملامتیّه** به عنوان مثال بحث شد، گفته شد که مؤمن باید از رسوائی بترسد و بشدت پرهیز کند. حتی در اسلام چیزی بنام «اعتراف به گناه» نیست مگر در خلوت با خداوند. بر خلاف مسیحیت. اما مؤمن ترسی دارد که بالاترین ترس ها است و آن ترس از عذاب دوزخ است. حالت های فرد مؤمن (یا فرد توبه کار) در مقام دعا مختلف است؛ گاهی به حدّی ترس از عذاب دوزخ بر او مستولی می شود که دیگر آثار گناه را واگذاشته و فقط عفو خواهی می کند. امام در این سخنش این حالت مؤمن را در نظر دارد و جمله های بعدی نیز در خشیت و گریه از هیبت خدا، نشان دهندهٔ این ترس ویژه است که ترسناکتر از رسوائی دنیوی و رسوائی در محشر است. و ما باید این درس را از صحیفهٔ سجادیّه یاد بگیریم تا از فرقهٔ

---

[1] آیهٔ ۷۰ سورهٔ فرقان.

«**مرجئه**»[۱] نباشیم.

مذهب توارثی و خطرش: از سعادت انسان است که در خانوادهٔ مؤمن با مذهب شیعی

---

[۱] مرجئه: فرقه ای بودند که بقایای خوارج پس از جنگ نهروان و پس از شهادت امیرالمومنین علیه السلام، در زمان معاویه، بذر آن را کاشتند و چون چنین اندیشه ای به نفع معاویه بود، دربار اموی آن را تشویق کرد و به صورت نحله های فکری در جامعه رواج داد. فرید وجدی در «دائرة المعارف القرن العشرین» می گوید: بنیانگذاری این اندیشه را به حسن بن محمد (بن حنفیه) بن علی بن ابی طالب (علیه السلام) نسبت داده اند. در حالی که خودش در همانجا یکی از شاخه های مرجئه را «مرجئة الخوارج» نامیده است.

معلوم نیست که کسی از خاندان علی (علیه السلام) چرا و چگونه با خوارج هم عقیده شده؟ و معلوم نیست که خوارج چرا و چگونه از اندیشه یکی از اولاد علی (علیه السلام) پیروی کرده اند؟! تاریخ و قلم به دستان تاریخ همیشه در خدمت «قدرت» بوده است و هر چه توانسته همه چیز و همه کس را به نفع قدرت، به کار گرفته است.

فرقه های متعدد مرجئه به آیه ۱۰۶ سورهٔ توبه تمسک کرده اند؛ «وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». کلمهٔ «مرجون» در این آیه به دو صورت قرائت شده است با همزه «مرجؤن»: در اینصورت معنی آن چنین می شود: و مردمان دیگر به امر خدا امید داده شدگان اند، یا آنان را عذاب می کند و یا بر آنان می بخشد و خداوند دانا و حکیم است. و بدون همزه «مرجَون» که معنی چنین می شود: و مردمان دیگر که سرانجام شان به امر خدا واگذار است یا آنان را می بخشد و یا عذاب شان می کند و خداوند دانا و حکیم است.

فرید وجدی می گوید: باور مرجئه به هر دو قرائت و به هر دو معنی مبتنی است. زیرا آنان دو اصل اعتقادی دارند: الف: با وجود ایمان به خدا هیچ گناهی ضرر ندارد و موجب عذاب اخروی نمی شود. همانطور که با وجود کفر به خدا هیچ عمل صحیحی فایده ندارد. پس فرد مسلمان اگر همهٔ گناهان کبیره را مرتکب شود به دوزخ نخواهد رفت. این مبتنی بر قرائت با همزه است که به معنی امید داده شدگان است.

ب: اصل اعتقادی دوم مرجئه این است: هیچ کس حق ندارد دربارهٔ کسی داوری کرده و او را اهل دوزخ بداند گرچه او مرتکب همهٔ گناهان کبیره باشد و خداوند خود می داند که در آخرت با چه کسی چه رفتاری خواهد کرد.

این باور به قرائت بدون همزه است که بمعنی «واگذار شدگان به رحمت خدا» است.

اینگونه تمسک به این آیه، اولاً کنار گذاشتن همهٔ آیات قرآن و چسبیدن به ظاهر یک آیه است و مصداق آیه «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ» است. و ثانیاً: مصداق «سالبه بانتفاء موضوع» است. زیرا آن «ایمان به خدا» که اینان می گویند، در قلب هر انسان بوده و هست، حتی در قلب فرعون، نمرود و...، و هیچ انسانی نتوانسته و نمی تواند وجود خدا را انکار کند. ابوجهل به «الله» معتقد بود و به آن سوگند نیز می خورد، بت هبل را واسطه میان خود و الله می دانست و همینطور فرعون بت پرست و فرعون خود پرست. بر اساس باور مرجئه باید هیچ کسی به دوزخ نرود، و اساساً باید دوزخی وجود نداشته باشد و چیزی بنام عذاب و عقاب، سالبه بانتفاء موضوع می گردد.

با ادبیات امروزی باید گفت: آنان به حدّی دچار لیبرالیسم بودند (و هستند) که- نعوذ بالله- خدایشان نیز لیبرال تر از هر لیبرال است. و دیگر چه نیازی به دین و دینداری است؟!

به دنیا بیاید، اما کسی که در میان مردم یا خانواده ای متولد می شود، پیرو دین و مذهب آنان می شود؛ مثلاً هر شیعه زاده خودش را شیعه می داند، در حالی که خیلی از آنها هم بینش شان و هم شخصیت دورنی شان و هم روند رفتار عملی شان، مطابق مرجئه است. به هر درجه ای که یک فرد شیعی از روحیه لیبرالیسم برخوردار باشد به همان درجه از مرجئه است و به همان درجه از تشیع دور است و امروز این مشکل بزرگ جامعهٔ شیعی است. حتی مصیبت به جائی رسیده گاهی یک عالم دینی شیعی پیدا می شود که نه تنها خود دچار بینش مرجئه شده آن را به عنوان «تشیع ناب» تبلیغ و ترویج هم می کند. نعوذ بالله؛ خدای لیبرال، پیامبر لیبرال، قرآن لیبرال، ائمّه لیبرال.!؟!؟!؟!؟ با این همه عالیجناب یک شیعه شناس هم هست.

امام علیه السلام در این بخش از دعا مغفرت خواهی را واگذاشته و عفو خواهی را فراز کرده از ترس دوزخ گریه می کند، و از بیم عذاب بشدت مضطرب می شود و از هیبت خدا اندام هایش در هم می لرزد تا ما بدانیم که همگی بدون استثناء در خطر اندیشهٔ مرجئه هستیم و خود را بررسی کنیم چه قدر گرفتار این بینش و منش خطرناک هستیم بویژه مواظب باشیم که جوانان شیعه دچار افکار مرجئه نباشند. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمود: **«عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مِنْ عِلْمِنَا مَا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ لَا تَغْلِبْ عَلَيْهِمُ الْمُرْجِئَةُ بِرَأْيِهَا»**:[1] به فرزندانتان علوم ما را یاد بدهید پیش از آنکه مرجئه بر (فکر) آنان غلبه کند.

مرجئه و روح فطرت: بینش و منش مرجئی روح فطرت را سرکوب کرده و آن را از مدیریت و نظارت بر روح غریزه باز می دارد و باصطلاح امروزی ها غریزه آزاد می شود[2]؛ نه برای ترس از خدا جائی می ماند و نه برای انسانیت. یک حدیث عجیب از امام باقر علیه السلام دربارهٔ مرجئه آمده که در ضمن آن می گوید: **«فَإِنَّا إِذَا ذُكِرْنَا عِنْدَهُمُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِنَا إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ»**[3]: اگر اسمی از ما در پیش آنان برده شود دلگیر و

---

[1] تحف العقول، ص ۱۰۴.

[2] به مقاله «آزادی» در همین مجلد توجه کنید.

[3] بحار، ج ۲۳ ص ۳۶۲.

دلتنگ می شوند، و اگر نام دیگرانی غیر از ما برده شود قلبشان بشاش می شود.

همانطور که امروز آوردن نام دانشمندان غربی- در مقاله، در محفل علمی، در کتاب- برای برخی مخاطبان و نیز خود گوینده و نویسنده، شعف آور است و بر ارزش سخن می افزاید، اما اگر کسی در موضوعات علوم انسانی چیزی از ائمه (علیهم السلام) به زبان آورد، قیافهٔ برخی ها گرفته می شود، بشدت دلتنگ می شوند و می گویند: علم چه ارتباطی با دین دارد، قرآن و حدیث چه رابطه ای با حوزهٔ علوم دارند.

امام باقر علیه السلام در این حدیث، یک معیار می دهد تا اولاً در خود شناسی، خودمان را با آن بسنجیم و بدانیم تا چه حدّی دچار خصلت مرجئه هستیم و ثانیاً در شناخت افراد دیگر و نیز در روان شناسی اجتماعی و نیز در جامعه شناسی، میزان نفوذ اصول مرجئه را با آن بسنجیم.

آنان غریزه را از مدیریت روح فطرت خارج کرده و آزاد می کنند و مخاطب شان احساس شعف و بشاشت غریزی می کند.

در حدیث **«أَرْبَعِمِائَةٍ»** از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: **«عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مَا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ لَا يَغْلِبُ عَلَيْهِمُ الْمُرْجِئَةُ بِرَأْيِهَا»**[1]: به اولادتان تعلیم دهید آنچه را (آن اصول را) که خداوند بوسیلهٔ آن تعلیمات به آنان نفع دهد، و مرجئه با آرای خودشان بر آنان غالب نشوند.

نظر به این که فرقه مرجئه (و شاخه های آن) پس از شهادت امیرالمؤمنین و در عصر خلافت معاویه پدید آمده است، باید گفت آن حضرت لفظ «مرجئه» را به معنی لغوی به کار برده است نه به معنی اصطلاحی. زیرا «ارجاء» و آزادی گرائی غریزی، و مسؤلیت گریزی روح غریزه، توجیه این گرایش با «امید به رحمت خدا»، از آغاز پیدایش انسان بوده و همیشه در برابر نبوت ها ابزار شانه خالی کردن از مسؤلیت ها بوده و هست، که امروز «لیبرالیسم الهی»- لیبرالیسم خدا گرایانه- نامیده می شود. حتی امروز در جامعهٔ ما مرسوم شده است: هر کس می خواهد از مردم رأی بگیرد و به مقامی برسد در تبلیغاتش ژست

---

[1] بحار، ج ۱۰ ص ۹۲- و ج ۲ ص ۱۷.

ارجائی گرفته و یک دین ارجائی ارائه می دهـد؛ وعـده هـای آزادی خواهانـه- یعنـی سـلب مسؤلیت- سر می دهد. دین را فدای رأی آوردن خود می کند. اینان در تبلیغاتشان دائمـاً لفـظ «جوان» و «جوانان» را ورد زبان می کنند زیرا غریزهٔ جـوان قـوی تـر، و تحرکشـان در رأی آوری بیشتر است. کمتر شخص سیاسی ای در جامعهٔ ما یافت می شـود کـه عنـوانش شـیعی و درونش مرجئی نباشد.

جریان ارجاء، از قدیم الایّام پا به پای نبوت ها بوده است تـا مـی رسـد بـه اسـلام و در حوالی سال ۴۰ هجری یک آیه از قرآن پیـدا کـرده[1] و بیـنش و مـنش خودشـان را رسـمیت بخشیدند.

رابطهٔ انسان با خدا: در مباحث گذشته در موارد متعدد به شرح رفت که رابطهٔ انسـان با خداوند باید بر اساس «بین الخوف و الرّجاء» باشد. مرجئه به «رجاء» غلبـه مـی دهنـد، امـام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا سخن را به محور عفو قرار داده و نامی از مغفرت نمـی برد- در حالی که دیدیم در آیه عفو و مغفرت با هم آمده اند- تا به ما تذکر دهد که دو کفه ترازوی رابطه با خدا باید هم وزن باشند؛ خوف و ترس از خدا فراموش نشود. در جمله های بعدی سخن از سیلان اشک، گریه، و هیبت خدا می آورد. ببینید:

بخش پنجم

سیلان اشک از ترس خدا

اضطراب قلب از خشیت خدا

فرق میان خوف و خشیت

لرزش اندام از هیبت خدا

---

[1] در اولین پی نویس همین مبحث به شرح رفت.

هیبت

انسان و حیاء

حیاء عمیق ترین تمایز انسان از حیوان

منشأ حیاء در وجود انسان

تعامل عقل و حیاء

حیاء عصمت انسان است

قَدْ تَرَى يَا إِلَهِي، فَيْضَ دَمْعِي مِنْ خِيفَتِكَ، وَ وَجِيبَ قَلْبِي مِنْ خَشْيَتِكَ، وَ انْتِقَاضَ جَوَارِحِي مِنْ هَيْبَتِكَ (۲۰) كُلُّ ذَلِكَ حَيَاءٌ مِنْكَ لِسُوءِ عَمَلِي، وَ لِذَاكَ خَمَدَ صَوْتِي عَنِ الْجَأْرِ إِلَيْكَ، وَ كَلَّ لِسَانِي عَنْ مُنَاجَاتِكَ: ای خدای من، می بینی که اشکم از خوف تو روان است، و دلم از خشیت تو درگیر و گرو عملم است، و اندامم از هیبت تو در هم می ریزد، این همه بخاطر شرمساری از زشتی عملم در پیشگاه توست، و از این رو صدایم از ناله به درگاهت فروکش کرده است و زبانم از راز و نیاز با تو وامانده شده.

شرح

لغت: وجیب: چیزی که با چیز دیگر ملازم باشد؛ درگیر باشد و آن را رها نکند- گاهی انسان می خواهد چیزی را فراموش کند اما قلبش آن را رها نمی کند- یعنی قلبم بشدت در گرو و گیر عملم است و آن را رها نمی کند.

انتقاض: نقض پذیری: معکوس عمل کردن: در هم ریختن یک اندام (خواه از ماشین یا از بدن انسان) و درست کار نکردنش.

فرق میان خوف و خشیه: معادل فارسی خوف، «بیم» است. متأسفانه معمولاً آن را به «ترس» ترجمه کرده ایم، معادل عربی ترس «جبن» است. خوف در عربی و بیم در فارسی یک

حالت و حتی خصلت پسندیده و از خصایص فطرت است اما جبن و ترس یک خصلت غریزی است. پیشتر به شرح رفت که غریزه بطور ناخودآگاه عمل می کند، اما فطرت بر اساس عقل و تعقل کار می کند.

غریزهٔ ترس (مانند همهٔ غرایز) در وجود انسان لازم است تا درصدد حفاظت از خود باشد، اما این غریزه نیز باید (مانند غرایز دیگر) تحت مدیریت آگاهانهٔ فطرت باشد، والاّ مصداق «بزدلی» می شود که لایق بز است نه انسان. ترس غریزی اگر بوسیله فطرت مدیریت نشود، ضد شجاعت می شود، شخص را جبون و غیر شجاع می کند.

در فارسی یک اصطلاح دیگر داریم که از واژهٔ «باک» گرفته شده و می گویند: «بی باک» بمعنی «انسان نترس» در حالی که باک هرگز به معنی ترس نیست، بل بمعنی عیب، نقص و اشکال است. می گوید: باکی نیست، یعنی عیبی نیست؛ اشکال ندارد. و معادل عربی آن «بأس» است می گوید: لا بأس: عیبی نیست، اشکالی ندارد.

غریزهٔ ترس اگر مدیریت شود به خوف تبدیل می شود و مصداق «پایش اندیشمندانه» می گردد. و مکرر به شرح رفت که در بینش اسلام نه غریزه سرکوب می شود و نه فطرت. آنچه لازم است مدیریت است. اگر غریزهٔ ترس سرکوب شود، شخص به بیماری «تهوّر» دچار می شود که حیوان نیز از این بیماری بریئ است.

خشیة: معادل فارسی خشیت، «هراس» است. خشیة با خوف (و نیز هراس با بیم) دو فرق دارد: هر خشیة همراه خوف است، اما هر خوف ملازم با خشیة نیست. هر هراس توأم با بیم است، لیکن هر بیم توأم با هراس نیست.

خشیت آن خوف است که موضوع و مورد خوف اولاً معین و مشخص شده، و ثانیاً خوف از آن مورد حتمی شده است یعنی خطرش مسلّم گشته است. و همینطور است هراس.

انسان از هر آسیب، آفت و بلاء خوف دارد، وقتی که یک آسیب یا آفت و یا بلاء، بطور مشخص تعین یافت، خوف به خشیت مبدل می گردد. و همینطور است بیم که به هراس تبدیل می شود.

متأسفانه با گذشت زمان لفظ هراس در فارسی دچار نوعی عنصر منفی نیز شده و گاهی

به معنی بزدلی و جبن به کار می رود که درست نیست.

شجاعت ابلیسانه: خوف و خشیت- و نیز بیم و هراس- نـه تنهـا تضـادی بـا شـجاعت ندارند، بل نحوهٔ اِعمال شجاعت را به انسان نشان می دهند، انسان را به تدبیر و چاره اندیشـی وا می دارند و مشخص می کنند که شجاعت چگونه و به چه نحوی و بـا کـدام جهتـی بایـد عمل کند.

تنها در یک مورد، خوف و خشیت، شجاعت را از بین می برد و آن خـوف و خشـیت از خداوند است. در این باره اگر انسان شجاعت به خرج دهد، مصداق تهـوّر جاهلانـه و تکبـر ابلیسانه می شود که گفته شد حیوان نیز از بیماری تهور بریئ است.

ابلیس این تکبر را به خرج داد و رجیم شد. پس باید کوشید تـا میـان تکبـر و شـجاعت، اشتباه نشود. و نیز فرق میان تهوّر و شجاعت خلط نشود.

قرآن: آیه هائی دربارهٔ خوف و خشیة: در قرآن واژه ای از مـادّه «جـبن» نیامـده بغیـر از «جبین» به معنی پیشانی[۱]. اما از مادّه خوف حدود ۱۳۱ واژه و از مادّه خشیة حدود ۴۸ کلمـه آمده است مقایسه این دو رقم و مواردشان با همدیگر نیز نشان می دهـد کـه خـوف اعـم از خشیة است. و همچنین نشان می دهد که خشـیة انسانی ترین درجهٔ این حـس اسـت. بنـابراین نتیجه بشرح زیر می شود:

۱- جبن غریزی در وجود انسان لازم است، اما باید تحت مدیریت فطرت به خوف تبدیل شود.

۲- ممکن است خوف بجا باشد و ممکن است نابجا باشد. بسته به میزان برخـورداری آن از عقلانیت است. و نیز بسته به سلامت روانی شخص است.

۳- خشیة انسانی ترین درجهٔ این حس است و در قرآن هرگـز بـه معنـای منفـی بـه کـار نرفته، یعنی خشیة نابجا امکان ندارد؛ خشـیة جبن غریزی است که از صافی فطرت عبور کرده و به خوف تبدیل شده، سپس از غربال تعقل عبور کرده و خشیة شده است.

---

[۱] آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ صافات «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ»: هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین اسماعیل را در خاک نهاد.

و با بیان دیگر: ممکن است انسان اشتباه کند و بدون دلیل دچار خوف از چیزی بشود، اما خشیة بی دلیل وجود ندارد، گرچه در برابر «خشیة از خدا» خشیة از دیگر چیزها را باید کنار گذاشت، و این معنای ایثار است و این تقابل دو خشیة، در آیه هائی از قرآن نیز آمده و امر به ترجیح خشیة از خدا بر دیگر خشیتها شده است.

در چند آیه خوف و خشیة با هم آمده اند: «وَ لْيَخْشَ الَّذينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعافاً خافُوا عَلَيْهِمْ»[1]. دربارهٔ دقت دربارهٔ تقسیم سهام ارث بویژه دربارهٔ حقوق یتیمان می گوید: آنان که اولاد خردسال و ضعیف دارند و نسبت به اینکه اگر بمیرند و آنان را واگذارند خوف دارند، حتماً باید خشیة داشته باشند و تکلیف آنان را روشن کنند. یعنی درجه خوف را به درجهٔ خشیت برسانند تا مطابق آن عمل کنند.

وقتی که فرعون با لشکرش بنی اسرائیل را از سه جانب محاصره کرد و جانب چهارم نیز دریا (خلیج قلزم= سوئز) بود، به حضرت موسی فرمان رسید که: «فَاضْرِبْ لَهُمْ طَريقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً لا تَخافُ دَرَكاً وَ لا تَخْشى»[2]: برایشان راهی از دریا بزن، راهی خشک. در حالی که نه خوفی از فرا رسیدن و دستگیر کردن فرعونیان داشته باشی، و نه خشیتی از آب دریا. بدیهی است در آن حال که اردوی ۴۰۰،۰۰۰ نفری بنی اسرائیل شامل زنان، کودکان، دام و طیور و اشیاء زندگی، در حرکت است، لشکر کاملاً نظامی و جنگندهٔ فرعون محاصره شان کرده، سزاوار خوف است و نیز وقتی که دریا شکافته شود و آب در دو طرف آن مانند کوه عظیم[3] تلنبار شود، جای خشیة است؛ هم این خوف عقلانی است و هم این خشیت که متوجه پیامبر خدا و خدا وعده می دهد که این خوف و خشیة را از او بردارد.

در این آیه دربارهٔ فرا رسیدن لشکر و کشتار کردن شان، واژه «خوف» آمده، زیرا احتمال دارد افراد رزمندهٔ اردوی بنی اسرائیل مقاومت کرده و پیروز شوند «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَليلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً

---

[1] آیهٔ ۹ سورهٔ نساء.

[2] آیهٔ ۷۷ سورهٔ طه.

[3] «فَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظيمِ» آیهٔ ۶۳ سورهٔ شعراء.

کَثِیرَةً»[۱]. اما دربارهٔ عبور از میان دو کوه آب تلنبار شده در دو طرف مسیر، خوف به درجهٔ خشیة می رسد.

و اینک امام علیه السلام اول خوف سپس خشیت و پس از آن هیبت را می آورد: **قَدْ تَرَى يَا إِلَهِي، فَيْضَ دَمْعِي مِنْ خِيفَتِكَ**: ای خدای من، که اشکم از خوف تو روان است. **وَ وَجِيبَ قَلْبِي مِنْ خَشْيَتِكَ**: و دلم از خشیة تو در گرو دائمی عملم است **وَ انْتِقَاضَ جَوَارِحِي مِنْ هَيْبَتِكَ**: و اندامم از هیبت تو در هم می ریزد.

خوف، اشک می آورد، خشیة موجب ضربان قلب می گردد. هیبت اندام بدن را به لرزه می آورد.

هیبت: هیبت یعنی ناتوان شدن در برابر یک قدرت، و عاجز شدن و از دست دادن تمام قوا در اثر جبن، خوف، خشیة. که اولی نکوهیده، دومی روا، و سومی ستوده است. اولی غیر عقلانی، دومی عقلانی، و سومی عقلانی تر است.

از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انسان موجودی است که می تواند (و باید) در برابر هیچ قدرتی، حادثه ای و پیشامدی، دچار هیبت نشود مگر در برابر قدرت خداوند. هیچ پیامبری و هیچ امامی در برابر قدرت ها و حادثه ها (باصطلاح) دست و پای خود را گم نکرده، هیبت زده نشده، وامانده و بیچاره نشده است. سمبل اعلای این حقیقت امام حسین علیه السلام است در کربلا.

بنابراین، هیبت هرگز عقلانی نمی شود و منشأ آن ضعف روح فطرت است و از نوعی بیماری و ناتوانی روانی حاصل می شود.

مگر در برابر قدرت خدا که در این صورت است که سزاوار انسانیت انسان می شود؛ هم عقلانی و هم حاکی از سلامت روانی شخص است.

سپس می گوید: **كُلُّ ذَلِكَ حَيَاءٌ مِنْكَ لِسُوءِ عَمَلِي، وَ لِذَاكَ خَمَدَ صَوْتِي**: همهٔ اینها از شرمساری در حضور تو است برای بدی رفتارم.

---

[۱] آیهٔ ۲۴۹ سورهٔ بقره.

مراد از «کلّ ذلک= همهٔ اینها» چیست؟ برای این مطلب دو صورت می توان تصور کرد:

۱- همه این گریه[۱] ها، گرو قلبی، در هم ریختن اندام بدن، بدلیل حیاء من است که از تو شرمسارم چون اعمال بد را مرتکب شده ام. این صورت درست نیست، زیرا در جمله های قبلی گریه را بدلیل خوف، در گرو بودن قلب را بدلیل خشیة، و در هم ریختن اندام را بدلیل هیبت، گفته است. نه بدلیل حیاء.

۲- همهٔ این گریه از خوف، و جیب قلبی از خشیة، انتقاض اندامم از هیبت، بدلیل حیاء است. یعنی حیاء علّت وجودی خوف است و خوف علّت وجودی گریه. و حیاء علّت وجودی خشیة است و خشیة علّت وجودی وجیب قلب. و حیاء علّت وجودی هیبت است و هیبت علّت وجودی انتقاض اندام.

یعنی اگر انسان حیاء نداشته باشد، نه خوف دارد و نه خشیة و نه هیبت. و لذا فرموده اند: **لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ**[۲].

انسان و حیاء

ممکن است کسی بر اساس صرفاً تفکّر عقلی از معصیت پرهیز کند، و چنین چیزی نا ممکن نیست. لیکن این پرسش هست که چنین شخصی تا چه حدّی می تواند موفق باشد و از مسیر عقل خارج نشود؟ پس باید ببینیم حیاء چیست؟ و پس از بررسی حیاء **نقش حیاء را در تعامل با عقل** بررسی کنیم:

حیاء یک حس ویژهٔ انسان و منحصراً در وجود انسان یافت می شود، حیوان چیزی بنام حیاء ندارد و روح غریزه هیچ آشنائی ای با حیاء ندارد. پس منشأ حیاء در انسان روح فطرت است و این خود دلیل دیگر است که انسان یک روح بیش از حیوان دارد که منشأ خانواده،

---

[۱] در مباحث گذشته، دربارهٔ چیستی و چرائی گریه بحث شده است.

[۲] کافی (اصول) ج ۲ ص ۱۰۶ ط دار الاضواء.

تاریخ، جامعه، اخلاق، حیاء، زیبا شناسی و زیبا خواهی، هنر، هنجار و ناهنجار، پشیمانی، خنده و گریه است. و این همان روح است که روح فطرت نامیده می شود.

هستی حیاء: حیاء واقعیتی است غیر قابل انکار. اگر ادعا شد که جامعه یک پدیدهٔ قراردادی است، و اخلاق یک امر اعتباری است و دربارهٔ هر کدام از اقتضاهای اساسی روح فطرت بهانه های واهی و توجیهات غیر علمی در قالب علمی آورده شد، دربارهٔ حیاء هیچ راه توجیه و بهانه ای وجود ندارد. به هر حال حیاء هست و وجود دارد و از اقتضاهای غریزه نیست و این از مسلمات اولیه است.

چیستی حیاء: برخی از دست اندرکاران علوم انسانی غربی کمر همت بستند که ثابت کنند حیاء یک «ضعف شخصیتی» و نوعی نقص و بیماری روانی است[۱]. با اینکه طوفان کلیسا ستیزی رنسانس بر کورهٔ این ادعا می دمید و جریان سیاسی در طول چند قرن بر تشویق بی حیائی پرداخت و می پردازد[۲]، باز انسان دست از حیاء بر نداشت.

به بهانهٔ واقعگرائی چه برنامه ها که نریختند و چه کارها که نکردند و نمی کنند. همجنس گرائی را بشدت ترویج کردند و آن را در مجالس قانونگذاری قانونی کرده و یکی از حقوق بشر قرار دادند کاری که در تعریف «انسان حیوان است» نیز نمی گنجد، زیرا حیوان نیز از همجنس گرائی منزّه است. به نظرشان انسان در همه چیز حیوان است تنها در همجنس گرائی حیوان نیست.

علاوه بر تحریک نیروهای غریزی و استخدام آنها برای براندازی فطرت حیاء، از جانب دیگر در حدّی کوشیدند که بیش از آن امکان نداشت (که غریزه بر فطرت شورش کند) با سوء استفاده از دو حس اساسی انسان، یعنی «زیبا خواهی» و «واقعیتگرائی» انسان، یک قیچی ساختند تا حیاء را از اصل و اساس بریده و براندازند؛ مصداق یک حس فطری بر علیه یک

---

[۱] دربارهٔ نوعی از حیاء که بیماری است بحثی خواهد آمد.

[۲] هر مقدار که از حقایق کاسته شود به همان مقدار از حقوق کاسته می شود، و هر مقدار از حقوق کاسته شود به همان مقدار جرم معنای خود را از دست می دهد و از تعداد جرم ها کاسته می شود و بار مسؤلیت دولت ها کمتر می گردد.

حس فطری دیگر، و واقعیت گرائی برای برانداختن یک واقعیت مسلم.

در دورهٔ اول رنسانس، روی به طرف یونان قدیم کردند تا خلاء ناشی از حذف کلیسا را با یونانیات پر کنند، اما این رویکرد جواب نداد. سپس دست به دامن زیست شناسی حیوانی شدند تا برای انسان اصول زیست دیگر تنظیم کنند؛ ژنو را به جای واتیکان و تاریخ تمدن ویل دورانت را به جای عهد عتیق و جدید (تورات و انجیل) بگذارند و کردند لیکن باز جواب مورد نظر را نگرفتند و برنامهٔ همه جانبهٔ نظری و عملی بی حیا کردن انسان، تنها توانست در دوران جوانی و طوفانی غرایز تأثیری داشته باشد و پس از فروکش کردن آن، باز بی حیاترین ها به حیاء روی آوردند و بالاخره انسان دست از حیا نکشید. حتی دربارهٔ جوانان نیز نتیجهٔ مطلوب شان حاصل نگشت و بصورت تام همه گیر در نیامد. گرچه هزاران نتیجهٔ ضد انسانی داشت که از جملهٔ آنها ضعف نهاد خانواده، و منشأ آمار سهمگین خودکشی ها گشت.

در ژنو بهمراه یک استاد دانشگاه به یک موزهٔ تربیتی (تربیت کودکان) رفتیم؛ پرسیدم: هدف مورد نظر این موزه چیست؟ گفتند: دو هدف دارد: اول نقد و انتقاد از فرهنگ پیش از رنسانس که پدر و مادر رابطه جنسی خود را بشدت از کودکان پنهان می داشتند و باصطلاح «واقعیت گریزی» می کردند. دوم اینکه کودک چگونگی به وجود آمدن خود را نمی دانست، این موزه مراحل جنینی و تولد او را به او نشان می دهد. در گذشته ها کودکان زندگی و زاد و ولد حیوانات را مشاهده می کردند و از آن طریق چگونگی به وجود آمدن خودشان را نیز می شناختند اما امروز فاصلهٔ زیادی با زندگی حیوان دارند، پیدایش خودشان برای خودشان مجهول می ماند.

گفتم جامعهٔ شما با وجود این همه دامداری ها، بویژه مراکز پرورش اسب، و از آن ویژه تر با وجود این همه سگ های محترم، چه فاصله ای از نحوهٔ زندگی پیشینیان دارد؟ و در ثانی با وجود این همه فیلم های جنسی (جنینی و زایمان) چه نیازی به این موزهٔ شما هست؟ و در عرصهٔ سوم علم زیست شناسی به حدی توسعه یافته که «انوتومی» از علمیت افتاده و حتی برای عوام در ردیف بدیهیات قرار گرفته است بنابراین، این موزه شما نقشی ندارد مگر به

عنوان یک ابزار دیگر برای براندازی حیاء. و نقش موزه شما این است که اگر کودکی باشد که بتواند تحت تأثیر لحظه های زود گذر فیلم ها قرار نگیرد، در این موزه- که موزهٔ عکس ها است بطوری که نام موزه برایش چندان صدق نمی کند- بتواند مثلاً یک ساعت به یک عکس نگاه کند تا هیچ کودکی از این پروژهٔ حیاء زدائی محفوظ نماند و اما مشاهده می کنید که بازارتان گرم نیست و مشتری ندارید.

قیافه دانشمندانه گرفت و گفت: از شما بعید است که در این دورهٔ تکامل علمی انسان از حیاء دفاع کنید مگر نمی دانید که خجول بودن، کمرو بودن، ضعف شخصیتی است و حیاء در واقع نوعی بیماری است.

گفتم: میان کمروئی که یک ضعف و نقص شخصیتی است با حیا فرق بسیار است؛ حیاء یک حسّ اصیل است که ریشه در اعماق جان و نهاد انسان دارد، آنچه نباید باشد افراط و تفریط در این حس اصیل است. شما با تکیه بر توسعهٔ علوم تجربی، در علوم انسانی نظر می دهید آن هم در ممحض ترین و خالصترین حس انسانی.

گفتگو ادامه داشت و نتیجه این بود که او معتقد بود انسان یک حیوان متکاملتر است. و من معتقد بودم که انسان یک روح بیش از حیوان دارد.

و از یک دیدگاه باید به آنان حق داد زیرا طرفداران حیا که آن را یک حس مثبت و لازم می دانند و معمولاً پیرو ادیان- یهودی، مسیحی، مسلمان و...- هستند هیچ تبیین، استدلال علمی دربارهٔ منشأ این حس ندارند و بطور صرفاً عوامانه از حیا حمایت می کنند. و درب مکتب قرآن و اهل بیت در همان روزی که درب خانه را آتش زدند، بسته شد و «ثقلین» که قرار بود مصداق «لَنْ یَفْتَرِقَا» باشد به «افترقا» تبدیل شد و انسان شناسی این مکتب بدون تبیین و روح فطرت ناشناخته ماند.

محورهای حیاء: بدیهی است که محور حیاء تنها امور جنسی نیست؛ هر بُعد از ابعاد زندگی و حیات بشر، محوری است برای حیاء، در حدی که هیچ حس انسان این قدر همه شمول و گسترده نیست. اندکی در وجود و رفتار انسان بیندیشید آیا می توانید گوشه ای پیدا

کنید که خارج از چتر حیا باشد-؟ حتی در معاملات اقتصادی و حتی در میدان جنگ. اگر شخص دچار بیماری نباشد حیا در همه جا و در هر زمان و در هر شرایط با او هست؛ در امور فردی، خانوادگی، اجتماعی و از عناصر و عوامل سازندهٔ جامعه انسانی است.

امام صادق علیه السلام به مفضّل بن عمر می فرماید: **انْظُرْ يَا مُفَضَّلُ إِلَى مَا خُصَّ بِهِ الْإِنْسَانُ دُونَ جَمِيعِ الْحَيَوَانِ مِنْ هَذَا الْخَلْقِ الْجَلِيلِ قَدْرُهُ الْعَظِيمِ غَنَاؤُهُ أَعْنِي الْحَيَاءَ فَلَوْلَاهُ لَمْ يُقْرَ ضَيْفٌ وَ لَمْ يُوَفَّ بِالْمِدَاتِ وَ لَمْ تُقْضَ الْحَوَائِجُ وَ لَمْ يُتَحَرَّ الْجَمِيلُ وَ لَمْ يَتَنَكَّبِ الْقَبِيحُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ حَتَّى إِنَّ كَثِيراً مِنَ الْأُمُورِ الْمُفْتَرَضَةِ أَيْضاً إِنَّمَا يُفْعَلُ لِلْحَيَاءِ فَإِنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَوْ لَا الْحَيَاءُ لَمْ يَرْعَ حَقَّ وَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَصِلْ ذَا رَحِمٍ وَ لَمْ يُؤَدِّ أَمَانَةً وَ لَمْ يَعُفَّ عَنْ فَاحِشَةٍ أَ فَلَا تَرَى كَيْفَ وُفِّيَ لِلْإِنْسَانِ جَمِيعُ الْخِلَالِ الَّتِي فِيهَا صَلَاحُهُ وَ تَمَامُ أَمْرِهِ**[1]: ای مفضّل بنگر (دقت کن) به چیزی که خداوند آن را تنها به انسان اختصاص داده، و به هیچ حیوانی از این همه مخلوقات نداده[2]؛ چیزی که قدرش خیلی والا و فوایدش بس عظیم است؛ مقصودم حیاء است. اگر حیا نبود نه به مهمان احترام گذاشته می شد و نه به وعده ها عمل می شد و نه به نیازهای همدیگر توجه می شد و نه به زیبائی زیباها اهمیت داده می شد و از زشتی هیچ شیئی از اشیاء پرهیز نمی شد. حتی به اکثر امور فریضه و ضروری فقط بدلیل حیاء عمل می شود زیرا اگر حیاء نبود برخی از مردم حق والدین را رعایت نمی کرد، صلهٔ رحم نمی کرد، و امانت را ادا نمی کرد، و از هیچ عمل قبیحی صرفنظر نمی کرد. نمی بینی خداوند چگونه همهٔ «خصائل در کنار هم» را به انسان داده که صلاح انسان و تمامیت امورش با آنها است-؟

و امروز باید گفت: مگر نمی بینی که در اثر ضعف و کمبود حیاء در جامعه غربی از مهمان پذیرائی نمی شود، پدر و مادر احترام و محبت از فرزند نمی بینند، صلهٔ رحم معنایش را از دست داده، امانت بی معنی شده، و از هیچ عمل قبیحی صرفنظر نمی شود-؟؟؟؟ مرحوم

---

[1] توحید مفضّل، بحار، ج ۳ ص ۸۱.

[2] یکی از آقایان می گفت: در توحید مفضّل یک تناقض به نظر می رسد؛ در جائی می گوید خداوند حیاء را فقط به انسان داده، پس از آن در جای دیگر دربارهٔ دُم حیوان می گوید «فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الطَّبَقِ عَلَى الدُّبُرِ وَ الْحَيَاءِ جَمِيعاً».

گفتم: در زبان عرب به فرج و عضو تناسلی حیوان مؤنّث، حیاء گفته می شود و این یک کاربرد مجازی و اصطلاحی این کلمه است، و علامهٔ مجلسی(ره) نیز در ذیل آن توضیح داده است. ص ۹۸.

محدث ارموی می گفت: در اروپا با شخص دانشمندی قرار گذاشتیم که جلسه ای در خانه او داشته باشیم؛ رفتم اما او هیچ پذیرائی نکرد فقط به بحث علمی پرداختیم. در پایان جلسه از حیاط خانه اش می گذشتم دست بردم و یک دانه از میوه درختی چیده و به دهانم گذاشتم. گفتم می دانی چرا این کار را کردم برای اینکه پیامبر ما فرموده است اگر کسی، کسی را به خانه اش دعوت کند و از او پذیرائی نکند، بر او ستم کرده است. خواستم جنابعالی از ستمگران نباشی. گفت: در قرارمان سخنی از پذیرائی نبود. گفتم: درست است این منطق و فرهنگ شما است اگر در حین دعوت سخن از غذا یا چائی و یا قهوه به میان نیاید، مهمان را اینگونه تودیع می کنید اما پیامبر ما این را نمی پسندد.

شگفتا؛ تنها به این سخن امام صادق علیه السلام که به مفضل بیان می کند، از دیدگاه علوم انسانی نگریسته شود چه اصول مستحکم و عناصر مسلّم در انسان شناسی، روان شناسی، روان شناسی اجتماعی و شناخت عناصر سازندهٔ جامعه، شناخته می شود!؟ متأسفانه با این دقت و از این دیدگاه به حدیث نمی نگریم.

و اگر مطابق آیات قرآن و احادیث در علوم انسانی کار کنیم، نقائص و خلاء های علوم انسانی روز- که امروز عملاً و نظراً به بن بست رسیده اند- مشخص و روشن می شود و راه برای جریان علم و دانش باز می گردد.

تعریف حیاء: حیاء یک حس و اقتضای فطری است که معیار است برای چگونگی عمل به حس ها و اقتضاهای غریزی.

در مباحث گذشته بطور مکرر گفته شد که از نظر انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نباید هیچ غریزه ای سرکوب شود باید به همهٔ آنها پاسخ و بستر عملی داده شود لیکن تحت مدیریت روح فطرت. حیاء اولین معیار است و اولین مرحله است برای این مدیریت.

حیاء صرفاً یک عامل یا یک مقولهٔ اجتماعی نیست؛ انسان از خویشتن خویش و در حضور خویشتن خویش و بدون حضور دیگران نیز حیاء دارد و با آن عمل می کند. در کتاب «تبیین جهان و انسان» و (در نوشته های دیگر) شرح داده ام که «منشأ لباس» نه پرهیز از

گرما و سرما است، و نه یک امر قراردادی است، منشأ لباس «حس زیبا خواهی انسان» است؛ انسان خود را در حالت لختی- بویژه عریان بودن سؤات (عضو عقب و جلو)- نا زیبا و زشت می بیند و خود از خود حیاء می کند.

قرآن از داستان آدم و حوّا- که از آن درخت خوردند و پوشش طبیعی شان فرو ریخت و «بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما»[1]: آشکار و عریان شد برایشان عضو عقب و جلوشان. «طَفِقا یَخْصِفانِ عَلَیْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّة»: و (سراسیمه) شروع کردند به چسبانیدن برگ های بزرگ آن جنگل- هیچ مقصودی ندارد مگر معرّفی یک اصل انسان شناسی که: **انسان یک موجود لباس خواه است.** و اصل این لباس خواهی هیچ ربطی به قراردادها، ادیان و شریعت ها ندارد بل صرفاً یک انگیزهٔ فطری و اولین مصداق حیاء است.

در آن جنگل غیر از آدم و حوّا کسی نبود که آنان بدلیل موضوع محرم و نامحرم که یک امر قراردادی تشریعی است با حالت سرآسیمه به پوشش سؤات خود بپردازند. آن دو که همسر بودند برخود اجازه نمی دادند در تنهائی فردی شان و نیز در تنهائی دو نفری شان نیز سؤات شان عریان باشد مگر در حالت عمل جنسی شان.

و شگفت اینکه با آن همه حدیث و کوشش سکولاریست ها و سکس گرایان که چندین قرن با همه امکانات حتی با استخدام علوم، نتوانستند در حذف پوشش سؤات گامی موفق شوند و در برابر (باصطلاح) نیم وجب پارچه که نامش «مایو» است کاملاً شکست خوردند. در این باره نیز گفتگوئی با یک دانشمند در اروپا داشتم که در نوشته های دیگر آورده ام و در اینجا تکرار نمی کنم.

البته آنچه «حجاب» نامیده می شود یک پوشش تشریعی است و ادلّهٔ علمی خود را دارد.

نسبت حیاء با عقل: پیشتر بیان شد که عقل آفریده ای از آفریده های خداوند است، و نیز گفته شد که عقل از آفریده های اَمری خداوند است نه از آفریده های خلقی. و آشیانهٔ

---

[1] آیهٔ ۲۲ سورهٔ اعراف.

عقل روح فطرت است و نیز به شرح رفت که اگر روح غریزه بـر روح فطـرت مسـلط شـود عقل را از دست فطرت مصادره کرده و از آن سوء استفاده می کند و در اینصورت اسـت کـه عقل به «نکراء» و «شیطنت» تبدیل می شود[۱].

اما حیاء از آفریده های مستقل نیست بل از اقتضاهای روح فطرت است و از فطرت ناشـی می شود و همهٔ چیزهائی که منشأشان فطرت است در صورت تسـلّط غریـزه بـه نـوع دیگـر تبدیل می شوند؛ مثلاً جامعه می شود یک جامعهٔ غریزی، همینطور تاریخ، هنر، اخلاق.

در این میان دو پدیده از پدیده های فطری است که به نوع دیگر تبدیل نمی شـوند، یـا از بین می روند و یا به درجاتی ضعیف می شوند این دو عبارتند از: حیاء و خانواده.

در اثر سلطهٔ غریزه، عقل به نکراء مبدل می شود- مانند آنچـه در معاویـه و عمروعـاص بود[۲]- اما حیاء از بین می رود یا با نسبت سلطهٔ غریزه، ضعیف می شود. در اینجا ایـن پرسـش مطرح می شود: آیا نسبت میان عقل نکرائی با سقوط حیاء چیست؟ حدیث می گویـد: بـود و نبود حیاء بسته به وجود عقل و سالم ماندن عقل است:

کافی (اصول) ج ۱ ص ۱۰: **عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ هَبَطَ جَبْرَئِيلُ عَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَام فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخَيِّرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْهَا وَ دَعِ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جَبْرَئِيلُ وَ مَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَ الْحَيَاءُ وَ الدِّينُ فَقَالَ آدَمُ إِنِّي قَدِ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جَبْرَئِيلُ لِلْحَيَاءِ وَ الدِّينِ انْصَرِفَا وَ دَعَاهُ فَقَالَا يَا جَبْرَئِيلُ إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَأْنَكُمَا وَ عَرَجَ**: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: جبرئیل (در آن آغاز خلقت انسان) بر آدم نازل شد و گفـت: من مأمورم که تو را به گزینش یکی از سه چیز مخیّر کنم پس یکی را بر گـزین و دو دیگـر را رها کن. آدم گفت: چیست آن سه چیز؟ گفت: عقل، حیاء و دین. آدم گفـت: مـن عقـل را اختیار کردم. جبرئیل به حیاء و دین گفت: برگردیـد و آدم را رهـا کنیـد. آن دو گفتنـد: مـا مأمور هستیم به همراه عقل باشیم هر جا که باشد.

از این حدیث روشن می شود که وجود و سالم ماندن عقل، علّت وجود حیاء است، و اگر

---

[۱] پیشتر به همراه حدیث و ادلّهٔ مربوطه اش، گذشت.

[۲] کافی (اصول) ج ۱ ص ۱۱ ح ۳.

عقل به نکراء تبدیل شود حیاء از بین می رود. پس نسبت ها و علیّت ها به ترتیب زیر است:

سلطهٔ روح غریزه بر روح فطرت، علّت مبدل شدن عقل به نکراء می گردد، و مبدّل شدن عقل به نکراء علّت سقوط حیاء می شود. و در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل دیدیم که فرمود: **«وَ الْحَيَاءُ وَ ضِدَّهَا الْجَلَعَ»**. حیاء از لشکر عقل است و «جَلَع= پرروئی که در اثر از بین رفتن حیاء جایگزین آن شود» از لشکر جهل است.

و با بیان دیگر: وقتی که عقل به نکراء مبدل شود خودش یکی از لشکریان جهل می گردد. و دیگر عقل سالمی نمانده که حیاء به همراه او باشد لذا حیاء از بین می رود.

نسبت میان حیاء و حس زیباشناسی و زیبا خواهی انسان: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَا كَانَ الْفَخْرُ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا شَانَهُ وَ لَا كَانَ الْحَيَاءُ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَهُ[1]: هیچ چیزی نیست که فخر فروشی با آن باشد مگر آن را معیوب می کند؛ و هیچ چیزی نیست که حیاء در آن باشد مگر اینکه آن را زیبا می کند.

توضیح: «قطّ» به معنی «هرگز» تأکید است بر اینکه هرگز امکان ندارد که حیأ با چیزی باشد و آن را زیبا نکند. جنس مخالف نیز با حیاء زیبا می شود.

تهتّک: هتک یعنی پرده دری، تهتک (از باب تفعّل) یعنی پرده خود را دریدن. همانطور که هتاکی یک بیماری روانی و نقص شخصیت است، تهتّک نیز نقص شدیدتر و بیماری عمیقتر است گرچه در اثر تربیت باشد.

با از بین رفتن حیاء، جَلَع جانشین آن می شود و هیچ پرده ای را باقی نمی گذارد حتی پرده خود را نیز می درد. و دیدیم در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل فرمود **«الْعِفَّةُ وَ ضِدَّهَا التَّهَتُّكَ»**: عفّت از عقل است، و تهتک از جهل است. و مراد از عفّت، عفّت در همهٔ ابعاد زندگی است حتی عفّت در انتخاب الفاظ برای کلام.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ- يَعْنِي أَنَّهُ يَكُفُّ ذَا الدِّينِ وَ مَنْ لَا دِينَ لَهُ

---

[1] وسائل الشیعه، ج ۱۲ ص ۱۶۷ حدیث شماره ۱۵۹۷۵ ط آل البیت.

عَنِ الْقَبِيحِ- فَهُوَ جِمَاعُ كُلِّ جَمِيلٍ:[۱] حیاء خیر است؛ هر حیائی- یعنی حیاء هم دیندار را و هم فرد بی دین را از زشتی ها باز می دارد.- پس حیاء عنصر تعیین کننده در هر چیز زیبا و رفتار زیبا است.

حیاء دو نوع است: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): الْحَيَاءُ حَيَاءَانِ حَيَاءُ عَقْلٍ وَ حَيَاءُ حُمْقٍ فَحَيَاءُ الْعَقْلِ هُوَ الْعِلْمُ وَ حَيَاءُ الْحُمْقِ هُوَ الْجَهْلُ:[۲] حیاء بر دو نوع است: حیاء عقلی و حیاء حماقت؛ حیاء عقل علم است و حیاء حماقت جهل است.

فرق میان این دو خیلی مهم است و علوم انسانی غربی از شناخت اساس این فرق ناتوان است؛ اولی از اقتضاهای فطرت و از فعالیت صحیح عقل ناشی می شود، دومی از ضعف عقل یا از عدم عقل ناشی می شود. و مهم این است که این ضعف یا عدم عقل از سلطهٔ غریزه بر فطرت ناشی نمی شود زیرا چنین احمقی دچار ضعف غریزه هم می شود؛ افرادی از این احمق ها کاری با جنس مخالف ندارند که امام باقر علیه السلام در تفسیر آیهٔ «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ»[۳] می فرماید: **الْأَحْمَقُ الَّذِي لَا يَأْتِي النِّسَاءَ**: مراد آن شخص احمق است (که بدلیل حماقت) نسبت به زنان گرایش جنسی ندارد.

این نقص روانی هم منشأ غریزی دارد و هم منشأ فطری. یا برعکس: این نقص هم غریزه را دچار نقص می کند و هم فطرت را. و «حُمق» که در این حدیث (و یا در هر حدیث دیگر) آمده بمعنی «عدم العقل» است[۴] که نتیجه اش جهل بمعنی «عدم العلم» می گردد.

نکته: در اینجا یک نکتهٔ خیلی دقیق، ظریف و پرسش مهمی پیش می آید: حیوان که فاقد عقل است غریزهٔ جنسیش عمل می کند، پس چرا انسانی که فاقد عقل یا فاقد توانائی عقلی می شود غریزهٔ جنسیش عمل نمی کند؟

---

[۱] وسائل الشیعه، ج ۱۲ ص ۱۶۸ حدیث شماره ۱۵۹۷۸ ط آل البیت.

[۲] کافی (اصول) ج ۲ ص ۱۰۶.

[۳] آیهٔ ۳۱ سورهٔ نور.

[۴] نه جهل بمعنی امر وجودی ضد عقل که قبلاً به شرح رفت.

پاسخ: نمونه هائی از این افراد که خنثی نیستند در عین حال گرایش به جنس مخالف ندارند، در میان مردم کم نیستند، و علّت عدم گرایش آنان به جنس مخالف خنثی بودن نیست، بل عدم یا ضعف عقل است. پس معلوم می شود که نسبت انسان با عقل یکی از سه صورت است:

۱- انسانِ دارای عقل با سلامت فطرت.

۲- انسانِ داری عقل که در اثر سلطهٔ غریزه بر فطرتش عقلش به نکراء مبدل شده است مانند معاویه و عمرو عاص.

۳- انسان فاقد عقل، یا انسانی که عقلش دچار نقص و ضعف است.

و هیچکدام از این سه صورت در حیوان نیست. حیوان صرفاً یک موجود غریزی است و عدم عقل تأثیری در غریزهٔ او ندارد. اما چون انسان موجودی است با روح فطرت و لازمهٔ فطرت عقل است، در صورت عدم عقل شخصیتش که مرکب از فعالیت دو روح است دچار نقص می شود حتی غریزه را نیز دچار نقص می کند، زیرا فقدان جزء یک مرکب، بر کل مرکب آسیب می زند.

نکتهٔ دوم: حدیث می گوید: چنین شخصی دچار جهل- عدم العلم- است. یعنی حیوان می داند و گرایش جنسی را می فهمد و درک می کند. اما این شخص آن را نه می فهمد و نه درک می کند و اگر درک می کرد به سوی آن برانگیخته می شد. پس این نقص فطری خاص، در مواردی انسان را از استعداد غریزی نیز باز می دارد در حدی که فهم و درکش از حیوان نیز کمتر می شود.

نکتهٔ سوم: دست اندرکاران علوم انسانی غربی تقریباً هر نوع حیاء را بطور مطلقا، ضعف شخصیت، نقص روحی و بیماری می دانند و میان حیاء عقل و حیاء حمق، فرق نمی گذارند. اگر به اشخاصی که دچار حیاء حمق هستند توجه می کردند می دیدند که هر حیائی از ضعف نیست بل حیاء از خواسته های عقل و خرد است و دچار کمونیسم جنسی تحت شعار واقعیتگرائی و حذف حیاء از واقعیت ها نمی شدند و نهاد خانواده را از بین نمی بردند. انسان

حیوان نیست دارای روح فطرت است و منشأ حیاء روح فطرت است.

اگر حیاء نقص و بیماری باشد پس همهٔ انسان ها ناقص و بیمار آفریده شده اند!!! آیا این چنین داوری درست است و علمی است؟؟ یا ناشی از خلاء بزرگ در انسان شناسی و عدم شناخت روح فطرت است؟ بدیهی است که صورت دوم درست است.

تعامل عقل و حیاء: عقل و تعقل تنها داوری می کند که این کار خوب بوده یا بد. سپس به آثار مثبت یا منفی آن عمل توجه کرده و محاسبه می کند. عقل فقط حسابگر است؛ خشک و بدون احساس. اما گریه، وجیب و در گرو بودن قلب، و انتقاض اندام، احساسات هستند و نمی توانند معلولات عقل باشند. تعقل حسابگرانه و بدون حیاء (دربارهٔ اعمال بد) به حالت گریه نمی رساند، دل را در گرو دائمی آن عمل قرار نمی دهد، موجب انتقاض اندام نمی شود. این سه حالت احساسی، از تعامل عقل و حیاء حاصل می شوند و علّت شان وقتی تامّه می شود که پس از عبور از صافی عقل از صافی حیاء نیز بگذرد و موجب این احساس ها بشود.

حیاء در سمت های اجرائی و اداری: بدیهی است که تخصص و تجربه شرط اول سمت اجرائی و اداری است. اما امیرالمؤمنین علیه السلام این شرط را کافی نمی داند و در عهدنامه به مالک اشتر می نویسد: **«تَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَ الْحَيَاءِ»**: از میان آنان افرادی را- برای سمت های اجرائی- برگزین که اهل تجربه و حیاء باشند.

زیرا قدرت فساد آور است؛ یعنی یکی از عواملی است که عقل را به نکراء تبدیل کرده و موجب سلطهٔ غریزه بر فطرت می گردد و حیاء از این فساد ممانعت می کند.

حیاء عصمت انسان است: در یکی از مباحث گذشته معنای لغوی عصمت و معنای اصطلاحی آن به شرح رفت. در اینجا دربارهٔ معنی لغوی آن درنگ دیگری داشته باشیم: عصمت یعنی «خودداری انسان از قبایح». هر انسانی بهره ای از عصمت بمعنی لغوی دارد، همانطور که مرتکب قبایح نیز می شود.

کمیت و کیفیت این عصمت به کمیت و کیفیت حیاء او بستگی دارد. ضعف و قوت این

عصمت بمیزان ضعف و قوت حیاء او است. میان حیاء و عصمت تعاطی هست به هر میزان که یکی ضعیف شود آن دیگری نیز ضعیف می شود، و بالعکس: یعنی قوت شان نیز چنین است؛ حیاء قوی عصمت را حفظ می کند، و عصمت قوی حیاء را حفظ می کند.

این عصمت و حیاء خیلی ظریف، حسّاس و آسیب پذیر هستند بطوری که به «پرده» تشبیه شده اند. برخی گناهان این پرده را می درند. در موارد متعدد از دعاها آمده است: **«اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصَم»**[۱]: خدایا آن گناهان مرا ببخش که عصمت ها را می درند. **«اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تَكْشِفُ الْغِطَاءَ»**[۲]: ببخش بر من آن گناهانم را که پرده را کنار می زند.

هر گناهی بقدر خودش بر عصمت و حیاء لطمه می زند لیکن برخی گناهان شدید ترین آسیب را می زنند؛ در حدیثی از امام صادق علیه السلام، شرابخواری بعنوان بارزترین و خطرناکترین آسیب در این باره معرّفی شده است: **«الَّتِي تَهْتِكُ السُّتُورَ شُرْبُ الْخَمْر»**[۳]: آنچه پرده ها را می درد شرابخواری است.

امیرالمؤمنین علیه السلام بعنوان یک اصل انسان شناسی می فرماید: **«مَنْ كَثُرَ خَطَؤُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَ مَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُه»**[۴]: کسی که خطایش بسیار شود حیائش کمتر می شود، و کسی که حیائش کمتر شود خودپائی و پرهیزکاریش کم می شود.

چرا انسان امروزی هر چه بیشتر پیشرفت می کند فاسد تر می گردد؟ برای اینکه تمدنش یک تمدن غریزی است نه فطری و عنصرهائی مثل حیاء در آن جایگاهی ندارد.

حیاء از خدا: رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در وصیتش به ابوذر فرمود: **«فَاقْصُرِ الْأَمَلَ وَ اجْعَلِ الْمَوْتَ نُصْبَ عَيْنِكَ وَ اسْتَحْيِ مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ»**[۵]: آرزو را کوتاه کن، مرگ را همیشه در نظر داشته باش، و حیاء کن از خدا شایسته ترین حیاء.

---

[۱] از آنجمله: بحار، ج ۸۴ ص ۲۵۱.

[۲] همان، ص ۲۵۲.

[۳] همان، ص ۲۵۳.

[۴] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار ۳۵۵، فیض ۳۴۱.

[۵] وسائل الشیعه، ج ۱ ص ۳۰۴ حدیث شماره ۷۹۹ متسلسل.

درست است که خداوند به همه چیز انسان عالم است، اما حذف حیاء از رابطه با خـدا، موجب بیماری گستاخی و زمینه ای برای جسارت در اعمال بد می گردد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: **«اتَّقِ اللَّهَ بَعْضَ التُّقَى وَ إِنْ قَلَّ وَ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ سِتْراً وَ إِنْ رَق»**[1]: از خدا تقوا کن گرچه اندک باشد و میـان خـود و خـدا پـرده ای قـرار ده گرچه نازک باشد.

امام کاظم علیه السلام به دانشمند نامدار شیعه هشام بن حکم توصـیه مـی کنـد: **يَا هِشَامُ رَحِمَ اللَّهُ مَنِ اسْتَحْيَا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاء**[2]: ای هشام خدا رحمت کند (یا: خدا رحمت می کنـد) کسی را که از خدا حیاء کند حیاء شایسته.

اکنون برگردیم به کلام امام علیه السلام و فقرات بعدی این بخش: مـی گوید: خدایا، همهٔ این گریه، وجیب قلب، انتقاض اندام، همگی حیاء از تو است برای عمل بد من: **«كُلُّ ذَلِكَ حَيَاءٌ مِنْكَ لِسُوءِ عَمَلِي»**.

در نسخه های موجود به صورت «حیاءٌ» با تنوین رفع، ضبط شده است و ترجمهٔ بـالا بـر این اساس است. اما احتمال قوی هست که اصـل آن بـه صـورت «حیـاءً» بـا تنـوین نصـب و «منصوب بنزع الخافض» باشد. یعنی «للحیاء منک»: بدلیل حیاء از تو.- همهٔ این احساسات بـدلیل حیاء از تو است.

وَ لِذَاكَ خَمَدَ صَوْتِي عَنِ الْجَأْرِ إِلَيْك: و به سبب همین حالت عقلی و حیائی است که صـدایم در ناله به درگاهت فروکش کرده است. زیرا فرد شرمنده نمی تواند با صدای بلند حرف بزند.

وَ كَلَّ لِسَانِي عَنْ مُنَاجَاتِك: و زبانم در راز و نیاز با تو کُنـد گشـته اسـت. زیـرا زبـان فـرد شرمنده کُند می شود.

یکی از مترجمان این دو جمله را چنین ترجمه کرده است: از بسیاری زاری در پیشگاه تو

---

[1] نهج البلاغه، قصار، فیض ۲۳۴- ابن ابی الحدید ۲۳۹.

[2] بحار، ج ۱ ص ۱۴۲.

آواز من گرفته است و از بسیاری مناجات با تو زبانم خسته و کند شده است.(!!)

بخش ششم

انسان شناسی

رابطهٔ خدا با انسان

خداوند ستار العیوب است

منشأ سرّ و راز داشتن انسان

یک تجربهٔ دینی

احساس ننگ و انسان

يَا إِلَهِي فَلَكَ الْحَمْدُ فَكَمْ مِنْ عَائِبَةٍ سَتَرْتَهَا عَلَيَّ فَلَمْ تَفْضَحْنِي، وَ كَمْ مِنْ ذَنْبٍ غَطَّيْتَهُ عَلَيَّ فَلَمْ تَشْهَرْنِي، وَ كَمْ مِنْ شَائِبَةٍ أَلْمَمْتُ بِهَا فَلَمْ تَهْتِكْ عَنِّي سِتْرَهَا، وَ لَمْ تُقَلِّدْنِي مَكْرُوهَ شَنَارِهَا، وَ لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا لِمَنْ يَلْتَمِسُ مَعَايِبِي مِنْ جِيرَتِي، وَ حَسَدَةِ نِعْمَتِكَ عِنْدِي: ای خدای من ستایش ترا است که چه بسیار عیب مرا پوشاندی و مرا رسوا نکردی. و چه بسیار گناه من که بر آن پرده کشاندی و مرا (به گناه) شُهره نکردی. و بسا آلودگی ها که مرتکب شدم و تو پردهٔ من ندریدی، و ننگ آن را به گردنم نیاویختی، و زشتی آنها را در پیش آنان که درصدد عیبجوئی من بودند آشکار نکردی؛ عیب جویانی از مجاورانم و حسد ورزانی که بر نعمت تو که در نزد من است حسد می ورزند.

توضیح: مراد از «جیرتی= مجاورانم= همجوارانم» همسایگان نیستند، بل مراد افرادی هستند که در جامعه به نحوی با شخص ارتباط دارند و در تماس هستند.

شرح

لغت: عائبة: صیغهٔ اسم فاعل مؤنث از «عاب عیباً» به دو معنی آمده است: عیب گیرنـده، و معیوب کننده. در اینجا معنی دوم در نظر است؛ می گوید: خدایا بسا اعمال که اگر آشکار می شدند حیثیت مرا معیوب می کردند، مستور داشتی.

أَلْمَمْتُ: جمع کردم- أَلْمَمْتُ بها: آنها را بر وجود خودم جمع کردم.- لمّ یعنی جمع کـردن و به هم ضمیمه کردن چیزهای متعدد و پراکنـده. در اینجـا مـراد جمـع کـردن آلـودگی هـا و ضمیمه کردن آنها به شخصیت خود است.

الشَنار: العار: اقبح العیب: ننگینترین عیب.

السوءات: صیغهٔ جمع «سوئه».

السّوئة: الخلّة القبیحة: داشتهٔ زشت: خصلت زشت، رفتار زشت. چیز چندش آور.

سوئه در قرآن تنها در یک آیه از قرآن آمده بمعنی جنازهٔ انسان. وقتی که قابیل هابیـل را کشت، احساس یک تکلیف دربارهٔ آن می کرد احساس می کرد کـه بایـد کـاری دربـارهٔ آن جنازه انجام دهد و آن بدن دوست داشتنی را که اینک به سـوئه و چنـدش آور تبـدیل شـده است، نباید همچنان رها کند: «فَبَعَثَ اللَّهُ غُراباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُواري سَوْأَةَ أَخيهِ قالَ يا وَيْلَتى أَ عَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هذَا الْغُرابِ فَأُوارِيَ سَوْأَةَ أَخي»[1].

و معنی دیگر سوئه، عورت (عضو عقب و جلو) است که دربارهٔ آدم و حوّا آمده: «فَلَمَّا ذاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما»[2]. و دلیل اینکه با صیغهٔ جمع آمده و بصیغهٔ تثنیه نیامده، مجموع سوئهٔ هر دو است که چهار می شود. این صیغهٔ جمع در پنج مورد از قرآن آمده که همگی به معنی عورت است.

و در کلام امام علیه السلام به معنی «زشتی ها و آلودگی ها» آمده است. به کارگیری این

---

[1] آیهٔ ۵ سورهٔ مائده.

[2] آیهٔ ۲۲ سورهٔ اعراف.

لفظ در اینجا اشاره به این است که براستی هر انسانی چنان عیب های ننگین و ننگین تر دارد که اگر برملا شود مانند برملا شدن آن دو عضو است در آبرو ریزی. البته حساب کسانی که به حدّ قابیل نیز از حس فطری برخوردار نیستند، جدا است[1]، زیرا فطرت شان سرکوب شده و در اثر سلطهٔ غریزه بر فطرت، شیوه حیوانی را برگزیده اند.

ستار العیوب: امام علیه السلام در این کلام ستار العیوب بودن خدا را طوری بیان کرده که گوئی از درون قلب هر فرد انسان خبر می دهد، و همچنین هم هست زیرا او در صحیفه سجادیه بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خداوند سخن می گوید والاّ خودش از این عیب ها، عارها، ننگ ها بریئ است. و به عبارت دیگر: گفته شد که صحیفه علم است در قالب دعا، و دعا است در قالب علم، امام در اینجا نیز در مقام درس انسان شناسی، و شناخت رابطهٔ خدا با انسان است؛ که انسان همیشه معیوب است و خداوند ستّار العیوب است.

حدیث: امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای کمیل: **«اللَّهُمَ لَا أَجِدُ لِذُنُوبِي غَافِراً وَ لَا لِقَبَائِحِي سَاتِراً وَ لَا لِشَيْءٍ مِنْ عَمَلِيَ الْقَبِيحِ بِالْحَسَنِ مُبَدِّلًا غَيْرَكَ»:** خدایا برای گناهانم بخشنده ای نمی یابم و برای قبایحم پوشاننده ای پیدا نمی کنم و برای تبدیل عمل قبیح به عمل نیکو کسی را نمی یابم مگر تو.

توضیح: ۱- بازگوئی این نکته ضرر ندارد که: معصومین (علیهم السلام) هیچ گناهی را مرتکب نمی شوند و این در خط شرع و تشریع است. اما در مقایسه با خداوند و در حضور خداوند، خودشان را دارای نواقص و عیب های هنگفت می بینند.

۲- و نیز در مقام دعا (بویژه دعاهائی که «علم» هستند در قالب دعا) بعنوان نمایندهٔ انسان (کل انسان) سخن می گویند.

۳- نکتهٔ مهمتر در این سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) این است که داشتن ذنب و قبایح را یک اصل مسلّم در انسان می داند که اگر همهٔ قبایح افراد بشر بر ملا شود انسان رسواترین

---

[1] در کتاب «تبیین جهان و انسان»، بخش «منشأ لباس» این حس پوشش جوئی انسان به شرح رفته است و اشاره ای نیز در بخش پنجم همین دعا گذشت.

موجود و منفورترین جاندار و جامعه اش متعفن ترین پدیدهٔ خلقت می گردد. اینجاست که **ستار العیوب** بودن خداوند معنی و عظمت و اهمیت خود را نشان می دهد؛ اهمیتی که انسان را در جایگاه برترین موجود قرار می دهد.

و می گوید: **«مَوْلَایَ کَمْ مِنْ قَبِیحٍ سَتَرْتَهُ»:** سرور من، چقدر (کارهای) قبیحی که آنها را پوشانده و مستور داشته ای.

توضیح: ۱- در این جمله نمی گوید «چقدر قبایح من که آنها را پوشانده ای»، بل می گوید «چقدر قبیح که تو آنها را پوشانده ای». برخلاف جمله قبلی که قبایح خود فرد دعا کننده مورد نظر است.

با بیان دیگر: در این جمله پوشاندن قبایح جمیع بشر، همه افراد انسان و قبایح جامعه انسانی، مورد نظر است زیرا که لفظ «قبیح» را مطلق آورده است و توجه می دهد که اگر خداوند ستار العیوب نبود جامعهٔ انسانی چه منظرهٔ منفور و مشمئزکننده ای داشت؛ یعنی همان وضعیت که در ردیف سوم از توضیحات جملهٔ قبلی بیان شد.

۲- لفظ «مولی» را به «سرور» معنی کردم، اما نه به معنی تعارفاتی رایج، بل سرور بمعنی «صاحب سر» که اصل معنی این کلمه است؛ مالک سر یعنی کسی که مالک جان و بود و نبود شخص است. همان معنی که در برده و مالکش، هست همان معنی «عبد و رب».

و می گوید: **«وَ لَا تَفْضَحْنِي بِخَفِيِّ مَا اطَّلَعْتَ عَلَيْهِ مِنْ سِرِّي»:** و مرا با افشای آنچه از سرّم که می دانی، رسوا مکن.

آن دست ناپیدا که برای همگان پیدا است: در عرصهٔ جمعی انسان ها، دست ستّار خداوند برای هیچکس پیدا و آشکار نیست، اما در عرصهٔ فردی افراد برای هر فرد دربارهٔ خودش بحدّی روشن و آشکار است که انکار آن، انکار یکی از واقعی ترین واقعیات است؛ هر کس- حتی فاسقترین و فاجرترین شخص که با گناهانش موجب هتک عصمت و سقوط حیاء خود شده و رسوای عام و خاص گشته است باز- اگر به طول عمری که به سربرده است بنگرد و بررسی کند می بیند که خداوند عیوب بسیار و حتی ننگ های فراوان او را مستور

داشته است.

انسان موجودی است که هیچ فردی از افـراد آن بـدون «**سـرّ**» و بـدون «**راز شخصـی**» نیست. حتی فرعون و نمرود. پس هیچ انسانی نیست که از ستّاری خدا بی بهره باشد.

منشأ سرّ و راز داشتن انسان: حیوان نه سـرّ دارد و نـه راز، و نـه از چیـزی احسـاس ننگ می کند، زیرا حیوان یک موجود صرفاً غریزی است. منشأ سـرّ و رازداری انسـان روح فطرت است. روح فطرت و اقتضاهایش به حدّی ارزشمند است که خداوند نیز به این اقتضـای فطری در بالاترین حد کمک می کند و خداوند تا این حد از این گوهر انسانیت که به انسان داده، حفاظت می کند و هر انسانی این دست پنهان و غیر طبیعی را در بستر عیوب خـود مـی بیند، و اگر از دیدگاه اشخاص مثل هایدگر و برگسُن بـه ایـن واقعیـت نگریسـته شـود، بایـد گفت: این واقعیت برای هر انسان یک «**تجربهٔ دینی**» است[1] و انسان بطور ملموس می بینـد که خدا مهربانتر از مادر است. بالاترین کرامت مادر حفاظت از اسرار و رازهای فرزند است و خداوند در این حفاظت بیش از مادر کرامت می کند بطوری که اساساً قابل مقایسه نیسـت و هر کس بطور کاملاً واضح این حقیقت و این واقعیت را درک می کند و می بیند.

در دو آیه از قرآن آمده اسـت: «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ»[2]. بـا حـرف تاکیـد «انّ» و بـا حرف «ل» که آن نیز از عنصر تاکید خالی نیست، می گوید: خداوند به ناس- همهٔ انسان ها- رئوف و رحیم است.

دست اندرکاران علوم انسانی غربی که همهٔ پدیده های فطری- از قبیل: خانواده، جامعـه، تاریخ، هنجار و ناهنجار و باید و نبایدها، زیبا شناسی و زیبا خواهی، حیاء، اخلاق- را پدیـده های قراردادی می دانند و به توجیهات می پردازند، باید از اینـان پرسـید: بـر فـرض کـه ایـن پدیده ها ریشه در ذات انسان و کانون جان او ندارند، پس این «حس ننگ»؛ ننگ از تخلـف

---

[1] البته پیشتر نیز اشاره رفت که بنیانگذاران اصطلاح «تجربهٔ دینی» (از قبیل هایدگر و برگسـون) گرچـه ره آوردهـای مفیـد اساسی دارند اما از معرفی منشأ این تجربیات دینی، عاجزند.

[2] آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ بقره، و آیهٔ ۶۵ سورهٔ حج.

دربارهٔ این قراردادها، چیست؟ و منشأ این حس چیست؟ آیا خود «احساس ننگ» نیز یک پدیده قراردادی است!؟! و اگر ذاتی است (که هست) منشأ آن در درون انسان چیست و کجاست؟؟ آیا منشأ آن همان روح غریزی حیوانی است؟ اگر چنین است پس چرا حیوان فاقد احساس ننگ است؟ و فاقد سرّ و راز است؟ و تعریف انسان با «حیوان برتر» نمی تواند پاسخگوی این پرسش ها باشد، زیرا روح حیوانی هر چه تکامل یابد و برتر شود، در مسیر و جهت ماهوی خود پیش خواهد رفت، نه در جهت تعویض ماهیت.

در درون ذات انسان نسبت به رفتار نکوهیده، یک «دوگانگی» کاملاً ملموس وجود دارد؛ نیروئی او را به رفتار نکوهیده وادار می کند که نیروی غریزه است، و نیروی دیگر آن رفتار را نکوهش کرده و درصدد پنهان کردن آن است چون از چنین رفتاری احساس ننگ می کند. این نیروی دوم نیروی روح فطرت است. و انسان نه حیوان است و نه حیوان برتر، بل موجودی است که در وجودش یک روح بیش از حیوان دارد.

اکنون نگاه دیگر به آغاز سخن امام علیه السلام در این بخش: **إِلَهِي فَلَكَ الْحَمْدُ فَكَمْ مِنْ عَائِبَةٍ سَتَرْتَهَا.....**

نکات: ۱- خدا را حمد و ستایش می کند[۱]، زیرا که در مقام بیان یکی از صفات عظیم خداوند است که ستاریّت است.

۲- در اینجا از عبارت «اللهمّ» استفاده نکرده، با عبارت صمیمی تر، خصوصی تر، راز و نیازی تر، آورده است چون به انسانی ترین نیاز انسان یعنی «ستر عیوب»، و به یکی از فطری ترین «حسّ انسانی» انسان، یعنی «احساس ننگ» می پردازد.

۳- در فقرهٔ **«وَ لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا لِمَنْ يَلْتَمِسُ مَعَايِبِي مِنْ جِيرَتِي، وَ حَسَدَةِ نِعْمَتِكَ عِنْدِي»**، عیب جویان را به دو گروه تقسیم کرده: اول: عیب جویانی که با حس طبیعی غریزی بشر نسبت به عیوب دیگران حساس هستند. دوم: عیب جویانی که در اثر بیماری حسادت شان به دنبال

---

[۱] متاسفانه برخی شارحان، حمد را به سپاس و شکر معنی کرده اند که درست نیست، فرق میان حمد= ستایش، با شکر= سپاس، در مباحث گذشته به شرح رفت.

عیب جوئی هستند. گرچه هر دو منفی و نکوهیده و بر خلاف فطرت هستند اما با همـدیگر فرق دارند. پس باید بحثی دربارهٔ حسد داشته باشیم:

حسد

تعریف: حسد عبارت است از آن تحرّک نیروی غریزی که موفقیّت دیگران در نعمـت های مادی و معنوی را بر نمی تابد.

و در بیان دیگر: حسد یک نیروی غریزی است که بر علیه موفقیت های دیگران تحـرّک می یابد.

در منابع لغت عربی آمده است: حسد یعنی آرزوی زوال نعمـت دیگـران و انتقـال آن بـه حاسد.

این معنی نواقص متعدد دارد: ۱- شخص حاسد پـیش از آنکـه بـه مرحلـهٔ «آرزوی زوال» برسد، اصل و اساس رسیدن نعمت به شخص محسود را بـر نمـی تابـد. سـپس در مرحلـهٔ دوم زوال آن را آرزو می کند.

۲- شخص حاسد با انگیزه حسد تنها زوال نعمت را از محسود آرزو می کند، زوال به هر صورت و به هر نحو را آرزو می کند و اگر آرزوی انتقال آن به خودش را نیـز بکنـد، یـک آرزوی دیگر است. ممکن است کسی نسبت به نعمت کسی حسادت کند بدون اینکه آرزوی انتقال آن به خودش را داشته باشد.

۳- اساساً عنصری از «آرزو» در حسد نیست؛ شخص حاسد که نمی تواند نعمـت محسـود را تحمل کند، از روی ناچاری آرزوی زوال آن را می کند؛ یعنـی آرزوی زوال اَثـری از آثـار حسد است نه خود حسد. بطوری که اقـدام عملـی حاسـد (نـه آرزو) بـرای از بـین بـردن آن نعمت، اثر دیگر حسد است.

و بدلیل اینگونه نواقص است که در «علم اصول فقه» حجّیت «قول لغوی= نظر اهل لغت»، پذیرفته نمی شود و حجّت نیست.

در منابع لغت فارسی (مانند فرهنگ معین) آمده است: حسد زوال نعمت کسی را خواستن، بد خواستن. و آن عبارت از آرزو کردن زوال نعمت محسود است. و یکی از صفات پست انسانی است که از اجتماع بخل و شره[۱] نفس حاصل می شود.

این معنی نیز همان نواقص بالا را دارد با این فرق که «آرزوی انتقال به خود» را در قالب «بخل و شره» آورده است. این «بخل و شره» در بیان منابع لغت عربی نیز نهفته است. زیرا اگر کسی خسّت و طمع نورزد چنان آرزوئی را نمی کند.

در حالی که ممکن است کسی در اثر خسّت و حرص آرزوی به دست آوردن نعمتی که در دست دیگری است را داشته باشد بدون ذرّه ای از حسادت. بنابراین، حسد یک صفت در طول دو صفت خسّت و حرص، نیست بل در عرض آنها است؛ یک صفت و خصلت مستقل است.

غریزه خصایل و انگیزش های متعدد دارد مانند: غریزهٔ غذا، غریزهٔ جنسی، غریزهٔ خود برتر خواهی (تفوق طلبی)، غریزهٔ ترس، غریزهٔ بخل، غریزهٔ حرص و غریزهٔ حسد. حتی غریزهٔ حسد از غریزهٔ خود برتر خواهی نیز مستقل است.

در انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) حسد مانند هر امر غریزی دیگر، همزاد انسان است و در آفرینش او آفریده شده است و اصل آن یک چیز طبیعی است همانطور که اصل خسّت و طمع نیز طبیعی است، نه صفت پست. آنچه مهم است مرحلهٔ تحرّک و فعالیت این خصایل است که چگونه و با کدام جهتی تحرّک کنند. والاّ وجود هیچ پیامبری نیز از اصل حسد خالی نیست همانطور که از اصل شهوت خالی نیست:

حدیث: از امام صادق (علیه السلام): **«ثَلَاثَةٌ لَمْ يَنْجُ مِنْهَا نَبِيٌّ فَمَنْ دُونَهُ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْحَسَدُ إِلَّا أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَسْتَعْمِلُ حَسَدَهُ»:**[۲] سه چیز است که انبیاء هم از آنها برکنار نیستند وسوسه در چگونگی آفرینش، طیره و حسد، الاّ اینکه مؤمن حسد خود را به

---

[۱] شره، حرص، طمع.

[۲] کافی، ج ۸ ص ۱۰۸.

فعلیت و عمل نمی رساند.

و به همین سبب اصل حسد، گناه نیست و مجازات ندارد: **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): 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 يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ**[1]: از امت من نُه خصلت برداشته شده: خطاء، فراموشی، آنچه نمی دانند، آنچه طاقت آن را ندارند، آنچه به آن مضطر شوند، آنچه بزور به آن وادار شوند، طیره، وسوسه در تفکّر در آفرینش، و حسد مادامی که در زبان یا دست ظاهر نشود.

انگیزه های غریزی باید بوسیلهٔ روح فطرت که مجهّز به جهاز عقل است، مدیریت شوند و اگر حسد مدیریت شود در بستر «غبطه» جاری می شود و در ماهیت غریزی خود باقی نمی ماند.

غبطه نه یک «انگیزش» است و نه یک خصلت است، بل «راه» و بستر است برای فعلیت صحیح حسد. غبطه در عرض حسد نیست بستر جریان صحیح حسد است. غبطه آرزوی مثبت است. حسد در بستر غبطه تعریف دیگر می یابد:

تعریف: حسد تحت مدیریت روح فطرت، عبارت است از آن تحرّک درست نیروی غریزی که محرومیت خود را بر نمی تابد، نه موفقیت دیگران را. موفقیت دیگران را حق و استحقاق آنان می داند و درصدد انگیزش برای موفقیت خود بر می آید.

تسمیة القسم باسم المقسم: منفعت طلبی و سود جوئی یک خصلت طبیعی است و در آفرینش انسان برای انسان لازم است. لیکن مانند هر خصلت لازم دیگر، می تواند هم بصورت درست و هم بصورت نادرست به فعلیت برسد؛ سود جوئی صرفاً غریزی نادرست است و سود جوئی تحت مدیریت فطرت، درست است. پس سود جوئی دو قسم است. لیکن در تعبیر و محاورات روزمرّه لفظ «سود جوئی» به قسم منفی آن گفته می شود. یعنی نام «مقسم» به یک

---

[1] کافی، ج ۲ ص ۴۶۳ ط دار الاضواء.- این حدیث به «حدیث رفع» مشهور است و یکی از اصول اعتقادی همهٔ مسلمانان است.

قسم آن گذاشته شده است. همینطور به حسد مذموم و نادرست حسد گفته می شود و به حسد ممدوح و درست، غبطه گفته می شود.

قرآن: قرآن نیز که به زبان «امّی= مردمی» آمده است حسد را در معنی حسد مذموم به کار برده است و مرادش حسد بمعنی صرفاً غریزی، خودسر، عاصی بر فطرت است و چون این حسد، برای انسانیت انسان از خطرناکترین خصلت ها است، آن را در ردیف سوم از خطرناکترین شرهای جهان هستی آورده است، و یک سوره برای معرّفی این سه خطر سهمگین اختصاص داده است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ: بگو پناه می برم به پروردهٔ فلق.

فلق: شکاف- شکافته شدن- شکفته شدن.

فلق یکی از قوانین اساسی کائنات است که اگر نبود جهان کائنات در ماهیت همان مادّهٔ اولیه کوچک که ایجاد شده بود، می ماند و از این همه گسترش[۱] و تکثر باز می ماند؛ هفت آسمان[۲]، و این همه میلیاردها ضرب در میلیاردها کهکشان، منظومه ها، کرات، موجودات جاندار همه و همه از طریق فلق و «شکافته شدن»ها، به وجود آمده اند؛ هستهٔ زرد آلو در درون خاک شکافته شده و درخت از آن بر می آید[۳]، درخت شکافته شده شاخه از آن بر می آید، شاخه شکافته شده برگ و گل از آن بر می آید، گل شکافته شده- شکوفه شده- میوه از آن بر می آید. همچنین حیوان و انسان از شکاف متولد می شوند و... همه چیز. حتی انسان از دو شکاف بنام چشم می بیند، سخن و کلام از شکاف دو لب در می آید و....

در متون تفسیری، فلق فقط به معنی «صبح» تفسیر شده. درست است که صبح نیز از مصادیق فلق است اما هیچ دلیلی برای مقید و محدود کردن لفظ فلق که بطور «مطلق» در اینجا آمده وجود ندارد و چنین تفسیری از مصادیق بارز تحکّم است.

---

[۱] قانون گسترش دائمی جهان.

[۲] «أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ کانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما» آیهٔ ۳۰ سورهٔ انبیاء- فتق گونه ای از فلق است.

[۳] «إِنَّ اللَّهَ فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوی یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ» آیهٔ ۹۵ سورهٔ انعام.

فلق یک قانون فیزیکی و نیز شیمیائی و حیاتی است که بر کل کائنات شامل و حاکم است. علم و صنعت هم تصرف انسان است در این قانون و هم بهره جوئی و بهره گیری انسان است از آن که هم باذن خداوند است و هم به تشویق او، البته بشرط عقلانیت و خردورزی، نه برای بمب اتم سازی و نه در جهت تخریب محیط زیست.

خداوند ایجاد کننده و پرورندهٔ این قانون است. باید با یاد آوری این مصداق از مصادیق قدرت خداوند، **اولاً** از هر شری بدون استثناء اعم از شرهای طبیعی، اجتماعی، فردی- به او پناه برد: «مِنْ شر ما خَلَق»: از شر هر آنچه آفریده. هر چیزی که خدا آفریده ممکن است برای انسان خیر باشد و ممکن است برایش شر باشد حتی مقدسات؛ اگر اسلام نمی آمد گناه ابوجهل کمتر بود، اسلام آمد و او در مقابلش مقاومت کرد برگناهانش افزوده شد. پس پناه بر ربّ فلق از هر آنچه آفریده است تا او توفیق دهد خیر آفریده ها به ما برسد.

ثانیاً: باید از شر سه چیز دیگر (که بطور ویژه و خاص، برای انسان خطرناکترین هستند برای فردیت فرد انسان و برای جامعه و اجتماع انسانی است) به خداوند پناه برد. ویژگی این سه شر این است که: دفع یا رفع آنها از توان انسان خارج است؛ یا محال است مانند زلزله. یا بحدّی سهمگین است که ارادهٔ فردی افراد و نیز ارادهٔ شخصیت جامعه را به زانو در می آورد مانند تسلط یک فرهنگ همه جانبهٔ بد و غریزی محض. یا قابل علاج و اصلاح و پیشگیری نیست مانند حسادت حسود که قابل شکایت در دادگاه هم نیست و در برابر آن هیچ کاری نمی توان کرد و غیر از پناه بردن به خدا هیچ راهی ندارد.

این سه شر ویژه و خاص، عبارتند از:

۱- خطرناکترین شر ویژهٔ اجتماعی: «وَ مِنْ شر غاسِقٍ إذا وَقَب» و از شر غاسق وقتی که واقب شود.

غاسق: همه گیر؛ فراگیر؛ بطوری که هیچ چیزی را فرو نگذارد. در آیهٔ ۷۸ سورهٔ اسراء

به فراگیری شب «غسق» گفته شده[۱].

واقب: وَقَبَ: دخل فی الوقب: داخل شد به سوراخ.

اَلوَقب: نقرة فی الصّخرة: حفره یا سوراخی که در صخره سنگ باشد.

غاسق واقب: چیزی که هم غاسق باشد و هم واقب. مثال: آب هم غاسق است و هم واقب؛ آب دریا همهٔ اشیاء کف دریا را فرا گرفته و (باصطلاح) بر همهٔ سوراخ و سمبه های کف دریا فرو رفته و هم به هر چاله، فضای میان سنگ ها، میان فرازها و شیب ها، میان و خلال گیاهان کف دریا و...، اما یک چادر ایلاتی غاسق است لیکن واقب نیست، تنها چتر بازکرده و فضای درون خود را فراگرفته و به هیچ گوشه و زاویه و خلال اشیاء آن فضا داخل نشده. این غاسق است اما واقب نیست.

این غاسق واقب که باید بطور ویژه از آن به خداوند پناه برد چیست؟ مفسرین آن را به «شب» معنی کرده اند. **اولاً:** چرا نفرمود «من شر اللیل اذا وقب». **ثانیاً:** در قرآن شب نیز مانند روز و با همان اهمیت، نعمت خدا دانسته شده، نه منشأ شر در حدی که از خطرناکترین های ویژه، باشد: «وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً»[۲]: و قرارداد شب را برای آرامش و آسایش شما. «هُوَ الَّذي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فيه»[۳] و منت می گذارد: «أَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فيه»[۴]. «قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فيهِ أَ فَلا تُبْصِرُون»[۵]: بگو آیا اندیشه کرده اید که اگر خداوند روز را تا قیامت برای شما همیشگی می کرد، کدام خدائی می توانست برای شما شب را بیاورد تا در آن آسایش و آرامش بگیرید، آیا بصیرت ندارید؛ نمی بینید؟ و آیه های دیگر.

درست است هم آیه و هم حدیث داریم که شب غاسق واقب است، لیکن هیچ دلیلی

---

[۱] أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ.

[۲] آیهٔ ۹۶ سورهٔ انعام.

[۳] آیهٔ ۶۷ سورهٔ یونس.

[۴] آیهٔ ۸۶ سورهٔ نمل.

[۵] آیهٔ ۷۲ سورهٔ قصص.

نداریم که مراد این آیه شب باشد.

اگر از رسوبات تفسیری کابالیست هائی مانند تمیم داری و کعب الاحبار، و خودسرانی مانند قتاده، سدّی، و ناصبی هائی مانند عکرمه، فارغ شویم می بینیم که مراد آیه «**فرهنگ**» است که غاسقتر از هر غاسق و واقبتر از هر واقب است حتی به درون قلب، کانون جان انسان، و گوشه گوشه های زندگی او، نحوهٔ غذا خوردنش، چه چیز خوردنش، ذرّه ذرّهٔ مد لباس و کفشش، ریزه ها و ظرایف و دقایق اندیشه اش، جهانبینی و هستی شناسی اش، اخلاق و رفتار و اداهایش، نحوهٔ محبت و کینه اش و... را فرا می گیرد.

فرهنگ، جامعه را و روابط اجتماعی و فردی را به طور غاسق و واقب فرا می گیرد بطوری که انسان را سلب اراده کرده و در اختیار می گیرد: پس باید از شر فرهنگ بد به خداوند پناه برد. چون شخصیت جامعه در برابر آن شکست خورده، و ارادهٔ افراد نیز سلب یا با درصد خطرناکی سلب شده است، به طوری که «اصالت سلطهٔ جامعه بر افراد» که هگل مدعی آن است تداعی می شود، گرچه نظر او درست نیست.

جامعه شناسی: لفظ «اذا» در این آیه یک نقش مهم دارد و مانع می شود از اینکه آیه را به معنی شب تفسیر کنیم. زیرا غاسقی که مورد نظر این آیه است، غاسقی است که اول می آید و در مرحلهٔ دوم واقب می شود. اما آب یا شب در اولین مرحله که می رسد اول وقوب می کند سپس در مرحلهٔ دوم غاسق و فراگیر می شود.

یک فرهنگ اجنبی، یا یک فرهنگ بدعتی، اول به سراغ جامعه می آید سپس به تدریج مورد پذیرش همگان می شود، و در مرحلهٔ سوم واقب شده و در گوشه گوشه های جامعه و ذرّه ذرّه های نحوهٔ زندگی و رفتارها، فرو می رود. پس با وجود لفظ «اذا» نمی توان آیه را به آب یا به شب تفسیر کرد.

و در بیان دیگر: فرهنگ اجنبی یا فرهنگ بدعتی، وقتی که به یک جامعه می رسد، خطر است اما نه خطری که باید بطور ویژه و خاص از آن به خدا پناه برد. و همینطور است وقتی که فراگیر و غاسق شده اما به حدّ وقوب نرسیده زیرا هنوز شخصیت جامعه را در هم

نشکسته و ارادهٔ فردی افراد را نیز سلب نکرده؛ هنوز اراده های افراد مقهور آن نشده. اما زمانی که این غاسق، وقوب هم می کند دیگر رهچاره ای نیست مگر پناه بردن به خدا و راه نجات خواستن از او. همانطور که راه نجات از شر فیزیکی طبیعت نیست مگر خالق طبیعت توجه کریمانه کرده و آن را مهار کند. به شرح زیر:

۲- خطرناکترین شر فیزیکی طبیعی: «وَ مِنْ شر النَّفَّاثاتِ فِي الْعُقَدِ»: و از شر دمندگان که بر گره ها می دمند.

عقد: گره- عقد و گره بر سه نوع است: ۱- اجزائی جمع شوند و به صورت یک گره در آیند. عرب می گوید «عقد الزهر: انضمّت اجزائه فصار ثمراً»: گل و شکوفه عقد شد، یعنی اجزاء آن با همدیگر منظمّ شد و به صورت گره میوه شد. در فارسی به این نوع می گوئیم: منعقد شد.

۲- گره خوردن یک چیز در خودش؛ مانند گرهی که در یک نخ، طناب یا هر چیز دیگر به وجود آید.

۳- گره خوردن چیزی با چیز دیگر؛ مانند گره خوردن دو رشته نخ با همدیگر، یا دو بوته گیاه، و...

جهان از برآیند این سه گونه عقد و گره، تشکیل یافته است که دست به دست هم داده و جهان را ساخته اند. بر آیند این سه گره است که تشکیلات درون یک اتم- هسته و الکترون- را به وجود آورده و نیز هسته و اتم را به همدیگر گره زده و بالاخره خود اتم را بصورت یک گره به وجود آورده است. و هر مولکول یک گره از اتم ها است.

همینطور است یک کُره، و همچنین است یک منظومه، و نیز یک کهکشان. و همچنین است آسمان اول که یک کرهٔ بزرگ است و همهٔ کهکشان ها و فضاهای فاصله آنها را در درون خود جای داده و همینطور است تا آسمان هفتم[1] در اینجا پس از «قانون فلق» می رسیم به قانون دوم در مدیریت کل کائنات که نامش می شود «قانون عقد»: قانون گره.

---

[1] رجوع کنید به «**تبیین جهان و انسان**».

قانون سوم: دمش: دمیدن؛ که نامش می شود «قانون نَفث». این همه گره ها- از ذرات تا کهکشان و کُرهٔ عظیم آسمان- همگی هم وجودشان و هم دوام شان و هم کارشان، بر قانون دمش استوار است. دمش انرژی میان الکترون و هستهٔ اتم، دمش انرژی اتم های یک مولکول بر همدیگر، دمش میان خورشید یک منظومه و سیاره هایش[1]، دمش میان منظومه ها در تشکیل کهکشان ها. بطوری که می توانید فرمول زیر را بنویسد:

جهان- قانون دمش= جهان- جهان.

آیه می فرماید: بگو پناه می برم به پروردگار «قانون فلق» که پروردگار «قانون گره» است و گره ها را با «قانون دمش» پرورده و مدیریت می کند، از شر همین دمش ها و دمندگان که همگی دمنده هستند و بر همدیگر می دمند، که با وجود خیرشان، لازم و ضروری و اساسی بودن شان گاهی برای بشر ایجاد شر می کنند از قبیل: حوادث کیهانی، هجوم یک کره بر کره دیگر، حملهٔ سرگردان های فضائی، زلزله، سیل و طوفان های غیر قابل پیشگیری برای بشر.

اما آنچه در تفسیرها آمده: متون تفسیری این آیه را به «دمیدن زنان جادوگر به نخ های جادوئی شان و گره زدن آنها» معنی کرده اند. اما این تفسیر با قوانین مسلم ادبی تضاد دارد: علامت جمع «ات» دو کاربرد دارد:

۱- در صیغهٔ جمع مؤنث حقیقی مانند زنان از انسان، می آید.

۲- در همهٔ جمادات صیغهٔ جمع شان با «ات» می آید.

متون تفسیری کاربرد اول را برگزیده اند. در اینصورت پرسش های زیر پیش می آید: ۱- چرا باید از زنان جادوگر به خدا پناه برد اما از مردان جادوگر نباید پناه برد؟

و با بیان دیگر: دلیل و سبب اختصاص زنان در این استعاذه و پناهندگی، چیست؟ درست است که گفته اند «اثبات شیئ نفی ما عدا نمی کند». اما اثبات بخشی از یک چیز و سکوت از بخش دیگر آن حتماً و قهراً یک دلیل دارد. در طول تاریخ نیز کار ساحران مرد خطرناکتر

---

[1] خواه نظام کیهانی را بر اساس قانون جاذبه نیوتن بدانید و خواه بر اساس قانون دافعه که بندهٔ حقیر آن را از قرآن و حدیث استخراج کرده و در نوشته هایم توضیح داده ام.

از ساحران زن بوده و اکثریت کاهنان معروف گذشته و حال تاریخ، مردان هستند همانطور که امروز در هند و چین و امریکای لاتین مشاهده می کنیم، و نظام کابالیسم مسلط بر جامعهٔ جهانی بر فعالیت کاهنان مرد مبتنی است.

۲- وقتی که لفظ «نفاثات» مطلق است به چه دلیل آن را فقط به زنان، سپس به زنان جادوگر، مقید می کنیم؟

وقتی که در آیه هیچ سخنی از سحر و جادو نیامده، به کدام دلیل پیامش را به سحر و جادو محدود می کنیم؟ مثلاً چرا نمی گوئیم زنانی که به عقدها و پیمان ها از قبیل عقد ازدواج، عقد معاملات، عقد دوستی ها، عقد فامیلی ها، با سخن چینی ها و شایعه پردازی هایشان دمیده و آنها را بر هم می زنند و به طلاق، فسخ معاملات، بر هم خوردن دوستی ها، می کشانند-؟

۳- چرا از انواع و گونه های دیگر سحر زنان ساحر به خدا پناه نبریم و فقط از گونهٔ خاص که با دمیدن بر گره ها عملی می کنند، پناه ببریم؟

۴- حرف «فی» به معنی «در» است نه «بر»؛ زنان جادوگر «بر گره ها» می دمند «گره ها»؛ خودشان که در توی گره ها نیستند، از بیرون به آنها می دمند. اما دمندگان آفرینشی «در گره ها» می دمند زیرا هر کدام جزئی از درون یک مجموعه هستند و در آن مجموعه بر همدیگر می دمند.

۵- هیچ دلیل حدیثی نیز برای این تفسیر نداریم، حدیث ها در این باره- با صرفنظر از چگونگی سندشان- سه گروه هستند: گروه اول: پیام شان این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مریض شده بود فرشته آمد و گفت: این دو سورهٔ معوذتین را بخوان و در برخی از اینها آمده است که این سوره در همان وقت نازل شده و سخنی از زنان جادوگر به میان نیامده.

بدیهی است که هر بیماری و هر شر مشمول آیه اول است و نیز چگونگی کار بدن هر انسانی مشمول چگونگی فعل و انفعال ذرات بدن، اندام های بدن و کل بدن است که باز یک نظام و نظام های پیوندی و گرهی هستند و پناه بردن به خداوند، از شر و کجکاری شان، در

اصل و اساس دعا است که دعا «مخّ العبادة» است و مستجاب است.

گروه دوم: انسان را دعوت می کنند که در هر گرفتاری این سوره را بخوانند و سخن از سحر و جادو در آنها نیست، و این عین پیام «قل» است که در اول سوره آمده و مشمول آیه اول نیز هست.

گروه سوم: در این گروه سخن از سحر آمده که: جبرئیل آمد و گفت «انّ فلان سحرک» فلان کس تو را سحر کرده است...، در این حدیث لفظ «فلان» آمده، نه «فلانه» و بر خلاف تفسیر مفسرین است و در دو حدیث دیگر تصریح شده که نام آن جادوگر «لبید بن اعصم» بوده، نه یک زن. اما در آیه با صیغهٔ «نفائات» و با علامت جمع مؤنث آمده. پس هیچ راهی نیست مگر اینکه این صیغه را دربارهٔ اجسام و اشیاء، شامل هر جسم از ذرات اتم، مولکول، سلول و همهٔ جمادات، بدانیم. و این معنی است که مورد تأیید حدیث ها است[1]، و حدیث ها تفسیر به زنان را رد می کنند.

۳- خطرناکترین شر فردی: از شرهائی که هیچ رهچاره ای ندارد مگر پناه بردن به خدا، شر حسد است: «وَ مِنْ شر حاسِدٍ إذا حَسَدَ»: و از شر حاسد وقتی که حسادت کند.

نقش «اذا»: در این آیه نیز کلمهٔ «اذا» نقش قابل توجه دارد: از حاسد بطور علی الاطلاق، به خدا پناه برده نمی شود. زیرا همانطور که گفته شد اصل حسادت در هر کسی هست، بل از حاسد وقتی که حسادت می کند (و حسادتش را بوسیله فطرتش مدیریت نمی کند و آن را به غبطه مبدل نمی کند) باید به خداوند پناه برد.

تأثیر حسادت: حسادت دربارهٔ محسود دو نوع تأثیر دارد:

۱- تأثیر مستقیم: وقتی که حسادت در درون، جان و روان شخص حسود به جوش و خروش می آید، مستقیماً به محسود آسیب می رساند. برخی ها نمی توانند این گونه تأثیر را بپذیرند و آن را یک خرافه و غیر علمی می پندارند، می گویند: حسادتی که در دل حاسد

---

[1] برای مشاهده و بررسی حدیث ها رجوع کنید؛ تفسیر نور الثقلین، ذیل همین آیه.

است مگر پتک آهنگری یا چوبدستی چوپان است که بر محسود فرود آمده و بـه او آسـیب برساند؟ و دربارهٔ «چشم زخم» و «بد نظری» نیز چنین می گویند. اینان توجه ندارند کـه هـر تأثیر بصورت مکانیکی نیست. تحولات درونی انسان بویژه احساس های روحی بر کـل بـدن انسان تأثیر می گذارد، بدن نیز از طریق منفذهای ریز پوست با هوای بیرون دقیقاً در تماس و ارتباط است و همین هوا نیز با وجود محسود تماس کامل دارد.

امروز که انتقال صوت و تصویر با رنگ هـای مختلـف را بوسـیله هـوا بطـور تجربـی و مشهود مشاهده می کنیم چرا باید از انتقال و رسیدن احساس درونی حاسد به محسود تعجـب کنیم همینطور از تأثیر آن. و تجربهٔ مردمی نشان داده است که ایـن تـأثیر مسـتقیم از فاصـلهٔ دور و یا بطور غیابی عمل نمی کند. این خود دلیل است بر تأثیر مستقیم.

۲- تأثیر غیر مستقیم: مراد از تأثیر غیـر مسـتقیم ایـن اسـت کـه شـخص حاسـد در اثـر حسادتش دست به کاری بر علیه محسود بزند.

در هر دو تأثیر، حسادت ماهیت غریزی دارد و تحت مدیریت فطرت قرار نگرفته و نیـز به فعلیت رسیده است اما در تأثیر غیر مستقیم علاوه بر اینها به انگیزهٔ عمل نیـز مبـدل شـده است. در اینصورت مسئله از قلمرو صرفاً روان شناسی خـارج مـی شـود (زیـرا موضـوع روان شناسی محض، ناآگاهی ها است) در این مرحله وارد قلمرو رفتار آگاهانه می شـود و بـه هـر صورت، برای رهائی از شر حسود هیچ راهی نیست مگر پناه بردن به خداوند.

فصلی دربارهٔ محسود بودن اهل بیت

حسادت حسودان دربارهٔ ائمّه طاهرین: امام سجاد علیه السلام در ایـن بخـش از دعا از حسودان به خدا پناه می برد، ائمهٔ طاهرین علیهم السلام، از زمان پیـامبر اسـلام (صـلی الله علیه و آله) تا به امروز مورد حسادت دیگران بوده اند. گفته اند **«كُلُّ ذِي نِعْمَةٍ مَحْسُودٌ»**[۱]:

[۱] بحار، ج ۷۰ ص ۲۵۶ و ج ۷۴ ص ۱۵۳.

هر نعمتی حسادت دیگران را بر می انگیزد. در تاریخ بشر چه کسی پر نعمت تر از ائمه است پس محسود بودن شان از این دیدگاه کاملاً طبیعی است. آیه ها را بخوانید: «أَمْ لَهُمْ نَصيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذاً لا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقيراً- أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلى ما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنا آلَ إِبْراهيمَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْناهُمْ مُلْكاً عَظيماً»[1]: مگر آنان سهمی در حکومت دارند، اگر چنین بود کمترین حقی را به مردم نمی دادند- یا به آنچه خداوند از فضل خود به «ناس» داده حسد می ورزند، ما به آل ابراهیم- خواه از شاخه اسحاق و خواه از شاخه اسماعیل- کتاب و حکمت داده ایم و ملک عظیمی برایشان عطا کرده ایم.

حدیث: کلینی در کافی- ج ۱ ص ۲۰۵ ط دار الاضواء- یک باب ویژه باز کرده با عنوان **«أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِم السَّلَام وُلَاةُ الْأَمْرِ وَ هُمُ النَّاسُ الْمَحْسُودُونَ الَّذِينَ ذَكَرَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ»** و حدیث ها را آورده است که مراد از «ناس» در این آیه ها ائمّه طاهرین هستند که برخی از مسلمانان بصورت یک جریان فکری سیاسی نسبت به مقام اهل بیت علیهم السلام بشدّت حسادت می ورزیدند.

نظر به اینکه برخی ها موضوع سخن این آیه ها را حسادت یهودیان بر مسلمانان دانسته و دربارۀ حدیث ها دچار تردید شده اند، بهتر است اندکی در این موضوع درنگ کنیم: سورۀ نساء از آغاز دربارۀ مسلمانان و خطاب به مسلمانان سخن می گوید تا می رسد به آیه ۴۱ و ۴۲ می فرماید: «فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهيدٍ وَ جِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهيداً- يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذينَ كَفَرُوا وَ عَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَ لا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَديثاً». مراد از «الَّذينَ كَفَرُوا وَ عَصَوُا الرَّسُولَ» افرادی از خود مسلمانان هستند زیرا یهودیان نبوت پیامبر را نپذیرفته بودند تا به او عاصی باشند، عصیان وقتی معنی می دهد که کسی، کس دیگر را بپذیرد سپس از اوامر او سرپیچی کند و نیز آیه در مقام بیان گواه بودن هر پیامبر در روز قیامت بر امّت خودش است و می گوید وقتی که تو گواهی و شهادت بدهی بر «اینان= امت خودت» افرادی از اینان که کفر و عصیان ورزیدند پشیمان می شوند.

---

[1] آیه های ۵۳ و ۵۴ سورۀ نساء.

متون حدیثی و تفسیری شیعه و سنّی پر است از موارد کفر و عصیان برخی از اصحاب در برابر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، نمونه ای از آن پرخاش آقای عمر بر پیامبر با تندترین لحن و خشن ترین بیان و عصیان او در برابر حکم آن حضرت است، عصیانی که موجب شد دیگران نیز از دستور رسول خدا سرپیچی کنند و از قربانی کردن و تراشیدن سرشان خودداری کنند به حدّی رابطهٔ پیامبر با امّت گسسته شد که نیاز به بیعت مجدد افتاد تا از نو این رابطه برقرار شود.

کافی است به شرح ماجرای صلح حدیبیه در «**درّ المنثور**» سیوطی مراجعه کنید[۱] و این گسستگی و عمق فاجعه را مشاهده کنید گرچه در آن کتاب نیز پس از شرح ابعاد ماجرا علّت بیعت را برای دفاع از عثمان که به میان مردم بت پرست مکه رفته بود، قلمداد می کند[۲]، اما هر خواننده ای بروشنی می بیند که بیعت برای احیای مجدد رابطهٔ امّت با پیامبر بوده است.

سپس احکام تیمم را بیان کرده، و چون آقای عمر هرگز زیر بار تیمم نرفت می گوید «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ أُوتُوا نَصيباً مِنَ الْكِتابِ يَشْتَرُونَ الضَّلالَةَ وَ يُريدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبيلَ»[۳]: آیا نمی بینی کسانی را که بهره ای کتاب (خدا) به آنان داده شده- به جای اینکه از آن برای هدایت خود و دیگران استفاده کنند- برای خودشان گمراهی می خرند، و می خواهند شما نیز گمراه شوید.

این «الَّذينَ أُوتُوا نَصيباً مِنَ الْكِتابِ»، چه کسانی هستند؟ متون تفسیری برادران اهل سنت، می گویند: یهودیان هستند. در حالی که جریان کلام دربارهٔ مسلمانان است و مراد افرادی هستند که بخشی از قرآن را دریافت کرده اند نه دریافت همه بعدی؛ چیزی از قرآن دریافته اند نه جان قرآن را.

---

[۱] درّ المنثور، ذیل آیهٔ ۱۸ سورهٔ فتح، و نیز آیهٔ ۲۴ همان سوره.

[۲] ذیل همان آیهٔ ۲۴ سورهٔ فتح.

[۳] آیهٔ ۴۴ سورهٔ نساء.

بنظر این مفسّرین گویا هر جا در قرآن «أُوتُوا نَصیباً مِنَ الْکِتابِ» آمده، همه را باید بـه اهـل کتاب تفسیر کرد. گوئی قرآن تعهد داده است که این تعبیر را دربارهٔ مسلمانان به کار نبـرد[۱]. در حالی که آیهٔ بعدی گواه است که مراد افرادی از مسلمانان است: «وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدائِکُمْ وَ کَفی بِاللَّهِ وَلِیًّا وَ کَفی بِاللَّهِ نَصیراً»: و خداوند می شناسد دشمنان شما را و کافی است که خدا ولی شـما باشد و کافی است که خدا یاور شما باشد.

یهودیان دشمنان شناخته شده بودند که همگان آنها را می شـناختند، و مشـکل مسـلمانان شناخت دشمنان داخلی بود که می گوید خداوند آنان را می شناسد و حساب شـان را دارد او ولی مؤمنین و یاور شان است[۲].

آنگاه در آیهٔ ۴۶، ۴۷، ۴۸ سخن از یهودیان آورده و نکوهش شان می کند. چـرا ایـن سـه آیه در وسط سخن از مسلمانان آمده؟ برای اینکه آقای عمر (با وجـود آن همـه نهـی قـرآن و پیامبر که مسلمانان را از ارتباط با یهود نهی می کـرده[۳]) دسـت از محبـت یهودیـان بـر نمـی داشت و به محفل و مدرسهٔ آنان می رفت و از کاهنانشان درس و برنامـه مـی گرفـت[۴]. ایـن

---

[۱] عبارت «أُوتُوا نَصیباً مِنَ الْکِتابِ» در سه آیه از قرآن آمده: در آیهٔ ۲۳ سورهٔ آل عمران که مراد افرادی از یهودیان است. و آیـهٔ ۴۴ سورهٔ نساء، و آیهٔ ۵۱ آن، که مراد از هر دو افرادی از مسلمانان است.

سنّی و شیعه اجماع دارند که عمر نصیب اندکی از قرآن داشت؛ هم در حفظ قرآن و هم در آشـنائی بـا آیـات قـرآن. در ایـن موضوع در میان اصحاب از کم بهره ها بود.

[۲] در اثر یاوری های خداوند است که با آنهمه کشتارها و قتل عام ها در طول قرن ها، امـروز مکتـب اهـل بیـت، کابالیسـم جهانی را به لرزه آورده و همگی دست به دست داده اند تا شاید این مکتب را از بین ببرند؛ خیلی عریان و با عجلهٔ تمام به کشـتار پیروان این مکتب مشغول هستند، «یُرِیدُونَ لِیُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْکافِرُونَ» آیهٔ ۸ سورهٔ صف.

[۳] سورهٔ بقره که پیش از سورهٔ نساء نازل شده، رابطه مسلمانان با یهود را بشدت ممنوع کرده اسـت و همچنـین بـا نهـی هـای مکرر از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله.

[۴] رجوع کنید؛ درّ المنثور، ذیل آیهٔ ۸۱ سورهٔ آل عمران. و نیز ذیل آیهٔ ۴۶ سورهٔ عنکبوت و نیز آیهٔ ۵۱ سورهٔ عنکبـوت. و در ذیل آیهٔ ۹۷ سورهٔ بقره با چندین حدیث تصریح می کند که آقای عمر با یهودیان ارتباط صمیمانه داشت. و این رابطه تا اواخر عمر پیامبر اکرم ادامه داشت در سورهٔ مائده که آخرین سوره است در نزول، آیهٔ ۵۲ مـی گویـد: «فَتَرَی الَّذِینَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ یُسارِعُونَ فِیهِمْ»: می بینی کسانی که در قلب شان بیماری است در گرایش به یهودیان سرعت می گیرند. اگـر خواسـته باشـید ایـن موضـوع را بطور مشروح و مفصّل مشاهده کنید، رجوع کنید به «**کابالا و پایان تاریخش**» در سایت بیـنش نـو www.binesheno.com از ص ۴۴۷ تا آخر کتاب یعنی تا صفحه ۶۰۵.

رابطه سپس بر می گردد به همان عاصیان مسلمان و یک خصلت شان را معرّفی می کند: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشاءُ وَ لا يُظْلَمُونَ فَتيلاً»: نمی بینی کسانی را که خودشان را تزکیه می کنند- قیافهٔ پاک و تمیز به خود می گیرند؛ خودستائی می کنند؛ سیمای دوگانه و نفاق دارند- بل این خداوند است که هر کسی را بخواهد پاک می کند و کمترین ستمی بر آنان نخواهد شد.

اینان کسانی بودند که خود را در بالاترین جایگاه اصحاب قرار می دادند. آنگاه می گوید: «انْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ كَفى بِهِ إِثْماً مُبيناً»: ببین چگونه بر خدا افترا می بندند و این کارشان مصداق آشکار گناه و عصیان شان است.

نکته و پیام مهم و تعیین کننده در آیه بعدی است: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ أُوتُوا نَصيباً مِنَ الْكِتابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ يَقُولُونَ لِلَّذينَ كَفَرُوا هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذينَ آمَنُوا سَبيلاً»: آیا نمی بینی کسانی را که بهره ای از کتاب دریافت کرده اند که به جبت و طاغوت ایمان می آورند و دربارهٔ کافران می گویند که آنان از مؤمنان هدایت یافته ترند.

در تفسیر این آیه گفته اند مراد افرادی از یهودیان هستند که می گفتند بت پرستان از مسلمانان بهتر هستند و برای این معنی داستانی نیز ساختند. در حالی که در ادبیات قرآن در تقابل سخن از اهل کتاب و بت پرستان، به بت پرستان «مشرکین» گفته می شود و به اهل کتاب کافر گفته می شود، یعنی کاملاً بر عکس این تفسیر[1]. و پر واضح است که برخی از مسلمانان می گفتند که یهودیان هدایت یافته تر از مسلمانان هستند، و از مدرسهٔ یهودیان درس و برنامه می گرفتند.

آنگاه پس از یک آیه که در نکوهش همین افراد است، می گوید: براستی این عقیدهٔ شان است که یهود بهتر از مؤمنین هستند-؟ یا به دلیل حسادتشان نسبت به اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اینگونه می اندیشند؟-؟: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلى ما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنا آلَ إِبْراهيمَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْناهُمْ مُلْكاً عَظيماً»: یا نسبت به مردم (= پیامبر و خاندانش) بر

[1] از آنجمله آیهٔ اول سورهٔ بیّنه: «لَمْ يَكُنِ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ الْمُشْرِكينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ».

آنچه خدا از فضلش به آنان داده حسد می ورزند؟! ما به آل ابراهیم- هم از شاخه اسحاق و هم از شاخه اسماعیل- کتاب و حکمت داده ایم و ملک عظیمی برایشان قرار داده ایم. کتاب و حکمت به پیامبران و ائمه از هر دو شاخهٔ نسل ابراهیم داده شده. اما مراد از «ملک عظیم» ملک موعود است که همهٔ ادیان به آن معتقد هستند. تعبیر با «ملک عظیم» فقط در این آیه آمده است. اکثر مفسرین آن را به ملک حضرت سلیمان تفسیر کرده اند در حالی که حاکمیت او فقط به سرزمین فلسطین محدود بود و از جهت زمان نیز چند سال بیشتر طول نکشید، چند بار هم دچار تزلزل مشرف به سقوط گشت، گرچه از نظر کیفیت با حکومت های دیگر تفاوت داشت[۱].

اکنون پیام حدیث ها را در مجلد دوم کافی- کتاب الحجّة- ص ۲۰۵ و ۲۰۶، مشاهده کنید که شرح می دهند مراد از این آیه ها حسادت عده ای از ملسمانان نسبت به پیامبر و آلش (صلوات الله علیهم) است؛ که منجر به آتش زدن درب بیت شد اما جریان حسادت فروکش نکرد تا امام حسن علیه السلام را به شهادت رسانید، و باز فروکش نکرد کشتار کربلا پیش آمد، باز هم فروکش نکرد اسب ها را نعل کرده بر پیکر شهداء تاختند، باز هم فروکش نکرد که **امام سجاد** را به آن وضع فجیع به اسارت بردند که در این بخش از دعا می گوید: **«وَ حَسَدَةِ نِعْمَتِكَ عِنْدِي»**: آنان که بر نعمت هائی که به من داده ای حسادت می ورزند.

و همین حسادت است که موجب شهادت یازده امام گشت[۲] و موجب غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) شد و همین حسادت است که از روز وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به کشتارها و قتل عام های شیعه تا به امروز ادامه می دهد و داده است و امروز با تحریک و تاییدات استکبار و نظام کابالیستی جهانی در همهٔ ممالک اسلامی به کشتار دیو منشانهٔ خود ادامه می دهد. اما همهٔ اوضاع جهان نشان می دهد که تاریخ کابالیسم به پایان

---

[۱] رجوع کنید؛ «**کابالا و پایان تاریخش**» از صفحهٔ ۳۵۲ به بعد.

[۲] یکی از بزرگان دربارهٔ شهادت برخی از ائمّه (علیهم السلام) تردید کرده است. در کتاب «**مکتب در فرآیند تهاجمات تاریخی**» به تردید ایشان پاسخ داده ام.

خود نزدیک شده است و صبح آن «ملک عظیم» فرا می رسد؛ «إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَ لَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ»[1]؟ گرچه تحولات جامعه زمان بیشتری می برد بویژه تحول جامعهٔ جهانی.

بخش هفتم

انسان شناسی

چهار ضعف بنیانی در انسان

عقل و جهل

ابلیس خواهان آن عمل بد است که بطور دانسته ارتکاب شود

ثُمَّ لَمْ يَنْهَنِي ذَلِكَ عَنْ أَنْ جَرَيْتُ إِلَى سُوءِ مَا عَهِدْتَ مِنِّي(۲۳) فَمَنْ أَجْهَلُ مِنِّي، يَا إِلَهِي، بِرُشْدِهِ وَ مَنْ أَغْفَلُ مِنِّي عَنْ حَظِّهِ وَ مَنْ أَبْعَدُ مِنِّي مِنِ اسْتِصْلَاحِ نَفْسِهِ حِينَ أُنْفِقُ مَا أَجْرَيْتَ عَلَيَّ مِنْ رِزْقِكَ فِيمَا نَهَيْتَنِي عَنْهُ مِنْ مَعْصِيَتِكَ وَ مَنْ أَبْعَدُ غَوْراً فِي الْبَاطِلِ، وَ أَشَدُّ إِقْدَاماً عَلَى السُّوءِ مِنِّي حِينَ أَقِفُ بَيْنَ دَعْوَتِكَ وَ دَعْوَةِ الشَّيْطَانِ فَأَتَّبِعُ دَعْوَتَهُ عَلَى غَيْرِ عَمًى مِنِّي فِي مَعْرِفَةٍ بِهِ وَ لَا نِسْيَانٍ مِنْ حِفْظِي لَهُ(۲۴) وَ أَنَا حِينَئِذٍ مُوقِنٌ بِأَنَّ مُنْتَهَى دَعْوَتِكَ إِلَى الْجَنَّةِ، وَ مُنْتَهَى دَعْوَتِهِ إِلَى النَّارِ: پس این همه (نعمت ها و حفاظت ها که برایم بذل فرمودی) مرا از اینکه به سوی بدی هائی که می دانی جاری شدم، باز نداشت. پس ای خدای من، کیست به صلاح خویش از من جهل گراتر، و کیست که از بهرهٔ خود غافلتر از من باشد، و کیست باز مانده تر از من نسبت به صلاگرائی خودش وقتی که آنچه به من جاری کرده ای از رزق را مصرف می کنم در معصیت تو که مرا از آن نهی کرده ای و کیست فرو رفته تر از من در باطل، و در اِقدام به بدی از من شدیدتر آنگاه که میان دعوت تو و دعوت شیطان قرار می گیرم؛ و از دعوت شیطان پیروی می کنم بدون نابینائی در شناختن او، و بدون اینکه فراموش کنم که باید خود را از او حفظ

[1] آیهٔ ۸۱ سورهٔ هود.

کنم. در حالی که من در آن حال یقین دارم که سرانجام دعوت تو به بهشت است، و سرانجام دعوت او به آتش.

شرح

چهار نوع ضعف بنیانی در انسان: پس از شمارش نعمت های خدا بر انسان و شرح رابطهٔ مهر آمیز خداوند با انسان، بنمایندگی از (کل انسان) می گوید: خدایا این همه نعمت ها، تفضل ها و مهربانی های تو مانع از سوء عمل من نشد، پس من چقدر جهل گرا هستم!؟! و چقدر از بهره ای که می توانستم از کرم و رحمت تو ببرم غافل هستم!؟! و چقدر از خیر خواهی خودم، دور هستم!؟! و چقدر در باطل فرو رفته ام!؟! و زمانی که میان دعوت تو و دعوت شیطان قرار می گیرم به دعوت شیطان می‌گرایم!؟!

یعنی انسان در «رابطه با خدایش» به چهار صورت می لغزد که همگی در اثر انگیزش های غریزی است:

۱- انسان موجودی است که این همه نعمت های خدا مانع از جهل گرائی او نمی شود.

مراد از این جهل «جهل مقابل عقل» است نه جهل بمعنی عدم العلم، که در مباحث گذشته به شرح رفت[۱]؛ این جهل گرائی یعنی وانهادن انگیزه های فطری و عقل، و پیروی از انگیزه های غریزی و هوس.

شارحان و مترجمان لفظ «اجهل» را به «نادانتر» معنی کرده اند و بنده آن را به «جهل گراتر» معنی کردم. زیرا مقصود امام علیه السلام ارتکاب عمل بد در اثر نادانی و ندانسته نیست، چون «عمل ندانسته» گناه نیست و علاوه بر پیام **حدیث رفع** و مسلّم بودن این اصل، در دو فقرهٔ آخر همین بخش تاکید دارد که بدون نابینائی و بدون نسیان و با یقین به سرانجام دعوت خدا و دعوت شیطان، ارتکاب می شود.

---

[۱] در شرح بخش دوم از همین دعا.

مسئله خیلی واضح است اما چرا به آن توجه نمی شود؟ برای اینکه به قرآن و حدیث و از آنجمله **صحیفهٔ سجادیه** از دیدگاه علمی- علی الخصوص از دیدگاه انسان شناسانه- نگریسته نمی شود.

۲- انسان موجودی است که بهرمندی عقلانی و خردورزانه فطری را فدای غریزه گرائی می کند: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ- لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ- وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ- أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ- بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ- بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ[۱]: نه (نه چنان است که منکران ادعا می کنند)، سوگند به روز قیامت- و نه، سوگند به نفس ملامتگر (روح فطرت)- آیا انسان می پندارد که استخوان های او را جمع نخواهیم کرد؟!- آری قادریم که (حتی خطوط سر) انگشتان او را از نو موزون و مرتب کنیم- بل انسان می خواهد که راه پیش روی خود را شکافته و باز کند.

در پیش روی غریزهٔ انسان، صافی ای هست بنام فطرت که مجهز است به عقل. انسان غریزه گرا است می خواهد این صافی را دریده و بشکافد و همچنان در غریزه گرائی خود پیش برود. یعنی غریزه گرائی انسان بر فطرت گرائیش می چربد که: «وَ الْعَصْرِ- إِنَّ الْإِنْسانَ لَفي خُسْرٍ- إِلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ»[۲]. گویا می توان گفت که اصل در انسان خسارت و غریزه گرائی است، مگر اینکه دو خصلت را در فردیت خود به دست آورد: ایمان و عمل صالح. و دو خصلت را نیز در نقش اجتماعی خود داشته باشد: سفارش پاسداری از حق، و سفارش بردباری.

۳- انسان موجودی است که بطور دانسته امکانات وجودی و مالی خود را در معصیت به کار می گیرد.

۴- انسان موجودی است که در گزینش راه باطل با «غور بعید» عمل می کند.

لغت: غور یعنی فرو رفتن عمیق، غور بعید یعنی فرو رفتن عمیق اندر عمیق، خواه در

---

[۱] آیات اول سورهٔ قیامت.

[۲] آیه های سوره عصر.

اندیشه و تفکّر باشد، و خواه در نیکوکاری ها، و خواه در زشتی ها و بدکاری ها.

پس انسان در فرو رفتن به باطل، بطور غریزی عمیق رونده است. زیرا راه باطل سراب است و هر چه انسان در آن برود تشنه تر می شود. قبلاً نیز در این موضوع بحث شده است.

۵- انسان موجودی است که در اثر خصایل چهارگانه بالا، بطور دانسته پاسخ به دعوت شیطان را بر پاسخ به دعوت خدا ترجیح می دهد. یعنی این مورد پنجم نتیجهٔ چهار خصلت بالا است. زیرا شیطان هیچ راهی بر انسان ندارد مگر در اثر چهار مورد فوق؛ «إِنَّ عِبادي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوينَ»[۱]. معنی این آیه را با همین بیان امام علیه السلام می فهمیم: غاوی کسی است که خصایل چهارگانه مذکور را داشته باشد.

شیطان نیز خواهان جهل گرائی انسان است نه جهل بمعنی عدم العلم بل جهل گرائی بمعنی پیروی از هوی و هوس. نه خداوند به خاطر عمل ندانسته مجازات می کند و نه شیطان خواهان عمل ندانسته است. شیطان خواهان «عمل متمرّدانه» است همانطور که خودش بطور دانسته و متمرّدانه از فرمان خدا سرپیچی کرده[۲]. و با بیان دیگر: گناه آن است که عنصری از «دانستن» در آن باشد؛ دانستن کم و ضعیف، یا دانستن کاملاً روشن و قوی. لذا امام می گوید «معرفةٍ» با تنوین تنکیر و وحدت. یعنی در هر گناه عنصری از دانستن هست، ضعیف یا قوی. بدیهی است هر مقدار جنبهٔ دانستگی گناه قوی تر باشد به همان قدر گناه کبیره می شود.

در همان سورهٔ قیامت (آیهٔ ۱۴ و ۱۵) می فرماید: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصيرَةٌ- وَ لَوْ أَلْقى مَعاذيرَهُ»: بل انسان بر «غریزه گرائی» خود آگاه است- گرچه به توجیهات بپردازد.

حرف «ة» درکلمهٔ «بصیرة» علامت تأنیث نیست، بل علامت تاکید است مانند حرف «ـة» در کلمهٔ «علاّمة». و قرآن تاکید می کند که انسان بطور دانسته گناه می کند و خودش نیز به این رفتار خود آگاه است گرچه هر گناه را بالاخره با یک توجیه مرتکب می شود و امام علیه السلام از جانب همین انسان که بطور دانسته صافی فطرت و عقل را دریده و راه

---

[۱] آیهٔ ۴۲ سورهٔ حجر.

[۲] در شرح دعای هفدهم که به محور شیطان است خواهد آمد.

غریزه گرائی را باز می کند، در مقام اعتراف می گوید: **حِينَ أَقِفُ بَيْنَ دَعْوَتِكَ وَ دَعْوَةِ الشَّيْطَانِ فَأَتَّبِعُ دَعْوَتَهُ عَلَى غَيْرِ عَمًى مِنِّي فِي مَعْرِفَةٍ بِهِ وَ لَا نِسْيَانٍ مِنْ حِفْظِي لَهُ (۲۴) وَ أَنَا حِينَئِذٍ مُوقِنٌ بِأَنَّ مُنْتَهَى دَعْوَتِكَ إِلَى الْجَنَّةِ، وَ مُنْتَهَى دَعْوَتِهِ إِلَي النَّارِ.**

بخش هشتم

انسان شناسی

گناه فقط یک اثر و عمل خارجی نیست، در درون انسان ماندگار می شود

تزکّی، توبه، فلاح

چیستی کرامت انسان

حمل، تعیین کننده ترین عامل مدنیت

منشأ کرامت

تمدن غریزی و حقوق بشر

دنائت

سُبْحَانَكَ مَا أَعْجَبَ مَا أَشْهَدُ بِهِ عَلَى نَفْسِي، وَ أُعَدِّدُهُ مِنْ مَكْتُومِ أَمْرِي. (۲۶) وَ أَعْجَبُ مِنْ ذَلِكَ أَنَاتُكَ عَنِّي، وَ إِبْطَاؤُكَ عَنْ مُعَاجَلَتِي، وَ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ كَرَمِي عَلَيْكَ، بَلْ تَأَنِّياً مِنْكَ لِي، وَ تَفَضُّلًا مِنْكَ عَلَيَّ لِأَنْ أَرْتَدِعَ عَنْ مَعْصِيَتِكَ الْمُسْخِطَةِ، وَ أُقْلِعَ عَنْ سَيِّئَاتِيَ الْمُخْلِقَةِ، وَ لِأَنَّ عَفْوَكَ عَنِّي أَحَبُّ إِلَيْكَ مِنْ عُقُوبَتِي: پاک و منزّهی تو، چه شگفت است آنچه بر علیه خودم گواهی می دهم، و می شمارم از امر پنهانی خودم و شگفت تر از آن علم تو و عدم مواخذهٔ فوری از من، و شتاب نکردنت در عقاب من است و این نه برای گرامی بودن من نزد تو است، بل مدارائی است از تو، و تفضّلی است از تو بر من تا از معصیت خشم آور تو برگردم، و برکنده شوم از رفتارهای

بد خود که آفت رسان هستند، و برای این است که عفو تو از من برایت محبوب تـر از کیفـر من است.

شرح

لغت: اَنات- از «اَنی یأنی»: حلم و مهلت دادن، به معنی رفق و مدارا نیز آمده است.

تأنّی: شتاب نکردن و با صبر و حلم رفتار کردن.

ارتدع: صیغهٔ متکلم وحده از باب افتعال از مـادّه رَدع، ارتـداع یعنـی «خـود نگهـداری»، «خود بازداشتن» از خود جلوگیری کردن.

اُقلِعَ: صیغهٔ متکلم وحده از مضارع مجهول مادهٔ «قَلَعَ» که معنی آن «کنـده شـوم» و «جـدا شوم» است. در اصطلاح فارسی می گوئیم «دل کندن از چیزی».

انسان شناسی و روان شناسی: تعبیر امام علیه السلام که می گوید: خدایا تو مهلت می دهی و تانّی می کنی تا من از اعمال بد خود کنده شوم، ما را به دو اصل مهم در «رابطهٔ انسان با عمل خود» رهنمون می شود:

۱- گناه تنها یک اثر خارجی نیست که از انسان صادر مـی شـود، بـل بهمـراه انسـان در شخصیت درونی او می ماند.

۲- هر گناه را می توان با توجه، از درون جان و روان برکند و به بیرون انداخت.

۳- اما اگر گناه کردن به خصلت «گناهکاری» مبدل شود و یک حالت جـاری و مـداوم بخود بگیرد، در اینصورت نباید به کندن گنـاه از خـود پرداخـت، بـل بایـد خـود را از ایـن خصلت برکنده و خلاص کرد. و با بیان دیگر: توبه از گناه یک چیز اسـت، و توبـه از یـک خصلت و خوی، چیز دیگر است. توبه در اول برای رسیدن به عفو الهـی و نیـز بـرای بیـرون کردن گناه از درون جان است و نقش توبه در دومی برای رسیدن به عفو الهی و کندن خود از آن خوی و خصلت است، و این سخت تر از اولی است.

امام با کلمهٔ «اُقلع» به ما می فهماند که در این مرحله باید خودمان را از آن خوی برکنده

و جدا کنیم. یک فرد معتاد به مواد مخدر نمی تواند اعتیاد را از خود دور کند، بل باید خود را از اعتیاد برکنده و دور کند.

این یک نکته بل یک اصل دقیق و ظریف در انسان شناسی و روان شناسی است: هیچ گناهی واقع نمی شود مگر با توجیه نفس امّاره، والاّ هر گناهکاری می داند که این کارش نادرست است. پیشتر آیه را خواندیم که: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصيرَةٌ- وَ لَوْ أَلْقى مَعاذيرَهُ». انسان اول القاء معاذیر و توجیه گری می کند سپس مرتکب گناه می شود. و گناهان تکرار شده به خصلت و خوی مبدل می شوند و در اینصورت است که روح فطرت که در آن مقام توجیه گری غریزه شکست خورده و نتوانسته بود از گناه باز دارد اینک نه فقط شکست می خورد، بل تحت سلطهٔ کامل غریزه قرار گرفته و مقهور شده است. پس باید توبه در ماهیتِ «نجات دادن خود از چنگال غریزه» باشد تا «خود فطری» از نو جان بگیرد و نیرومند شود. اینجاست که امام می فرمایند: «أُقْلِعَ عَنْ سَيِّئَاتِيَ الْمُخْلِقَة»: برکنده شوم از گناهان فرساینده ام. یعنی از گناهانی که به صورت جاری به خصلت و خوی مبدل شده و جانم را فرسوده و می فرساید.

لغت: الْمُخْلِقَة: صیغهٔ مؤنث اسم فاعل از باب افعال- اِخلاق: پوسانیدن، کهنه کردن، آفت زدن، و (باصطلاح) جر زدن پارچه و لباس و دریدن آنها.

امام می گوید: گناه مخلقه است. یعنی:

۱- هر گناهی وقتی به مرحلهٔ عمل می رسد که صافی فطرت و عقل را پاره کرده باشد.

۲- پس از مرحلهٔ عملی شدن که با شخصیت درونی انسان همراه و همنشین می شود، به فرسایش آن می پردازد و راه را برای تکرار آن گناه و گناهان دیگر بازتر می کند. و سهمگین تر وقتی است که به خوی و خصلت مبدل شود. در این حالت است که پیش از برکندن گناه از جان خود باید فطرت ترمیم شود و نیرومند گردد تا بتواند در برابر غریزه ایستادگی کند تا بتواند شخصیت فرد را از آن خوی نجات دهد و از تکرار آن گناه یا ارتکاب گناهان دیگر باز دارد.

در اصطلاح روان شناسی غربی سخن از «ترمیم شخصیت» می رود، و این اشتباه است. زیرا

شخصیت از چگونگی تعامل روح غریزه و روح فطرت حاصل می شود و اینک فرد بیمار دارای شخصیت است لیکن شخصیت اینچنینی و این شخصیت نیازمند ترمیم نیست، بل باید به شخصیت دیگر مبدل شود، و راه آن ترمیم روح فطرت است تا جریان تعامل برعکس شود و روح غریزه تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد.

فرق میان «ترمیم شخصیت» با «ترمیم فطرت» در این مباحث چیست؟ فطرت، نیکی گرا، و متنفّر از بدی ها، و مجهز به عقل است؛ در عین حال خداگرا و امید دهنده است. اگر یک روان شناس به تحریک این عناصر بپردازد، در صد موفقیتش بسیار بالا می رود. بویژه اگر ایمان به خدا و توکل را در جان او فعال کند.

روان شناسی غربی نیز گاهی از این پیشنهادها می دهد. لیکن آن روان شناس که خود به کانون و منشأ ایمان در درون انسان، جاهل است (زیرا که چیزی از روح فطرت نمی داند و هیچ آشنائی با آن ندارد) خودش به چنین نسخه ای که می دهد ایمان علمی ندارد. و قواعد روان شناسی می گوید: حرف اگر از دل بر نیاید بر دل ننشیند، تأثیر کافی نخواهد داشت. او بیمارش را به یک امری می خواند که برای خودش مجهول است و پیشنهادهایش غیر از آویزه های موهوم به همان «شخصیت منفی» چیز دیگری نخواهد بود.

و فرق مهمتر اینکه: او درصدد برکندن آفت و بیماری از شخصیت بیمار خواهد بود، نه درصدد برکندن بیمار از آن خوی و اعتیاد. درست است باید آفت را کنده و دور انداخت، اما این وقتی است که آفت به «شخصیت» مبدل نشده باشد. اما در این حالت ترمیم آن شخصیت مصداق وسمه بر ابروی کور می شود و کم نیست موارد عدم موفقیت روان شناسان که از عدم توجه به همین اصل ناشی می شود.

اقلاع: گویا اصطلاح «اقلاع» (یعنی کندن خود از گناهکاری) در ادبیات اهل بیت علیهم السلام یک اصطلاح شناخته شده بوده ما آن را ترک کرده ایم؛ امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: **إِنَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ وَ حَبْسِ الْبَرَكَاتِ وَ إِغْلَاقِ خَزَائِنِ**

الْخَيْرَاتِ لِيَتُوبَ تَائِبٌ وَ يُقْلِعَ مُقْلِعٌ وَ يَتَذَكَّرَ مُتَذَكِّرٌ وَ يَزْدَجِرَ مُزْدَجِرٌ[۱]: خداوند بندگانی را که به اعمال بد مشغولند، به کم شدن میوه ها، و بازداشتن برکات، و بستن درِ خزائن خیرات، مبتلا می کند، تا توبه کننده توبه کند، و اقلاع کننده اقلاع کند، و به خود آینده به خود آید، و نهی پذیر نهی بپذیرد.

در این بیان علی علیه السلام، اقلاع در عرض توبه آمده، نه قسمی از توبه؛ توبه چیز دیگری است و اقلاع چیز دیگر.

فلاح: در ادبیات مذکور، توبه و اقلاع هر دو برای «فلاح» است. فلاح در دو معنی به کار رفته است:

۱- فلاح= رهیدن؛ رهیدن از شر و آثار گناه.

۲- فلاح= رستگاری و سعادتمندی و عاقبت به خیر بودن.

توبه و اِقلاع درصدد و در جهت رسیدن به معنی اول یعنی رهیدن از گناه و آثار گناه است که می فرماید: «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»[۲]. توبه به دو گونه است: توبه ای که با عمل «تزکیه» درصدد فلاح است، و توبه ای که مستقیماً (و بدون تزکیه) درصدد فلاح است. این دومی را باید فلاح جوئی مستقیم نامید که شرحش خواهد آمد.

در قرآن و حدیث راه رسیدن به فلاح به معنی دوم، «**تزکّی**» نامیده شده که با «تزکیه» فرق دارد؛ اقلاع، توبه و تزکیه که نوعی از توبه است، درمان هستند؛ درمان رهیدن و نجات یافتن هستند اما تزکّی بهداشت است نه درمان. و آن در مرحلهٔ پیش از ارتکاب گناه و پیش از دچار شدن به خصلت منفی است که اگر انسان مراقب باشد و مطابق آفرینش خودش عمل کند؛ فطرت را فدای خودسری غریزه نکند، مفلح و رهیده زندگی می کند، که: «مَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»[۳]: کسی که مراقب هوس نفس (غریزهٔ) خود باشد، اینگونه کسان

---

[۱] نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۴۳.

[۲] آیهٔ ۳۱ سورهٔ نور.

[۳] آیهٔ ۱۶ سورهٔ تغابن.

هستند که رهیدگان هستند و «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى»[۱]. تزکّی (مصدر) یعنی پاکی گرائی و بهداشت خود از بدی ها و این است فرق «**تزکّی**» و «تزکیه».

امام علیه السلام از میان الفاظ متعدد و مختلف، لفظ «أُقلع» را انتخاب کرده تا فرق میان نحوهٔ رهیدن از گناه، و رهیدن از خوی گناه را به ما یاد بدهد و این اصل مهم را به ما بفهماند. و امام هیچ لفظی را بدون حکمت گزینش نمی کند. آن هم یک گزینش عجیب و غریب که اگر به این بار معنائی آن، توجه نشود فصاحت و بلاغت کلام به زیر سوال می رود. و باجماع همهٔ دانشمندان اسلام امام سجاد علیه السلام از افصح الفصحاء و ابلغ البلغاء است.

تزکیه: تزکیه یعنی چیدن و برداشتن چیزهای اجنبی از یک شیئ؛ مثلاً برداشتن دانه های غلات دیگر از متن انبوه دانه های برنج و دور انداختن آنها. این عمل در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) تزکیهٔ نفس (پاک کردن شخصیت از گناهان) نامیده می شود. در تزکیه باید به سراغ تک تک گناهان رفت و آنها را با توبه از عرصهٔ جان و روان بیرون کرد. این عمل در جهت پاک کردن و تزکّی است و صد البته نتیجهٔ تزکّی باز فلاح می شود: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰاهٰا»[۲]: بتحقیق که رهیده و رستگار است کسی که نفس خود را تزکیه کند. اما این رهیدن از گناه است بواسطهٔ تزکیه. و آن رهیدن از خصلت و خوی گناهکاری است بشیوهٔ کندن خود از آن خوی.

نتیجه: فلاح= رهیدن از گناه، که از طریق های زیر است:

۱- تزکّی؛ بهداشت شخصیت خوب با پاکی گرائی و اجتناب از گناه. که امیرالمؤمنین فرمود: **«تَرْكُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ طَلَبِ التَّوْبَة»**[۳].

---

[۱] آیهٔ ۱۴ سورهٔ اعلی.- یاد آوری: در آیهٔ ۱۸ سورهٔ نازعات حضرت موسی خطاب به فرعون می گوید: «هَلْ لَكَ إِلىٰ أَنْ تَزَكّٰى» این صیغهٔ مضارع و در اصل «تتزکّی» است و از فرعون می خواهد (نسبت به گذشته توبه کند و) نسبت به آینده پاکی گرا باشد.

[۲] آیهٔ ۹ سورهٔ شمس.

[۳] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید ۱۷۲- فیض ۱۶۱.

۲- توبه؛ توبه بر دو نوع است:

الف: تزکیه؛ این دربارهٔ گناهان معلوم و مشخص، است.

ب: فلاح= رستگاری جوئی؛ این دربارهٔ گناهان مجهول و فراموش شده، است.

عنوان و لفظ «فلاح» در تسمیهٔ این نوع، از باب «تسمیة القسم باسم المقسم» است. چون در این مورد، امکان تزکیه نیست و توبه کار بدون واسطهٔ تزکیه درصدد فلاح می شود.

۳- اِفلاع= کندن و جدا کردن خود از گناه (بر عکس تزکیه)، این دربارهٔ گناه یا گناهانی است که به خصلت و خوی مبدل شده است.

کرامت انسان و چیستی آن

امام سخن از «کرامت» آورده: **«لیس هذا من کرمی علیک»** که اشعار دارد بر اینکه انسان کرامت دارد اما نه در برابر خدا. پس لازم است بحثی در کرامت انسان داشته باشیم.

کرامت یعنی «شأن ارزشمند»؛ شأن گرامی، شأن برتر. ارجمندی و برتری انسان در دو محور باید بررسی شود:

۱- کرامت در آفرینش: انسان در خلقت خود، در میان آفریدگان از اکثر آنها برتر و ارجمندتر است. معیار این برتری «**استخدام**» است؛ موجودی که بتواند موجود دیگر را به خدمت خود بگیرد، برتر است و انسان موجود استخدام کننده است. موجودات دیگر گاهی از وجود همدیگر استفاده می کنند حتی جان همدیگر را می گیرند اما توان استخدام ندارند.

استخدام موجودات دیگر توسط انسان، یک حق آفرینشی انسان است که خداوند در برنامهٔ خلقت به او داده است و اولین مصداق عینی استعداد استخدام، «**حمل**» است؛ حمل یعنی سواری گیری از موجود دیگر.

نقش حمل در مدنیت و تمدن: گفته اند شناخت بهره گیری از آتش، و شناخت تولید دانه از دانه، و شناخت تصرف در جمادات از آنجمله سنگ، و رام کردن حیوانات، چهار

گام اولیه است که انسان به سوی مدنیت و تمدن سازی برداشته است. و مـراد از مـدنیت در این مقال جدا شدن و متفاوت شدن بستر و جریان زندگی بشـری از بسـتر و جریـان عمـومی موجودات است.

از نظر قرآن، در میان این چهار عامل، عامل رام کـردن حیوانـات نقـش تعیـین کننـده ای دارد. بلوغ این جدا شدن وقتی است که انسان توانسـت حیـوان را رام کـرده و از آن سـواری بگیرد. یعنی در این مقال، استفاده از شیر، پشم و گوشت حیـوان تعیـین کننـده نیسـت، آنچـه تعیین کننده است، «حمل» است. چرا حمل؟ برای اینکه حمل هم یک استفاده طبیعی اسـت و هم استفاده صنعتی؛ حلقه اتصال استفاده طبیعی و صنعتی است؛ حیوانی که سواری می دهد هم یک موجود طبیعی است و هم در کار غیر طبیعی به خدمت گرفته مـی شـود: «لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ»[1].

قرآن در میان «خشت اول» های مدنیت بشری، به حمل و سـواری گیـری نقـش ویـژه ای قائل است و به انسان توصیه می کند که به این ویژگی بیشتر توجه کند: «وَ الَّذي خَلَقَ الْأَزْواجَ كُلَّها وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَ الْأَنْعامِ ما تَرْكَبُونَ- لِتَسْتَوُوا عَلى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحانَ الَّذي سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ»[2]: و اوست که همهٔ زوج ها را آفرید، و قرار داد برای شما از کشتی و چهارپایان آنچه را که سوار می شوید- تا بر پشـت آنهـا قـرار بگیریـد سپس هنگام سواری بر آنها این نعمت پروردگارتان را ارج نهاده و بگوئید: پاک و منزّه است خدا که تسخیر کرده برای ما این را و گرنه ما نمی توانستیم این را در بند بکشیم.

قرآن دربارهٔ هر نعمت، خواستار سپاس و ستایش اسـت، امـا ایـن نـوع سـپاس آن هـم بـا «سبحان» و با بیان ویژه و تأکید بر اهمیت این نعمت و استعدادی که خدا داده، دربـارهٔ هـیچ نعمتی با این تفصیل و شرح، نیامده است. مخصوصاً بـا کلمـهٔ «مقـرنین» کـه بـه بنـد کشـیدن موجود زنده به دست موجود زندهٔ دیگر را فراز می کند.

---

[1] آیهٔ ۷۰ سورهٔ اسراء.

[2] آیه های ۱۲ و ۱۳ سورهٔ زخرف.

سواری گیری انسان از موجودات دیگر حق آفرینشی انسان است، اما سواری گیری انسان از انسان دیگر بر خلاف همین حق آفرینشی است و از بین بردن همین کرامت است.

حمل علاوه بر اینکه عامل برطرف کردن نیازهای جسمی و مادی و اقتصادی است، اولین وسیلهٔ ارتباط جمعی و نقل و انتقال علوم و تجربه ها در میان افراد بشر و جوامع بشری است، پس اولین عامل جامعه ساز است.

و نکتهٔ ظریف در این آیه لفظ «فُلْكِ= کشتی» است که مرکب های مصنوعی (اعم از خودرو و هواپیما) را نیز در ردیف قرار می دهد.

کرامت در غذا: دومین کرامت و امتیاز برتری که در آفرینش به انسان داده شده، ویژگی غذا و خوراکی های اوست؛ هیچ موجودی «همه چیز خوار» نیست؛ هر موجودی چیزهائی را می خورد و چیزهائی را نمی خورد. انسان طوری آفریده شده که اولاً: بهترین های خوراکی ها غذای او قرار داده شده. ثانیاً: از میان همان بهترین ها توان گزینش دارد. ثالثاً: در چگونگی غذاها توان تعریف دارد؛ از ترکیب آنها با همدیگر، و پخت و پز، و حتی آراستن غذا و ایجاد رنگ و شکل مطلوب در آن.

و این کیفیت غذای انسان، پس از حمل، دومین برتری و کرامت انسان است که در ادامهٔ آیه بالا می فرماید: «وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ». مراد از طیّب در این آیه، عالی تر، تکامل یافته تر است. یعنی خوراکی های انسان از تکامل یافته ترین مواد قرار داده شده.

رابعاً فطرت انسان در میان «چیزهائی که می تواند بخورد» یک تفکیک قائل است؛ هر چیز قابل خوردن را نمی خورد بل آنها را از نو به دو بخش تقسیم می کند؛ خوراکی طیّب و خوراکی خبیث. مراد از طیّب در این مرحله «گوارا» و «دلچسب» است و مراد از خبیث، آنچه «دلچسب نیست» است که گرچه می توان آن را خورد لیکن فاقد خوشایندی برای فطرت انسان و یا مشمئز کننده است که شریعت نیز بر این انتخابگری و گزینندگی فطرت، مهر تایید می زند: «يا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً»[1]؛ ای انسان ها بخورید از آنچه در

[1] آیهٔ ۱۶۸ سورهٔ بقره.

زمین هست با دو شرط: حلال باشد و گوارا باشد. یعنی هر آنچه قابل خوردن است نخورید، حلال هایش را بخورید، و هر حلال را نخورید از میان حلال ها گواراها را بخورید[۱].

پس دومین اصل اساسی کرامت آفرینش انسان، خوراکی های اوست. ویژگی انسان و کرامت او وابستگی شدیدی بر چگونگی غذا دارد غذا هم کیفیت جسمی و هم کیفیت روحی و روانی انسان را تعیین می کند و ماهیت او را از ماهیت حیوان جدا می کند.

پس از کرامتِ «استعداد حمل» و «استعداد آفرینشی گزینش غذا» و «استعداد ارادی و هنری گزینش غذا» نوبت به دیگر کرامت ها و فضایل انسان نسبت به موجودات دیگر می رسد که در ادامه آیه کرامت، می فرماید: «وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضیلاً»[۲]. و این را نیز یاد آور می شود که انسان از همه مخلوقات برتر و با کرامت تر نیست. هستند موجوداتی که در آفرینش برتر از انسان هستند به شرح زیر:

کرامت انسان در مرحلهٔ انسانیت: بحث بالا دربارهٔ کرامت انسان در آفرینش بود، اینک ببینیم نسبت انسان با کرامت در مرحله دوم- یعنی کرامت انسان در انسانیت خودش- چیست؟

برای رسیدن به پاسخ این پرسش، باید به یک پرسش بس مهم دیگر، پاسخ داده شود: **در آفرینش انسان چه عنصری نهاده شده که انسان را مستعد کرامت کرده است؟** علوم انسانی غربی در پاسخ می گوید: چون انسان مراحل بیشتری از تکامل را طی کرده است، و هیچ عنصری افزون بر عناصر تشکیل دهندهٔ ماهیت حیوان، در وجود انسان نیست[۳]. اما انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: درست است انسان متکامل ترین موجود است لیکن این کمال به حدّی است که ماهیت انسان را از حیوان کاملاً جدا می کند و این بدلیل عنصر ویژه ای است که در آفرینش به انسان داده اند و آن روح فطرت است که

---

[۱] چون در مباحث گذشته در این موضوع بحث شده، در اینجا به همین مقدار بسنده می شود.

[۲] ادامهٔ همان آیهٔ ۷۰ سورهٔ اسراء.

[۳] اشکالات این بینش در بسیاری از مباحث این کتاب به شرح رفته از جمله در مقدمات مجلد اول.

حیوان فاقد آن است.

و علمای اخلاق ما نیز در پاسخ این پرسش می گویند: چون به انسان عقـل داده شـده. و از تعدد روح ها در وجود انسان غفلت می ورزند و توجه نمی کنند که روح فطـرت اسـت کـه انسان را قابل پذیرش عقل کرده است.

منشأ کرامت انسان، روح فطرت است. اگر انسان در مرحلهٔ پس از آفرینش، مطـابق اقتضاهای فطرت زندگی کند و اقتضاهای غریزی او را نیروی فطرت مـدیریت کنـد، کرامـت خلقتی او شکوفاتر می شود و اگر فطرتش توسط غریزه اش سرکوب شود و عقلش به «نکراء» مبدل شود نه تنها آن کرامت را از دست می دهد بل پست تر از حیوان می گـردد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ- ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْـفَلَ سـافِلِينَ- إِلاَّ الَّذِيـنَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّـالِحات»[1]. انسـان بـدون ایمان و عمل صالح، کرامت ندارد، بل یک موجود غریزی است کـه عقـل را نیـز بـه نکـراء تبدیل کرده و تمدنش صرفاً غریزی می شود و به ساختن سلاح های کشتار جمعی و بمب اتـم منجر می شود برای کشتن انسان هائی که با کرامت آفریده شده اند. و همجـنس گرائـی را در منشور **حقوق بشرش** از مصادیق کرامت انسان می شمارد. چنـین موجـودی دیگـر کرامـت ندارد بل کرامت کُش است.

بنابراین، کرامت آفرینشی نیازمند «حفاظت» و «پرورش» است که قرآن ایـن حفاظـت و پاسداری و پرورش را «تقوی» می نامد که از «وَقَی، یقی» بمعنی پاسداشت و حفاظـت اسـت. کرامت مدرّج است به درجات همین پاسداشت که: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ»[2].

کرامت انسان در برابر خدا: انسان- حتی بهترین و کاملترین و با کرامت ترین انسـان- در برابر خدا هیچ کرامتی ندارد. مگر می شود موجودی که کرامت خود را از خدا گرفته در برابر او مدعی کرامت باشد. **امام سجاد** علیه السلام در این فقره از دعـا مـی گویـد: (خـدایا ممکن است کسی از گناه کسی بگذرد یا به او در کیفر مهلت بدهد برای ملاحظهٔ کرامت او

---

[1] آیه های ۴، ۵ و ۶ سورهٔ تین.

[2] آیهٔ ۱۳ سورهٔ حجرات.

اما) عدم مؤاخذه و مهلت دادن تو بدلیل کرامت ما انسان ها نیست: **«وَ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ كَرَمِي عَلَيْكَ»**. به حرف «علی» در «علیک= برابر تو» توجه کنید: نمی گوید «عندک= نزد تو»، زیرا انسان در نزد خدا کرامت دارد و خود خدا او را با کرامت آفریده، انسان در برابر خدا، کرامت ندارد.

تمدن مدرنیته یک تمدن صرفاً غریزی است و لذا در برابر خدا ژست کرامت می گیرد؛ همهٔ ادیان را زیر پا گذاشته و حتی قانون و نظام آفرینش را زیر پا گذاشته همجنس گرائی را مشروع دانسته بل آن را از کرامت های انسانی می داند و آن را از برتری های انسان نسبت به حیوان می شمارد. اگر دانشمندان علوم انسانی در تعریف انسان به هذیان «انسان حیوان است» پرداخته اند، مدرنیته از آن هم عبور کرده؛ برگشته یک امتیاز (!) به انسان داده بنام همجنس گرائی که در زندگی هیچ حیوانی هم وجود ندارد. یعنی مدرنیته انسان را حیوان نمی داند. و این نشان می دهد که انسان هیچوقت در محدودهٔ تعریف «انسان حیوان است» نخواهد ماند و نمی تواند بماند؛ علم یا انسان را اعلی علیین خواهد دانست و یا او را در اسفل سافلین قرار خواهد داد؛ محال است که فکر علمی و عملی انسان به تعریف دانشمندان علوم انسانی غربی بسنده کند. **و این یک اصل مسلّم دیگر است در انسان شناسی**.

قرآن از زبان حضرت لوط خطاب به قوم لوط و امروز خطاب به مدرنیته می گوید: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِين»[1]: شما همجنس گرائی می کنید که در عالَمِ هیچ موجودی سابقه ندارد.

دنائت و چیستی آن: مقابل کرامت، دنائت است. کرامت یعنی گرامی بودن و ارجمند بودن و بزرگمنش بودن شخصیت[2]. دنائت پست بودن و بی ارج بودن و حقیر بودن شخصیت. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیتنامه اش به امام حسن علیه السلام می گوید: **وَ أَكْرِمْ نَفْسَكَ**

---

[1] آیهٔ ۲۸ سورهٔ عنکبوت.

[2] قبلاً به شرح رفت که شخصیت از چگونگی تعامل روح غریزه و روح فطرت حاصل می شود.

عَنْ كُلِّ دَنِيَّة:[1] و نفس (شخصیت) خود را از هـر دنـائتی گرامـی بـدار. و در جـای دیگـر مـی فرماید: **مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهَوَاتُه**:[2] کسی که نفسش (شخصیتش) برایش با کرامت و گرامی باشد، شهوت ها در نظرش حقیر می شوند.

شهوات یعنی اقتضاها و انگیزش های غریزی. و مفهوم سخن علی علیه السلام این است که عدم کرامت شخصیت، موجب غریزه گرائی و خودسری غریزه در برابر فطرت می گردد.

اما امروز مشکل بزرگ علوم انسانی این است که **دنائت چیست؟** کدام خصلت دنائـت است که منشأ منش دنائت و رفتارهای دنائت آمیز می شود؟ و کـدام رفتـار اسـت کـه بایـد دنائت آمیز نامیده شود؟ علوم انسانی غربی که منشأ هنجار و ناهنجار را، قراردادهـا و سـنت های قراردادی می داند، باید به اعتباری بودن و «غیر حقیقی بـودنِ» کرامـت و دنائـت حکـم کند، زیرا کرامت یعنی آن چگونگی شخصیت که شخص را از رفتارهای ناهنجار باز دارد. و دنائت یعنی آن چگونگی شخصیت که شخص را به ارتکاب ناهنجارها وادار کند.

و این یک تناقض بزرگ است در علوم انسانی غربی کـه از طرفـی هنجـار و ناهنجـار را قراردادی و اعتباری می داند و از جانب دیگر به اصالت و حقیقت کرامـت و دنائـت معتقـد است؛ تناقضی که هر غیر متخصص نیز می تواند آن را به روشنی مشاهده کند.

و با بیان دیگر: علوم انسانی غربی اخلاق را اعتباری محض می دانـد، زیـرا منشـأی بـرای اخلاق در درون انسان که حیوان تعریف می شود، نمی یابد. و از طرف دیگـر بـه کرامـت و دنائت اصالت و حقیقت می دهد. در حالی کـه کرامـت یعنـی اخـلاق، و دنائـت یعنـی ضـد اخلاق؛ اخلاقمند بودن شخصیت، و غیر اخلاقمند بودن شخصیت. اما در انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) انسان حیوان نیست، و کرامت یعنی پیروی از روح فطرت و مدیریت غرایز با فطرت، و دنائت یعنی پیروی از انگیزش های غریزی با کنار گذاشتن روح فطرت.

دنائت دو نوع است: سلطهٔ غریزه بر فطرت، دو نوع است: ۱- غریزه بر فطـرت مسـلط

---

[1] نهج البلاغه، کتاب ۳۱.

[2] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید ۴۵۸- فیض ۴۴۱.

شود عقل را نیز از دست فطرت بگیرد و آن را به «نکراء» مبدل کند و در رسیدن به غرایز از آن بهره گیرد. نمونه این نوع، شخصیت سامری، معاویه و عمروعاص است که[۱] به هر صورت دارای همّت، ایده و هدف هستند گرچه از سنخ شیطانی باشد.

۲- غریزه بر فطرت مسلط شود عقل را نیز به کناری بیندازد، چنین فردی شخصیتش هرزه، فاقد هر نوع همت، و بدون هر گونه ایده و هدف هستند.

قرآن دربارهٔ گروه اول می گوید: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ بِما كانُوا يَكْذِبُونَ- وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ»[۲]. و آیه های فراوان دیگر. همانطور که امروز استکبار جهانی با همهٔ فساد و تباهگریش مدعی اصلاح در جامعهٔ جهانی است.

و دربارهٔ گروه دوم می گوید: «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْواً وَ لَعِباً وَ غَرَّتْهُمُ الْحَياةُ الدُّنْيا»[۳]: آنان که دین شان را سرگرمی و بازیچه گرفتند و زندگی دنیا آنان را مغرور کرد. و آیه های فراوان دیگر.

توضیح: ۱- یعنی لهو و لعب و بازیچه قرار دادن زندگی، دین، آئین و جهانبینی آنان است. ۲- «عزّتهم الحیوة الدنیا» یعنی زندگی غریزه گرایانهٔ شان آنان را تا حدّ تعطیل عقل گرفتار کرده است.

در قرآن در هر جا که «حیوة دنیا» در برابر «حیوة آخرت» آمده. به معنی زندگی غریزه مدار، است. و حیات اُخروی نیز به معنی زندگی فطرت مدار است. سرانجام اولی دوزخ و سرانجام دومی بهشت است.

لغت: غرّ یَغُرّ غرّاً: خدعه: به او نیرنگ زد و او را مخدوع کرد.- نگذاشت او از عقلش استفاده کند.

---

[۱] پیام حدیث شماره ۳، از کتاب العقل اصول کافی.

[۲] آیه های ۱۰ و ۱۱ سورهٔ بقره.

[۳] آیهٔ ۵۱ سورهٔ اعراف.

غرّ یَغرّ غرّاً: تصابی بعد حنکة: پس از آن که عاقل و حکیم بود، دچار حالت کودکی گشت.

بخش نهم

توبه و آمار گناهان

آنجا که آمار نیست به «توبیخ خود» بسنده می شود

تکفیر و ریزش گناهان

انسان موجود متهور است

هوی همیشه بیدار است، عقل گاهی می خوابد

چرا آمار گناهان از دست می رود؟

بَلْ أَنَا، يَا إِلَهِي، أَكْثَرُ ذُنُوباً، وَ أَقْبَحُ آثَاراً، وَ أَشْنَعُ أَفْعَالًا، وَ أَشَدُّ فِي الْبَاطِلِ تَهَوُّراً، وَ أَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِكَ تَيَقُّظاً، وَ أَقَلُّ لِوَعِيدِكَ انْتِبَاهاً وَ ارْتِقَاباً مِنْ أَنْ أُحْصِيَ لَكَ عُيُوبِي، أَوْ أَقْدِرَ عَلَى ذِكْرِ ذُنُوبِي. (۲۸) وَ إِنَّمَا أُوَبِّخُ بِهَذَا نَفْسِي طَمَعاً فِي رَأْفَتِكَ الَّتِي بِهَا صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِينَ، وَ رَجَاءَ لِرَحْمَتِكَ الَّتِي بِهَا فَكَاكُ رِقَابِ الْخَاطِئِينَ: (خدایا تأنّی، مهلت دادن تو و عدم تعجیل تو در کیفر من بجهت کرامت من در برابر تو نیست، زیرا من چنین کرامتی ندارم) بل من- ای خدای من- گناهانم بیشتر، و آثار عملی که از خودم به جای گذاشته ام زشت تر، و رفتارهایم شنیع تر، و بی باکیم در باطل گرائی شدیدتر است. و در بیدار شدن برای طاعت تو ضعیفترم، و در قبال وعید تو کمتر به خود می آیم. و کمتر مراقبت می کنم تا بتوانم عیوبم را بر تو بشمارم، یا بتوانم گناهانم را شرح دهم. و تنها با این سخنان خودم را توبیخ و سرزنش می کنم چون در مهربانی تو طمع دارم که صلاح حال گناهکاران با همین (طمع در مهربانی تو) است. و امید دارم به رحمت تو که رهائی گردن خطا کاران به همین «امید به رحمت تو» است.

شرح

گفته شد انسان با کرامت آفریده شده اما در برابر خداوند هیچ کرامتی ندارد زیرا علاوه بر اینکه مخلوق و پدیده است، و پدیده کجا و خدای ازلی کجا، موجودی است گناهکار؛ گناهکارتر از آن که کرامتی در برابر خدا داشته باشد. موجودی است که در هر لحظه از زندگیش اثری از خود به جای می گذارد که در آن میان، زشتی ها کم نیستند. بویژه زشتی هائی که همراه با تهوّر و جسارت باشد. می گوید: خدایا این جایگاه و موقعیت من است که از امکانات طبیعی و آفرینشی که در وجودم نهاده ای استفادهٔ معکوس می کنم. و تأسف بارتر و سوگمندانه تر اینکه علاوه بر به هدر دادن امکانات تکوینی با راهنمائی های تشریعی و سخنان قرآن تو نیز متنبّه نمی شوم باز هم مراقبت نمی کنم **«و اقلّ انتباهاً و ارتقابا»**. اگر متنبه می شدم و مراقبت می کردم آمار عیوب و گناهانم را می دانستم اما در اثر گذرانی غافلانه آمار از دستم در رفته، پس درصدد شرح آماری نیستم که برای تک تک آنها به طور معین از تو پوزش بطلبم. پس این مناجات با تو فقط برای این است که در مهربانی تو طمع دارم و می دانم که این طمع راه به صلاح رسیدن گناهکاران است، و امید به رحمت تو دارم و می دانم که این امید گردن خطاکاران را از گرو گناه آزاد می کند.

اصل هائی که از این بخش یاد می گیریم

اصل اول: در دست داشتن آمار گناه، حتی المقدور؛ همانطور که می بینیم امام علیه السلام بنمایندگی از انسان (کل انسان) از اینکه انسان نمی تواند آمار دقیق داشته باشد، معترفانه پوزش می طلبد.

اصل دوم: داشتن آمار (بطور حتی المقدور) برای تحقق «کمال توبه» است. در بخش قبلی بیان شد که گناه فقط یک فعل خارجی نیست که از انسان صادر شده باشد، بل در جان و روان انسان جای گرفته و می ماند. اگر در مقام توبه خصوصیت و مشخصات گناه در نظر

باشد و از خداوند پوزش خواسته شود، ریشه های آن از جان و روان انسان کنده مـی شـود و آثار آن که شخصیت را تخریب می کرد از بین می رود.

و چون آمار کامل امکان ندارد، پس گاهی نیز باید عفو و بخشش طلبـی را در بیـان کلّـی خواست که در این بخش بدینگونه می خواهد: **«بَلْ أَنَا، يَا إِلَهِي، أَكْثَرُ ذُنُوباً»**.

اصل سوم: وقتی که با بیان کلّی عفو خواسته می شود، کنـده شـدن ریشـه هـای گنـاه از شخصیت درونی نیز به ارادهٔ خدا واگذار می شود.

انسان و توبیخ خود

اصل چهارم، توبیخ خود: توبیخ خود اصل و اساس هـر توبـه اسـت؛ لـیکن در گناهـان معلوم و مشخص، علاوه بر توبیخ خود، زدودن آثار گناه هم هست، و در گناهان مجهول تنهـا توبیخ هست. در یکی از مباحث گذشته گفته شد که میان عفو و مغفرت فرق است؛ عفو یعنی معاف داشتن از مجازات، و مغفرت یعنی هم معاف داشتن از مجازات و هم از بین بردن آثـار گناه.

بنابراین، در توبه از گناهان معلوم و مشخص، خصوصیات گناه نیز در نظر هسـت و توبـه آثار آن را نیز از بین می برد، نتیجه و ثمرهٔ این توبه هم عفو است و هم مغفـرت. امـا دربـارهٔ گناهان بدون آمار و فراموش شده، فقط توبیخ نفس است که امام علیه السلام با لفظ «**انّمـا= فقط**» آورده است «**انّما اُوبّخ نفسی**». در اینصورت، زدوده شدن آثار و رسیدن بـه مغفـرت نیز به لطف و رحمت خداوند واگذار می شود.

تکفیر گناهان در عالی ترین مقام توبیخ: افرادی که پیرو یک آئین باطل هسـتند، یـا اساساً دین ندارند، اینک می خواهند دیـن را بپذیرنـد؛ یعنـی در مقـام بـالاترین حـد از توبـه هستند، دربارهٔ اینان هیچ جائی برای آمار گناهان نیست. تنها توبیخ نفس کافی اسـت و نتیجـه اش از بین رفتن گناهان پیشین و آثار آنها است آن هم در حد «تکفیر» کـه بـالاتر از عفـو و

بالاترین درجهٔ مغفرت است.

دربارهٔ مشرکین که به اسلام ایمان می آوردند می گوید: «وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ آمَنُوا بِما نُزِّلَ عَلی مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ وَ أَصْلَحَ بالَهُمْ»[۱]. آنان که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند و به آنچه بر محمد نازل شده و حق است از سوی پروردگارشان، ایمان آوردند، خداوند گناهان شان را از وجود شان فرو می ریزد و شخصیت درونی شان را بازسازی می کند.

بال: (بالهم): در فارسی می گویند «خاطرت نگران نباشد»، «خاطرت آسوده باشد». یعنی درون دل، شخصیت درونی. می توان «بال» را چنین معنی کرد.

«کفّر» فرو می ریزد[۲]، محو می کند. بویژه که با «عنهم= از آنان= از وجودشان». پس گناه یک پروندهٔ چند برگی از کاغذ نیست، خود جان و روان انسان پرونده ای است که گناه در آن جای گرفته است و با ایمان آوردن کافر همهٔ گناهان از جان او فرو ریخته می شوند و این ریزش و تکفیر بالاترین درجه از مغفرت است.

تکفیر گناهان بدون توبیخ نفس و بدون توبه: توبه موجب تکفیر می شود که می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ»[۳]. علاوه بر این، خود پرداختن به اعمال صالح نیز گناه را از جان و روان آدمی فرو می ریزد: «وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَ يَعْمَلْ صالِحاً يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئاتِهِ»[۴]: هر کس به خداوند ایمان داشته باشد و اعمال نیک را انجام دهد، خدا گناهانش را از وجودش فرو ریخته و محو می کند.

بنابراین، اعمال نیک و اعمال بد در درون انسان، با همدیگر زورآزمائی می کنند؛ هر کدام می خواهد دیگری را از عرصهٔ شخصیت آدمی بیرون براند و آن را در تصرف خود بگیرد. اما آنچه مطمئن تر و یقینی تر است زدودن گناهان از عرصه درون، بوسیلهٔ توبیخ نفس

---

[۱] آیهٔ ۲ سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله).

[۲] در این آیه صیغه ماضی کاربرد صیغهٔ مضارع (یکفّر) را دارد.

[۳] آیهٔ ۸ سورهٔ تحریم.

[۴] آیهٔ ۹ سورهٔ تغابن.

و توبه است. زیرا سخت مشکل است که انسان دربارهٔ اعمال نیک خود به کمال نیک بودن آنها اطمینان داشته باشد.

انسان بشدت موجود متهوّر است

اصل پنجم: انسان موجود متهوّر است و در این خصلت، شدت به خرج می دهد. امام می گوید: **«وَ أَشَدُّ فِي الْبَاطِلِ تَهَوُّراً»**: خدایا من- یعنی انسان- در تهوّر به باطل شدید هستم. تهوّر یعنی «ارتکاب غیر عقلانی»، «هجوم غیر خردورزانه» که پیشتر نیز به شرح رفت. ممکن است هر موجود جانداری رفتار تهوّری داشته باشد اما تهور شدید تنها ویژهٔ انسان است، به شرح زیر:

حیوان فاقد عقل است و عامل بازدارندهٔ او از خطرها و آسیب ها، تنها انگیزش غریزی «حفاظت از خود» است و اگر انسان تهور کند بر علیه دو عامل کرده و دو عامل را در هم شکسته است، لذا **«اَلانسان اَشدّ تهوراً»**.

مسئلهٔ پیچیده و قابل دقت عمیق در انسان شناسی این است که این شدت تهور انسان نیز از انگیزش غریزی ناشی می شود. یعنی انسان موجودی است که غریزه را بر علیه غریزه به کار می گیرد و حیوان از این خصلت منزّه است. حیوان مطابق غریزه اش تا جائی که می فهمد از هر خطری دوری می کند. اما انسان با علم بر اینکه اعتیاد به الکل یا مواد مخدّر خطر عظیم دارد، با تهوّر تمام به سوی آن می رود. چرا چنین است؟ آیا انسان پست تر از حیوان است[1]؟! و یا انسان دو گونه غریزه دارد که گونه ای از آن را بر علیه گونهٔ دیگر به کار می گیرد؟؟ و فرق انسان با حیوان در این دو گونگی غریزه است؟

دست اندرکاران و دانشمندان علوم انسانی غربی اولاً: از اصل و اساس این «دو گونگی» غافل اند، انسان را صرفاً حیوان می دانند با پسوند «متکامل». و این یکی از لنگشگاه های پایه

[1] در حالی که در بخش قبلی دیدیم که انسان با کرامت آفریده شده.

ای آنان است. ثانیاً: اگر دستشان را بگیرید و به فهم این دو گانگی و به درک این اصل که «انسان غریزه را بر علیه غریزه به کار می گیرد» راهنمائی شان کنید؛ چاره ای ندارند مگر بگویند: غریزهٔ انسان (مانند تخم دو زردهٔ ماکیان) دارای دو جنبه است. البته تا کنون به این بینش نیز نرسیده اند.

اما انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: انسان حیوان نیست زیرا علاوه بر روح غریزه روح دیگری بنام روح فطرت دارد و از بدو آفرینشش قرار است که زندگی غریزی محض، نداشته باشد. انسان بدلیل همین روح فطرت نمی تواند زندگی غریزی داشته باشد؛ یا باید با مدیریت غرایز توسط فطرت (و عقل که ابزار فطرت است) زندگی فوق غریزی داشته باشد، و یا با سلطهٔ غریزه بر فطرت، زندگی پست تر از زیست غریزی خواهد داشت، و اینجاست که «غریزهٔ دمی آسودن»، بر «غریزهٔ حفاظت از خود» چیره می گردد و غریزه بر علیه غریزه به کار گرفته می شود در حالی که در حیوان میان این دو غریزه تعادل و تعامل برقرار است. خروج انسان از این تعادل و تعامل بدلیل وجود روح فطرت است زیرا فطرت هرگز از بین نمی رود و در صورت مقهور شدن از جانب غریزه باز در درون انسان هست و روند متعادل و متعامل غرایز را بر هم می زند.

بارها به شرح رفت که اگر غریزه بر فطرت مسلط شود، عقل را از دست فطرت مصادره کرده و آن را به «نکراء»[1] مبدل کرده و در مقاصد خود به کار می گیرد اما فطرت سرجای خود هست، نقش و موقعیتش تغییر می یابد و از مقام مدیریت غریزه، به جایگاه مقهور بودن در دست غریزه، سقوط می کند لیکن نه از بین می رود و نه به چیز دیگر مبدل می شود: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»[2]: پس به سوی دین جهت گیری کن، جهت گیری خالص و پاک (در خط) فطرت الهی که انسان ها را بر اساس

---

[1] حدیث سوم از کتاب العقل اصول کافی.

[2] آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم.

آن آفریده، در (این) آفرینش خداوند تبدیل نیست.

فطرت همیشه هست و به چیز دیگر مبدل نمی شود، اما اگر مقهور شود و نقش حقیقی خود را از دست بدهد، نقش و اثر دیگری خواهد داشت، زیرا هیچ وجودی بی نقش و بی تأثیر نیست. خودش همچنان موجود و بدون تبدیل خواهد ماند لیکن نقشش مبدل می شود و این یعنی تبدیل نعمت به نقمت: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ»[1]. و آیه های دیگر در مبدل شدن نعمت به نقمت.

هوی همیشه بیدار است، عقل گاهی می خوابد

وَ أَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِكَ تَيَقُّظاً: خدایا، بیداری من- یعنی انسان- دربارهٔ طاعت تو ضعیفتر است.

یقضه و تیقظ کاربردهای مختلف حقیقی و مجازی دارند، اما در این کلام امام دربارهٔ «**طاعت**» آمده و معنی خاص دارد. و طاعت در برابر «اَمر و نهی» است باید امری باشد و یا نهیی باشد، تا از آن اطاعت شود. بنابراین مراد امام علیه السلام در این فقره از کلامش، اوامر و نواهی تشریعی و شریعت است، نه بیداری دربارهٔ امور تکوینی. زیرا نیروهای انسان نسبت به امور تکوینی همیشه بیدار هستند؛ غریزه و هوی که راهکار غریزه است، فطرت و عقل که راهکار فطرت است، هر چهار تا همیشه بیدار اند و کار خود را می کنند؛ گرسنگی، تشنگی و دیگر غرایز (در انسان سالم) همیشه کار خود را کرده و هوای غذا و آب و نیازهای دیگر را به حرکت در می آورند. و همچنین خانواده گرائی، جامعه گرائی، حیاء، اخلاق گرائی و...، فطریاتی هستند که (در انسان سالم) همیشه بیدار اند و عقل را برای حصول آنها به حرکت در می آورند.

---

[1] آیهٔ ۲۸ سورهٔ ابراهیم.

این چهار نیرو (بقول امروزی ها) بطور اتوماتیک کار می کنند و هر لحظه نسبت به اقتضاهای خود، فعال هستند؛ این همه فعالیت بشر برای به دست آوردن نیازهای غریزی و فطری خود است که هم به غرایز خود می رسد و هم پدیده هائی عظیم و ریشه دار فطری از قبیل خانواده، جامعه، تاریخ، حیاء، اخلاق، هنر و... را به وجود آورده است.

اما فطرت و عقل یک رسالت دیگر دارند که نسبت به آن به خواب می روند و نیازمند «بیدار باش» هستند و این عبارت است از **امور دینی**، آن هم نه همهٔ امور دینی بل فقط در اوامر و احکام تشریعی.

دین (دین تحریف نشده مانند اسلام) دارای دو بخش است: ۱- تبیینات: این بخش که عبارت است از هستی شناسی، جهان بینی، علم و دانش، همیشه و هر لحظه مطلوب فطرت و مطلوب عقل فطری است و می کوشد تا جائی که بتواند از نادانی های خود بکاهد و بر معلوماتش بیفزاید، که «**انسان ذاتاً موجود پرسشگر است**». حس و نیروی پرسشگری در انسان سالم هرگز نمی خوابد و بیدار است.

۲- تشریعیات: بخش دیگر دین اوامر، نواهی و احکام است. غریزه اساساً کاری با اینها ندارد بل آنها را مزاحم و سدّ راه خود می داند و می کوشد این سد را در هم بشکند «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ»[1]، همانطور که دوستدار تبیینات و طالب علم و دانش هم نیست که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «**الْهَوَى شَرِيكُ الْعَمَى**»[2]: هوی عاملی است که در نابینائی انسان شریک است. فطرت و عقل نیز گرچه حامی و طرفدار شرعیات هستند لیکن در این باره بطور «خودکار» و اتوماتیک کار نمی کنند، نیازمند بیدار باش هستند و لذا یکی از اسامی «نبوت» و نبوت ها، «ذکر» و نام دیگرشان «تذکره» و «ذکری» است، و همچنین این نام ها

[1] آیهٔ ۵ سورهٔ قیامت.

[2] نهج البلاغه، کتاب ۳۱.

اسامی قرآن نیز هستند[۱] شرعیات موافق و مطابق فطرت و عقل هستند اما نظر به اینکه تکوینی نیستند مورد توجه فطرت و عقل نیستند مگر با توجه دادن.

پس؛ انسان سالم نسبت به تکوینیات و شناخت آنها (حتی المقدور و در اصل موضوع) همیشه بیدار است هم غریزتاً و هم فطرتاً، گرچه در پیمودن این راه نیز سخت نیازمند تبیینات دین است که دین عقل دوم بشر است. اما دربارهٔ شرعیات (اوامر، نواهی و احکام) به اصل موضوع توجه فطری هم ندارد و نیازمند توجه دادن است تا در این باره نیز حساس و بیدار باشد. که امام صادق علیه السلام فرمود **«الْهَوَى يَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ»**[۲] مرادش نوع عقل دربارهٔ شرعیات است والاّ عقل انسان سالم همیشه بیدار است. پس باید آن را دربارهٔ شرعیات نیز بیدارش کرد. اما علاوه بر اصل این بیدار شدن، همین بیداری باید از دو تنگنا نیز عبور کند:

۱- از کشمکش درونی غریزه و فطرت بطور سالم عبور کند؛ که هر عمل نیک و نیکوکاری این تنگنا را در پیشرو دارد.

۲- به منافع اوامر، نواهی و احکام شرعیت، اعتقاد داشته باشد، تا برای شرعیات نیز انگیزش فطری از قوّه به فعلیت برسد.

و همین دو تنگنا است که انسان را نسبت به بیداری دربارهٔ «**طاعت**» ضعیف و «اَضعف= ضعیفتر» می کند که: **أَنَا، يَا إِلَهِي... أَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِكَ تَيَقُّظاً**. چرا «اَضعف= ضعیفتر»؟ برای اینکه انسان ذاتاً یک موجود ضعیف است حتی در تبیینات و تعلیم و تعلم، بطوری که اکثر

---

[۱] دربارهٔ نبوت: «قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيهِ أَجراً إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرى لِلْعالَمِينَ». و دربارهٔ نبوت ها: «وَ ما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَها مُنْذِرُونَ- ذِكْرى وَ ما كُنَّا ظالِمِينَ». دربارهٔ قرآن «قَدْ أَنْزَلَ اللّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً» و «هذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ أَنْزَلْناهُ» و «كَلاَّ إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ» و آیات دیگر دربارهٔ نبوت ها و کتاب های منزل.

البته این قبیل الفاظ گاهی عنوان مجموع و هر دو بخش دین را شامل می شود؛ بخش تبیینات را باید بیدار کردن علمی (تعلیمی و تعلمی) نامید، و بخش تشریعیات را بیدار کردن از عدم توجه، نامید.

[۲] بحار، ج ۷۵ ص ۲۲۸.

انسان ها تاب و تحمل دانش افزائی و تحقیق در علم و دانش را ندارند: «خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعیفاً»[1]، این موجود ضعیف دربارهٔ اطاعت از اوامر، نواهی و احکام (بدلیل اصل نیاز به بیدار شدن و دو تنگنای مذکور) ضعیفتر می شود. یعنی انسان در این باره چهار بار دچار ضعف است:

۱- ضعف در اصل خلقت.

۲- ضعف در اصل نیاز به بیدار باش.

۳- ضعف ناشی از مزاحمت غریزه.

۴- ضعف ناشی از عدم علم و عدم باور کافی به منافع شرعیات.- لزوم و ضرورت غرایز مانند غذا، آب و... برای انسان بدیهی است و لزوم و ضرورت فطریات از قبیل خانواده، جامعه، هنر و اخلاق و... نیز برای انسان بدیهی است (گرچه دربارهٔ شان بینش های مختلف هست) اما فطریاتی که «طاعت» نامیده می شوند منافع شان خیلی بدیهی نیست.

چرا آمار گناهان از دست می رود؟

وَ أَقَلُّ لِوَعِیدِكَ انْتِبَاهاً وَ ارْتِقَاباً مِنْ أَنْ أُحْصِيَ لَكَ عُيُوبِي، أَوْ أَقْدِرَ عَلَى ذِكْرِ ذُنُوبِي.

لغت: انتباه: متنبّه شدن؛ بیدار شدن.

فرق میان «تیقظ» و «انتباه» که هر دو در کلام امام سجاد علیه السلام آمده اند، چیست؟ تیقّظ معمولاً دربارهٔ خواب و بیدار شدن از خواب واقعی به کار می رود. اما انتباه معمولاً به بیداری از غفلت به کار می رود، نه بیداری از خواب واقعی.

در مبحث قبلی گفته شد که روح فطرت نسبت به شرعیات، بالقوّه طالب است اما بالفعل کاملاً در خواب است، نیاز دارد تا متیقّظ شده و به فعلیت برسد. اما کسی که از ناحیهٔ کس دیگری، وعید و تهدید می شود، آن وعید و تهدید را جدّی نگیرد، چنین شخصی در خواب واقعی نیست، بل در خواب غفلت است؛ باید از غفلت انتباه یابد و متناسب با آن تهدید (نه

[1] آیهٔ ۲۸ سورهٔ نساء.

کمتر و نه بیشتر) تصمیم عملی بگیرد.

انسان موجودی است که در برابر تهدیدهای خداوند، بقدر کافی و متناسب با آن، از غفلتش انتباه نمی یابد. چرا؟ برای اینکه انسان یک موجود نیازمند است، و موجود نیازمند همیشه در «طلب» است و طلبکاری خصلت ذاتی اوست، انسان «داده ها» یش را هنگفت، و «گرفته ها» یش را اندک تلقی می کند. حتی اگر از کسی گرفته های بیشتری بگیرد، گرفته هایش بیش از پیش در نظرش ناچیزتر می گردد که گفته اند: **نیکی و خدمت که مداوم شود، وظیفه می گردد.** یعنی بدهکار به طلبکار مبدل می شود.

و چه کسی دهنده تر، کریم تر و سخاوتمند تر از خدا که اصل وجود انسان را نیز او داده است تا چه رسد به نعمت هائی که به او می دهد. این خصلت ذاتی[1]، انسان را از خداوند طلبکار می کند: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَریمِ»[2]: ای انسان چقدر بر خداوند کریم خود، مغروری[3]؟!؟! اما این طلبکاری نادرست است زیرا که غرور است و باید انسان انتباه یافته و از

---

[1] این خصلت ذاتی است و انسان در ذات و درون خود این خصلت را دارد و هیچ عامل بیرونی آن را در وجود انسان ایجاد نمی کند؛ امیرالمومنین علیه السلام در نهج البلاغه (کلام شماره ۲۱۸، ابن ابی الحدید- ۲۱۴ فیض) دربارهٔ آیهٔ «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَریمِ» می گوید: «ای انسان چه چیز تو را بر گناه کردن جریئ کرده، و چه چیز تو را به پروردگارت مغرور کرده، و چه چیز تو را به تباه کردن خود مأنوس کرده» سپس با شمارش کرامت های خدا بر انسان، می فرماید: «به حق می گویم این دنیا (و دنیاگران) نیست که تو را مغرور کرده، لیکن این توئی که بر دنیا مغرور شده ای. دنیا تو را موعظه ها کرد، و آشکارا (ماهیت خود را) به تو اعلان کرده، و با وعیدهائی که به تو داده از قبیل رسیدن بلاء بر جسمت و کم شدن توانائیت، دنیا راستگوتر از آن است که با تو دروغ گفته باشد یا تو را مغرور کند...».

بنابراین، این خصلت منشأ درونی دارد و ذاتی است. و سیاق آیه ها نیز در خلقت و آفرینش است، نه در عوارضی که عارض می شوند.

[2] آیهٔ ۶ سورهٔ انفطار.

[3] این ترجمه در صورتی است که حرف «ما» را حرف تعجب بدانیم، و اگر آن را حرف استفهام بدانیم ترجمه چنین می شود: ای انسان چه چیز تو را اینهمه نسبت به پروردگار کریمت مغرور کرده است؟

در پی نویس بالا سخنان علی علیه السلام را دیدیم که با حرف پرسش آمده اند، اما این دلالت ندارد که آیه را نیز پرسشی تفسیر کنیم. زیرا پرسش های آن حضرت می تواند در مقام شرح آن تعجب باشد و سیاق آیه ها که در خلقت و آفرینش بحث می کنند، با ترجمهٔ اول تناسب بیشتر دارند.

این غرور رها شود. اما واقعیت این است که انسان انتباهش در این باره اندک است: **وَ أَقَلُّ لِوَعِيدِكَ انْتِبَاهاً وَ ارْتِقَاباً**. با صیغهٔ «اَقلّ» آورده که به معنی اندک تر است، نه با صیغهٔ «قلیل» که به معنی اندک است.

ارتقاب: لغت: ارتقاب: مراقبت. و چون از باب افتعال است و از عنصری از «مطاوعه» برخوردار است به معنی حس و انگیزش درونی برای مراقبت، می شود.

امام علیه السلام می گوید: خدایا، در برابر وعیدها و تهدیدهای تو هم انتباه من اندک است و هم مراقبتم. انتباه را قبل از ارتقاب آورده، زیرا انتباه نسبت به ارتقاب علیّت دارد؛ هر مقدار انتباه باشد ارتقاب نیز به همان مقدار خواهد بود. می گوید: خدایا انتباه و ارتقاب من- یعنی انسان- اندک تر است و لذا آمار گناهان از دستم می رود در نتیجه ناتوانتر می شوم «مِنْ أَنْ أُحْصِيَ لَكَ عُيُوبِي، أَوْ أَقْدِرَ عَلَى ذِكْرِ ذُنُوبِي»: از اینکه عیب هایم را بشمارم، یا گناهانم را یک به یک نام ببرم.

توضیح: عیوب را قبل از ذنوب آورده، در حالی که مطابق عرف محاوراتی باید اول ذنوب را می گفت سپس عیوب را، زیرا در شمارش منفیات اول شدید ترها را می آورند تا برسند به غیر شدیدها چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام اول ذنوب و سپس عیوب را آورده است: **«احْذَرُوا الذُّنُوبَ الْمُوَرِّطَةَ وَ الْعُيُوبَ الْمُسْخِطَةَ»**[1]. و در عرف دادگاهی جهانی و تاریخ نیز اول اتهامات شدید را ذکر می کنند تا برسند به اتهامات غیر شدید. چرا امام عیوب را قبل از ذنوب آورده است؟ حکمت این ترتیب چیست؟

گفته شد انسان «موجود طلبکار» است، اولین اثر عینی این طلبکاری غفلت از عیوب خود

---

[1] نهج البلاغه، خطبه ۸۲، ترجمه: از گناهانی که «گرفتار کننده» و خطر آفرین هستند و از عیب های نفرت آور، دوری کنید.

از این بیان امیرالمومنین معلوم می شود که گناهان دو نوع هستند: گناهی که در ماهیت خود محدود می ماند و گناهی که راه را برای گناهان دیگر باز می کند؛ دست بردار نیست و گرفتار کننده و به ورطه های دیگر کشاننده است. و عیوب نیز بر دو نوع است: عیبی که صرفاً یک عیب است مخفی باشد یا آشکار، و عیبی که موجب نفرت دیگران و سخط خدا می شود.

مراد این نیست که از ذنوب غیر مورّط، یا عیوب غیر مسخط دوری نکنید، یعنی دستکم از اینگونه ذنب ها و عیب ها دوری کنید.

و حساس شدن به عیوب دیگران است که بیشتر جنبهٔ روانشناختی و ناخودآگاهی دارد. اما ذنوب (گناهان) بیش از آن به عرصهٔ خودآگاهی مربوط می شود که مکرّر دربارهٔ گناهان آیه «بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصيرَةٌ» را خواندیم. پس آمار عیوب بیش از آمار ذنوب از دست می رود. بویژه اگر گناهان ریز و اعمال مکروه از عیوب شمرده شوند که مسامحه در آنها بیشتر و نزدیکی شان به عرصهٔ ناخودآگاه بیشتر است. و امام در مقام انسان شناسی است پس باید آن را که آمارش بیشتر است و بیشتر از دست می رود و بیشتر به اعماق ضمیر ناخودآگاه مربوط است، قبل از آن دیگری بیاورد.

معذرت خواهی: در آغاز این بخش گفته شد که مطابق سفارشات حدیثی بهتر است در مقام توبه، گناهان بطور مشخص و یک به یک شمرده شوند و حتی جزئیات هر کدام بیان شود تا علاوه بر عفو، آثار و ریشه های گناه از درون جان و روان آدمی کنده شده و شخص به «مغفرت» برسد.

امام در اینجا، از طرفی- از جانب انسان- اعتراف کرده و معذرت می خواهد که آمار در دستم نیست و از طرف دیگر به ما یاد می دهد که هر قدر بکوشید که از گناهان بطور مشخص توبه کنید (و نیز باید بکوشید) باز از مشخص کردن آنها ناتوان هستید، پس گاهی هم به صورت کلّی زبان به توبه گشوده و به دعا بپردازید.

روان شناسی

طمع در مهربانی خدا شخصیت درون را اصلاح می کند

وَ إِنَّمَا أُوَبِّخُ بِهَذَا نَفْسِي طَمَعاً فِي رَأْفَتِكَ الَّتِي بِهَا صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِين. دربارهٔ «توبیخ» در همین بخش بحث شد. اکنون راجع به طمع انسان در مهربانی خدا اندکی درنگ کنیم: در مباحث پیشین به شرح رفت[1] که طمع و آز، از خصایل نکوهیده است مگر طمع در عفو و رحمت و

[1] در آغاز همین دعا در «شرح عنوان دعا» پیش از آن نیز بحثی گذشت.

مهربانی خدا، و دیگر نیاز به تکرار نیست. آنچه در اینجا باید بررسی شود جملهٔ **«الَّتِي بِهَا صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِين»** است.

لغت: صلاح: ضد فساد.- اصلاح: زدودن فساد از چیزی.

بدیهی است مذنبین دچار فساد هستند. پس چرا امام علیه السلام لفظ «اصلاح» را نیاورده و لفظ «صلاح» را آورده است؟ این تعبیر بحدّی عجیب است که برخی از مترجمین صلاح را به اصلاح ترجمه کرده اند و برخی دیگر معنای سخن را در هم ریخته و خراب کرده اند، مثلاً گفته اند: همین قدر خویش را سرزنش می کنم و امیدم آن که مهربانی تو کار عاصیان را به صلاح آورد.

برای هر ادیبی روشن است که این ترجمه سخن زیبای امام را محو کرده و کاملاً با آن اجنبی است در حدی که در اسلوب و شیوهٔ «ترجمهٔ آزاد» نیز نمی گنجد و غلط بیّن است.

مراد امام این است که محض «حضور این طمع» در درون انسان، صلاح آور و زدایندهٔ فساد است حتی بدون اینکه شخص درصدد اصلاح درون باشد. گرچه تصمیم به اصلاح و اقدام به آن (که مرحلهٔ دوم است) بهتر، مفیدتر و کارسازتر است.

امام می خواهد به ما بفهماند که تصمیم به اصلاح درون و اصلاح امور برای آخرت، دو نوع است:

۱- این تصمیم اگر بر اساس و زمینهٔ طمع استوار باشد، عمل اصلاح خیلی آسانتر خواهد بود. زیرا خود طمع به کار خود مشغول است و اثر خود را دارد و هنگامی که با نسیم نیز همراه شود بهترین نتیجه را خواهد داد.

۲- این تصمیم اگر بدون زمینهٔ طمع باشد، به نتیجه رسیدن آن، و موفقیت شخص تصمیم گیرنده بشدت سخت خواهد بود، یک تصمیم در هم شکننده و اراده ای خواهد بود که دوام آن اندک و سستی آن زیاد خواهد بود.

این موضوع به تجربهٔ عمومی روان شناسان رسیده و می کوشند که به بیمارانشان امید بدهند، اما کسی که در مهربانی خدا طمع دارد خود به خود امید دارد و چون امیدش اصیل

است که به حدّ طمع رسیده است؛ چشمه ای است که خود می جوشد نه آنکه روان شناس امید را با ملاغه به آن بریزد. امام علیه السلام میان خدا و انسان یک رشتهٔ بس مهم و مفید را معرفی می کند بنام «طمع در مهربانی خدا» و ما را نه فقط به این اصل که خداوند مهربان است رهنمون می شود و خدا شناسی ما را تکمیل می کند، بل ما را برای حفاظت این طمع تشویق می کند و می گوید حتی حضور این طمع، خود صلاح و ضد فساد است و داشتن یک نیروی صلاح بر ضد فساد، بمراتب با نداشتن آن فرق دارد.

الّتی: این لفظ «موصول» با «صله»اش، توصیف طمع است، نه توصیف رأفت. طمع در رأفت است که صلاح امر مذنبین است نه رأفت. زیرا رأفت صفت خداوند است مانند هر صفت دیگر، و وظیفهٔ بنده دعا و خواستن است و هیچ دعائی بدون امید و طمع امکان ندارد. پس طمع انسان را به دعا می انگیزد و هیچ طمعی نیست که برانگیزاننده نباشد. طمع هم خودش صلاح و ضد فساد است و هم برانگیزاننده به اصلاح است.

روان شناسی

امید به رحمت خدا انسان را از اسارت گناه آزاد می کند

وَ رَجَاءُ لِرَحْمَتِكَ الَّتِي بِهَا فَكَاكُ رِقَابِ الْخَاطِئِينَ. فرق میان «رأفت» که در عبارت بالا آمده با «رحمت» که در این عبارت آمده، و نیز فرق میان «صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِين» و «فَكَاكُ رِقَابِ الْخَاطِئِينَ»، پر اهمیت است. ثمرهٔ طمع در رأفت را، «صلاح» دانسته، و ثمرهٔ امید به رحمت را آزادی گردن.

لغت: رحمت یعنی دلسوزی؛ دلسوز بودن. و رأفت یعنی مهربان بودن. میان این دو (باصطلاح) عموم خصوص من وجه است، برخی دلسوزی ها، مهربانی نیست مثلاً ممکن است کسی به کسی دلسوزی کند بدون اینکه نسبت به او مهر داشته باشد. و برخی مهربانی ها نیز دلسوزی نیست و ممکن است کسی نسبت به کسی مهربان باشد- نسبت به او جاذبه داشته

باشد و هیچ دافعه ای نداشته باشد- اما برایش دلسوزی نکند.

امام علیه السلام اول مهربانی خدا را آورده که خدا شناسی ما را تکمیل کند تا بدانیم که خدا نسبت به بندگانش دافعه ندارد گرچه گناهکار باشند، که ما هر وقت و هر لحظه که خواستیم به طرف خدا برویم بدانیم که راه باز است. سپس دلسوزی خدا[1] را می آورد تا بدانیم رفتن به سوی خدا هرگز بی ثمر نخواهد بود زیرا او دلسوز است. پس در مهربانی او طمع داشته باشیم و به رحمت او امیدوار باشیم.

رجاء= امید: در مباحث گذشته به شرح رفت که «رابطهٔ انسان با خدا» باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد، رابطه بر اساس صرفاً امید انسان را خودسر و مغرور می کند. لذا می بینیم که امام همین کلمات را با بیان ناله و ترس آمیز ادا می کند. و رابطه بر اساس صرفاً نا امیدی (یأس) اساساً رابطه نیست و یأس از رحمت خدا از گناهان کبیره بل نهایت شقاوت است.

امام در اینجا یک نکته را نیز به ما یاد می دهد که: خداوند مانند برخی از انسان ها نیست که مهربان باشد اما دلسوز نباشد؛ مهربانی او از دلسوزی او جدا نمی شود. یعنی ترتیب میان علّت ها و معلول ها رعایت شده است.

اما چرا اول طمع در مهربانی را آورده سپس امید به دلسوزی را؟ برای اینکه اعتقاد به مهربانی خدا علّت طمع می شود، و طمع در مهربانی علّت امید به دلسوزی می گردد.

فَكَاكُ رِقَابِ؛ یعنی رها شدن و آزاد شدن گردن ها. گناه را به یوغ تشبیه می کند که در دو جهت بر گردن انسان آویخته است: در جهت سرنوشت بد اخروی و در جهت فشار روحی و روانی (شخصیت درونی). امید به رحمت خدا عامل آزادی از این دو یوغ اسارت است. زیرا امید به رحمت است که انسان را به توبه وادار می کند که هم آزادی اخروی را به دنبال

---

[1] البته این فقط یک تعبیر است والاّ خداوند نه دل دارد و نه سوزش، همانطور که انسان دلسوز تا جائی که در توان دارد برای فرد گرفتار کمک می کند، خدا بالاتر از آن و با آن توان بی نهایت خود به فرد گرفتار کمک می کند، اگر او دعا کرده و بخواهد خواستن با طمع و خواستن درست.

دارد و هم آزادی جان و روان از فساد گناه را.

آزادی: در مباحث پیشین (در مقالهٔ آزادی) در تعریف آزادی تناقض غربی ها شرح داده شد و گفته شد: آزادی یعنی آزاد بودن روح فطرت و اقتضاهایش بدون حد و حدود، و تحت مدیریت بودن روح غریزه و اقتضاهایش توسط روح فطرت.

آن انسان آزاد است که زندگیش مطابق تعریف بالا باشد والاّ بردهٔ غرایز سرکش خواهد بود. غربی ها چون غیر از غریزه در وجود انسان چیزی نمی شناسند مرادشان از آزادی، آزادی غریزی است و ناچار آزادی هر کس را به آزادی دیگران محدود می کنند. در این تعریف متناقض معلوم نیست چه معنائی برای آزادی (غیر از همان محدودیت) می ماند؟ اما آزادی فطری هیچکس به آزادی فطری دیگران محدود نمی شود، زیرا هیچ عمل و رفتار فطری کسی با عمل و رفتار فطری کس دیگر نه تضاد دارد نه منافات؛ آزادی فطری محدودیتی ندارد.

بخش دهم

انسان و عمل

زنجیر اسارت دو نوع است

بردگی: تسخیر انسان انسان دیگر را

گناهی که بخشوده می شود، از بین نمی رود پوک می شود

عمل عین شخصیت می شود

اللّٰهُمَّ وَ هَذِهِ رَقَبَتِي قَدْ أَرَقَّتْهَا الذُّنُوبُ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْتِقْهَا بِعَفْوِكَ، وَ هَذَا ظَهْرِي قَدْ أَثْقَلَتْهُ الْخَطَايَا، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خَفِّفْ عَنْهُ بِمَنِّكَ: خدایا، این گردن من است که گناهان آن را به بردگی گرفته اند، پس بر محمد و آلش درود فرست و آن را با عفو خودت آزاد کن و این است پشت من که خطاها آن را سنگین کرده است، پس بر محمد و آلش درود

فرست و بفضل خود آن را سبک گردان.

شرح

گردن: بالاترین مصداق اسارت آن است که رشته ای، زنجیری به گردن کسی ببندند. و زنجیر اسارت دو نوع است: واقعی و قراردادی. زنجیر واقعی جسم انسان را اسیر می کند و ممکن است روح و شخصیت درونی اسیر همچنان آزاد و حرّ باشد. اما زنجیر قراردادی که از سنّت ها و قوانین موضوعه ناشی می شود[۱]، هم جسم و هم روح انسان را اسیر می کند. کمتر برده ای یافت شده که در عین بردگی روحیهٔ آزادی خود را حفظ کرده باشد و این از مواردی است که یک امر قراردادی مؤثرتر و محکمتر از یک امر واقعی می گردد. هیچ برده ای در تاریخ با زنجیر واقعی به بند کشیده نشده، همیشه با زنجیری که از سنت و قانون ساخته می شد و می شود در بند کشیده می شدند و می شوند.

اسیری که با زنجیر واقعی به بند کشیده شده، برده نیست و به درد ارباب نیز نمی خورد، زنجیر اعتباری و قراردادی است که انسان را برده می کند که نه به گردن جسم انسان، بل به گردن شخصیت انسان بسته می شود. آن اسارت جسم است و این اسارت جسم و جان که به اسارت فکر و تعقل نیز منجر می شود.

عرب ها به برده دو نام گذاشته بودند: «عبد» و «رقیق». عبد یعنی بنده، اما رقیق به معنی «باریک شده»، یعنی کسی که گردنش باریک و روحش در برابر ارباب رام شده است؛ استقلال و حرّیتش را از دست داده و باصطلاح گردن کلفتی نخواهد کرد.

بردگی یک پدیدهٔ شوم و ننگین است که عالَم حیوان از آن منزّه است. هستی و زیستی هیچ موجودی غیر از انسان به این ننگ آلوده نشده. چرا؟ و منشأ این پدیده چیست و در کجای نهاد انسانی است؟؟

---

[۱] پیشتر دربارهٔ اسلام و برده داری بحث نسبتاً مشروحی گذشت.

انسان بطور بالقوّه، مستعدترین موجود است و قرار بود که بتدریج با روند تاریخ و مدنیّتش بر جمادات، گیاهان و حیوان مسلط شود و در آنها تصرف بکند و این حق طبیعی انسان بود، لیکن این حق تصرف را بناحق به میان نوع خود نیز کشانید و همنوع خود را نیز تسخیر کرد. و تسخیر بمعنی لغوی حقیقی، فقط کار خداوند است. تسخیر خدا در کائنات، و تصرفات انسان در غیر خودش و نیز تصرف انسان در وجود و ماهیت خودش را، از نظر قرآن در چهار ردیف می توان بررسی کرد:

۱- تسخیری که خداوند می کند: خداوند در آفرینش، همه چیز را در جهت منافع انسان تسخیر کرده است؛ یعنی جریان آفرینش در جهت به وجود آمدن انسان و در جهت تامین زندگی انسان است والاّ نه انسانی به وجود می آمد و نه می توانست زندگی کند. و نیز: یعنی وجود همهٔ موجودات (حتی میکروب و درندگان) ابزار و وسیله ای هستند برای تامین زمینهٔ زندگی انسان، اما انسان ابزار و وسیله زندگی هیچ موجودی نیست که: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلى كَثيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضيلاً»[۱]. این لفظ کثیر به «فعلیت» ناظر است والاّ انسان بطور بالقوّه از همهٔ مخلوقات برتر آفریده شده حتی برتر از فرشتگان: «أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً»[۲]: آیا نمی بینی که خداوند هر آنچه را که در آسمانها و زمین است برای شما تسخیر کرده[۳] و نعمت های آشکار و نهان خود را بطور فراوان بر شما ارزانی داشته-؟ و «وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ»[۴] و «وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ»[۵] و «وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهارَ»[۶]. و آیه

---

[۱] آیهٔ ۷۰ سورهٔ اسراء.

[۲] آیهٔ ۲۰ سورهٔ لقمان.

[۳] برای شما تسخیر کرده؛ خدا تسخیر کرده- متاسفانه یکی از بزرگان بدینصورت ترجمه کرده «مسخّرِ شما کرده» که درست نیست. زیرا در این آیه و امثالش، مراد سلطه و تصرف انسان در جهان و مخلوقات نیست، بل با صرفنظر از تصرفات بشر همه چیز در جهت منافع انسان است. همانطور که در آیه بعد خواهیم دید.

[۴] آیهٔ ۳۳ سورهٔ ابراهیم.

[۵] آیهٔ ۱۲ سورهٔ نحل.

[۶] آیهٔ ۳۲ سورهٔ ابراهیم.

های دیگر، موضوع سخن این آیه ها تسخیری است که خدا کرده.

۲- تصرفی که انسان در غیر انسان می کند: خداوند به انسان توان و استعداد داده که در جهان و طبیعت تصرف کند و چیزها و بخش هائی از آن را به خدمت خود در آورد.

قرآن دربارهٔ این تصرف انسان، واژهٔ تسخیر را به کار نبرده است، زیرا تسخیر فقط کار خداوند است، به جای آن واژگانی مانند «قِران» و «زرع» و «صنع» و «اخذ» را به کار برده است؛ دربارهٔ تصرف در حیوانات: «وَ الَّذي خَلَقَ الْأَزْواجَ كُلَّها وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَ الْأَنْعامِ ما تَرْكَبُونَ- لِتَسْتَوُوا عَلى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحانَ الَّذي سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ»[۱]: و اوست که همهٔ زوج ها را آفرید، و قرارداد برای شما از کشتی و چهارپایان آنچه را که سوار می شوید- تا بر پشت آنها قرار بگیرید، سپس هنگام سواری بر آنها این نعمت پروردگارتان را ارج نهاده و بگوئید: پاک و منزّه است خدا که تسخیر کرده برای ما این را والاّ ما نمی توانستیم این را به بند بکشیم.

(مقرنین از مادّهٔ قرن و قِران: به بندکشندگان.- خدا چهارپایان را به نفع انسان تسخیر کرده، و انسان آنها را به بند می کشد).

زرع نیز در آیه های متعدد آمده، صنع دربارهٔ کشتی و کشتی سازی آمده، و از مادّهٔ اخذ: «وَ بَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِها قُصُوراً وَ تَنْحِتُونَ الْجِبالَ بُيُوتاً»[۲]. و «وَ مِنْ ثَمَراتِ النَّخيلِ وَ الْأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَ رِزْقاً حَسَناً إِنَّ في ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُون»[۳]. و اخذ بهمراه صنع: «وَ تَتَّخِذُونَ مَصانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ»[۴]: و سازه های (محکم) می گیرید گویا در دنیا جاودان خواهید ماند.

---

[۱] آیه های ۱۲ و ۱۳ سورهٔ زخرف.

[۲] آیهٔ ۷۴ سورهٔ اعراف.

[۳] آیهٔ ۶۷ سورهٔ نحل.

[۴] آیهٔ ۱۲۹ سورهٔ شعراء.

۳- تصرف انسان در حرفهٔ انسان دیگر: استفادهٔ افـراد از تخصـص همـدیگر: «وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا»[۱]. گفته شد که تسخیر فقط کار خداوند است، و این لفظ «سخریاً» مصدر و نیز اسم مصدر از ثلاثی مجرد است (نـه از تسـخیر کـه از بـاب تفعیل است) و معنی آن «به کارگیری» است. بر خلاف برخی منابع لغت که «سـخریّ» را بـه معنی «به کارگیری قاهرانه و بدون مزد» معنی کرده اند، قرآن آن را به معنی به کارگیری بـا مزد و با عوض، به کار برده است. و این دلیـل دیگـر مـی شـود بـر نظـر علمـی آن گـروه از دانشمندان علم «اصول فقه» که «قول لغوی» را حجت نمی دانند و قرآن خود بهترین منبع لغت است.

۴- تسخیر انسان، انسان دیگر را: این برده گیری است که افـرادی از انسـان (پـای از گلیم خود فراتر نهاده، از حدّ و مرز «زرع»، «صنع»، «قِران»، «اخذ»، خارج شده و بـه قلمـرو عرصهٔ خدائی وارد شده و) افراد دیگر از انسان را تسخیر کردند و می کنند و عبـد خودشـان قرار می دهند. یا افرادی خودشان را عبد افراد دیگر می کنند، در حالی که انسـان فقـط عبـد خدا است: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ». امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید **«فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عَبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبٍّ لَا رَبَّ غَيْرُهُ»**[۲]: من و شما بردگان فقط یک ربّ هستیم که ربّی غیـر از او نیسـت یعنـی فقـط یک ارباب هست و آن هم خدا است و **«لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً»**[۳].

۵- انسان خودش، خـودش را مسـخّر و اسـیر مـی کنـد: اعمـال نیـک بـه روح و شخصیت انسان رهائی و آزادی می دهد. اعمال بد شخصیت انسان را به زیر یوغ و زنجیر مـی کشد: «أُولئِكَ الَّذينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولئِكَ الْأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ وَ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ»[۴]. در دنیا بر گـردن

---

[۱] آیهٔ ۳۲ سورهٔ زخرف.- ترجمه: و برخی از شما را (در حرفه، صنعت و تخصص) به برخی دیگر به درجاتی برتری دادیم تـا برخی از شما برخی دیگر را به کار گیرد- مراد «اصل تقسیم کار» و رشته های تخصصی است.

[۲] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ ۲۰۹ و ۲۱۰- فیض ۲۰۷.

[۳] نهج البلاغه، کتاب ۳۱.

[۴] آیهٔ ۵ سورهٔ رعد.

هایشان غل هست و در آخرت اهل دوزخ هستند. و «إِنَّا جَعَلْنا فِي أَعْناقِهِمْ أَغْلالاً فَهِيَ إِلَى الْأَذْقانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ»[۱]: غل های گناه گودی گردن را تا نوک چانه ها پر کرده و آنان مقمح (= گردن شخصیت درون شان خشک و کرگدنی است= حساسیت انسانی را از دست داده اند). و «كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ»[۲]: خوشبختی و بدبختی هر انسان- خوب یا بد- را بگردن (جان و روانش) آویخته ایم. و «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ- إِلاَّ أَصْحابَ الْيَمِينِ»[۳]: هر نفس (شخصیت درون) در گرو و اسارت آن است که عمل کرده، مگر اصحاب یمین که آزاد و حرّ هستند.

کسی که روح فطرتش مقهور روح غریزه شده، وجود این غل و زنجیر را در گردن خود، (این اسارت) را احساس نمی کند، و هر کس با هر مقدار که فطرتش سالم مانده آن را درک می کند و درصدد آزادی خود بر می آید.

امام سجاد علیه السلام، بنمایندگی از انسان (کل انسان) می گوید: **اللَّهُمَّ وَ هَذِهِ رَقَبَتِي قَدْ أَرَقَّتْهَا الذُّنُوب**: خدایا، این گردن من است که گناهان آن را رقّ و بردهٔ خود کرده[۴]؛ **فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْتِقْهَا بِعَفْوِك**: پس به محمد و آلش درود فرست و با عفو خود آن را آزاد کن[۵]. **وَ هَذَا ظَهْرِي قَدْ أَثْقَلَتْهُ الْخَطَايَا، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خَفِّفْ عَنْهُ بِمَنِّكَ**: و این است پشت من که خطاها آن را سنگین کرده، پس بر محمد و آلش درود فرست و آن؛ (یعنی غل و زنجیر گناهان که بر گردنم انباشته شده و مرا به اسارت و بردگی گرفته اند) را سبک گردان. بفضل خودت.

---

[۱] آیهٔ ۸ سورهٔ یس.

[۲] آیهٔ ۱۳ سورهٔ اسراء.

[۳] آیه های ۳۸ و ۳۹ سورهٔ مدثّر.

[۴] برخی از مترجمان لفظ «ارقّتها» را به «گردنم را باریک کرده» ترجمه کرده اند(!) همانطور که گفته شد «رقّ» و «رقیق» در این اصطلاح یعنی برده.

[۵] اعتقها: آزاد کن- این لفظ دقیقاً دلالت می کند که مراد از «ارقّها» همان معنی برده است.

حبوط و پوک شدن اعمال

خَفِّفْ: سبک گردان- چرا از خدا نمی خواهد آن غل و زنجیرها را محو کـرده و از بـین ببرد؟ تنها سبک شدن شان را می خواهد-؟ زیرا هیچ وجودی عدم نمی شـود؛ آثـار عمـل نیـز واقعاً در شخصیت درونی انسان هست و وجود دارد، خواه عمل خوب و خواه عمل بـد. عمـل نیک گاهی بدلیل عدم نیّت الهی، یا به هر دلیل و رفتار منفی دیگر، پوک و توخالی، بـی وزن و سبک می شود که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام به آن «**حبوط اعمال= پوک شدن عمل ها**» گفته می شود. و عمل های بد نیز در اثر توبه یا به هر دلیل و رفتار مثبت، بی وزن و تو خالی می شوند. و لذا دیدیم که فرمود «وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً»[1]. خیر و شر هر کس (اعمال پر یا پوک هر کس) را برگـردن جـان و روان او آویخته ایم که از او جدا نمی شود. در حدیثی آمده است که دربارهٔ این آیـه از امـام باقر علیه السلام پرسیدند، فرمود: «**خَيْرُهُ وَ شرهُ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ فِرَاقَهُ حَتَّى يُعْطَى كِتَابَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»[2]: خیر و شرش با اوست در همه جا، و نمی تواند از آن جدا شود تا در روز قیامت نامهٔ عملش را به دستش بدهند.- بدیهی است در آن نامه اعمال، اعمال پـوک شـده نیـز ثبـت است تا بررسی و محاسبه شود که چرا و چگونه پوک شده اند[3].

عمل عین شخصیت می شود: به سخن امام علیه السلام از نو نگاه کنیم: **أَثْقَلْتُهُ الْخَطَايَا= خطاها پشتم را سنگین کرده است:** نمی گوید خدایا، خطاها بر پشتم سنگینی می کند بل خود پشت را در اثر گناه سنگین شده می نامد. بـرای اینکـه یـک بـارِ جـدا از پشـت شخصیت شخص، نیست، بل هر عمل- خواه ثواب و خواه گناه- شخصیت را می سازد و عـین شخصیت می شود، نه چیزی کـه بـر شخصـیت بـار شـده باشـد. گرچـه گـاهی در اصـطلاح

---

[1] آیهٔ ۱۳ سورهٔ اسراء.

[2] نور الثقلین، ذیل همین آیه.

[3] در بخش بعدی باز سخن از «پوک شدن اعمال» خواهد آمد.

«بارگناه» می گویند.

الخطایا: مراد از خطا در اینجا «گزینش نادرست» است؛ عمل آگاهانه ای که نباید عملی می شد. نه خطا به معنی عمل صادر شده از ناآگاهی. زیرا خطا به این معنی گناه نیست و از موارد حدیث رفع است که پیشتر گذشت. اما این خطا گناه است و مقابل آن «صواب» است که به معنی فعلی است که هدف انسانی داشته باشد، و خطا آن است که در جهت هدف انسانی نباشد. می گویند «سهم صائب»: تیری که به هدف رسید. و «سهم خاطئ»: تیری که به هدف نرسید.

بخش یازدهم

گریه و چیستی آن

چیستی عشق

عظمت انسان

باز هم دربارهٔ حیاء

يَا إِلَهِي لَوْ بَكَيْتُ إِلَيْكَ حَتَّى تَسْقُطَ أَشْفَارُ عَيْنَيَّ، وَ انْتَحَبْتُ حَتَّى يَنْقَطِعَ صَوْتِي، وَ قُمْتُ لَكَ حَتَّى تَتَنَشَّرَ قَدَمَايَ، وَ رَكَعْتُ لَكَ حَتَّى يَنْخَلِعَ صُلْبِي، وَ سَجَدْتُ لَكَ حَتَّى تَتَفَقَّأَ حَدَقَتَايَ، وَ أَكَلْتُ تُرَابَ الْأَرْضِ طُولَ عُمُرِي، وَ شَرِبْتُ مَاءَ الرَّمَادِ آخِرَ دَهْرِي، وَ ذَكَرْتُكَ فِي خِلَالِ ذَلِكَ حَتَّى يَكِلَّ لِسَانِي، ثُمَّ لَمْ أَرْفَعْ طَرْفِي إِلَى آفَاقِ السَّمَاءِ اسْتِحْيَاءً مِنْكَ مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِكَ مَحْوَ سَيِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَيِّئَاتِي: ای خدای من، اگر در پیشگاه تو بگریم چندان که پلک های هر دو چشمم بیفتد، و بلند ناله کنم چندان که صدایم منقطع شود، و در پیشگاهت بایستم تا پاهایم ورم کند، و برای تو رکوع کنم تا ستون فقراتم به در آید، و بر تو سجده کنم چندان که محتوای هر دو حدقه ام پاره شده و تخلیه شوند. و در همهٔ عمرم خاک زمین بخورم، و تا آخر روزگارم آب خاکستر بنوشم، و در خلال اینها پیوسته به ذکر تو گویا باشم تا زبانم از حرکت ناتوان گردد،

سپس؛ در اثر حیاء از تو چشم به دامنه های آسمان نیندازم، با همهٔ اینها برای محو یک گناه از گناهانم ذیحق نمی شوم.

شرح

بکاء و گریه: پیشتر بیان شد که منشأ گریه، روح فطرت است[۱]. زیرا گریه یا در اثر پشیمانی است و یا در اثر از دست دادن یک نعمت و یا در اثر اشتیاق بر یک نعمت. و به شرح رفت که منشأ پشیمانی روح فطرت است. و اما نعمت: اینکه نعمت چیست و نقمت چیست؟؟ بسته به چگونگی و نظام شخصیتی انسان است؛ انسان سالم به چیزهائی نعمت می گوید، و انسان غریزی به چیزهایی دیگر. البته در بخشی نیز نظر مشترک دارند.

انسان سالم (که روح غریزه اش تحت مدیریت روح فطرتش است) کیفیت گرا و انسان غریزی کمیت گرا است[۲]. بنابراین معیار نعمت بودن یک چیز در نظر انسان غریزی کمیت آن چیز است، اما در نظر انسان سالم «زیبائی آن چیز» است. و منشأ زیباگرائی و زیبا شناسی روح فطرت است. پس منشأ گریه روح فطرت است.

پس چرا انسان های غریزی نیز گریه می کنند؟ اولاً: قبلاً نیز اشاره شد که انسان غریزی بنسبتی که غریزه اش بر فطرتش مسلط شده، از گریه کردن ناتوان می شود. به فردی «شقی» می گویند که کاملاً با گریه اجنبی شود. ثانیاً: اگر یک فرد غریزی بتواند گریه کند، از آن باب است که غریزه با تسلط بر فطرت، ابزارها و خواص فطرت را نیز مصادره می کند که عقل را به «نکراء» مبدل می کند مانند عقل معاویه و عمرو عاص. و گریه را نیز مصادره کرده و در دو جهت به کار می گیرد:

۱- گریه برای به دست آوردن خواسته های غریزی؛ مثلاً گریستن بخاطر معشوق

---

[۱] در بخش پنجم از دعای دوازدهم دربارهٔ «چیستی و چرائی گریه» بحثی گذشت و در اینجا تکمیل می شود.

[۲] در مباحث گذشته به شرح رفته است.

جنسی. برای شرح این موضوع باید کمی دربارهٔ عشق درنگ کنیم:

عشق: در فرهنگ امروزی ما واژهٔ عشق (و نیز در فرهنگ مردمان دیگر جهان، لفظی که معادل عشق است) به پنج معنی به کار می رود:

الف: مهرورزی بمعنی مطلق و عام: این یک کاربرد مجازی است و استفادهٔ مجازی از هر لفظی (بشرط تناسب) آزاد است و این از بحث ما خارج است.

ب: گرایش دو جنس مخالف از انسان با انگیزهٔ آفرینشی؛ این نیز یک استعمال مجازی است و خواهیم دید که معنی حقیقی عشق این نیست.

ج: عمل جنسی: و این مجاز اندر مجاز است.

د: گرایش جنسی ای که دربارهٔ فرد معین از جنس مخالف متمرکز می گردد. این نیز کاربرد مجازی است. و همهٔ این استعمال های مجازی خارج از بحث ما است.

ه: عشق بمعنی حقیقت لغوی: عشق عبارت است از یک حالت احساساتی شدید در جهت غریزهٔ جنسی که اقتضاهای عقلی را واپس زده باشد؛ و به هر نسبتی که شدید باشد با همان نسبت عقل را محدود و محبوس خواهد کرد.

عشق بمعنی حقیقت لغوی، «هوی» و یک بیماری است؛ بیماری ناشی شده از سلطهٔ غریزه بر فطرت، و تقدم هوی بر عقل، عشق یک مخدّر است نه از مواد مخدری که از خارج بر بدن انسان وارد شود، بل در داخل وجود انسان در عرصهٔ کشمکش غریزه و فطرت، پدید می گردد. و از نظر اسلام هر مخدّری نکوهیده و منفور است و پاسداری از عقل اولین تکلیف انسان است؛ منشأ «حقوق» و حکمتِ «مکلّف بودن انسان» عقل و داشتن عقل است. عقل حافظ و پاسدار انسانیت انسان است: امام رضا علیه السلام فرمود: **صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ**[1]: عقل هر انسان دوست صمیمی و صدیق اوست، و دشمن هر انسان جهل اوست. و در مبحث «عقل و جهل» دیدیم که مراد از این جهل، نه «عدم العلم» است و نه «عدم العقل» بل یک امری وجودی و یک نیروئی است که در انسان هست و نام دیگرش «هوی» است.

---

[1] کافی (اصول)، کتاب العقل و الجهل، حدیث شماره ۴.

هوی دشمن انسانیت انسان است. پس اگر هوی بر عقل غلبه کند، بیماری است؛ مخدّر است. حتی شطرنج نه بعنوان قمار بل بعنوان صرفاً شطرنج حرام است[۱] چون مخدر است و اگر ماهیت قمار نیز به خود بگیرد دارای دو تخدیر می شود: تخدیرش بعنوان شطرنج و تخدیرش بعنوان قمار. قمار نیز دارای دو فساد است: فساد تخدیری و فساد اقتصادی، اجتماعی و اخلاقی.

در قرآن- علاوه بر واژه هائی از مادّهٔ فکر، علم- حدود شصت و چهار مورد عقل و لبّ آمده است. اما حتی یک واژه نیز از عشق در قرآن وجود ندارد حتی در کاربردهای مجازی. یعنی نظر به اینکه عشق یک بیماری روانی است لذا قرآن از استعمالات مجازی آن نیز خودداری کرده است[۲]. و در احادیث نیز واژه ای از عشق یافت نمی شود، مگر فقط دو حدیث که سندشان جای بحث است.

۲- جهت دوم که غریزه پس از مصادرهٔ گریه آن را در خدمت خود می گیرد:

فطرت نیکی گرا و خوبی خواه است، عقل نیز که راهبر اقتضاهای فطری است، صدیق و خیر خواه انسانیت انسان است، همانطورکه از بیان امام رضا علیه السلام دیدیم. وقتی که غریزه بر فطرت عاصی و مسلط می شود هم خیر خواهی فطرت و هم خیر خواهی و صداقت عقل را منکوب کرده، گریهٔ صادقانه را به «گریه کاذب» مبدل کرده آن را برای نیل به غرایز به کار می گیرد. کسی که حقوق فاطمه زهرا علیها سلام را پایمال کرد، دوبار در حضور آن حضرت گریه کرد یکبار در برابر استدلال های متین و استوار آن حضرت در خطبهٔ معروفش، یک بار دیگر نیز وقتی که (مثلاً) به عیادت آن حضرت رفته بود. هر وقت که فرد هوی گرا از استدلال باز می ماند به گریهٔ کاذب پناه می برد.

حیوان نه گریهٔ صادق دارد، زیرا که فاقد روح فطرت است و نه گریهٔ کاذب، زیرا که از

---

[۱] در حدیث ها و ادلّهٔ تحریم شطرنج، قمار بودن شرط نشده. و نیز شطرنج یکی از اصول اساسی کابالیسم است. رجوع کنید: «کابالا و پایان تاریخش».

[۲] صوفیان و صدرویان گمان کردند که (نعوذ بالله) قرآن ناقص است، عشق را اساسی ترین وسیله در خدا شناسی و عرفان(!) قرار دادند. و چون کسی که بیماری- و هوای ضد عقل- را وسیله خدا شناسی قرار دهد قهراً سر از بیماری جنسی نیز در می آورد. رجوع کنید: اسفار، ج ۷ ص ۱۷۱ تا ۱۷۹ ط مکتبة المصطفوی، و همجنس گرائی ملا صدرا را مطالعه کنید.

استخدام فطریات در خدمت غرایز، منزّه است.

گریهٔ حضرت یعقوب: اگر انگیزهٔ گریه غریزه (مثلاً غریزه پدری) باشد بشرط مدیریت آن غریزه با فطرت، بیماری نمی شود بل یک احساس اصیل انسانی است و نشان می دهد که این فرد سنگدل و قسی نیست. در گریهٔ حضرت یعقوب هم این عنصر وجود داشت و هم عنصر «گریه بر مظلوم» که صرفاً منشأ فطری دارد و هیچ ربطی به غریزه ندارد. و هم دلسوزی بر «نبوت»، زیرا که می دانست قرار است یوسفش مسؤلیت نبوت را بر عهده بگیرد.

گریهٔ امام سجاد علیه السلام را دو نوع می بینیم: گریه بر امام حسین علیه السلام که همان عناصر گریه حضرت یعقوب را در حد بالاتر و شدیدترش را داشت و گریه ای که در این بخش از دعایش از آن نام می برد: **يَا إِلَهِي لَوْ بَكَيْتُ إِلَيْكَ...، انسان هیچ حقی بر عهدهٔ خداوند ندارد** گریه امام سجاد در دعاهایش (بویژه در دعاهای خارج از صحیفه) معروف خاص و عام است. اما در اینجا از جانب خود و بنمایندگی از انسان- کل انسان- درصدد بیان عظمت خداوند، و حقارت انسان در برابر خدا است، تا خدا شناسی و انسان شناسی ما را کامل کند که محتوای صحیفه دعا است در قالب علم و علم است در قالب دعا. و با این چشم انداز و در این دیدگاه می گوید: بهترین، مؤمن ترین، عالمترین، عاملترین انسان که دار و ندارش را در پیشگاه خدا فدا کند، یا در بالاترین حدّ ممکن گریه کند، سجده کند، رکوع کند ناله کند به جای غذا خاک بخورد، همیشه ذکر خدا بکند، از حیاء خداوند پلک چشم را باز نکند و...، همهٔ این کوشش ها هیچ حقی برای بنده در برابر خدا ایجاد نمی کند. و باصطلاح هیچ بنده ای نمی تواند از خداوند طلبکار باشد. زیرا همه چیز کائنات مال و ملک خداوند است حتی وجود و اعمال نیکش.

در حدود ۱۰ آیه «لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»، و در حدود ۸ آیه «لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» آمده و انسان نیز جزء کوچک و ذرّهٔ کوچکی در این سماوات و ارض است.

بویژه دربارهٔ گناه؛ اگر انسان همهٔ آن کوشش ها، عبادت های مذکور را به جای آورد مستوجب بخشش تنها یک گناه او نمی شود. اگر کسی گمان کند که چنین استیجاب و

استحقاق را می یابد، او خدا و عظمت خدا را نشناخته است و نمی داند تنها یک گناهش در برابر خدای عظیم چقدر گستاخی، جسارت، تهوّر، ناشکری، پرروئی، جهالت بهمراه دارد. و نیز چنین شخصی در انسان شناسی دچار اشتباه بزرگ است که انسان یا اعمال انسان را خیلی مهم می داند. و همچنین شخصی بشدت در «خود شناسی» دچار اشتباه و «خود بیش بینی» است که گاهی نعرهٔ جاهلانه «انا الحق» سر می دهد.

یک قاعده: گفته شد «انسان جزء کوچکی در این سماوات و ارض است»، این سخن برای دو گروه خوشایند نیست؛ صوفیانی که انسان را به مقام خدائی می رسانند، و غربیان کابالیست که انسان را در رقابت با خدا قرار داده و به کشفیات و اختراعات خود بعنوان تفوّق بر خدا، می بالند. هر دو گروه توجه ندارند که قضیه در برابر خداوند برعکس است، و دو قاعده را با هم اشتباه می کنند:

۱- قاعده: هر موجودی به مقداری که عظمت دارد جایگاهش در میان موجودات کائنات، بالاتر است.

۲- قاعده: هر موجودی بمقداری که عظمت دارد، عظمتش دلیل حقارت خود در برابر خداوند است.

هر سلول در بدن انسان با همهٔ ریز و کوچک بودنش، جهانی است منظّم با کروموزوم ها و ژن هایش و با قوانین و فرمول های درونش، که گوئی یک کهکشان بزرگ در درون این ذرّه کوچک جای گرفته است؛ به همان میزان که می توان دربارهٔ شرح و بیان نظام و قوانین یک کهکشان گفت و نوشت، به همان میزان می توان دربارهٔ نظام و قوانین یک سلول گفت و نوشت. تا برسد به اندامهای مختلفش بویژه هسته اش.

هر لحظه میلیون ها فعالیت و میلیون ها فعل و انفعال در پیکر انسان، پدید شده و پایان می یابد؛ در یک ساعت، در یک روز، در یک هفته، در یک ماه، در یک سال و در یک عمر، این فعالیت ها و فعل و انفعال ها به چه رقمی می رسد؟ هر کدام از این پدید شدن ها و پایان یافتن ها و فعل و انفعال های بیشمار حاکی از «**انباشتی از نیاز**» انسان است؛ نیازهای

بیشمار. یک قلوه سنگ حتی یک درخت این همه نیاز ندارد. و این ماجرا مصداق مَثَل «هر که بامش بیش برفش بیشتر» است. موجود هر چه عظیمتر به همان میزان در برابر خدایش حقیرتر و نیازمندتر است.

و مسئله دربارهٔ روح و حیات، عالَم روان و شخصیت، چیستی فکر و اندیشه، تعاملات جسم و جان و... پیچیده تر و در عین حال گنگتر و ناشناخته تر است[1]. هر سلول در جایگاه خود حیاتمند است، پیدایش دارد، عمر دارد، مرگ دارد. چگونه تولد و فعالیت و مرگش قابل توضیح علمی است اما چیستی حیاتش، و چیستی دریافت حیات و چیستی از دست دادن حیات آن، قابل شناخت علمی نیست، همانطور که دربارهٔ هر چیز حیاتمند چنین است. یک انسان باندازهٔ کلّ کائنات **عظمت** دارد و به همین مقدار نیز نیاز دارد، پس انسان نیازمندترین موجود است در برابر خداوند و دچار بیشترین حقارت است؛ بلی حقارت.

عظمت دیگر انسان: انسان موجود عاقل، متفکّر، دارای توان شناخت است؛ به هر میزان از عقل، فکر و شناخت برسد بهمان میزان از جانبی به عظمت خود در میان دیگر پدیده ها، و از جانب دیگر به حقارت خود در برابر خدا پی می برد. خشوع امام سجاد علیه السلام، خشیة، ناله، گریه، رکوع و سجده اش با وصفی که در این فقرات از این دعا آمده بدلیل همین شناخت عظمت انسان، و شناخت همین حقارت انسان است، این حالات ناشی از علم و شناخت است، نه از عجز و ناتوانی.

عبادت: ستایش خدا، سپاس از خدا، و در بیان کلی «عبادت و پرستش»، فعل است یا انفعال؟-؟ عبادت انفعالی است که از بالاترین، عالی ترین، و صحیح ترین فعل، ناشی می شود. عبادت بالاترین و ارجمندترین ثمرهٔ علم و دانش است و لذا مخصوص انسان است. شخص عبادتگر پیش از آن که عابد بودن خود را نشان دهد، اندیشه و علم و درک و فهم و عقل

---

[1] و اصل و اساس این مسئله از موضوع علم و دانش خارج است. زیرا همانطور که در مباحث پیشین به شرح رفت؛ روح یک «پدیدهٔ امری» است نه پدیدهٔ خلقی. و آنچه موضوع علم و عرصهٔ علم است عالَم خلق است. چیستی روح و چگونگی فعالیت آن، قابل درک علمی نیست: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي».

خود را نشان می دهد: **«قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَنَةُ»**[1]: می گوید: بـه امـام صـادق علیـه السـلام گفتم: عقل چیست؟ گفت: چیزی که با آن خداوند عبادت می شود و بهشت کسب می گردد. می گوید: گفتم: پس آنچه در معاویه بود چه بود؟ گفت: آن نکراء است؛ شیطنت است.

عقلی که به عبادت نرساند، عقل نیست، عقلی است که در اثر سلطهٔ غریزه بر فطـرت بـه «نکراء= اجنبی از انسانیت» مبدل شده است. در این حدیث پرسش کننده از چیستی عقل مـی پرسد، اما امام صادق علیه السلام، از نقش و کارکرد عقل، جواب می دهد. زیرا عقـل (ماننـد روح) از پدیده های امری است، نه از پدیده های خلقی. و پیشتر به شـرح رفـت کـه چیسـتی پدیده های امری از موضوع علم و دانش، خارج است[2].

منشأ دین و پرستش: منشأ دین و پرستش خدا روح فطرت است. یعنی انگیـزهٔ خـدا جوئی و پرسـتش خـدا، یـک انگیـزه فطـری اسـت کـه ریشـه در کـانون جـان آدمـی دارد. اندیشمندانی مانند فروید گفته اند که منشأ دین «تـرس» اسـت، تـرس از طبیعـت و حـوادث طبیعی. این بینش اولاً ناشی از غفلت غربیان از روح فطرت در وجود انسان است. ثانیـاً: ناشـی از خلط میان علم و جهل است. اما این بینش آنان اینطور نیست که به طور همه جانبـه و در همهٔ ابعادش و کلاً غلط باشد، چیزکی از صحت و درستی در آن هست. به شرح زیر:

انسان فطرتاً خدا جو است، اگر این انگیزش درونی خدا جوئی بوسیله عقل و نبوت- علـم و دانش- هدایت شود به دین و پرستش و عبادت درست می رسد. و اگر بدون علـم و دانـش- علم و دانش از دو چشمهٔ عقل و دین توأماً- باشد سر از پرستش اشیاء و بت پرستی در اشکال گوناگونش در می آورد. اینگونه پرستش است که در اثر فقدان علـم و دانـش، غریـزهٔ تـرس،

---

[1] کافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث شماره ۳.

[2] در مباحث گذشته تعریف هر دو نوع پدیده به شرح رفت که: پدیدهٔ امری با امر «کن» ایجاد می شود (کن فیکـون). پدیـدهٔ خلقی پدید آوردن چیزی است از چیز دیگر. «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ». و کارهای خداوند دو نوع است. رجـوع کنیـد کتـاب **«دو دسـت خدا»**.

فطرت خدا جوئی را به خدمت می گیرد. پس دین بر دو نوع است: دین غریزی و دین فطری. آنان میان این دو دین خلط می کنند، هر دین را ناشی از غریزهٔ ترس می دانند، در حالی که این سخن آنان دربارهٔ همان قبایل وحشی که نام می برند، درست است، البته آن هم نه دربارهٔ «منشأ دین»، بل دربارهٔ «منشأ دین غریزی» درست است. دین دو نوع و با دو ماهیت است: دین قیّم یعنی استوار (استوار بر عقل و اندیشهٔ سالم) و دین غیر قیّم.

قرآن: سورهٔ روم آیهٔ ۴۳: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ». آیهٔ ۴۰ سورهٔ یوسف: «ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ». آیهٔ ۱۶۱ سورهٔ انعام: «ديناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْراهيم». آیهٔ ۵ سورهٔ بیّنه: «ذلِكَ دينُ الْقَيِّمَة». و...، و دربارهٔ خود قرآن: «إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدي لِلَّتي هِيَ أَقْوَمُ» آیهٔ ۹ سورهٔ اسراء. امروز کسی نظریه افرادی از قبیل فروید را نمی پذیرد بویژه پس از ارائهٔ نظریهٔ «تجربه دینی» از طرف افرادی مانند هایدگر و برگسن، لیکن کسی این مسئله را بصورت علمی نشکافته است و طرفداران تجربهٔ دینی، دین را تنها بعنوان یک مقوله تجربی پذیرفته اند بدون توضیح علمی.

خوف؟ یا ترس؟: در مباحث گذشته[1] دربارهٔ فرق میان «جبن» و «خوف» بحثی گذشت و در تکمیل آن باید گفت: جبن یعنی ترس که یک انگیزش غریزی است و برای حفظ جان موجود جاندار لازم است لیکن باید از حدّ خود تجاوز نکند. اما خوف یعنی «اندیشهٔ احطیاتمندانه». و نیز در همانجا فرق میان ترس و بیم در فارسی توضیح داده شد و در اینجا در تکمیل آن باید گفت: بیم با ترس فرق دارد؛ بیم یعنی «اندیشهٔ احطیاتمندانه» حتی گاهی خود لفظ اندیشه بدون ترکیب نیز به معنی بیم به کار می رود: فلانی از فلان کس یا از فلان چیز اندیشه دارد، یعنی بیم دارد.

خوف عنصری از عناصر دین است و ستوده است، اما ترس و جبن برای انسان بحدّی نکوهیده است که حتی یک واژه از آن در قرآن نیامده است زیرا قرار است غریزهٔ جبن و ترس انسان توسط فطرت مدیریت شود و به ماهیت خوف و بیم درآید.

و اشتباه دیگرِ آن چند نفر از دانشمندان غربی مذکور، این است که میان خوف و جبن-

---

[1] بخش پنجم از همین دعا.

میان ترس و بیم- فرق نمی گذارند که هر دو در وجود هر کسی و هر دو در هر زبانی هستند.

ترس، عنصر تعیین کننده در دین غیر قیّم است، خوف از عناصر تفکّر انگیز در دین قیّم است آیات فراوان در این باره هست تنها یک نمونه از آن: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ وَ لا تَكُنْ مِنَ الْغافِلِينَ»[1]: پروردگارت را در دل خود، از روی تضرّع و خوف، آهسته و آرام، صبحگاهان و شامگاهان، یاد کن و از غافلان مباش.

این دعوت به عبادت و پرستش، و نیز دعوت به دعا و راز و نیاز نیست، بل دعوت به تفکّر آهسته و آرام، و اندیشهٔ همراه با خوف و احتیاط آمیز است که انسان دربارهٔ آینده خود بیندیشد، و در اینصورت است که زمینهٔ عبادت و پرستش، دعا و نیایش، فراهم می شود.

امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا، سخن از نهایت درجهٔ گریه، ناله، رکوع و تعظیم، سجده و روی بر خاک مالیدن، می گوید. نه از ترس و جبن (که انگیزش صرفاً غریزی است و در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل دیدیم که جبن از لشکر جهل است)، بل از خوف می گرید، ناله می کند، رکوع و تعظیم می کند، سجده کرده و روی بر خاک می نهد. زیرا که با عقل و دانش عظمت عظمای انسان را در میان موجودات می بیند، و به همان میزان حقارت انسان را در برابر خدا مشاهده می کند. که هر چه انسان عظیم تر، به همان میزان نیازمندتر و فقیرتر است در برابر خدا. که شرحش گذشت.

***

مبالغه در کلام امام: از دیدگاه علم «معانی، بیان و بدیع» مبالغه در گفتار و کلام، سه نوع است:

۱- مبالغهٔ قبیح: این نوعی کذب و دروغ پردازی می شود و سر از گزافه گوئی در می

[1] آیهٔ ۲۰۵ سورهٔ اعراف.

آورد؛ ابتدائی ترین مصداق آن؛ از کاه کوه ساختن است.

۲- مبالغهٔ دروغ آمیز اما مجاز: این نوع مبالغه را برای شاعران مجاز دانسته اند؛ فردوسی در شرح میدان نبرد، می گوید:

ز سم ستوران در آن پهن دشت زمین گشت شش، آسمان گشت هشت

یعنی در اثر سم اسبان بقدری گرد و خاک بلند شد که یک لایه از هفت لایه زمین کم شد و یک لایه بر هفت لایهٔ آسمان افزوده شد[۱]. و این فردوسی است حماسه سرا و رجزگوی، نه سرایندهٔ غزل های شاعرانه که سر از مبالغات سوختن، پروانهٔ شمع شدن، رفتن جان شان از بدن، در سینه دل ندارند که دلبر برده است که گفته اند: **الشعر کذب الذّها اکذبها**: شعر یعنی دروغ و لذیذترین شعر دروغترین آن است. مراد از دروغ در اینجا بهتان یا افتراء نیست بل مراد این است که شعر احساسات است نه تعقل. و لذا قرآن می گوید «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کَرِیمٍ- وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ»[۲]. و دشمنانش گاهی او را به خیال پردازی و گاهی به افتراء بستن بر خداوند، و گاهی به شاعر بودن، متهم می کردند: «بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ»[۳]. اضغاث احلام یعنی خیال پردازی.

۳- مبالغهٔ زیبا و ستوده و لازم: این نوع مبالغه برای دفع و رفع تردید است، و برای بستن راه احتمالات است. علی الخصوص در جائی که گوینده در مقام نفی «امکان» چیزی باشد و می خواهد «امتناع» و محال بودن آن را ابلاغ کند، و از این قبیل است سخن امام علیه السلام در این بخش از دعا؛ می خواهد روشن کند که محال است انسان در برابر خدا دارای حق و استحقاقی باشد[۴].

مبالغه در کلام امام: بحث بالا دربارهٔ مبالغه، برای توضیح یک موضوع ادبی در سخن

---

[۱] البته اصل و اساس این کیهان شناسی فردوسی درست نیست، رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان».

[۲] آیه های ۴۰ و ۴۱ سورهٔ حاقه.

[۳] آیهٔ ۵ سورهٔ انبیاء.

[۴] در بخش سوم از همین دعا نیز بحثی در این باره گذشت، و پیش از آن نیز بحثی داشتیم.

امام علیه السلام بود؛ می گوید: **يَا إِلَهِي لَوْ بَكَيْتُ إِلَيْكَ حَتَّى تَسْقُطَ أَشْفَارُ عَيْنَيَّ**: ای خدای من، اگر به پیشگاه تو بگریم چندان که پلک های چشمم بریزد.

یکی از شارحان گفته است: اشفار بمعنی پلک چشم است و مراد اینجا مژه است مجازاً به علاقهٔ حال و محل، چون پلک نمی ریزد.

اما باید گفت: درست است می توان با وجود علاقهٔ محل و حال «مجاز در اِسناد» آورد مانند «جَرَی المیزاب»، لیکن این فقط یک «جواز» است، نه وجوب. پس نمی توان سخن امام (یا هر کس دیگر) را در هر جا که علاقهٔ حال و محل باشد به مجاز تفسیر کرد، تنها در جائی باید به مجاز تفسیر کرد که تفسیر بر طبق معنی حقیقی، نادرست باشد. و تمسک به اینکه «چون پلک نمی ریزد» در اینجا درست نیست. زیرا می بینیم که امام در همین ردیف می گوید: **«أَكَلْتُ تُرَابَ الْأَرْضِ طُولَ عُمُرِي»**: و اگر در طول عمرم خاک زمین بخورم، آیا می توان در طول عمر همیشه خاک خورد؟ این جمله را به کدام معنی مجازی تفسیر کنیم؟ و به کدام علاقهٔ مجاز متمسک شویم؟ پس امام علیه السلام در مقام مبالغه است؛ مبالغهٔ زیبا، ستوده و لازم. و مرادش از اشفار همان پلک است نه مژه.

وانگهی؛ امام علیه السلام با لفظ «لو» آورده؛ یعنی بر فرض بحدّی گریه کنم که پلک هایم نیز بریزد، باز مستحق حقّی در برابر تو نیستم. با وجود این «لو» تفسیر به مجاز، هرگز درست نیست.

حیاء: نگاهی دیگر به دو جملهٔ اخیر این بخش: **ثُمَّ لَمْ أَرْفَعْ طَرْفِي إِلَى آفَاقِ السَّمَاءِ اسْتِحْيَاءً مِنْكَ مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِكَ مَحْوَ سَيِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَيِّئَاتِي**. پس از آنکه اعمال فرضی مشقت آور را می شمارد و آنها را با حرف «و» عطف کرده و ردیف می کند، در آخر که می خواهد «حیاء» را بگوید آن را با «ثمّ» عطف و ردیف می کند. چرا؟

در بخش پنجم از همین دعا دربارهٔ هستی و چیستی حیاء و منشأ آن در نهاد انسان، و نیز در اهمیت نقش آن در انسانیت انسان، شرحی گذشت. در اینجا یک نکتهٔ دیگر در اهمیت حیاء در انسان، از بیان امام یاد می گیریم؛ حیاء را با «ثمّ» مخصوص بذکر می کند تا ما

بدانیم که حیاء از همهٔ این اعمال مشقت آمیز که شمرده آن هم در حدّ «لو= فرض» و با مبالغهٔ اکید، مهمتر است حتی دربارهٔ حیاء آن مبالغه که در ریزش پلک ها و خوردن خاک در طول عمر هست، نیست. یعنی حیاء ذاتاً و ماهیتاً بشدت لازم، زیبا، سازنده، و نیز محبوب خداوند است[۱].

محو گناه: می گوید: ای خدای من، اگر این همه اعمال شاق را برنامهٔ خود قرار داده و انجام دهم، بویژه در برابر تو همیشه از حیاء سر به زیر باشم، باز **«مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِكَ مَحْوَ سَيِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَيِّئَاتِي»**: مستوجب محو یک گناه از گناهانم نمی شوم.

در بخش دهم همین دعا ذیل سخن امام علیه السلام: **«و حفّف عنه بمنکّ»**، گفته شد هیچ عمل خوب و یا عمل بد، محو نمی شود و معدوم نمی شود، بل که گاهی اعمال خوب بدلیل فقدان نیت، یا نقص در نیت، و یا در اثر اعمال دیگر، پوک می شود. و همچنین عمل بد گاهی بدلیل توبه یا بدلیل رفتارها و اعمال دیگر، پوک می گردد. اما امام علیه السلام در اینجا سخن از «محو گناه» آورده است. مرادش از محو همان پوک شدن است، همانطور که در لغت و محاورات مردمی نیز محو بمعنی معدوم شدن یا معدوم کردن نیست.

لغت: محی الشی: اذهب اثره و ازاله: اثر شیی را از بین برد: اثر آن را زایل کرد.

بخش دوازدهم

فرق میان استحقاق حق و استحقاق عفو

استحقاق حق و استحقاق کرامت

وَ إِنْ كُنْتَ تَغْفِرُ لِي حِينَ أَسْتَوْجِبُ مَغْفِرَتَكَ، وَ تَعْفُو عَنِّي حِينَ أَسْتَحِقُّ عَفْوَكَ فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ لِي بِاسْتِحْقَاقٍ، وَ لَا أَنَا أَهْلٌ لَهُ بِاسْتِيجَابٍ، إِذْ كَانَ جَزَائِي مِنْكَ فِي أَوَّلِ مَا عَصَيْتُكَ النَّارَ، فَإِنْ

[۱] در بخش بعدی (بخش سیزدهم) همین دعا باز بحثی دربارهٔ حیاء خواهد آمد همانطور که در مباحث پیشین نیز گذشت.

تُعَذِّبَنِي فَأَنْتَ غَيْرُ ظَالِمٍ لِي: و (ای خدای من) اگر مرا بیامرزی هنگامی که مستوجب آمرزش تو باشم، و عفو کنی وقتی که مستحق عفو تو باشم، پس آن (آمرزش و عفو تو) چنین نیست که حق واجب من باشد در پیشگاه تو، و نه من اهلیت واجب کردن آن را دارم. چون در آن اول که بر تو عصیان کردم جزای من از ناحیه تو آتش (دوزخ) بود. و اگر عذاب کنی مرا دربارهٔ من ظالم نیستی.ـ یا: اگر (در آن اول) مرا عذاب می کردی درباره من ظالم نبودی.

شرح

در آخرین جملهٔ بخش قبل، سخن امام علیه السلام این بود: **«مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِكَ مَحْوَ سَيِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَيِّئَاتِي»**. یعنی با هیچ توبه ای، انابه ای، اعمال شاقی، نمی توانم محو کردن یک گناه از گناهانم را بر تو واجب کنم.

لغت: اَوجَبَ: واجب کرد.- اِستوجَبَ: درصدد واجب کردن برآمد و آن را واجب کرد.

انسان نمی تواند چیزی را بر خداوند واجب کند و هیچگونه حق استحقاقی در نزد خدا ندارد.

و در اینجا می گوید: **وَ إِنْ كُنْتَ تَغْفِرُ لِي حِينَ أَسْتَوْجِبُ مَغْفِرَتَكَ:** و اگر مرا بیامرزی هنگامی که مستوجب آمرزش تو باشم.- این جملهٔ ظاهراً با جمله قبل سازگار نیست. اما با کمی دقت روشن می شود که میان این دو سخن هیچ منافاتی وجود ندارد. زیرا استیجاب حق، با استیجاب مغفرت، فرق دارد. زیرا مغفرت در هر صورت و در هر وضعیت و شرایطی مغفرت است، نه حقی از حقوق فرد مغفور له. مغفرت لطف و بزرگواری غافر است، نه تکلیف واجب بر عهدهٔ غافر. مثال:

۱- اَوجَبَ زیدٌ علی عمرو العمل الفلانی: زید فلان کار را بر عمرو واجب کرد.- این درست است.

۲- اوجب زیدٌ علی الله العمل الفلانی: زید (نعوذ بالله) فلان کار را بر خداوند واجب کرد- این باطل و کفر است.

۳- زیدٌ اِستوجب علی عمرو العمل الفلانی: زید از عمرو خواست که فلان عمل را بعنوان

تکلیف واجب انجام دهد- یا: زید درصدد برآمد که فلان کار را بر عمرو واجب کند و کرد.- این نیز دربارهٔ خداوند باطل و کفر است.

۴- زیدٌ اِستوجب من الله المغفرة: زید بخشش خدا را نسبت به خود جلب کرد.

و این نقش حرف «است» باب استفعال است که اگر با حرف «علی» بیاید سرانجام نتیجه اش با «اَوجَبَ» از باب اِفعال، یکی می شود. و اگر با حرف «من» بیاید نتیجه اش با «اوجب» مباین می شود.

پس تقدیر جملهٔ اول چنین می شود: ما استوجبت بذلک علیک **محو** سیّئة من سیئاتی. و تقدیر جملهٔ دوم چنین می شود: حین استوجب منک مغفرتک. پس نمی توان مغفرت و بخشیدن را بر خدا واجب کرد، زیرا اولاً انسان نمی تواند هیچ حقی در برابر خدا داشته باشد. ثانیاً مغفرت، مغفرت است و اگر واجب باشد، دیگر مغفرت نیست، تکلیف است. اما می توان لطف و کرامت الهی را نسبت به خود جلب کرد.

اما با این همه تفاصیل، به هر دری بزنیم، باز عنصری از «وجوب» و «حتمیّت» در این کلمه نهفته است؛ مثالِ «زیدٌ استوجب من ابیه المغفرة» این وقتی ممکن است که پدرش مغفرت و بخشیدن او را بر خودش لازم و واجب بداند گرچه با شرایطی و مقرراتی. و مثالِ «زیدٌ استوجب من الله المغفرة» نیز وقتی است که خداوند مغفرت و بخشیدن را بر خود لازم کرده باشد، که کرده است: «کَتَبَ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»[1]: رحمت و بخشش را بر خود نوشته (حتم کرده) است.

و دقیقاً مانند «اَستوجب» است کلمهٔ «اَستحقّ» که در جملهٔ بعدی: **«و تعفو عنّی حین استحق عفوک»** آمده. و این است فرق میان استحقاق حق، و استحقاق مغفرت و عفو. اوّلی برای انسان در برابر خدا محال است و دوّمی درست و صحیح است.

یک پرسش دقیق: امام علیه السلام در اینجا به یک پرسش دقیق پاسخ می دهد، پرسش این است: خدا رحمت و مغفرت را بر خود حتم کرده است و می دانیم که خلف وعده

---

[1] آیهٔ ۱۲ سورهٔ انعام.

نخواهد کرد «إِنَّ اللَّهَ لا يُخْلِفُ الْميعادَ»[1]. بویژه وعده ای که با «کتب علی نفسه» آمده. پس اگر کسی شرایط استحقاق این رحمت را داشته باشد، اگر (بفرض محال که فرض محال، محال نیست) خدا به کسی که دارای شرایط رحمت است رحمت نکند، ظالم می شود؟ امام می گوید: نه. زیرا در آن اول که معصیت را مرتکب شده، قابل مجازات بود، اینک که مجازات به تأخیر افتاده، تأخیرش یک لطف است و لطف موجب وظیفهٔ واجب، نمی شود و حقی برای گناهکار ایجاد نمی کند تا عدم رعایت آن حق مصداق ظلم باشد.

و اما از جانب انسان: این بحث به محور «استحقاق حق در برابر خدا» که در این دعا (و نیز در یکی- دو مبحث از دعاهای پیشین) به شرح رفت، در نگرش به اصول خدا شناسی و بیشتر از جانب اصول توحیدی بود تا جانب انسان. امام علیه السلام برای تکمیل مسئله، از جانب انسان نیز به مسئله توجه کرده و می گوید: **«و ما أنا اهل باستیجابٍ»**: و نه من اهلیت استیجاب را دارم. امام بنمایندگی از انسان سخن می گوید و «انا» یعنی انسان. انسان گرچه بالقوه موجود با عظمت است، لیکن اگر همهٔ قوّه اش به فعلیت برسد و شخصیتی مانند امام سجاد شود که دارای همهٔ اهلیت های انسانی است، باز نمی تواند به درجه ای برسد که حقی را بر عهدهٔ خداوند واجب کند. هیچ مخلوقی چنین اهلیتی را ندارد.

نکتهٔ ادبی: در این عبارت امام علیه السلام، کلمهٔ «باستیجابٍ» با تنوین وحدت و تنکیر آمده است. یعنی بهیچ وجه و بهیچ گونه اهلیت واجب کردن را ندارد. و نیز: نه استیجاب با حرف «علی» و نه استیجاب با حرف «مِن» که بحثش گذشت. زیرا استیجاب و استحقاق با حرف «مِن» نیز مشروط است بر اینکه او لطف و رحمت را پیشاپیش بر خود حتم کند، نه اینکه انسان بتواند رحمت را بر او حتم یا واجب کند.

اهلیت: چرا انسان چنین اهلیتی ندارد؟ برای اینکه خدا به هیچ چیزی و به هیچ کسی نیاز ندارد؛ اصل و اساس وجود انسان و به وجود آمدنش برای رفع یک نیاز نبود تا چه رسد به اینکه عمل، رفتار، اراده و یا خواسته اش حقی را بر عهدهٔ خدا ایجاد کند. و تعهد یا بدلیل

---

[1] آیه های ۹ سورهٔ آل عمران و ۳۱ سورهٔ رعد.

بدهکاری شخص متعهد است که از نیازش ناشی شده، و یا بـدلیل بزرگـواری شـخص متعهـد است. اوّلی حق شخص مقابل است، و دومی حق او نیست، و «کَتَبَ عَلَی نَفْسِهِ الرَّحْمَـة» حق انسان نیست بزرگواری و کرامت خداوند است.

این انسان است که باصطلاح سر تا پایش احتیاج است و موجود نیازمند چگونه می توانـد بر عهدهٔ خدائی که بی نیاز مطلق است، حقی را ایجاب کند. و نتیجه اینکـه: انسـان در برابـر خدا، نمی تواند استحقاق حق داشته باشد، اما می تواند به استحقاق کرامت او برسد.

بخش سیزدهم

انسان شناسی و جامعه شناسی

حیاء: بازدارنده از قبیح و بیم دهنده از رسوائی

رسوائی و انسان

عرف و عرف شناسی

غیرت

جامعه شناسی

هنجار و ناهنجار- معروف و منکر

مبدل شدن هنجار به ناهنجار، و بالعکس

علمی که دچار خلاء پایه ای است

مهلتی که خدا به انسان می دهد

انسان و سرمَدگرائی

إِلَهِي فَإِذْ قَدْ تَعَمَّدْتَنِي بِسِتْرِكَ فَلَمْ تَفْضَحْنِي، وَ تَأَنَّيْتَنِي بِكَرَمِكَ فَلَمْ تُعَاجِلْنِي، وَ حَلُمْتَ عَنِّي بِتَفَضُّلِكَ

فَلَمْ تُغَيِّرْ نِعْمَتَكَ عَلَيَّ، وَ لَمْ تُكَدِّرْ مَعْرُوفَكَ عِنْدِي، فَارْحَمْ طُولَ تَضَرُّعِي وَ شِدَّةَ مَسْكَنَتِي، وَ سُوءَ مَوْقِفِي: ای خدای من، پس اینک که مرا با پردهٔ رحمتت پوشاندی و رسوایم نکردی، و بکرم خود (در عقوبت من تا کنون) شتاب نکردی، و بفضل خود حلیمانه رفتار کردی و نعمت خود را بر من تغییر ندادی، و احسانت (نعمت هایت) را که در اختیار من قرار دادی مکدّر نکردی، پس (اکنون نیز) بر طول زاری من، و شدّت بیچارگی من، و بدی موقعیت من، رحم کن.

شرح

حیاء: امام علیه السلام در این دعا دو بار حیاء را فراز کرده: **«كُلُّ ذَلِكَ حَيَاءٌ مِنْكَ»** و **«ثُمَّ لَمْ أَرْفَعْ طَرْفِي إِلَى آفَاقِ السَّمَاءِ اسْتِحْيَاءً مِنْكَ»**. و گفته شد که حیاء بارزترین و تعیین کننده ترین شاخص انسانیت انسان است. پنج بار هراس خود (انسان) را از فضاحت و رسوائی، تکرار کرده است: **«فَلَمْ تَفْضَحْنِي»** و **«فَلَمْ تَشْهَرْنِي»** و **«فَلَمْ تَهْتِكْ عَنِّي»** و **«لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا»** و باز دوباره **«فَلَمْ تَفْضَحْنِي»**. این همه تکرار و تأکید با تعبیرهای مختلف و ظریف، جایگاه و اهمیت حیاء را بر ما نشان می دهد.

قبلاً دربارهٔ منشأ حیاء (که مخصوص انسان است) و ریشهٔ آن در کانون وجود انسان بحث شد و نظر برخی از دانشمندان غربی مورد نقد قرار گرفت. و همچنین دربارهٔ اینکه «انسان موجودی است دارای سرّ و راز». اینک در تکمیل آن: حیاء یک عامل و نیروئی است از عوامل روح فطرت که دارای دو نقش اساسی در انسانیت انسان است در انسان سالم:

۱- حیاء عاملی فعّال است (نه منفعل) که می کوشد انسان را از ارتکاب قبیح، باز دارد.

۲- حیاء اگر (بدلایلی) نتواند از ارتکاب قبیح باز دارد، در مستور کردن و پنهان کردن آن

قبیح می کوشد، و لذا انسان موجودی «راز دار» می گردد والاّ رسوا می شود[۱].

آبروداری: روند، سبک و شیوهٔ زندگی انسان اگر بر خط و میزان حیاء، استوار باشد، زندگی آبرومند می شود، زیرا یا از قبیح ها منزه بوده و یا آنها را مستور داشته است.

قبیح: حُسن و قَبح یک شیئ یا یک رفتار را روح فطرت تعیین می کند و روح غریزه نه چنین توانی را دارد و نه چنین حساسیتی را. وقتی که به عالم حیوان نگاه می کنیم می بینیم هیچ چیزی و هیچ رفتاری برایشان قبیح نیست. نه اینکه حُسن و قبح را درک نمی کنند، بل اساساً چنین واقعیتی برایشان وجود ندارد؛ آیا ظلم ذاتاً و واقعاً بد است؟ آیا عدالت ذاتاً و واقعاً بد است؟ آیا عدالت ذاتاً و واقعاً خوب است؟ آیا دروغ گفتن ذاتاً و واقعاً قبیح است؟ و یا: آیا آشکار و بدون پوشش بودن سؤات[۲]، ذاتاً و واقعاً قبیح است؟ و آیا پوشیده بودن آن ذاتاً و واقعاً خوب است؟ آیا (با عرض معذرت)، دفع مدفوع در پیش چشم دیگران ذاتاً و واقعاً قبیح است؟ و...، این قبیل پرسش ها در عالَم حیوان نه فقط مطرح نمی شود بل اساساً واقعیت ندارد.

بنابراین درگیری چند قرنی معتزله و اشعریه در ذاتی بودن حسن و قبح، و در ذاتی نبودن آنها، یک چالش بی ثمر و بی فایده است. و در اصل یک جریان مجادله ای وارداتی است که در عصر اموی از کلام مسیحی به میان مسلمین وارد شد. گرچه برخی از دانشمندان شیعه نیز وارد این میدان شدند (زیرا که گاهی لازم می گشت) اما ائمّهٔ طاهرین علیهم السلام از اینگونه مباحث نهی می کردند[۳]. زیرا طرح چنین مسئله ای پیش از مرحلهٔ «انسان شناسی» و

---

[۱] روان شناسی و روان درمانی غربی می گوید: انسان نباید سر و راز پنهان در درونش داشته باشد زیرا همین رازها و سرها و کوشش برای پنهان داشتن آنها است که فرد را بیمار می کند. بهتر است انسان هیچ سر و رازی نداشته باشد همه چیز را بیرون بریزد تا درونش آسوده باشد. اسلام می گوید: راه بهداشت و یا نجات از بیماری، بی حیائی نیست بل راه آن شرح اسرار، عیوب و گناهان در پیشگاه خداوند در جلسهٔ توبه است و این است که روح و جان را پاکیزه و شاداب می کند. نه بی حیائی یا رسوا کردن خود.

[۲] پیشتر به شرح رفت که منشأ لباس و پوشش از نظر قرآن، حس زیبا خواهی انسان است، نه سرما و گرما. و در این میان به پوشش سؤات= عضو عقب و جلو بیشتر حساس است که برهنه بودن آنها را عامل زشتی خود می داند؛ شدیدترین زشتی.

[۳] رجوع کنید: وسائل الشیعه، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، باب ۲۳، حدیث های این باب دو گروه هستند: گروهی از «تفکّر در ذات خدا» نهی می کنند، و حدیث هائی مباحثات و مجادلات کلامی مرسوم را که همان «کلام وارداتی» است، از این جمله است حدیث های شماره ۱۰، ۱۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲.

شناخت کامل انسان، و شناخت فرق ماهوی انسان از حیوان، یک اشتباه بل انحراف بزرگ فکری است.

امام باقر علیه السلام به ابو عبیدهٔ حذّاء فرمود: **إِيَّاكَ وَ أَصْحَابَ الْكَلَامِ وَ الْخُصُومَاتِ وَ مُجَالَسَتَهُمْ فَإِنَّهُمْ تَرَكُوا مَا أُمِرُوا بِعِلْمِهِ وَ تَكَلَّفُوا مَا لَمْ يُؤْمَرُوا بِعِلْمِهِ حَتَّى تَكَلَّفُوا عِلْمَ السَّمَاءِ**: دور باش از اصحاب کلام و خصومات شان، آنان آن را که به دانستنش و علمش مأمور بودند، کنار گذاشتند، و زیر بار چیزی رفتند که به آن مأمور نبودند.

آنان مأمور بودند (با این همه آیه های قرآن که در انسان شناسی است) در انسان شناسی کار علمی بکنند، آنها را واگذاشته- با تأسّی از کلام مسیحی- مستقیماً به سراغ ذاتی یا غیر ذاتی بودن حسن و قبح رفتند. اگر از روی این عرصه بطور جاهلانه نمی پریدند می دیدند که حسن و قبح در عالَم انسانی ذاتیت و واقعیت دارد، زیرا انسان دارای روح فطرت است اشیاء و رفتارها را به دو بخش تقسیم می کند؛ حَسَن و قبیح= آنچه سزاوار انسان است ذاتاً و آنچه سزاوار انسان نیست ذاتاً.

گاهی مسئله را در قالب عبارت «**آیا حُسن و قبح عقلی است یا شرعی؟**-؟» بیان می کنند، پیش از آنکه بدانند عقل چیست؟ منشأ آن در وجود انسان کجاست و چیست؟ چرا حیوان فاقد این عقل است؟

جریان تاریخی این مسئله در غرب: تا شروع و شدّت رنسانس، باور متکلّمین مسیحی، ارباب کلیسا و نیز فرهنگ مردمی اروپا بر اینکه «حسن و قبح ذاتی است» استوار بود. در روند رنسانس که «قرارداد پرستی» به اوج خود رسید- خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق- پدیده های قراردادی نامیده شدند که هنوز هم جریان علوم انسانی غرب بر این بینش استوار است. می گویند حسن و قبح ناشی از قراردادها و تربیت های قراردادی است و واقعیت حقیقی ندارد.

در اسلام نیز، ابتدا بر اساس تقلید از کلام مسیحی قرون وسطائی زیر چتر دولت اموی، معتزلیان ظهور کردند و به ذاتی و نیز عقلی بودن حسن و قبح معتقد شدند، سپس ابوالحسن

اشعری متوفای سال ۳۳۰ باور به اینکه «**حسن و قبح شرعی هستند نه ذاتی و عقلی**» را بنا نهاد که بتدریج عقیدهٔ اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت گشت. در این اصطلاح، معنای «شرعی» همان معنای «قراردادی» است[۱] که اروپائیان چند قرن پس از اشعری به آن رسیدند.

آیا در جریان انتقال فکرها و فرهنگ ها، می توان گفت که این بار اروپائیان بودند که از فکر اشعری مسلمانان تأثیر پذیرفته اند؟ پاسخ مشکل است.

یک فرق میان دانشمندان غربی و متکلمین اشعری هست؛ غربیان رسماً اعلام کردند که انسان حیوان است پس جائی در وجود انسان نیست که منشأ حسن و قبح باشد. اما اشعریان از این موضوع نیز با مسامحه عبور کردند.

تبیین: آنچه هر دو جریان (بل هر چهار جریان غربی و شرقی) نداشته و ندارند تبیین است؛ تبیین انسان؛ فقدان انسان شناسی است. روح اشعری چنان بینش اهل سنت را فرا گرفته که روح اجتماعی و شخصیت جامعهٔ شان، خود را از پاسخ به هر پرسش تبیینی، آسوده کرده و مسؤلیتی در این باره احساس نمی کند؛ همه چیز را از پل «تعبّد» عبور می دهد و لذا «جبر اشعری» جبری ترین و خفه کننده ترین جبر، در امروز تاریخ است. اگر برخی مردم های کشورهای سنّی قیام می کنند، بر خلاف اَشعریت است که در روان شناسی و جامعه شناسی آنان باید گفت: بطور ندانسته راه شیعه را می روند، و چون قیام هایشان با ماهیت فکری شان وحدت ندارد، موفقیت شان محال است، زیرا هر مرحله ای از پیروزی شان با عنصر جبر که در بینش شان است در تضاد خواهد بود.

و این فرق دیگر «قرار داد گرائی غربی» با «قرار داد گرائی اشعری» است؛ غربیان قراردادها را در اختیار بشر گذاشتند و لذا توانستند به توسعهٔ تمدنی غریزی برسند[۲]، اشعریان با عنصر جبری فکری شان دست انسان را بستند و به جائی نرسیدند.

---

[۱] با این فرق که مراد اشعری «قرارداد دینی» است و مراد غربیان شامل هر قرارداد است. اما هر دو در حقیقی نبودن و اعتباری محض بودن، مشترک هستند.

[۲] تمدن غریزی ضد انسانیت انسان. و لذا علوم انسانی غریزی امروز کاملاً به بن بست رسیده؛ نه نسخه ای برای مدیریت یک جامعه دارد و نه برای مدیریت جهان.

و اما شیعه: شیعه بعنوان یک حزب قاچاق که همیشه مورد تاخت وتاز و قتل عام ها بوده و هنوز هم هست، توانست یک فقه دقیق و عظیم بپروراند اما در رشته های دیگر بدلیل همان تضییق ها و خفقان ها نتوانست چندان کاری بکند، لذا در تبیین جهان و انسان کار کافی انجام نداده است. اما اینگونه معاذیر آوردن و توجیه کردن که من توجیه می کنم دچار یک لنگی است: این همه اندیشمندان شیعی که استعداد و ذوق و توان شگفت شان را در کلام وارداتی و فلسفهٔ وارداتی صرف کردند و به جای اینکه به تبیین قرآن و احادیث اهل بیت بپردازند، قرآن و احادیث را به لالای آن وارداتی ها تفسیر کردند، چرا چنین بی راهه رفتند و می روند؟!!! این درد را باید به کجا برد و به که گفت؟؟ آقای ارسطوئی و آقای عارف ما پیش از آنکه انسان را بشناسد با تمام جهالت در انسان شناسی بقول حدیث بالا، به آسمان ها رفته به «صدور صادر اول» از خدا و به ۹ فلک ارسطوئی می پردازد و یا به عشق و عاشقی با خدا می پردازد. نه می فهمد عقل چیست و نه می فهمد عشق چیست. هیچ چیزی از وجود خودش نشناخته شعار **«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه»** می دهد. و چون نسبت به نفس خود جاهل است مصداق مفهوم این شعار می شود: «من لم یعرف نفسه فقد لم یعرف ربّه» و آنچه او عرفان می نامد کابالسیم است نه عرفان خدا.

رسوائی و انسان

امام علیه السلام در جای جای صحیفه، بویژه در این دعا از «سَتر الهی» متشکر می شود و نشان می دهد که از «افتضاح= رسوائی» بشدت می ترسد و از آن هراس دارد که دو بار «ستر» را تکرار کرده و دو بار نیز «فلم تفضحنی» را، علاوه بر تعبیرات دیگر از قبیل «سؤات» و غیره پس ببینیم رسوائی و افتضاح چیست؟

انسان غریزتاً موجود تفوق طلب و برتری جو و فطرتاً نیز کمال جو است. اگر فطرت بتواند اقتضاهای غریزی را مدیریت کند حس غریزی تفوق طلبی نیز در خدمت کمال جوئی قرار می گیرد، والاّ حس فطری کمال جوئی توسط غریزه مصادره شده و در خدمت تفوق

طلبی و برتری جوئی قرار خواهد گرفت که مصداق هـای بـارزش مـی شـود نِـرُن، چنگیـز، معاویه و عمرو عاص که عقل شان نیز به نکراء مبدل می گردد. اینگونـه افـراد حـس کمـال جوئی شان را در «برتر شدن شان» می بینند که با سلطه و زورگوئی بر دیگران ثبوت می یابد.

حالت دیگر این بیماری آن است که این دو حس غریزی و فطری، همدیگر را خنثی کرده و از کار بیندازند که نه حس برتری جوئی برای فرد بماند و نه حس کمـال جـوئی، و نتیجـه اش هرزگی، فسق و فجور و روسپی گری می شود؛ فرد فاقد «همّـت»، فاقـد ایـده و آرمـان، و مرتکب رفتارهای پست می شود.

کدامیک از این دو نوع بیماری از دیگری بهتر است؟ و با بیانی بهتر، کدامیک از ایـن دو بیماری از دیگری بدتر است؟ پاسخ به این پرسش اندکی تأمـل و دقـت مـی طلبـد: در ظـاهر عرف، دومی رسواتر است یعنی سارقان، هـرزه گـران، روسـپیان، خـود فروشـان و... بـدتر و مفتضح تر از چنگیزها و معاویه ها هستند. آیا ایـن داوری عرفـی عوامانـه اسـت یـا درسـت است؟-؟ باید گفت: بلی درست است از دو دیدگاه:

۱- از دیدگاه بیماری شناسی و شناخت ماهیت بیماری: استخدام حس فطری کمال جوئی در خدمت حس غریزی برتری جوئی، نتایج زیر را دارد:

الف: فرد را دچار روحیه استکبار می کند. یعنی در نظر او «کمال» به «استکبار» مبدل می شود.

ب: عقل را به «نکراء» مبدل کرده و برای رسیدن به خواسته های استکباری به کـار مـی گیرد.

ج: و در صورت موفقیت، فرد را بر دیگران مسلط می کند.

اما در بیماری گروه دوم بدلیل خنثی شدن هر دو حس غریزی و فطری، نتایج زیر پیش می آید:

الف: فرد فاقد هر نوع «همّت» می شود؛ نه همّت انسانی دارد و نه همّت شیطنت.

ب: نه درصدد کمال است و نه درصدد «کمالی که با استکبار مشتبه شده».

ج: در نتیجه دچار روحیهٔ «روز مرگی» و شیوهٔ «دَم غنیمت است» می گردد.

۲- از دیدگاه جامعه شناختی: ایـن بیمـاران گـروه دوم هسـتند کـه زمینـه را در جامعه برای ایده ها و آرمان های استکباری گـروه اول آمـاده مـی کننـد؛ یعنـی بیمـاری دوم نسبت به (فعلیت یافتن) بیماری اول، علّیت دارد.

اما از دو دیدگاه دیگر، بیماری اول بدتر از بیماری دوم است:

۱- از نگرش دیگر در جامعه شناسی: در مباحث گذشته بـه شـرح رفـت کـه یـک قاعده در امور اجتماعی هست که کاملاً بر ضد قاعدهٔ طبیعی است به شرح زیر:

قاعدهٔ طبیعی: در پدیده های طبیعی، مادر فرزند خـود را تغذیـه کـرده، پـرورش داده و فربه می کند. یک درخت شاخه خود را، یک حیوان فرزند خـود را و... حتـی مـی توان گفت یک خورشید سیّارهٔ خود را، و حتی می توان گفت یک سیاره قمر خود را.

قاعدهٔ اجتماعی: در پدیده های اجتماعی، فرزند بمحض تولد بـر مـی گـردد مـادر خود را تغذیه کرده، پرورش داده و فربه می کند. فقر از جهل متولد می شود و بمحـض تولد برمی گردد جهل را فربه تر شدیدتر می کند. یا: جهل از فقر متولـد مـی شـود و بمحـض تولد برمی گردد و مادر خود (فقر) را فربه تر می کند. و همچنـین اسـت دیگـر پدیـده هـای اجتماعی کلاً و بدون استثناء.

روحیهٔ بیمار گروه دوم که به بی همّتی دچار شده و فاقد هر نوع ایـده و آرمـان هسـتند، زمینهٔ جامعه را برای به فعلیت رسیدن ایده و آرمـان اسـتکباری بیمـاران مسـتکبر، آمـاده و فراهم می کند و استکبار عملی مستکبران از آن متولد می شود و بمحـض تولـد برمـی گـردد همان بیماری را در جامعه ترویج و تشویق می کند. همیشه قدرت مستکبر و دولـت مسـتکبر مروج فحشاء، فسق و فجور، و خصلت های پست است. زیرا سلطه بر مردم بی همّت و فاقـد ایده و آرمان، آسان است. و سوء استفاده از غرایز و مشغول کردن مردم به امور صرفاً غریزی و رویگردان کردنشان از اقتضاهای فطری در جایگاه اول برنامهٔ شان قرار می گیرد.

از این دیدگاه، بیماری اول یعنی بیماری استکبار خطرناکتر است و فرزندی است که مادر

خود را تقویت و فربه می کند.

۲- از نگرش سوم جامعه شناختی؛ یعنی بررسی «پیدایش عرف و تحولات عرفی»: عرف چیست؟ و منشأ آن چیست؟ عرف یک پدیدهٔ عام شمول اجتماعی است که در تعامل میان شخصیت فردی افراد و شخصیت جامعه، نقشی بس مهم دارد[۱]. و با عبارت دیگر: عرف زاده چگونگی تعامل این دو شخصیت است.

نقش روح فطرت در «عرف پروری» خیلی نیرومند است و (باصطلاح) این پروسهٔ آفرینشی در برابر پروژه «عرف سازی مستکبران» بشدت مقاومت می کند حتی در غریزی ترین جامعه ها. و دولت های باطل در مدیریت شان، مشکلی بزرگتر از سرکوبی این نیروی فطرت، ندارند با تصویب قوانین مختلف تحت عنوان آزادی[۲] و اجرای برنامه های تربیتی، و سوء استفاده از علوم انسانی و بمباران تبلیغاتی می کوشند که این نیروی عظیم را خنثی کنند با عوامتر کردن عوام، و منحرف کردن اندیشهٔ اندیشمندان، عرف مورد نظر خود را بسازند. اینجاست که قلمرو «آبرو داری» و «رسوائی» و مرز میانشان، در هم آمیخته و نامشخص می شود و عرف دچار دوگانگی و چندگانگی می گردد؛ بخشی از جامعه شیوه و سبکی خاص را مصداق آبرو داری و خلاف آن را رسوائی می دانند، و بخشی دیگر بر عکس. و این مرحلهٔ تضاد جانسوز است برای شخصیت جامعه که دچار «**عدم داوری عرف**» می گردد. که این مرحله را باید «مرحلهٔ گذار» نامید. و در مرحلهٔ نهائی آنچه پیروز می شود به عرف جامعه مبدل می گردد، یا سر از عرف غریزی در می آورد و یا از عرف فطری. اما در صورت اول نیز روح فطرت بطور کلّی تسلیم نمی شود و این است جنگ تاریخی غریزه و فطرت در عرف سازی.

در این مسیر است که نقش خطرناکتر بیماری اول (بیماری استکبار) بیشتر خودش را نشان

---

[۱] قبلاً بیان شد که مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هم به شخصیت فرد و هم به شخصیت جامعه معتقد است، و هیچکدام را بر دیگری اصالت نمی دهد، نه اصالت فرد و نه اصالت جامعه، بل امر بین امرین.

[۲] در مقاله آزادی گفته شد که آزادی غریزی با آزادی فطری فرق دارد.

می دهد، زیرا رهبری استکباری ظاهراً در قالب سیاسی و نظامی، اما در واقع بطور صد در صد در بستر عرف سازی فعال بوده و هست. و در برنامه ریزی خود دست و پـای فطـرت را مـی بندد، و بر خود سری ها و عصیان های انگیزش های غریزی می افزاید و مطابق مَثَـل «سـنگ ها را بسته و سگ ها را رها می گذارد»[۱] عمل می کند و اینجاست که کار بر اصلاحگران و اندیشمندان دلسوز مشکلتر می شود و رهبران انسانیت انسان در مضیقه، فشار و خفقـان قـرار می گیرند. و امامت جامعه و عرف سـازی در دسـت مسـتکبران قـرار مـی گیـرد. و نیـز در اینجاست که دو جریان متضاد رهبری و امامت جامعه رویاروی همدیگر قرار می گیرند.

امامت غریزی و امامت فطری: قرآن دربارهٔ مستکبران می گوید: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ»[۲]: آنان را امامانی قرار دادیم که به سوی آتش رهبری می کنند. و دربارهٔ پیامبران می گوید: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا»[۳]: و آنان را امامانی قرار دادیم که به سوی امـر مـا رهبـری می کنند. و همین جمله را در آیهٔ ۲۴ سورهٔ سجده دوباره آورده است.

هر دو، امامت هستند؛ امام از ریشهٔ «اُمّ= مادر». زیرا هر کدام از این دو، سر رشـته ای از مادر و زایشگاهی که در درون انسان است بدست می گیرند؛ آن یکی زایشگاهی را که نامش غریزه و زایندهٔ انگیزش های غریزی است را رهبری می کند. و ایـن یکـی زایشـگاهی را کـه نامش فطرت و زایندهٔ انگیزش های فطری است. و نقش هر کدام به فعلیت رسـانیدن یکـی از این دو مادر است.

و نیز: از ریشهٔ «اَمّ= قصد و آهنگ» که هر کدام آهنگ و جهت گیـری خـاص خـود را دارد.

برگردیم به سخن امام علیه السلام؛ مثل اینکه خیلی از موضوع اصلی دور شدیم؛ همهٔ ایـن

---

[۱] در مَثَل مناقشه نیست: گویند مردی در هوای شدید زمستان از روستائی می گذشت؛ سگ ها به او حملـه آوردنـد، بـه هـر سنگی دست زد که بردارد و از خود دفاع کند، دید که یخ زده و به زمین چسبیده است و کنده نمی شود گفت: مردم این روستا چه مردمی هستند که سنگ ها را بسته و سگ ها را رها کرده اند.

[۲] آیهٔ ۴۱ سورهٔ قصص.

[۳] آیهٔ ۷۳ سورهٔ انبیاء.

مقدمهٔ طولانی برای معنی و بررسی مقولهٔ «رسوائی» بود تا بتوانیم یک تعریف درست دربارهٔ رسوائی به دست آوریم.- بشرح زیر:

رسوائی: رسوائی یک مقولهٔ عرفی است، و شاید هیچ مقوله ای را نتوان یافت که عرفی تر از آن باشد. پس باید عرف معنی و مفهوم رسوائی را تعیین کند. **اما کدام عرف؟** عرف غریزی یا عرف فطری؟-؟ عرف جامعهٔ غریزه گرا یا عرف جامعهٔ فطرت گرا؟-؟ بدیهی است چون امام علیه السلام و مکتب قرآن و اهل بیت در انسان شناسی شان، به روح فطرت در وجود انسان معتقد هستند و این اصل را یک واقعیت روشن می دانند، و انسان را یک موجود صرفاً غریزی نمی دانند، پس مراد امام از مفتضح شدن و رسوائی آن است که از دیدگاه فطری، ننگ و ننگ آور باشد و اساساً هیچ چیزی و هیچ رفتاری از دیدگاه غریزه نه ننگ است و نه رسوائی، چنانکه حیوان نه ننگی دارد و نه احساس ننگ. اگر یک فرد غریزه گرا یا یک جامعهٔ غریزه گرا چیزی یا رفتاری را رسوائی بنامد، این از دو راه است:

۱- یا در اثر گوشه های باقی مانده از نیروی فطرت است- که گفته شد فطرت در این مسیر بشدت مقاومت می کند- که در بخشی از چیزها و رفتارها هنوز فعال می ماند.

۲- یا هنجاری است که در اثر شدت غریزه گرائی فردی و اجتماعی به ناهنجار مبدل شده و در چنین عرفی «معروف» به «منکر» و منکر به معروف مبدل شده است. چنانکه در جامعهٔ امروز غربی «غیرت» به «حسادت» مبدل شده؛ عرف فطری غیرت ناموسی را از ارزشمندترین هنجارها می داند و عرف غریزی آن را از ناهنجاری های بد دانسته و نکوهش می کند.

این مسئله خیلی مهم است و یک معیار دقیق و بزرگ است و شاخصهٔ درستی و نادرستی هر انسان شناسی است. در مباحث همین دعا بررسی شد که منشأ حسد روح غریزه است. و چون انسان شناسان غربی تعارض و درگیری میان حیوان های نر بر سر حیوان های ماده را مشاهده می کنند، تعارض غیرتی انسان را نیز از آن نوع محسوب کرده و نامش را حسادت می گذارند. در حالی که میان حیوان و انسان در این موضوع فرق های اساسی بسیار است از

آن جمله:

۱- اکثر حیوانات در این رقابت، فقط به محور عمل جنسی رقابت دارند، و چیزی از آثار عمل جنسی برایشان نه مطرح است و نه ارزش دارد، نه در فکر اولاد است و نه در اندیشهٔ اطمینان به نسب فرزند. اما یکی از بزرگترین اهتمام انسان، نسل، خاندان، دودمان، و اطمینان به نسب فرزندان خود است.

۲- برخی از حیوانات در مرحلهٔ پس از عمل جنسی، دربارهٔ فرزند نیز نقشی ایفاء می کنند؛ برخی از مرغان نر در پرورش جوجه ها به مرغ ماده کمک می کنند، لیکن جالب است که این نیز در صورتی است که مرغ نر دقیقاً از نسب جوجه به خودش اطمینان دارد. اما همین همکاری دو مرغ در پرورش جوجه هایشان نیز موقت است، پس از بلوغ جوجه ها این رابطه شان با آنها منقطع می گردد. این انسان است که این رابطه را تا ابد یعنی حتی برای پس از مرگش نیز در نظر دارد و سخت به آن اهمیت می دهد.

۳- محور غیرت تنها در رقابت روابط جنسی نیست، انسان دربارهٔ مادر، خواهر و دیگر اعضای فامیل- که هرگز با آنها رابطهٔ جنسی نخواهد داشت- غیرت می ورزند. پس محور غیرت فقط رقابت در بهره جوئی جنسی نیست **و این یک امر مسلّم در ذات بشر و نیز در طول تاریخ بشر است** و مخالفت با این مسلّم، پایمال کردن امر طبیعی و تجربی است. و اینجاست که یک بام و دو هوا بودن ذات و ماهیت انسان شناسی و علوم انسانی غرب مشهود می شود که در عین شدت تجربه گرائی و فدا کردن همه چیز به تجربه، تجربه را نیز فدای غریزه گرائی می کند.

این همه بی راهه رفتن علوم انسانی غربی و انحراف عرف جامعهٔ غربی، در اثر غفلت از روح فطرت در وجود انسان، است.

اکنون؛ کدام عرف بیمار است و کدام عرف سالم است؟-؟ و کدام تعریف از عرف درست است و کدام نادرست؟-؟ آن کدام عرف است که هنجار را به ناهنجار، و ناهنجار را به هنجار تبدیل می کند، و آن کدام عرف است که مبتنی بر حقیقت و واقعیت است؟-؟

متأسفانه این **عرف وارونه** از جامعهٔ غربی به جامعهٔ ما نیز سرایت کرده و می کند، زیرا هم علوم انسانی غربی این وارونگی را اقتضاء می کند و هم حس تقلید از تمدن غریزی مدرنیته. این واقعیت را پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) پیشگوئی کرده است که فرمود: **كَيْفَ بِكُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْكَرِ وَ نَهَيْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ يَكُونُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ وَ شر مِنْ ذَلِكَ كَيْفَ بِكُمْ إِذَا رَأَيْتُمُ الْمَعْرُوفَ مُنْكَراً وَ الْمُنْكَرَ مَعْرُوفاً**[1]: چه حالی خواهید داشت زمانی که امر به منکر و نهی از معروف کنید-؟ گفتند: ای پیامبر خدا چنین چیزی خواهد شد!؟ فرمود: بلی و از این بدتر؛ چه حالی خواهید داشت زمانی که معروف را منکر ببینید و منکر را معروف-؟

مراد از «رأیتم»، رأی به معنی نظر و بینش است؛ یعنی در بینش و نظر عرف شما منکر معروف شود و معروف منکر- ناهنجار، هنجار شود و هنجار، ناهنجار شود.

شخصیت وارونه: وقتی که تعامل دو روح، وارونه شد شخصیت نیز وارونه می شود[2]؛ اگر به جای اینکه فطرت غریزه را مدیریت کند غریزه فطرت را مدیریت کند، در اینصورت شخصیت وارونه می گردد: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ قَلْبُهُ مَعْرُوفاً وَ لَمْ يُنْكِرْ مُنْكَراً نُكِسَ قَلْبُهُ فَجُعِلَ أَسْفَلُهُ أَعْلَاهُ فَلَا يَقْبَلُ خَيْراً أَبَداً**[3]: هر کس که قلبش (شخصیتش) معروف را معروف نداند، و منکر را منکر نداند، قلبش (شخصیتش) وارونه می شود؛ پائینش بالا و بالایش پائین می شود، پس هیچ خیری را نمی پذیرد ابداً.

اندکی دربارهٔ این حدیث درنگ کنیم: فرمود: «فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ قَلْبُهُ مَعْرُوفاً» و من ترجمه کردم: «هر کس که قلبش معروف را معروف نداند». این ترجمهٔ من ناقص است چون در متن حدیث کلمه ای بمعنی «نداند» نیست آنچه آمده «لم یعرف» است. اگر آن را به «نشناسد» نیز ترجمه کنیم باز ناقص خواهد شد. زیرا دانستن و شناختن هر دو در مقام آگاهی است در

---

[1] بحار، ج ۹۷ ص ۷۴-۷۵.

[2] در تعریف شخصیت گفته شد: شخصیت از تعامل میان غریزه و فطرت حاصل می شود و چگونگی آن بسته به چگونگی این تعامل است.

[3] بحار، ج ۹۷ ص ۷۲.

حالی که امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ ناخودآگاه سخن می گوید یعنی کاملاً و صد در صد در مقام روان شناسی و شخصیت شناسی است. می گوید کسی که شخصیتش از معروف رمش داشته باشد و از منکر رمش نداشته باشد، شخصیتش وارونه است. و یا: هر کس که شخصیتش از معروف (هنجار) نفرت داشته باشد و از منکر (ناهنجار) نفرت نداشته باشد، شخصیت او وارونه است.

و اینگونه می شود که انسان در پاسخ پرسش «**آبرو چیست؟ و رسوائی چیست؟**» دچار اضطراب فردی و اجتماعی می گردد.

علمی که دچار خلاء پایه ای است: علوم انسانی غربی نه توان اصلاح جامعهٔ جهانی را دارد و نه توان مدیریت آن را. زیرا این علوم از اصل و اساس بر پایه غلط مبتنی شده و از روح فطرت غافل است و لذا امروز در بن بست سخت، قرار گرفته و در حضور بشر، شرمنده و سرافکنده است؛ شخصیت های فردی را وارونه، و عرف اجتماعی را نیز وارونه کرده است. ابتدا غلط شروع شده و در مرحلهٔ دوم وارونگی را نتیجه داده است **و لذا تمدن مدرنیته، تمدن است اما تمدن وارونه.**

قرآن دربارهٔ دانشی که دچار خلاء اساسی است، یک فرد دانشمند از پیشینیان را مثال می آورد: «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»[1]: و به مردم بازگو کن سرگذشت آن کس را که آیه های خودمان را به او دادیم اما او خود را از آن علم منسلخ کرد و شیطان در پی او افتاد و او از گمراهان و گمراه کنندگان شد- و اگر می خواستیم (شخصیت فکری) او را به آیه ها (علوم و دانش ها) بالا می بردیم و لیکن (اجبار بر خلاف سنت ماست) او مصرّانه بر زمین چسبیده و از هوای (غریزهٔ)[2] خود پیروی کرد.

وقتی که دانشمند غیر از غریزه در درون انسان چیزی نبیند، خاک گرا و چسبیده به

---

[1] آیه های ۷۵ و ۷۶ سورهٔ اعراف.

[2] مکرر به شرح رفت که «هوی» راهکار و راهبر اقتضاهای غریزی است، و «عقل» راهکار و راهبر اقتضاهای فطری است.

زمین می شود، دانشش با جانش عجین نمی شود، علمش مانند پوستی است که او را تنها پوشش ظاهری داده، و چنین علمی مانند پوست اندازی مار، قابل جدا شدن از شخصیت و پوست اندازی و انسلاخ می شود.

بنابراین علم و دانش از نظر قرآن دو نوع است:

۱- علم و دانشی که با جان انسان عجین شده: و این وقتی است که شخص دانشمند جان خود را بهتر بشناسد (و از روح فطرت غافل نباشد). و این دانش شخص دانشمند را از غریزه گرائی و از پیروی هوای غریزه، باز می دارد.

۲- علم و دانشی که با جان دانشمند عجین نشده، زیرا دانش او با جانش اجنبی است چون او از روح فطرت خود غافل است، چنین دانشی شبیه پوست است و مانند پوست مار قابل انسلاخ است.

دو نکتهٔ مهم: اول اینکه نام این دانشمند را مشخص نمی کند تا پیام سخن به یک فرد محدود نشود و شامل هر دانشمند غریزه گرا باشد. دوم اینکه نمی گوید «فکان من الغّالین»: از گمراهان شد. می گوید «فَكانَ مِنَ الْغاوينَ» تا شامل هر دو نقش شخصی و اجتماعی او گردد. زیرا «غوی» هم به معنی «گمراه شد» است و هم به معنی گمراه کرد[1].

مهلتی که خدا به فرد یا جامعه می دهد

امام علیه السلام در این دعا دو بار از مهلتی که خدا می دهد یاد کرده است: **«إِبْطَاؤُكَ عَنْ مُعَاجَلَتِي»** و **«تَأَنِّيتَنِي بِكَرَمِكَ فَلَمْ تُعَاجِلْنِي»** و از اینکه خداوند گناه را فوراً کیفر نمی دهد هم از خدا تشکر می کند و هم با تکرار آن اهمیت این مهلت را به ما گوشزد می کند تا آن را یک فرصت ارزشمند بدانیم و هم درصدد استفاده از آن باشیم. اما یکی دیگر از مشکلات

[1] شاید گفته شود: یک لفظ در استعمال واحد، در دو معنی به کار نمی رود. باید گفت: این درست است لیکن گزینش یک واژه و ترجیح آن به واژهٔ دیگر نیز بی حکمت نیست.

انسان این است که این «مهلت» را «سَرمَد» تلقی کرده فرصت را برای اصلاح دنیا و آخرت از دست می دهد. قرآن از زبان حضرت هود خطاب به جامعهٔ عاد (= آکد)، که تمدن پیشرفته اما تمدن غریزی، در بین النهرین بمرکزیت «آکّاد= احقاف»[۱] ساخته بودند، می گوید: «وَ تَتَّخِذُونَ مَصانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ»[۲]: چنان سازه ها و ساختمان ها می سازید گویا بطور سرمد و جاویدان زندگی خواهید کرد.

و در آیه ای که در مبحث بالا دربارهٔ دانشمند غریزه گرا خواندیم می گوید «أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ»[۳]: با روحیهٔ سرمدگرا و جاودان گرا بر زمین چسبید. و در همان سوره آمده است که «فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ»: پس شیطان در پی او افتاد. بدیهی است که اولین کار شیطان این است که به ضمیر ناخودآگاه انسان، سرمدگرائی را القاء می کند و با همین القائات آدم و حوا را اغواء کرد[۴]: «قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لا يَبْلى»[۵]. و «ما نَهاكُما رَبُّكُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونا مِنَ الْخالِدينَ»[۶].

و این چنین می شود که انسان با سرمدانکاری آن مهلت و فرصت را از دست می دهد؛ به اصلاح خود و توبه نمی پردازد و همچنین است جامعه. بویژه جامعه ای که توسعه یافته و رفاه زده تر باشد و به «اتراف» بپردازد.

---

[۱] عاد معرّب آکد است. و احقاف که در قرآن آمده معرّب «آکّاد» است. جامعهٔ عاد سومین مردم هستند که پس از قوم نوح و قوم ثمود= سومر، در بین النهرین تمدن ساختند- مفسرین کابالیست احقاف را به احقاف یمن معنی کرده اند. رجوع کنید «**کابالا و پایان تاریخش**» بخش هود و عاد.

[۲] آیهٔ ۱۲۹ سورهٔ شعراء.

[۳] آیهٔ ۱۷۶ سورهٔ اعراف.

[۴] در آن وقت هنوز خلقت آدم و حوّا تکمیل نشده بود. رجوع کنید به «**تبیین جهان و انسان**».

[۵] آیهٔ ۱۲۰ سورهٔ طه.

[۶] آیهٔ ۲۰ سورهٔ اعراف.

بخش چهاردهم

دعا، قضا و قدر

آنچه خدا از بنده می خواهد، امام همان را از خدا می خواهد

بشارت به بندهٔ مؤمن

رابطهٔ انسان با خدا

نشاط

وسیلهٔ بشارت و چگونگی آن

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ قِنِي مِنَ الْمَعَاصِي، وَ اسْتَعْمِلْنِي بِالطَّاعَةِ، وَ ارْزُقْنِي حُسْنَ الْإِنَابَةِ، وَ طَهِّرْنِي بِالتَّوْبَةِ، وَ أَيِّدْنِي بِالْعِصْمَةِ، وَ اسْتَصْلِحْنِي بِالْعَافِيَةِ، وَ أَذِقْنِي حَلَاوَةَ الْمَغْفِرَةِ، وَ اجْعَلْنِي طَلِيقَ عَفْوِكَ، وَ عَتِيقَ رَحْمَتِكَ، وَ اكْتُبْ لِي أَمَاناً مِنْ سُخْطِكَ، وَ بَشِّرْنِي بِذَلِكَ فِي الْعَاجِلِ دُونَ الْآجِلِ، بُشْرَى أَعْرِفُهَا، وَ عَرِّفْنِي فِيهِ عَلَامَةً أَتَبَيَّنُهَا. (۳۴) إِنَّ ذَلِكَ لَا يَضِيقُ عَلَيْكَ فِي وُسْعِكَ، وَ لَا يَتَكَأَّدُكَ فِي قُدْرَتِكَ، وَ لَا يَتَصَعَّدُكَ فِي أَنَاتِكَ، وَ لَا يَئُودُكَ فِي جَزِيلِ هِبَاتِكَ الَّتِي دَلَلْتَ عَلَيْهَا آيَاتِكَ، إِنَّكَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ، وَ تَحْكُمُ مَا تُرِيدُ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از گناهان بازدار، و مرا در اطاعت خود به کار گیر، و به من زیبائی اِنابه عطا کن، و مرا بوسیلهٔ توبه ام پاک کن، و مرا با حفظ و نگهداریت یاری کن، و مرا با اصلاح (درونم) به سلامتی (شخصیتم) برسان و شیرینی مغفرت را به من بچشان، و مرا رها شدهٔ عفوت و آزاد شدهٔ رحمتت قرارده و (در نامهٔ عملم) ایمنی از خشمت را برایم بنویس، و بشارت این (اَمان) را در عاجل (دنیا) پیش از آجل (آخرت) به من برسان؛ بشارتی که آن را درک کنم، و در آن (بشارت) علامتی را به من نشان بده تا آن را بخوبی بشناسم، زیرا که این خواسته های من از گنجایش توان تو بیرون نیست و تو را با قدرتی که داری به زحمت نمی اندازد، و در حلم تو

بر تو فراز نمی آید (از گنجایش حلم تو خارج نیست). و در فراوانی موهبت هایت که آیه هایت به آن دلالت دارد تو را خسته نمی کند؛ که تو هر چه بخواهی انجام می دهی، و هر چه بخواهی حکم می کنی، تو بر هر چیزی توانا هستی.

شرح

امام علیه السلام، در این بخش ۱۰ خواسته را ردیف کرده و از خداوند می خواهد: ۱- او را از گناهان حفظ کند، ۲- وجودش را در طاعت به کارگیرد، ۳- بطور زیبا از گناه رویگردان کند، ۴- بوسیلهٔ توبه پاکش کند، ۵- در دوری جستن از گناه یاریش کند، ۶- در جهت عافیت اصلاحش کند، ۷- شیرینی مغفرت را به او بچشاند، ۸- او را با عفوش رها سازد و با رحمتش آزاد کند، ۹- در نامهٔ اعمالش برایش اَمان بنویسد، ۱۰- بشارت این اَمان را برایش بدهد.

پیش از هر سخنی، دو مطلب قابل بررسی است:

۱- آنچه خداوند از بنده می خواهد امام همان ها را از خدا می خواهد: پر واضح است همهٔ این خواسته های دهگانه را خداوند از انسان می خواهد و امام برگشته و همهٔ آنها را از خدا می خواهد. از اینجا می فهمیم که: برای عمل به نیکی ها و دوری از بدی ها، خواست و توجه خدا نیز لازم است؛ انسان حتی برای اعمال نیک نیز «مفوّض» و «به سر خود رها شده» نیست؛ درست است دارای اختیار و اراده است اما «اختیار» با تفویض فرق دارد: **«لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»**.

هر حادثه ای که در کل کائنات، در کرهٔ زمین، در وجود انسان، در اعمال انسان رخ بدهد دارای دو جنبه است: جنبهٔ قَدَری و جنبهٔ قضائی. خداوند این ده مطلب را از انسان بعنوان **تکلیف** می خواهد، تکلیف بر قَدَرها مبتنی است[1] که انسان از آنها استفاده کرده و

[1] پیشتر به شرح رفت که قَدَر یعنی قانون، فرمول. قَدَرها یعنی قوانین و فرمول های جهان.

تکلیف را به جای آورد. کسی که یک بنّا را مکلف می کند که دیواری را بسازد یعنی از او می خواهد مطابق فرمول های طبیعت آجرها را بسازد، ملات را با فرمول های دیگر آماده کند، از فرمول های شاقول؛ شمشه، نخ بنّائی، و...، استفاده کند تا تکلیف را به جای آورد.

همینطور تکلیفی که خدا از بنده اش می خواهد مبتنی بر قَدَرها است و غیر از قَدَرها چیزی در اختیار انسان نیست، جنبهٔ قضائی اعمال، رفتارها، خوب شدن و نیکوکار شدن ها، با خداوند است و از توان انسان خارج است. پس آنچه خدا می خواهد بر اساس و در بستر قَدَر است و آنچه دعا کننده می خواهد در جهت قضا و خواست الهی است.

هیچ کسی هیچ عملی را خارج از ملک خدا، و فارغ از خدا، بطور تفویضی و کاملاً خودسر، انجام نمی دهد. انسان بر اساس امر بین امرین عمل می کند و بر اساس امر بین امرین محاسبه و مجازات می شود.

دعا: جایگاه دعا، نقطهٔ تماس جریان قدرها با جریان قضا است؛ امام می گوید: خدایا من می خواهم خوب و نیکوکار باشم و از قدرها در جهت اعمال نیک استفاده کرده و به تکلیف عمل کنم، تو نیز لطف کن تا قضا و خواست تو در همین جهت باشد و مرا یاری کند.

خود دعا کردن که یک عبادت و «مخّ عبادت» است یک عمل است؛ این نیز مشمول همان دو جنبگی است و اگر خواست الهی موافق نباشد انسان نمی تواند زبان، قلب، حنجره (و فرمول های وجود خود) را برای دعا به کار بگیرد. که «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللّهُ»[1]؛ و نمی توانید نیکی خواه باشید و نمی توانید درصدد اعمال خیر باشید مگر آنکه خدا بخواهد.

مسئلهٔ قضا و قدر و چگونگی «امر بین امرین» سخت پیچیده است در مباحث گذشته نیز بحث هائی شده و شرح بیشتر به کتاب «**دو دست خدا**» ارجاع شده و در اینجا نیز به آن کتاب ارجاع می شود.

۲- بشارت و نشاط: امام از خدا می خواهد که به او بشارت بدهد که این خواسته

---

[1] آیهٔ ۲۹ سورهٔ تکویر و آیهٔ ۳۰ سورهٔ انسان.

های دهگانه اش برآورده شده است. در حالی که قبلاً در قرآن دربارهٔ همهٔ آنها بشارت داده شده؛ آن همه آیات فراوان در قرآن آمده همگی در اصل به محور همین خواسته های دهگانه است بویژه دربارهٔ مغفرت (که در کلام امام هست) با نام و عنوان آمده «إِنَّما تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ»[۱]. و نیز دربارهٔ «انابه» که سومین خواسته امام است باز با نام و عنوان آمده «وَ الَّذينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوها وَ أَنابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرى»[۲] حتی بشارت عاجل (در دنیا) و بشارت آجل (در آخرت) را نیز داده است: «لَهُمُ الْبُشْرى فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ»[۳].

پس امام علیه السلام با وجود این همه آیه های بشارت، چه بشارتی را می خواهد؟ امام یک بشارت دیگر می خواهد و آن «بشارت در بشارت» است؛ می خواهد به او بشارت داده شود که خودش بطور معین از مصداق های بشارت های قرآنی است. به لفظ «دون» توجه کنید؛ می گوید: اولاً آن بشارت های قرآنی آجل است و در محشر مشخص خواهد شد که چه کسانی از مصادیق آنها هستند، من همین امروز عاجلاً می خواهم که به من بشارت دهی که از مصادیق آنها هستم. ثانیاً بشارتی می خواهم که کاملاً برایم مشخص و دارای علامتی باشد تا برایم واضح باشد. امام یک بشارت ویژه از خدا می خواهد. چرائی این خواسته و نقش چنین بشارتی چیست؟

بشارت ویژه و رابطهٔ انسان با خدا: در مباحث گذشته مکرر دیدیم که رابطهٔ انسان با خداوند بر اساس «خوف و رجاء» است. اگر به کسی چنین بشارت ویژه ای که امام می خواهد داده شود، از دایرهٔ خوف و رجاء خارج شده و به «غرور» می رسد. در گذشته نیز دربارهٔ غرور بحثی گذشت.

امام که بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید و از او اَمان نامه می طلبد

---

[۱] آیهٔ ۱۱ سورهٔ یس.

[۲] آیهٔ ۱۷ سورهٔ زمر.

[۳] آیهٔ ۶۴ سورهٔ یونس.

و سپس بشارت نوشته شدن این امان نامه را می خواهد، در این صورت آیا مرادش خارج شدن انسان از دایره خوف و رجاء است؟ بدیهی است که هرگز چنین نیست. و در مباحث گذشته بیان شد که خداوند هیچ تعهدی به هیچ کسی نداده و نمی دهد و لذا اشرف المرسلین (صلی الله علیه و آله) از خوف خدا می لرزد و می گرید، و همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر انبیاء و ائمه. پس معلوم می شود که مقصود امام علیه السلام چیز دیگری است، به شرح زیر:

تعادل میان خوف و رجاء: دو کفه خوف و رجاء باید متعادل باشند، بدکاران و عاصیان کفه خوف را سبک می کنند، و آفتی که مؤمنین و نیکوکاران را تهدید می کند سبک بودن کفه رجاء است. زیرا خوف را دارند که مؤمن و نیکوکار شده اند. و امام آن بشارت را نمی خواهد که موجب اطمینان شود لطمه به خوف بزند. مراد امام پیام آیه «بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»[1] است[2].

انسان موجود مضطرب است؛ کشمکش روح غریزه و روح فطرت لحظه ای او را از اضطراب فارغ نمی گذارد، تنها یاد خدا است که آرامشی به درون او می دهد. اما این موجود مضطرب در همان «یاد خدا» نیز دچار نگرانی است که آیا این یاد کردن، یاد کردن درستی بوده یا نه؟-؟ امام با لفظ «أَتَبَيَّنُهَا= بشناسم آن را» از خدا می خواهد که این اضطراب دوم و نگرانی نیز برطرف شود و شخص نسبت به اعمال خود و ایمان خود اطمینان داشته باشد. والاّ همهٔ اعمال نیک خود را به زیر سؤال می برد و دچار «یأس» می گردد که پیشتر از بیان قرآن و حدیث دیدیم که یأس خطرناکترین حالت است.

نشاط: انسان موجودی است که عمل بد او را برای اعمال بد دیگر می کشاند. و عمل نیک نیز او را به اعمال نیک دیگر می کشاند. اطمینان مذکور نشاط آور است و نشاط نیز هم به زندگی «سر زندگی» می دهد و هم به اعمال نیک تشویق می کند. امام که بنمایندگی

---

[1] آیهٔ ۲۸ سورهٔ رعد.

[2] و نیز خواستهٔ امام رشد فکری و علمی است که خواستهٔ حضرت ابراهیم در آیهٔ «لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي»- ۲۶۰ بقره- است.

از انسان سخن می گوید به ما یاد می دهد که آن ۹ خواسته را از خدا بخواهید که همهٔ خیرات و سعادات در آنها است، اما بدانید که حتی نایل شدن به آنها کافی نیست بدنبال شان، اطمینان و نشاط را نیز بخواهید، و با این خواستهٔ دهم به کمال ایمان و سلامت و آرامش درون می رسید. و در این حالت، انسان «احساس امان» از عذاب آخرت می کند اما مشروط، مشروط به ادامهٔ همین راه و حفاظت از خواسته های نه گانه. و در این مرحله است که محور خوف و رجاء، «حفاظت از همین ها» می گردد.

وسیلهٔ بشارت و چگونگی آن: در بیان امام مسلّم گرفته شده که خداوند این بشارت را به انسان می دهد، همگان که پیامبر یا امام نیستند که بشارت را از طریق وحی یا با رابطه ای که امام با غیب دارد، دریافت کنند، و چون امام بنمایندگی از همهٔ انسان ها سخن می گوید، پس طریق دریافت این بشارت چیست؟ برای این مطلب دو طریق وجود دارد:

طریق اول خود همان خواسته های نه گانه است به هر میزان و درجه ای که دریافت شوند به همان میزان انسان را به این اطمینان و نشاط نزدیک می کنند. و در واقع خواستهٔ دهم امام کمال خواسته های نه گانه است که اگر خداوند آنها را بطور کامل بدهد، اطمینان و نشاط نیز حاصل شده است. و هر انسانی به تجربه در پی اعمال نیکش این نشاط را با درجهٔ متناسب با آن عمل احساس کرده و در می یابد.

طریق دوم: کلینی (قدس سره) از امام باقر علیه السلام آورده است: مردی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معنی آیه «لَهُمُ الْبُشْری فِي الْحَیاةِ الدُّنْیا»[1] را پرسید. فرمود: **«هِيَ الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ يَرَى الْمُؤْمِنُ فَيُبَشَّرُ بِهَا فِي دُنْيَاهُ»**[2]: آن رؤیای حسنه است که مؤمن آن را می بیند و بوسیلهٔ آن در دنیایش بشارت داده می شود.

راه سوم: با همهٔ این تفاصیل باز مشکل حل نمی شود، زیرا اَمان گرفتن از خدا آن هم اَمان مشخص و یقینی و دارای علامت و نشانی که اطمینان کامل آورد، از خط سیر «خوف و

---

[1] آیهٔ ۶۴ سورهٔ یونس.

[2] تفسیر نور الثقلین، ذیل همین آیه.

رجاء» خارج می کند و خوف را از بین می برد. بنابراین باید راه سومی باشد و هست: مطابق احادیث، انسان مؤمن می تواند سه نوع بشارت از ناحیه خدای متعال دریافت کند: ۱- رؤیای صادقه. ۲- بشارت هنگام فرا رسیدن مرگ. این دو بشارت در دنیا و قبل از رسیدن به عالَم آخرت است. ۳- بشارت در پایان محاسبات در محشر.

مراد امام علیه السلام نوع دوم است و مراد از «عاجل» لحظات پایانی عمر دنیوی است و مراد از «آجل» پایان محاسبات در محشر است.

قال الباقر علیه السلام: انما أحدکم حین تبلغ نفسه هاهنا ینزل علیه ملك الموت فیقول: اما ما کنت ترجو فقد أعطیته، و اما ما کنت تخافه فقد أمنت منه...:[1] وقتی که جان یکی از شماها به اینجا (اشاره به حنجره) می رسد ملک موت نازل می شود و می گوید: اما آنچه رجاء و امید داشتی پس آن را به تو دادند. و اما آنچه خوف داشتی از آن ایمن شده و اَمان یافتی... در این حدیث پایان جریان «خوف و رجاء» تعیین شده و اعلام شده که از آن پس خوفی نیست، و یک بشارت قطعی و یقینی و با اطمینان کامل است. و امام سجاد علیه السلام همین بشارت را می خواهد و می گوید: خدایا مرا از کسانی قرار ده که این مژده به آنان داده می شود نه از کسانی که از این مژده محروم هستند. پس مسئله کاملاً حل و مشکل دقیقاً برطرف می شود.

این حدیث آیه ۳۰ سورهٔ فصّلت را نیز برای ما تفسیر می کند که می فرماید «إِنَّ الَّذینَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ الْمَلائِکَةُ أَلاَّ تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتي کُنْتُمْ تُوعَدُونَ» و مشخص می شود که این «ابشروا» در لحظات آخر عمر است. در حدیث نام ملک موت آمده و در این آیه لفظ ملائکه، چون مطابق حدیث های دیگر ملک الموت همکاران و معاونانی از فرشتگان را بهمراه دارد.

با این تفسیر معنای سخن امام: «وَ بَشِّرْنِي بِذَلِكَ فِي الْعَاجِلِ دُونَ الْآجِلِ»، کاملاً روشن می شود که این بشارت را می خواهد نه بشارت رؤیای صادقه را. لیکن حدیث دیگر از امام باقر علیه السلام داریم که ظاهرش با این تفسیر سازگار نیست. می فرماید: مردی خوش هیکل و خوش

---

[1] تفسیر نور الثقلین ذیل همان آیه.- حدیث های دیگر نیز در این باره داریم.

سیما از اهل بادیه به حضور پیامبر (صلی الله علیه و آله) آمد و از آیهٔ «الَّذینَ آمَنُوا وَ کانُوا یَتَّقُونَ- لَهُمُ الْبُشْری فِي الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ فِي الْآخِرَةِ»[1] پرسید. پیامبر در جوابش فرمود: بشارت در دنیا عبارت است از رؤیای حسنه که مؤمن آن را می بیند و با آن بشارت داده می شود و اما بشارت در آخرت عبارت است از بشارتی که به مؤمن در حین مرگش داده می شود[2].

مطابق ظاهر این حدیث، بشارت در وقت فرا رسیدن مرگ، «بشارت در آخرت» نامیده شده که بشارت آجل می شود و امام سجاد علیه السلام بشارت عاجل را نیز می خواهد، پس باید سخن امام به رؤیای حسنه تفسیر شود که عاجل است.

اما باید گفت: این حدیث مانع از آن نیست که بشارت حین موت را بشارت عاجل بدانیم در مقایسه با بشارتی که در پایان محاسبات محشر داده خواهد شد: «بُشْراکُمُ الْیَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظیمُ»[3]: بشارت باد بر شما امروز (روز محشر) به باغ هائی از بهشت که نهرها زیر درختانش جاری است، جاودانه در آن خواهید بود و این است فوز عظیم. و این آیه پیام همان «فی الاخرة» را شرح می دهد.

با توجه به آیه ها و حدیث ها، باید گفت سقطی در این حدیث رخ داده است و نیز بدیهی است که حین وفات و لحظات آخر عمر، بخشی از عمر دنیوی انسان است نه بخشی از آخرت او، و این دلیل قاطعی است بر سقط. گویا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در پاسخ آن مرد بادیه نشین گفته باشد: اما بشارت در دنیا عبارت است از رؤیای حسنه و بشارت حین موت، و اما بشارت در آخرت عبارت است از بشارت در محشر.

تنگنا، دشواری، عدم تحمل، خسته شدن، همگی از صفات مخلوق است

امام علیه السلام می گوید: خدایا، **إِنَّ ذَلِكَ لَا یَضِیقُ عَلَیْكَ فِي وُسْعِك**، بر آوردن این خواسته

---

[1] آیهٔ ۶۳ و ۶۴ سورهٔ یونس.

[2] همان.

[3] آیهٔ ۱۲ سورهٔ حدید.

های من تو را در تنگنا قرار نمی دهد چون وسعت قدرت و فراخی توانائی تو بی پایان است.

خدای نامحدود قدرتش نیز نامحدود است او «خالق حد» است و خالق هر محدود است. حدّی به او راه ندارد؛ «كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه»[1].

وَ لَا يَتَكَأَّدُكَ فِي قُدْرَتِك، و تو را با دشواری روبه رو نمی کند، زیرا قدرت تو بی پایان است. و این مخلوق است که هر چه قدرت داشته باشد باز قدرتش در برابر بسیاری از امور با دشواری روبه رو می گردد.

وَ لَا يَتَصَعَّدُكَ فِي أَنَاتِك، بر آوردن این خواسته های من بر حلم تو فراز نمی آید (غالب نمی شود). بی حلمی و از دست دادن صبر و حوصله از صفات مخلوق است.

وَ لَا يَئُودُكَ فِي جَزِيلِ هِبَاتِكَ، بر آوردن این خواسته های من، تو را خسته نمی کند چون تو هبه های جزیل (فراوان، عظیم و پر ثمر) داری.

الَّتِي دَلَّتْ عَلَيْهَا آيَاتُك، مراد از این «الّتی» چیست؟ این پرسش می تواند یکی از دو پاسخ زیر را داشته باشد: ۱- مراد عبارت است از «مجموع عدم تنگنا، عدم دشواری، عدم کمبود حوصله و حلم، عدم خسته شدن» که هیچکدام از اینها بر خداوند راه ندارند و نسبت به ذات متعال او عدم هستند و آیات الهی بر عدم آنها دلالت دارد.

۲- مراد «هبات» است که آیات الهی بر هبه ها و نعمت های او دلالت دارند.

نظر به نحوهٔ شرح شارحان و ترجمهٔ مترجمان (نسخه هائی که در اختیار بنده هست) بویژه نظر به علامت گذاری میان جمله ها، معلوم می شود که آنان معنی دوم را برگزیده اند و میان «هباتک» و «الّتی» علامت «،» را نگذاشته اند. لیکن به نظر می رسد معنی اول درست باشد، اما در اینصورت باید یک پرسش بررسی شود: الّتی یک صیغهٔ مفرد است، چگونه به معنی یک مجموعه به کار می رود؟ پاسخ: مطابقت مفرد و جمع و رعایت آن، تنها دربارهٔ موجودات ذوی العقول لازم است؛ در اشیاء غیر ذوی العقول و مفاهیم و عنوان ها، ضرورت

---

[1] هم از علی علیه السلام (نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ ۲۳۲، ج ۱۳ ص ۷۶- فیض خطبهٔ ۲۲۷) و هم از امام رضا علیه السلام، بحار، ج ۴ ص ۲۳۰.

ندارد. مثلاً دربارهٔ اسماء خدا فرموده است: «وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها»[۱] که با ضمیر مفرد آمده. یا دربارهٔ بت ها: «إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها»[۲] نیز به جای ضمیر جمع ضمیر مفرد آمده است.

و سه جملهٔ اخیر که به دنبال «آیاتک» آمده دلیل روشنی است که مراد معنی دوم است، زیرا دو جمله **«إِنَّكَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ- وَ تَحْكُمُ ما نَشاءُ»** پیام آیه های فراوان هستند، و جملهٔ اخیر: «إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» عین آیهٔ ۸ سورهٔ تحریم است. و مطابق قوانین نگارش امروزی اگر به دنبال کلمه «آیاتک»، دو نقطه توضیحی «:» گذاشته شود هیچ تردیدی نمی ماند که مراد از «الّتی»، قدرت و عدم خسته شدن، و عدم تنگنا بر ساحت مقدس خداوند است.

یکی از بزرگواران در عین حال که مراد از الّتی را «هبات» دانسته، «آیاتک» را به آیه های قرآن تفسیر کرده است. در حالی که در اینصورت باید گفت مقصود از آیاتک، آیات تکوینی است که معنی چنین می شود: آن هبه های تو که عملاً و عیناً در واقعیت خارجی تکوینی هستند بر قدرت و توان تو دلالت دارند از قبیل: ابر، باد، باران، خورشید، ماه و... و... که فعالیت همگی منتج هبه ها و بخشش های تو هستند.

اما در معنی دوم هم آیات تکوینی و هم آیات تدوینی (قرآن) بر قدرت و توان نامحدود خدا دلالت می کنند. و لذا دو جمله ما قبل آخر را بصورت عین آیه های قرآن نیاورده و در پایان عین یک آیه را آورده است تا سخنش شامل هر دو نوع آیات بشود.

---

[۱] آیهٔ ۱۸۰ سورهٔ اعراف- با اینکه قرآن اسماء الله را صرفاً عنوان ها و مفاهیم دانسته و لذا به جای ضمیر جمع، ضمیر مفرد آورده و حتی ضمیرها را مؤنث آورده که در غیر ذوی العقول جایز است. محی الدین بن عربی هر کدام از اسماء خدا را یک خدای با اراده می داند که همگی تحت مدیریت اسم «الله» کار می کنند و هر کدام مدیریت بخشی از عالم هستی را به عهده دارند. یعنی علاوه بر همهٔ اصول توحید و آنهمه آیه ها و احادیث حتی به اصول ادبیات قرآن نیز بی اعتنائی کرده و به وجود خدایان متعدد که تعدادشان به هزار نیز می رسد، رسمیت می دهد. این بزرگ مأمور و موفقترین جاسوس اسپانیائی در میان مسلمانان، لطمهٔ بزرگی بر بینش و فرهنگ مسلمانان زد. رجوع کنید به «محی الدین در آئینهٔ فصوص» در دو مجلد و مقالهٔ «کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» در سایت بینش نو www.binesheno.com

[۲] آیهٔ ۲۳ سورهٔ نجم.

دعای هفدهم

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ذَكَرَ
الشَّيْطَانُ فَاسْتَعَاذَ مِنْهُ وَ مِنْ عَدَاوَتِهِ وَ كَيْدِهِ

(۱) اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ نَزَغَاتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَ كَيْدِهِ وَ مَكَايِدِهِ، وَ مِنَ الثِّقَةِ بِأَمَانِيِّهِ وَ مَوَاعِيدِهِ وَ غُرُورِهِ وَ مَصَايِدِهِ. (۲) وَ أَنْ يُطْمِعَ نَفْسَهُ فِي إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِكَ، وَ امْتِهَانِنَا بِمَعْصِيَتِكَ، أَوْ أَنْ يَحُسَنَ عِنْدَنَا مَا حَسَّنَ لَنَا، أَوْ أَنْ يَثْقُلَ عَلَيْنَا مَا كَرَّهَ إِلَيْنَا. (۳) اللَّهُمَّ اخْسَأْهُ عَنَّا بِعِبَادَتِكَ، وَ أَكْبِتْهُ بِدُءُوبِنَا فِي مَحَبَّتِكَ، وَ اجْعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ سِتْراً لَا يَهْتِكُهُ، وَ رَدْماً مُصْمِتاً لَا يَفْتُقُهُ. (۴) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِكَ، وَ اعْصِمْنَا مِنْهُ بِحُسْنِ رِعَايَتِكَ، وَ اكْفِنَا خَتْرَهُ، وَ وَلِّنَا ظَهْرَهُ، وَ اقْطَعْ عَنَّا إِثْرَهُ. (۵) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَمْتِعْنَا مِنَ الْهُدَى بِمِثْلِ ضَلَالَتِهِ، وَ زَوِّدْنَا مِنَ التُّقْوَى ضِدَّ غَوَايَتِهِ، وَ اسْلُكْ بِنَا مِنَ التُّقَى خِلَافَ سَبِيلِهِ مِنَ الرَّدَى. (۶) اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِي قُلُوبِنَا مَدْخَلًا وَ لَا تُوطِنَنَّ لَهُ فِيمَا لَدَيْنَا مَنْزِلًا. (۷) اللَّهُمَّ وَ مَا سَوَّلَ لَنَا مِنْ بَاطِلٍ فَعَرِّفْنَاهُ، وَ إِذَا عَرَّفْتَنَاهُ فَقِنَاهُ، وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ، وَ أَلْهِمْنَا مَا نُعِدُّهُ لَهُ، وَ أَيْقِظْنَا عَنْ سِنَةِ الْغَفْلَةِ بِالرُّكُونِ إِلَيْهِ، وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ. (۸) اللَّهُمَّ وَ أَشْرِبْ قُلُوبَنَا إِنْكَارَ عَمَلِهِ، وَ الْطُفْ لَنَا فِي نَقْضِ حِيَلِهِ. (۹) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَوِّلْ سُلْطَانَهُ عَنَّا، وَ اقْطَعْ رَجَاءَهُ مِنَّا، وَ ادْرَأْهُ عَنِ الْوُلُوعِ بِنَا. (۱۰) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ آبَاءَنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ أَوْلَادَنَا وَ أَهَالِيَنَا وَ ذَوِي أَرْحَامِنَا وَ قَرَابَاتِنَا وَ جِيرَانَنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْهُ فِي حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظٍ، وَ كَهْفٍ مَانِعٍ، وَ أَلْبِسْهُمْ مِنْهُ جُنَناً وَاقِيَةً، وَ أَعْطِهِمْ عَلَيْهِ أَسْلِحَةً مَاضِيَةً. (۱۱) اللَّهُمَّ وَ اعْمُمْ بِذَلِكَ مَنْ شَهِدَ لَكَ بِالرُّبُوبِيَّةِ، وَ أَخْلَصَ لَكَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ، وَ عَادَاهُ لَكَ بِحَقِيقَةِ الْعُبُودِيَّةِ، وَ اسْتَظْهَرَ بِكَ عَلَيْهِ فِي مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِيَّةِ. (۱۲) اللَّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ، وَ افْتُقْ مَا رَتَقَ، وَ افْسَخْ مَا دَبَّرَ، وَ ثَبِّطْهُ إِذَا عَزَمَ، وَ انْقُضْ مَا أَبْرَمَ. (۱۳) اللَّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَهُ، وَ أَبْطِلْ كَيْدَهُ وَ اهْدِمْ كَهْفَهُ، وَ أَرْغِمْ أَنْفَهُ (۱۴) اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِي نَظْمِ أَعْدَائِهِ، وَ اعْزِلْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِيَائِهِ، لَا نُطِيعُ لَهُ إِذَا اسْتَهْوَانَا، وَ لَا نَسْتَجِيبُ لَهُ إِذَا دَعَانَا، نَأْمُرُ بِمُنَاوَأَتِهِ، مَنْ أَطَاعَ أَمَرَنَا، وَ نَعِظُ عَنْ مُتَابَعَتِهِ مَنِ اتَّبَعَ زَجَرَنَا. (۱۵) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ

الطَّاهِرِينَ، وَ أَعِذْنَا وَ أَهَالِينَا وَ إِخْوَانَنَا وَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِمَّا اسْتَعَذْنَا مِنْهُ، وَ أَجِرْنَا مِمَّا اسْتَجَرْنَا بِكَ مِنْ خَوْفِهِ (۱۶) وَ اسْمَعْ لَنَا مَا دَعَوْنَا بِهِ، وَ أَعْطِنَا مَا أَغْفَلْنَاهُ، وَ احْفَظْ لَنَا مَا نَسِينَاهُ، وَ صَيِّرْنَا بِذَلِكَ فِي دَرَجَاتِ الصَّالِحِينَ وَ مَرَاتِبِ الْمُؤْمِنِينَ، آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ.

عنوان دعا

از جهتی شرّ شیطان ضعیف است و از جهت دیگر خطرناک

بیماریِ «سپس، سپس»

استعاذه از شر شیطان و از شر همه چیز

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ذُكِرَ الشَّيْطَانُ فَاسْتَعَاذَ مِنْهُ وَ مِنْ عَدَاوَتِهِ وَ كَيْدِهِ: از دعاهای امام علیه السلام است هنگامی که نام شیطان به میان می آمد، و از او و دشمنی و مکر او به خدا پناه می برد.

شرح

از جهتی شرّ شیطان ضعیف است و از جهت دیگر خطرناک: شانزده دعا از مجموع پنجاه و چهار دعای صحیفه را دیدیم؛ امام (علیه السلام) آفت ها، آسیب ها، خطرها، لغزش ها و انحراف های بسیاری را نام برده و به ما شناسانید، و نیز عوامل انگیزش های تک تک آنها را معرّفی کرد تحرکات درونی انسان و ابعاد درونی انسان را تا اعماق نهاد بشری بیان کرد. اما از آغاز تا پایان دعای شانزدهم چندان سخنی از شیطان، این دشمن قسم

خوردهٔ[۱] انسان نگفت، تنها در چهار مورد نامی از آن آورده است:

۱- در دعای پنجم: **وَ اكْفِنَا حَدَّ نَوَائِبِ الزَّمَانِ، وَ شر مَصَايِدِ الشَّيْطَان.**

۲- در دعای هشتم: **وَ نَعُوذُ بِكَ... أَنْ يَسْتَحْوِذَ عَلَيْنَا الشَّيْطَان.**

۳- در دعای دهم: **اللَّهُمَّ إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ شَمِتَ بِنَا إِذْ شَايَعْنَاهُ عَلَى مَعْصِيَتِك.**

۴- در دعای شانزدهم: **حِينَ أَقِفُ بَيْنَ دَعْوَتِكَ وَ دَعْوَةِ الشَّيْطَان.**

اگر خطرها و عوامل انحراف را که امام شمرده است رتبه بندی کنیم خطر شیطان کمتر از آنچه در نظر ما است، تلقّی شده است. آیا ما اشتباه می کنیم یا مسئله ماهیت دیگری دارد؟-؟ از جهتی ما اشتباه نمی کنیم خطر شیطان بس بزرگ و منحرف کننده است که قرآن در موارد متعدد این خطر را به ما گوشزد کرده است: سورهٔ بقره آیه ۱۶۸: «وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ». عین همین متن لفظ به لفظ و حرف به حرف در آیهٔ ۲۰۸ بقره و ۱۴۲ سورهٔ انعام تکرار شده تا به شدت خطرش توجه کنیم. و در آیهٔ ۱۵ سورهٔ قصص: «هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ». آیهٔ ۶ سورهٔ فاطر: «إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا». آیهٔ ۶۰ سورهٔ یس: «لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ». آیهٔ ۵۳ سورهٔ اسراء: «إِنَّ الشَّيْطانَ كانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوًّا مُبيناً». علاوه بر آیه هائی که دربارهٔ رفتار شیطان با حضرت آدم آمده است.

از جهت دیگر: شیطان در اصل سلطه ای بر انسان ندارد: «إِنَّ عِبادي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ»[۲]. و کید شیطان ضعیف است: «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعيفاً»[۳]. پس شیطان سلطه ای بر انسان ندارد مگر اینکه خود انسان راه را برای او باز کند، لذا امام علیه السلام در این شانزده دعا آن را خیلی فراز نکرده و زمام سخن را به سوی معرّفی خطرها، آسیب ها و بیماری های شخصیتی و روانی، گرفته تا از باز شدن راه برای شیطان پیشگیری کند. و در این شانزده دعا

---

[۱] اصطلاح معروف «دشمن قسم خورده» از شیطان مانده است که او سمبل این عنوان است؛ گفت: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»- آیهٔ ۸۲ سورهٔ ص.

[۲] آیهٔ ۴۲ سورهٔ حجر. و آیهٔ ۶۵ سورهٔ اسراء.

[۳] آیهٔ ۷۶ سورهٔ نساء.

برای بسته بودن راه ورود شیطان به عرصهٔ شخصیت انسان سه راه را طی کرده است:

۱- راه بهداشت: با شرح عناصر انسان شناختی ابعاد درونی انسان را شناسانیده و تعامل میان انگیزش های غریزی و انگیزش های فطری را بیان کرده، آفت شناسی و آسیب شناسی کرده تا اصول «بهداشت شخصیت» را به ما یاد بدهد و راهی برای شیطان باز نشود.

۲- راه درمان: و در صورت وارد شدن آفت و آسیب و دچار شدن انسان به نقص شخصیتی (به هر نسبتی که باشد) درمان آن را نشان داده که از نو حفاظ سلامت در اطراف شخصیت ترمیم شود و راه بر شیطان بسته گردد. نحوه و چگونگی این درمان را در قالب «اعتراف»[۱] و «توبه» و بویژه «گریه»[۲] و با شیوه های گوناگون شرح داده است.

۳- استعاذه: انسان در برابر انگیزش های غریزی که موجب باز شدن راه برای شیطان می شوند، و نیز در برابر خود شیطان به تنهائی نمی تواند مقابله کند و باید از خدا یاری طلبد، بل باید به خدا پناه ببرد. استعاذه یعنی پناه بردن و خود را به زیر چتر حفاظت الهی انداختن. و این کار سختی نیست؛ تنها یک توبه، تنها یک همّت به این سه مهم، کافی است که انسان در حدّ انسانیت سالم بماند. اما خود همین «توبه» و «همّت»، سخت، سخت است. یک روند «خودپائی» دائمی کافی است، لیکن همین خودپائی است که سخت است.

بیماری «سپس، سپس»: از این سه راه کدامیک آسانتر و سازنده تر و زود جواب دهنده تر است؟ استعاذه. اگر استعاذه باشد انسان هم در روند بهداشت و هم در روند درمان موفق تر می شود؛ این استعاذه چه ها که نمی کند!؟! حلاّل همهٔ مشکلات است. در مرحلهٔ دوم، بهداشت از درمان آسانتر است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «تَرْكُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ طَلَبِ التَّوْبَةِ»[۳]. زیرا وقتی که دیوارهٔ شخصیت به هر مقدار آفت زده شد و آسیب دید، به همان

---

[۱] اعتراف بصورت ویژه و نصّ، در عنوان دعای دوازدهم و متنش و در موارد دیگر آمده. و به شرح رفت که اعتراف در اسلام با اعتراف در مسیحیت فرق اساسی دارد.

[۲] دربارهٔ گریه و چیستی و چرائی آن قبلاً در دو جا بحث شده است.

[۳] نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید ۱۷۲- فیض ۱۶۱و

مقدار راه نفوذ برای شیطان باز می شود و او به همان مقدار خواهد توانست که از توبه و درمان باز دارد. که فرمود: **«وَ الشَّيْطَانُ مُوَكَّلٌ بِهِ يُزَيِّنُ لَهُ الْمَعْصِيَةَ لِيَرْكَبَهَا وَ يُمَنِّيهِ التَّوْبَةَ لِيُسَوِّفَهَا»**[1]: شیطان بر انسان موکّل است تا (راه پیدا کند) و گناه را در نظر او زیبا نشان بدهد، و توبه را به امیدگاه او تبدیل می کند تا او را به «سپس، سپس» وا دارد.

یعنی شیطان خود «توبه» را ابزاری برای انسان (ابزار انگیزش به گناه) قرار می دهد؛ اکنون این گناه را بکن بعداً توبه می کنی. و توبه کردن را نیز همواره در نظر او به «بعد» موکول می کند، هر بار می گوید «سوف، سوف= سپس، سپس» توبه می کنی. بنابراین علاوه بر اینکه خود توبه سخت دشوار است زیرا انگیزه های غریزی از آن باز می دارند، شیطان می آید توبه را ابزار تشویق به گناه می کند، و این بزرگترین نقطهٔ ضعف بشر می شود. و دچار شدن به «سپس، سپس»، شدیدترین بیماری بی سرو صدا، و در عین حال دائمی است.

راه بهداشت و نیز راه درمان از بیماری «سپس، سپس» تنها و تنها استعاذه است؛ یعنی فرار کردن از چنگ ابلیس و خود را به دامن حفاظ رحمت خدا انداختن.

بنابراین اولین راه بهداشت و نیز راه درمان (هم راه دفع و هم راه رفع در برابر شیطان) استعاذه است که باید همیشه و هماره فکر و روح انسان در حالت استعاذه بوده و با استعاذه عجین باشد. نه فقط استعاذه از شیطان، بل از خود و انگیزش های غریزی خود، و از اینکه روح فطرت مقهور روح غریزه گردد.

استعاذه از شیطان: «رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطِينِ- وَ أَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ»[2]. و «وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»[3]. و بویژه وقتی که قرآن را می خوانی و مطالعه می کنی که شیطان بشدت می کوشد پرسش های وسوسه آمیز دربارهٔ قرآن القاء کند:

---

[1] نهج البلاغه، خطبهٔ، ۶۳.

[2] آیه های ۹۷ و ۹۸ سورهٔ مؤمنون.

[3] آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ اعراف- و در آیهٔ ۳۶ سورهٔ فصلت همین آیه با جمله اخیر به صورت «إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» آمده است.

«فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ»[۱]. و «إِنِّي أُعيذُها بِكَ وَ ذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ»[۲].

استعاذه از خویشتن خویش: «قالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلينَ»[۳]. و «قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلْمٌ»[۴].

استعاذه از انگیزش های غریزی بویژه از انگیزش شهوت: زلیخا گفت: «هَيْتَ لَكَ»[۵]: بیا در اختیار توست. یوسف گفت: «مَعاذَ اللَّهِ» پناه بر خدا.

استعاذه از انسان های بیمار و نیز از شیطان: «إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسابِ»[۶]. و «إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ»[۷]. و «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ- مَلِكِ النَّاسِ- إِلهِ النَّاسِ- مِنْ شر الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ- الَّذي يُوَسْوِسُ في صُدُورِ النَّاسِ- مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ»[۸]. و «وَ مِنْ شر حاسِدٍ إِذا حَسَدَ»[۹].

استعاذه از هر چیز؛ اعم از ذرات (اتم، مولکول، سلول، اندام بدن، اعصاب، مغز، غرایز، آب، هوا، ابر و...، کره، منظومه و کهکشان) و از شر هر آنچه خدا آفریده حتی از شر فرهنگ و سنن: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ- مِنْ شر ما خَلَقَ- وَ مِنْ شر غاسِقٍ إِذا وَقَبَ- وَ مِنْ شر النَّفَّاثاتِ في الْعُقَدِ»[۱۰].

اما سخن امام علیه السلام در این دعا به محور استعاذه از شر و عداوت و کید شیطان

---

[۱] آیهٔ ۹۸ سورهٔ نحل.

[۲] آیهٔ ۳۶ سورهٔ آل عمران.

[۳] آیهٔ ۶۷ سورهٔ بقره.

[۴] آیهٔ ۴۷ سورهٔ هود.

[۵] آیهٔ ۳۲ سورهٔ یوسف.

[۶] آیهٔ ۲۷ سورهٔ غافر.

[۷] آیهٔ ۲۰ سورهٔ دخان.

[۸] آیه های سورهٔ ناس.

[۹] آیهٔ آخر سورهٔ فلق.

[۱۰] تفسیر این آیات، و عام شمول بودن شان، در مبحث «حسد» گذشت.

است، موارد دیگر برای تکمیل این مقدمه آورده شد. خداوند همـه پیـروان تشـیع را- و نیـز همهٔ انسان های قابل هدایت را- از شر شیطان و شیاطین حفظ کند. **وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ**.

بخش اول

شیطان و آفت ها و ابزارهایش

زمینهٔ فعالیت شیطان عرصهٔ غرایز انسان است

ابزارهای دست شیطان در خارج از وجود انسان است

تکبر ابزار درونی شیطان است

شیطان بیمار است

شیطان و خصوصیت زمان و مکان

دانش ایمنی

منطق قرآن و اهل بیت

اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ نَزَغَاتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَ كَيْدِهِ وَ مَكَايِدِهِ، وَ مِنَ الثِّقَةِ بِأَمَانِيِّهِ وَ مَوَاعِيدِهِ وَ غُرُورِهِ وَ مَصَايِدِه: خدایا، ما به تو پناه می بریم از آفت زدن های شیطان رجـیم و از کیـد او و از «کیدگاه های او»، و از اعتماد به خیال انگیزی های او و وعده هایش و ابزارهای شکارش.

شرح

لغت: نزغ: از جای کندن، از راه به در کردن، فاسد کردن، بی نتیجه و عاطل کـردن یـک

چیز.

در آیه نیز فرموده است: «وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»[1]: و هرگاه که نزغی از شیطان تو را نزغ کند پس پناه ببر به خداوند که او هم شنوا است (استعاذهٔ تو را می شنود) و هم همه چیز را می داند.

هم در آیه و هم در کلام امام علیه السلام، همهٔ معانی لغوی مذکور، قصد شده است؛ نزغ لفظی است که در یک استعمال همه معانی مذکور را در بر دارد، یعنی اصل و اساس «وضع» و «موضوع له» آن بر این شمول است، و دارای «تعدد وضع و در معانی متعدد» نیست تا نتواند در یک استعمال بر بیش از یک معنی دلالت کند. و اگر بخواهیم این معانی را در یک معنی واحد جمع کنیم می شود «آفت». آیه می گوید: اگر آفتی از شیطان متوجه آفت زدن بر تو باشد پس پناه ببر به خداوند شنوا و دانا. و از زبان حضرت یوسف می گوید: «نَزَغَ الشَّيْطانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي»[2]: شیطان میانهٔ من و برادرانم را آسیب زد. و امام نیز می گوید: **اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ نَزَغَاتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ:** خدایا، ما به تو پناه می بریم از آفت های شیطان رجیم. سپس به شرح مصداق های کلّی آن آفت ها می پردازد و در پنج ردیف می شمارد:

۱- کیده و مکائده: مکائد: جمع «مکیده» که مصدر میمی، اسم زمان و اسم مکان است؛ و چون در ما قبل آن «کید» آمده پس در اینجا کاربرد مصدری ندارد، می ماند دو کاربرد دیگرش و فارسی آن می شود «کیدگاه= مکرگاه». و معنی چنین می شود: خدایا، از کید و کیدگاه های شیطان به تو پناه می بریم؛ زمانی که و جائی که درصدد کید بر می آید.

بیماری خیال پردازی

۲- وَ مِنَ الثِّقَةِ بِأَمَانِيِّهِ: و به تو پناه می بریم از اعتماد به خیال انگیزی های او- اَمانّی: جمع

---

[1] آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ اعراف.

[2] آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ یوسف.

اُمنیّة است به معنی طرح و نقشهٔ کاذب، برنامه ریزی غیر واقع، رسیدن به مقصود با خیال پردازی و رؤیا پردازی. اَمانی یعنی خیال پردازی ها. در اینجا مراد خیال پردازی شیطان نیست، وادار کردن انسان به خیال پردازی از جانب شیطان است.

قبلاً نیز در این موضوع بحثی داشتیم اینک در تکمیل آن اندکی درنگ کنیم: اصل مادهٔ «مَنی یمنی» به معنی تقدیر و برنامه ریزی است که سلسله ای از علل و معلولات در طول هم فرض شوند و در پایان به نتیجهٔ مورد نظر برسند. و این بر سه نوع است:

۱- تقدیر و برنامه ریزی الهی، که بر اساس حکمت، و نه تنها در جهت واقعیت است، بل منشأ همهٔ واقعیت ها می باشد.

۲- تقدیر و برنامه ریزی انسان: این خود بر دو نوع است: الف: بر اساس واقعیت و واقعیت گرائی، که قرار است در خارج از ذهن به اجرا، گذاشته شود و به نتیجه برسد. این را «آرزو» نیز می نامند که یکی از معانی «مُنی» آرزو است. ب: بر اساس تخیلّ و خیال پردازی، که در همان ذهن و عرصهٔ خیال به نتیجه هم می رسد. و این را مُنی بمعنی آرزو گرائی خیال پردازانه می گویند که شخص در عالَم خیال به آرزوی خود می رسد. و در مواردی سر از بیماری در می آورد. و اصل مراد امام علیه السلام در اینجا همین معنی دوم است (گرچه القای طرح ریزی برای کارهای عملی جنائی و نیز فردی منفی هم از موضوع بحث خارج نیست).

چیستی خیال و منشأ آن: خیال بر اساس واقعیت که در مورد الف گفته شد، یک موهبت الهی است که انسان به آن نائل شده است. و اگر خیال نبود انسان نه به مدنیت می رسید و نه به صنعت و کشاورزی. همهٔ فرضیه های علمی خیال هستند که گاهی به ثمر رسیده و به صورت کشف ها، ابداع ها و اختراعات در آمده اند، گاهی نیز عقیم و سترون بوده و غلط در آمده اند.

آیا منشأ خیال روح غریزه است یا روح فطرت؟-؟ نظر به اینکه حیوان نیز خیال دارد و برای تأمین آب و علف خود، و برای شکار خود، طرح می ریزد، پس باید گفت منشأ خیال

روح غریزه است و غریزهٔ خیال تحت مدیریت روح فطرت که عقل را هم در اختیار دارد، عاملیت و فعالیت بس گسترده تری می یابد. خیال به این معنی همان «فکر» است؛ هم حیوان فکر دارد و هم انسان. فکر انسان تحت مدیریت فطرت که مجهز به عقل است گسترهٔ بیشتری می یابد. در این معنی «خطاء و اشتباه در خیال» نیز همان خطا و اشتباه در فکر است که بر اساس علّت یا عللی به نتیجه نمی رسد.

اما خیال بمعنی ردیف ب از اصل و اساس، خطاء و انحراف است که پشت کردن به واقعیات و جایگزین کردن فرض های ذهنی در جای واقعیات است، که حیوان هم از این جا به جائی منزّه است. و یک انحراف منحصر به انسان است که اگر به اولین مرحلهٔ عادت برسد سر از بیماری در می آورد اراده و همّت انسان را از کار می اندازد.

قرآن: «يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلاَّ غُرُوراً»[1]: شیطان به آنان وعده می دهد و به رؤیاپردازی وادارشان می کند، و وعده نمی دهد به آنان مگر غرور را.

منشاء این بیماری: کسانی که روح غریزهٔ شان بر روح فطرت شان غالب و قاهر شده، دو گروه اند: ۱- واقعگرایان: اینان توان فطرت و نیروی عقل را نیز در خدمت غرایز به کار می گیرند و عقل شان به «نکراء» مبدل می شود و بقول حدیث[2] سمبل شان معاویه و عمرو عاص است. اینان گرچه بیمار و بس خطرناک اند، لیکن اراده و همت را از دست نمی دهند و در خدمت غرایز به کار می گیرند.

۲- خیال پردازان: اینان در کشمکش غریزه و فطرت، به «تساقط» می رسند، یعنی تعارض میان آن دو، هر دو را از کار می اندازد؛ هم انگیزش های غریزی از کار می افتد و هم انگیزش های فطری، هر دو همدیگر را خنثی می کنند. مانند دو کشتی گیر وامانده و خسته و هیچکدام به پیروزی نرسیده، بی رمق در کناری می افتند، فرد اراده و همت را از دست داده و مصداق اتمّ «**تنبل**» می شود و در اثر **تنبلی** به رؤیاپردازی پناه می برد. و در عالم

---

[1] آیهٔ ۱۲۰ سورهٔ نساء.

[2] حدیث شماره ۳، از کتاب العقل اصول کافی.

خیال به آرزوهایش می رسد.

کدامیک از این دو گروه بیمار، خطرناکترند؟ بدیهی است گروه اول علاوه بر انهدام انسانیت خودشان، بر دیگران و بر جامعه و بر تاریخ نیز خطر دارند اما گروه دوم تنها به خودشان لطمه می زنند. آنان عقل را به نکراء مبدل می کنند، اما عقل اینان از اساس تعطیل می شود. امام صادق علیه السلام در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل (که پیشتر درباره اش بحث کردیم) می فرماید: **«النَّشَاطُ وَ ضِدُّهُ الْكَسَلَ»**: نشاط از لشکر عقل است و تنبلی از لشکر جهل. و گفته شد که مراد از این جهل، عدم العلم نیست بل یک امر وجودی است که نام دیگر آن «هوی»- هوای نفس غریزی- است. هر دو گروه پیرو هوی هستند؛ آنان فعال و اینان منفعل. و منشأ اصلی هر دو بیماری، عصیان غریزه بر فطرت است.

گروه اول «حقیقت ها» را بر واقعیات غریزی[1] فدا کرده اند. گروه دوم هم از حقایق و هم از واقعیات غریزی صرفنظر کرده و هر دو را کنار گذاشته اند.

شیطان و القاء خیال پردازی: امام علیه السلام می گوید: خدایا، به تو پناه می بریم از اینکه به القائات خیال پردازی شیطان اعتماد کنیم. شیطان می کوشد هر انسان را- اعم از سالم و بیمار- به خیال پردازی وادار کند، یکی از ابزارهایش القاء خیال پردازی از نوع ب، در ذهن انسان است. اگر انسان به القاء او اعتماد کند باصطلاح کلاهش پس معرکه است. امام علیه السلام از خدا یاری می طلبد که ما را در پناه خود بگیرد تا به این القاء ابلیس اعتماد نکنیم و به جای حقایق واقعی به رؤیا نپردازیم.

رؤیاپردازی مخدّر است: مانند هر مخدّر (از قبیل تریاک، هروئین، شیشه، شطرنج و...) رؤیاپردازی نیز مخدّر است که در اثر تکرار، اعتیاد می آورد و فرد را بشدت بیمار می کند. و هر مخدّری در اسلام حرام است.

---

[1] واقعیت بر دو نوع است؛ واقعیات غریزی و واقعیات فطری. و با بیان دیگر: واقعیت بر دو نوع است: واقعیتی که مطابق حقیقت است و واقعیتی که بر علیه حقیقت؛ و چون علوم انسانی غربی از وجود روح فطرت غافل است، لذا اصطلاح «واقعیت گرائی» غربیان، همان غریزه گرائی است.

رؤیا درمانی: در سال های اخیر گاهی اصطلاحی با عنوان «رؤیا درمانی» شنیده می شود و گاهی هم تبلیغ می شود. اما اگر رؤیاپردازی درمان باشد، مسکن و آرامبخش است، نه درمان، آن هم از نوع آرامبخشی مواد مخدر، بل بدتر. زیرا این «خود فریبی فکری» است که بدون استفاده از مواد خارج از بدن، مستقیماً فریب دادن دستگاه فکر و مغز و روح انسان است. و شدیدترین پستی شخصیت درون می شود که امیرالمؤمنین فرمود: «إِیَّاكَ وَ الاتِّكَالَ عَلَى الْمُنَى فَإِنَّهَا بَضَائِعُ النَّوْكَى»:[1] دور باش از اینکه بر خیال پردازی تکیه کنی زیرا آن سرمایهٔ افراد پست است.

۳- سومین نزغ و آفت که امام می شمارد «مواعید» شیطان است؛ مواعید صیغهٔ جمع «میعاد» است که کاربرد مصدر میمی، اسم زمان و اسم مکان را دارد و در این سخن امام به معنی مصدر میمی آمده است[2] یعنی به «وعده دادن»های شیطان اعتماد نکنیم. البته ممکن است به معنی اسم زمان هم باشد[3] با این معنی: خدایا، به تو پناه می بریم از اینکه به آن چشم اندازهای زمانی که شیطان به ما وعده می دهد، اعتماد کنیم و دچار «طول الامل» و آرزوهای دراز و طویل شویم که نتیجه اش بیماری روانی و شخصیتی است.

قرآن: «وَ ما یَعِدُهُمُ الشَّیْطانُ إِلاَّ غُرُوراً»[4]: و وعده نمی دهد شیطان به آنان مگر غرور.

۴- غرور: چهارمین ابزار شیطان مغرور کردن انسان است. پیشتر دربارهٔ غرور بحث شده است، در اینجا در تکمیل آن باید افزود: غرور (با هر نوع و هر قسمش) حالتی است که نیروی عقل را در بررسی حقایق و واقعیت ها، محدود می کند. غرور منشأ غریزی دارد که

---

[1] نهج البلاغه، کتب؛ ۳۱.

[2] از برخی منابع لغت بر می آید که میعاد فقط به معنی اسم زمان و اسم مکان است و کاربرد مصدر میمی ندارد. اما در قرآن به معنی «وَعد» که مصدر است آمده: آیهٔ ۲۰ سورهٔ زمر «وَعْدَ اللَّهِ لا یُخْلِفُ اللَّهُ الْمِیعادَ»، و آیهٔ ۳۱ سورهٔ رعد «وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعادَ».

[3] در اواخر همین بخش در مبحث «شیطان و خصوصیت زمان و مکان» خواهیم دید که این صیغه به هر صورت و در هر حال، خالی از معنی زمان و مکان نیست.

[4] آیه های ۶۴ سورهٔ اسراء، و ۱۲۰ سورهٔ نساء.

در اثر سه عامل به فعلیت می رسد: ۱- با تکیه بر عواملی که خارج از وجود فرد هستند. ۲- با تکیه بر رحمت و بخشندگی خدا. ۳- با اعتماد به القائات شیطان.

ابزارهای شیطان برای شکار انسان

۵- و مصائده: این صیغهٔ جمع و مفرد آن «المصید» و «المصیدة» به معنی ابزار شکار است. و در تعریف مصائد شیطان باید گفت: **هر آنچه در خارج از وجود انسان باشد و جاذبه اش غریزه را به عصیان بر علیه فطرت تحریک کند، ابزاری برای شیطان است**[۱]. مانند جنس مخالف، مال، مقام، قدرت، مصداق های برتری و... اصل غرایز در درون انسان هستند و هر کدام برای یک نیاز اساسی انسان در وجود او گذاشته شده اند و مبتنی بر حکمت هستند و هیچکدام ابزار شیطان نیستند. آنچه ابزار دست شیطان است چیزهائی هستند در خارج از وجود انسان که متعلقات غرایز هستند.

حدیث: بحث دربارهٔ هر کدام از این ابزارها به درازا می کشد. تنها دربارهٔ جنس مخالف به چند حدیث بسنده می شود: **«قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ النَّظَرُ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ فَمَنْ تَرَكَهَا خَوْفاً مِنَ اللَّهِ أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيمَاناً يَجِدُ حَلَاوَتَهُ فِي قَلْبِه»**[۲]: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: نگاه (نامشروع به جنس مخالف)[۳] تیری مسموم از تیرهای ابلیس است، و هر کس خودداری کند از آن، خداوند ایمانی به او عطا می کند که شیرینی آن را در قلبش احساس می کند.

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ أَطْلَقَ نَاظِرَهُ أَتْعَبَ حَاضِرَهُ مَنْ تَتَابَعَتْ لَحَظَاتُهُ دَامَتْ حَسَرَاتُهُ:[۴] هر کس چشم و نگاه خود را (بدون کنترل) رها کند، زندگی خود را به رنج و

---

[۱] این تعریف یک استثناء دارد که خواهد آمد.

[۲] بحار، ج ۱۰۱ ص ۳۸.

[۳] اعم از نگاه مرد به زن و نگاه زن به مرد.

[۴] بحار، همان.

اضطراب آمیخته می کند. و هر کس اینگونه رهـائی (و ول انگـاری)ش تکـرار شـود، دچـار حسرت های دائمی می گردد.- و دچار شدن به حسرت دائمی یعنی بیماری روانی، تا چه رسد به حسرت های دائمی.

امام صادق علیه السلام: **النَّظَرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ وَ كَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً:**[1] نگاه (نامشروع) تیری از تیرهای مسـموم شـیطان اسـت، و بسـا نگـاهی کـه موجـب حسرت طویل شده است.

از نظر اصول انسان شناسی و روان شناسی، همهٔ غرایز در این بحـث، نسـبت بـه متعلقـات خارج، مانند غریزهٔ جنسی هستند بدون هیچ فرقی و برای شناخت چگونگی عمـل شـیطان بـا این ابزارها به حدیث زیر دقت کنیم تا هم شیطان شناسی و هم انسان شناسی و انسـان کـاوی مان، عمیقتر و دقتیقتر باشد. 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»**[2]: قلب (شخصیت درونی انسان) دارای دو گوش است؛ وقتی که بنـده ای گنـاهی را قصـد کنـد، روح ایمان (فطرت) به او می گوید: نکن. و شیطان به او می گوید: بکن. و آن گاه که بر شکم او (جنس مخالف) قرار گرفت، روح ایمان از او بازداشت[3] می شود و توانش را از دسـت مـی دهد.

یک نکتهٔ انسان شناختی مهم: بل یک اصل انسان شناختی مهم در این حـدیث هسـت که در عین حال شیطان شناسی هم هست: سخن از روح غریزه نیاورده، زیـرا غریـزه خواسـته های خود را می خواهد و کاری با خوب و بد؛ مشروع و نامشـروع نـدارد. روح فطـرت مـی خواهد این خواسته او را در بستر مشروع قـرار دهـد و شـیطان مـی خواهـد آن را در بسـتر نامشروع قرار دهد و اگر شیطان غالب آید روح فطرت مقهور شده و بازداشت می شود.

---

[1] همان، ص ۴۰.

[2] کافی (اصول) ج ۲ ص ۲۶۷ ط دار الاضواء.

[3] لغت: نزع نزعاً: قلع- نزع نزعاً: کفّ: بازداشت کرد.- و بصیغهٔ ماضی مجهول؛ نُزع: بازداشت شد.

بنابراین، روح فطرت در درون انسان با دو نوع کشمکش روبه رو است: ۱- اگـر شـیطان حضور نداشته باشد، تنها با روح غریزه در کشمکش هست که هر کدام می کوشند بر دیگری غالب آیند که درگیری روح امّاره با روح لوّامه است. ۲- اگر شیطان حضور پیـدا کنـد، روح فطرت با هر دو درگیر می شود و در این حالت است که انسان سخت به استعاذه نیازمند مـی شود بیش از هر زمان دیگر.

یک استثناء از تعریف مذکور؛ تکبّر شیطان بیمار است

در تعریف مصائد و ابزارهای شیطان برای شکار انسان، گفته شد که ایـن ابزارهـا همگـی در خارج از وجود انسان قرار دارند که مورد تعلّق غرایز هستند که با جاذبهٔ شان روح غریزه را بر علیه روح فطرت تحریک می کنند. این تعریف یک استثناء دارد و آن «**تکبّـر**» اسـت که در درون انسان جای می گیرد نه در خارج از وجود او. شیطان این ابزار را از درون انسان گرفته و به کار می گیرد.

تعریف: تکبر یعنی خود را مهمتر و ارجمنـدتر از آن کـه آفـرینش بـرایش داده، تصـور کردن؛ «خود بیش بینی شدید».

متکبر: کسی که نقش و جایگاه خود را در جهان هستی، بیش از آنچه هست تصور کند.

تکبر مانند هر مقولهٔ دیگر، مدرّج به درجات است.

منشأ تکبر: تکبر بیماری ای است که از غریزهٔ «خود دوستی» ناشی می شود[1]. اصل خود دوستی برای انسان لازم و ضروری است تا در حفظ خود فعال باشد. اگر این غریزه از جانـب فطرت که مجهز به عقل است مدیریت نشود منشأ بیماری تکبر می گـردد، و همـین بیمـاری یکی از مصائد و ابزارهای شیطان می شود که بیماری را برای ایجاد بیماری های دیگر به کار

[1] در شرح دعای بیستم (بخش سوم) چهار نوع تکبر و منشأ هر کدام از آنها با شرح بیشتر خواهد آمد.

می گیرد که باصطلاح نتیجهٔ آن قوز بالای قوز می گردد. و لذا امیرالمؤمنین علیه السلام یک خطبهٔ مشروح و طولانی دربارهٔ شیطان شناسی و تکبر شیطان، و استفادهٔ ابزاری شیطان از تکبر انسان، دارد که نخبگان، آن را خطبهٔ **«قاصعه»**[1] یعنی کوبنده، نامیده اند. یک خطبه و سخنرانی که خود یک کتاب است کتابی بس عمیق و علمی. تنها جمله ها و عبارت هائی از آن را مشاهده کنیم تا با کاربرد خطرناک این بیماری درونی، و نیز با کاربرد خطرناک این ابزار در اختیار شیطان برای شکار انسان، بیشتر آشنا شویم، پس از شرحی دربارهٔ ابلیس، می گوید: **فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ يُعْدِيَكُمْ بِدَائِهِ**: پس ای بندگان خدا از دشمن خدا (شیطان) بر حذر باشید تا بیماری خود را به شما سرایت ندهد.

لغت: داء: بیماری- یعدیکم: از مادهٔ «عدی یعدُ عدواً» بمعنی سرایت کردن بیماری[2]. پس تکبر یک بیماری است که شیطان دچار آن بود و در اثر آن در برابر فرمان خدا عاصی شد و به آدم سجده نکرد، می کوشد اولاً این بیماری خود را به انسان سرایت دهد و ثانیاً پس از سرایت دادن، آن را بعنوان ابزار دوباره به کار گیرد.

و نیز می گوید: **وَ لَا تَكُونُوا كَالْمُتَكَبِّرِ عَلَى ابْنِ أُمِّهِ مِنْ غَيْرِ مَا فَضْلٍ جَعَلَهُ اللَّهُ فِيهِ سِوَى مَا أَلْحَقَتِ الْعَظَمَةُ بِنَفْسِهِ مِنْ عَدَاوَةِ الْحَسَبِ وَ قَدَحَتِ الْحَمِيَّةُ فِي قَلْبِهِ مِنْ نَارِ الْغَضَبِ وَ نَفَخَ الشَّيْطَانُ فِي أَنْفِهِ مِنْ رِيحِ الْكِبْرِ**: و نباشید مانند آن (قابیل) که بر فرزند مادرش تکبر کرد بدون کوچکترین فضلی که خداوند در او قرار داده باشد، جز آنکه خود بزرگ بینی او با عداوت حسد به هم پیوست، و خود دوستی او در قلبش از آتش غضب اخگر گرفت، و شیطان در دماغ او باد تکبر دمید.

---

[1] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ ۲۳۸- فیض ۲۳۴.

[2] حدیث های متعدد دربارهٔ «عدوی[1]» و سرایت بیماری های روانی و جسمانی داریم. در حدیثی که دربارهٔ دام و دامداری است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «لَا عَدْوَی وَ لَا طِیَرَةَ وَ...»: در اسلام سرایت نیست، طیره نیست.- کافی، ج ۸ ص ۱۹۶.

برخی ها گمان کرده اند که این حدیث، سرایت را نفی می کند. در حالی که مراد آن حضرت نفی ادعای حقوقی است نه نفی اصل سرایت. می فرماید کسی حق ندارد که به دادگاه شکایت کرده و بگوید فلان بیماری از دامداری فلانی به دام های من سرایت کرده و مطالبه خسارت کند.

توضیح: در این سخن چند اصل مهم بیان شده است: ۱- فرزند مادرش: معمولاً اختلاف میان برادران ناتنی از جانب مادر، در اثر حسد پیش می آید نه از تکبر. و در میان برادران تنی از تکبر ناشی می شود.

۲- منشأ تکبر: العظمة بنفسه: «خود بیش بینی شدید».

۳- عوامل فعال شدن خصلت تکبر در شخص متکبر: الف: وقتی که خود بیش بینی شدید با عداوت حسد پیوند خورد.

ب: و حمیة= خود دوستی، از آتش غضب اخگر بگیرد.

ج: شیطان نیز بر دماغ او از باد تکبر بدمد.

این سه عامل وقتی که به همدیگر می رسند خصلت تکبر فعال شده و سر از جنایت در می آورد.

۴- در این کلام سخن از تکبر آمده؛ اول: قابیل متکبر بود. دوم: شیطان از باد تکبر بر او دمید. یعنی شیطان از همان تکبر که قابیل داشت بر دماغ خود قابیل دمید و بیماری او را فعال کرد. پس بیماری تکبر یکی از مصائد و ابزار دست شیطان است برای وادار کردن انسان به جنایت.

۵- عداوت منشأ های مختلف دارد، نوعی از آن از حسد بر میخیزد.

۶- وقتی که «خود دوستی» به «خود خواهی برتری جویانه» مبدل شود، از «حس غضب» اخگر می گیرد.

غضب: غضب نیز یک حس غریزی طبیعی است و برای «حفظ خود» لازم است که اگر تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد ماهیت انسانی یافته و در بستر «الْبُغْضِ فِي اللَّهِ وَ الْحُبِّ فِي اللَّهِ» عمل می کند. والاّ در ماهیت حیوانی مانده و در خدمت حسد کار می کند و فعلیت غضب خارج از این دو صورت نیست[۱].

۷- شناخت دقیق انگیزش جنایت: در این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، چگونگی تعاطی

---

[۱] دربارهٔ حسد قبلاً بحث شده است.

و تعامل چهار عنصر در پیدایش «جنایت» معرفی شده است: ابتدا تکبر با حسد پیوند می خورند، سپس این «دو عنصر گره خورده به هم» از غضب چاشنی می گیرد و یک «انگیزش سه عنصری» حاصل می شود، آنگاه شیطان بر این انگیزش سه عنصری، از همان تکبر می دمد، و انگیزش دارای چهار عنصر می شود، و علیّت انگیزش برای جنایت، تام می گردد و جنایت واقع می شود.

این ترتیب عناصر که در این سخن است از معجزات علمی در انسان شناسی، روان شناسی، شخصیت شناسی و جرم شناسی است البته جرم شناسیِ «جنایت شناسی» که جنایت نوع خاصی از جرم است، نه هر جرم.

شیطان و خصوصیت زمان و مکان

امام علیه السلام، کید شیطان را عنوان می کند و بلافاصله «مکائد» او را ذکر می کند؛ گفته شد مکائد جمع «مکیده» به معنی مصدر میمی، اسم زمان و اسم مکان است، و چون خود کید مصدر است و قبل از آن ذکر شده، پس مراد از مکائد در اینجا دو معنی اسم زمان و اسم مکان است. توجه امام در این بیان به نقش خطرناک «ویژگی زمان» و «ویژگی مکان» است. شیطان با استفاده از خصوصیت وقت ها و مکان ها نزغ خود را به آسانی در شخصیت انسان نفوذ می دهد. مثلاً وقتی که یک زن و مرد اجنبی در یک محیط خلوت قرار می گیرند، شیطان به آسانی آنان را به عمل جنسی نامشروع وادار می کند و لذا اسلام هشدار داده و خلوت اینچنینی را برای دو فرد از دو جنس مخالف، تحریم کرده است.

این فقط یک مثال بود، نقش خصوصیت زمان و خصوصیت مکان هم نسبت به تصمیم گیری های انسان و هم نسبت به موفقیت شیطان در وسوسه هایش بسی فراتر است. با صرفنظر از بحث شیطان و وسوسه هایش، اساساً چگونگی مکان؛ هوای مکان، آب مکان، خاک مکان و چگونگی های جغرافی مکان، در جهت دادن به انگیزه ها و آرزوها، اراده ها

و تصمیم های انسان نقش بسزائی دارد. و همینطور است زمان؛ فصل بهار، تابستان، پائیز و زمستان. ساعات صبح، ساعات وسط روز، ساعات شب و پس از نیمه شب[۱].

و همچنین شرایط زمانی بدن انسان؛ وقت گرسنگی، خواب آلودگی، کسل بودن، احساساتی بودن، در حالت «تدافع ادرار و مدفوع» بودن و حالات دیگر. اسلام می گوید: قاضی نباید در حالتی که به دفع ادرار یا دفع مدفوع نیازمند است، قضاوت کند. او در این حال به جای دفع ادرار، با ادرار به تدافع می پردازد و این وقتی است که شیطان خواهان آن است[۲].

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از کید شیطان به خدا پناه ببریم بویژه از کیدهای او که خصوصیت زمان و مکان نیز با کید او مساعد باشد. و قصد آن حضرت از ردیف کردن کید و مکائد به دنبال هم، یک آرایش سخن نیست، بل درصدد درس مهمی در شیطان شناسی است.

انسان که به دریافت روح فطرت نائل شده، قرار است بر ویژگی های زمان و مکان و حالات خود مسلط شود و آنها را با مدیریت خود با جریان سالم انسانی خود سازگار کند. یکی از حکمت های روزه و امساک از خوراکی ها و نوشیدنی ها و نیاز جنسی، تقویت نفس (روح فطرت) است تا بتواند در مدیریت خصوصیت های زمانی و مکانی و حالاتی به خوبی عمل کند.

و همهٔ این مباحث دربارهٔ کلمه «**مواعید**» و «**مصائد**» نیز که در سخن امام علیه السلام آمده اند و هر دو صیغهٔ مصدر میمی و اسم زمان و اسم مکان هستند، جاری است. امام می توانست به جای «مکائد» لفظ «کِیاد» را که صیغهٔ جمع کید است، بیاورد و به جای «مواعید» لفظ «عِدات» را و به جای «مصائده»، «آلات صیده» بیاورد. و به هر حال و در هر صورت، انتخاب صیغهٔ مصدر میمی، اسم زمان و مکان، هرگز از مفهوم زمان و مکان، مسلوب نمی

---

[۱] و بر همین اساس، کمّ و کیف عبادات واجب و عبادات مستحب در اسلام بر اساس زمان و مکان، تعیین شده است.

[۲] بحث مشروح دربارهٔ ویژگی های زمان و مکان و مسائل متعدد این موضوع حتی آلودگی هوا از نظر اسلام در کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**» بصورت نسبتاً مشروح آمده است.

شود حتی در کاربرد مصدر میمی آن. مفهوم زمان و مکان دو عنصر ذاتی این صیغه هستند.

پس؛ باید بر ابزارهای شیطان برای شکار کردن انسان، دو ابزار خصوصیت زمان و خصوصیت مکان را نیز افزود.

دانش ایمنی: نکتهٔ پر اهمیت دیگر در این بخش این است که امام در این مقام هیچ سخنی از «وسوسهٔ شیطان» به میان نیاورده، بل به ما یاد می دهد که قبل از آنکه از وسوسه های او به خدا پناه ببریم از نحوهٔ عمل و از شیوه ها و امکاناتی که او به کار می برد و ابزارهائی که از آنها استفاده می کند، به خدا پناه ببریم. و این یک برنامهٔ «حفاظت و بهداشت» است از انحرافاتی که شیطان آن ها را فراهم می کند و جای دارد این پیام و توصیهٔ اصیل و بس سازندهٔ امام بعنوان بخشی و فصلی در «علم حفاظت و بهداشت»: «دانش ایمنی» که امروز بعنوان یک رشتهٔ علمی خاص شناخته شده، جای بگیرد.

در جهان امروز که راز کابالیسم برملا شده و پرده ها بر افتاده و همهٔ مردمان جهان اعم از پیروان ادیان و کابالیست ها، و اعم از دانشمندان و عوام همگی به وجود شیطان و نیز به مدیریت او بر نظام کابالیستی جهان، اعتقاد دارند، برای آنان که خود یا جامعهٔ خود را کابالیست نمی دانند ضرورت دارد فصل مهمی از فصول دانش ایمنی را به این موضوع اختصاص دهند.

تحدّی و منطق قرآن و اهل بیت: در مقدمات مجلد اول به شرح رفت که منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام بر سه اصل استوار است؛ واقعیت گرائی، تبیین، و ابطال خواهی که در اصطلاح حدیثی ما به آن تحدّی گفته می شود. اینک آن کدام دانشمند نابغه و سرآمد دانشمندان در علوم انسانی است که این کلام چند جمله ای را ببیند و سر تعظیم فرود نیاورد-؟-! ائمّهٔ ما نه فقط در زمان خودشان مظلوم زیستند (به حدّی که علی علیه السلام و معاویه با هم مقایسه شدند و امام هادی علیه السلام با فرد وحشی ای بنام متوکل، و همچنین دیگر امامان با دیگر دیوها. که مرحوم خوئی در «منهاج البراعه» در شرح جملهٔ حضرت که

فرمود «لقد اضحکنی الدهر...» می گوید: «الدّهر...أنزلني ثمّ أنزلني حتّی قیل معاویة و علیّ»[1]: روزگـار من را تنزل داد باز هم تنزل داد تا اینکه گفتند: معاویه و علی. و مرا با او مقایسه کردنـد) بـل امروز هم مظلوم هستند که علـوم و تبیـین هایشـان متـروک مانـده؛ مغزهـا، اسـتعدادها در نشخوار کردن جهل های غربی با نام «علوم» به کار می رود.

شیطان شناسی: آیا انسان لایق قرآن و اهل بیت نبود؟ اگر چنین بود نه قرآنی می آمـد و نه اهل بیتی. انسان بطور بالقوّه این لیاقت را داشت و دارد، لیکن ابلیس فعال است؛ کـه تـاریخ زیست بشر تا پایان عمر زمین به دو بخش تقسیم شده بخش اول دوران کابالیسم= قابیلیسم که امیرالمؤمنین منشأ، اساس و آغاز آن را «تکبر قابیل» می داند. بخش دوم با پایـان کابالیسـم و تاریخش، آغاز خواهد شد و همهٔ مردمان جهان منتظر آن هستند و طلیعه های ایـن صـبح بـه تدریج آشکار می گردد که آشکار ترین آنها به بن بست رسیدن علوم انسانی کابالیسـم اسـت. «أَ لَیْسَ الصُّبْحُ بِقَرِیبٍ؟»[2].

و خواهیم دید که امام سجاد علیه السلام در این دعا می گوید: خدایا **وَ حَوِّلْ سُـلْطَانَهُ عَنَّـا**: سلطهٔ شیطان را از ما (جامعهٔ انسان) بردار. و استعاذه از شیطان را در قالب این دعا و فقراتش، به دو فرزند خود (امام باقر علیه السلام و زید) املاء کرده است. پس شیطان را نباید دسـتکم گرفت، او با همهٔ غرایز انسان بازی می کند شخصیت های درون انسان هـا را دچـار بیمـاری می کند، سپس همان بیماری ها را از نو برای ایجاد بیماری های دیگر به کار می گیـرد. او دو نوع **مصائد** و ابزار دارد: غرایز، و بیماری هائی که ایجاد می کند؛ باز ایجـاد بیمـاری بوسـیله بیماری و همچنین..... نعوذ بالله من شره و من شر شره. و...- برای شرح مفصل شیطان شناسـی و شناخت کابالیسم، کتاب «کابالا و پایان تاریخش» را تقدیم کرده ام. اصول و فروع دیگری نیز در شرح این دعا خواهد آمد همراه با بخش هائی از خطبهٔ قاصعه.

---

[1] نهج، خوئی، خ ۱۶۱، ابن ابی الحدید ۱۶۳.

[2] رجوع کنید: «**کابالا و پایان تاریخش**».

بخش دوم

رابطهٔ عملی شیطان با انسان

شیطان خودش را نیز وسوسه می کند

گناه دلیل پستی شخصیت است

دو اصطلاح غلط مانع از تأسیس علوم انسانی در میان مسلمانان شده

انسان فریب خورنده است

سستی و تنبلی بیماری است

وَ أَنْ يُطْمِعَ نَفْسَهُ فِي إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِكَ، وَ امْتِهَانِنَا بِمَعْصِيَتِكَ، أَوْ أَنْ يَحْسُنَ عِنْدَنَا مَا حَسَّنَ لَنَا، أَوْ أَنْ يَثْقُلَ عَلَيْنَا مَا كَرَّهَ إِلَيْنَا: (خدایا، به تو پناه می بریم) از اینکه خودش را در «رویگردان کردن ما از طاعت تو» به طمع اندازد. یا در پست کردن شخصیت ما بوسیله معصیت به تو. یا در نظر ما زیبا شود آنچه او برای ما سزاوار و زیبا کرده است. یا سنگین شود بر ما آنچه که او برای ما نکوهیده کرده است.

شرح

شیطان خودش را نیز وسوسه می کند: پیش از هر چیز، از ترجمه های غیر فصیح و غیر بلیغ که می آورم، پوزش می طلبم. و در توجیه آن می گویم: چون به دقایق و ظرایف سخن امام علیه السلام باید دقت کنم لذا آزادی ترجمه را از دست می دهم و در این مسیر به گنگی بیان و کلالت قلم دچار می شوم و کسی مثل من کجا و فصاحت و بلاغت علی بن الحسین (علیهما السلام) کجا؟!–؟!

نمی گوید: خدایا به تو پناه می بریم از اینکه شیطان در ما طمع کند[۱]. می گوید: از اینکه شیطان خودش را دربارهٔ ما به طمع اندازد. یعنی او اول خودش را وسوسه کرده و دربارهٔ ما به طمع می اندازد، سپس به وسوسهٔ ما می پردازد. امام با این تعبیر یک قاعدهٔ کلّی را به ما یاد می دهد: **هر کسی که کس دیگر را وسوسه می کند اول خودش را وسوسه کرده سپس به وسوسهٔ دیگران می پردازد.**

چنین شخصی اول خودش را بیمار کرده سپس آن بیماری را به دیگری سرایت می دهد، همانطور که در بخش اول دیدیم که امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ شیطان فرمود: **فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ يُعْدِيَكُمْ بِدَائِهِ**: بر حذر باشید ای بندگان خدا، از اینکه دشمن خدا (شیطان) بیماری خودش را به شما سرایت دهد.

بارزترین بیماری که خود شیطان به آن مبتلا است تکبر است در چهار آیه از قرآن این بیماری ابلیس ذکر شده است: آیهٔ ۳۴ سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۹ سورهٔ قصص، آیهٔ ۷۴ و ۷۵ سورهٔ ص.

بنابراین خطر شیطان تنها این نیست که انسان را وسوسه کرده و دچار گناه می کند، بل انسان را بیمار نیز می کند. و چون بیمار شد او را به موجود وسوسه گر مبدل می کند. شیطان انسان را نیز شیطان می کند که در نتیجه، شیاطین دو گروه می شوند: مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ.

نقد: در برخی شرح ها جملهٔ **«وَ أَنْ يُطْمِعَ نَفْسَهُ فِي إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِك»** چنین ترجمه شده است: «و از این که در گمراهی ما طمع بندد» و دیگری به صورت «و از اینکه در گمراه نمودن ما از طاعتت طمع کند». اینگونه ترجمه ها و فهم چنین معنائی از این سخن امام اولاً با قواعد مسلّم ادبی سازگار نیست و ثانیاً کلام امام را از اوج اعلایش ساقط کرده و در سطح سخن عوام و بدون پیام علمی قرار می دهد.

لغت: یُطمع، فعل مضارع از باب افعال، و نَفسَه مفعول آن است.اَطْمَعَ: اوقعه فی الطّمع: او را به طمع انداخت.- اَن یطمع نفسه: که نفس خود را به طمع اندازد. یعنی نفس خود را به طمع

[۱] متاسفانه برخی از مترجمین اینگونه ترجمه کرده اند که درست نیست.

وسوسه کند.

ترجمه های مذکور وقتی درست می شد که امام می گفت «أَنْ يَطْمِعَ فِي إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِكَ»، با صیغهٔ ثلاثی مجرد و لازم غیر متعدی و بدون لفظ «نفسه».

گناه دلیل پستی شخصیت انسان است: چرا انسان گناه می کند؟ این مسئله در دو عرصه قابل بررسی است: در عرصهٔ انسان شناسی، و در عرصهٔ روان شناسی و شخصیت شناسی؛ در عرصه اول گفته می شود: چون انسان در آفرینشش دارای شرایط ماهوی زیر است:

۱- انسان موجود مطلق نیست، و هر غیر مطلق دارای عیب و نقص است. مطلق فقط خداوند است.

۲- انسان مرکب از جسم و روح است، و هر دو طرف ترکیب اقتضاهای متفاوت و گاهی متضاد با هم دارند که موجب کشمکش در درون انسان می شوند، ترازوی اعتدال شخصیت گاهی با سنگینی آن کفه و گاهی با سنگینی این کفه در نوسان است.

۳- انسان در جانب روح نیز دچار کشمکش است زیرا روح های متعدد دارد که روح غریزه و روح فطرت همواره با هم در کشمکش هستند و این یعنی کشمکش اندر کشمکش. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي كَبَدٍ»[1]: هر آینه و واقعیت این است که انسان را در مشقت (دائمی) آفریدیم. از این جهت نیز کفه های ترازو نوسان می یابد.

متأسفانه آنچه در انسان شناسی در ذهن ما کاشته اند این است که انسان میان اقتضاهای جسمی و روحی درگیر و در کشمکش است. و ما را از درگیری میان دو روح که شدیدترین کبد است غافل کرده اند. بدن ظرف است برای هر دو روح. پس در مرحلهٔ اول بدن در یک کفه و دو روح با هم در کفه دیگر قرار می گیرند، سپس در یک ترازوی دیگر، روح غریزه در یک کفه و روح فطرت در کفه دیگر قرار می گیرد. خواسته های غریزه فقط خواسته های بدن نیست؛ بدن فرعون به همهٔ خواسته های خود رسیده بود چه نیازی به «أَنَا رَبُّكُمُ

[1] آیهٔ ۴ سورهٔ بلد.

الْأَعْلی»[۱] داشت؟ و همچنین بدن معاویه و عمرو عاص چه نیازی به «بغی» و جنگ صفین داشت؟ پس تعارض و تضاد میان خواسته های جسم و روح انسان، مشکل کوچک اوست و مشکل بزرگش تعارض و تضاد میان دو روح است.

یک تقابل و تقسیم غلط: بنابر بحث فوق، اینکه همیشه نیازها و رفتارها و انگیزه های انسان را به دو بخش تقسیم کرده و در قالب اصطلاح «مادیات و معنویات» قرار می دهند و انسان را میان این دو در کشمکش می دانند، کاملاً نادرست است. مگر فرعون در شعار «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلی» به دنبال مادیات بود؟ مگر معاویه در بغی خود فقط درصدد مادیات بود؟ هر دو در پی رسیدن به معنویات غیر مادی می کوشیدند؛ معاویه آن همه پول و مادیات را هزینه می کرد که به ریاست که یک امر معنوی است برسد. مشکل شدید و کبدی انسان در گزینش میان دو نوع از معنویات است؛ معنویات غریزی و معنویات فطری.

این دو اشتباه و غلط- یعنی اصطلاح جسم و روح، و اصطلاح ماده گرائی و معنی گرائی- که به عنوان دو اصل اساسی در اندیشه علمی و فرهنگی جای افتاده اند، موجب می شوند که همهٔ علوم انسانی در بستر نادرست قرار بگیرد. و یکی از عوامل بزرگی که نگذاشته جامعهٔ مسلمانان چیزی بنام «علوم انسانی» پی ریزی کرده و سامان دهد همین دو غلط بزرگ است. و اندکی دقت در نقش جامعه شناختی این دو غلط، آثار خفه کننده شان را نشان می دهد.

برگردیم به اصل مطلب: انسان بدلیل سه ویژگی ماهوی نمی تواند هرگز گناه نکند (مسئلهٔ عصمت و معصومین، چیز دیگر است و قبلاً به شرح رفت) و قرار هم نیست که هرگز گناه نکند. از این دیدگاه گناه کردن انسان نه عیب است و نه دلیل پستی شخصیت. زیرا این طبع و ماهیت آفرینشی انسان است. گناه وقتی دلیل دنائت و پستی شخصیت است که به «**خصلت**» تبدیل شود، و خصلت یک مقوله از مقولات عرصهٔ روان شناسی و شخصیت شناسی است. این خصلت در اثر گناه حاصل نمی شود بل در اثر «تکرار گناه» به وجود می آید تکراری که ترازو را از نوسان باز داشته و کفهٔ منفی آن را همواره سنگین می کند که از

---

[۱] آیهٔ ۲۴ سورهٔ نازعات.

نوسان معتدل خارج شده و در حالت «فسق= خروج از اعتدال» قرار گیرد و خصلت یعنی همین. و اصطلاح «عادل» و «فاسق» از همین جا ناشی می شود.

تعریف: عادل کسی است که بر گناهان صغیره اصرار نورزد. و عکس آن فاسق است.

وقتی که فرد بر گناهان صغیره اصرار ورزید، مرتکب گناه کبیره نیز می شود و این اثر قهری خصلت است، کمتر کسی یافت می شود که بدون دچار شدن به خصلت گناه، مرتکب گناه کبیره شود. و مرحلهٔ خصلت است که تعیین کننده است و گناه ناشی از خصلت دلیل پستی شخصیت است. به آیهٔ ۳۱ سورهٔ نساء توجه کنید: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً»، اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان کوچک شما را از جان و روان شما فرو می ریزیم و شما را در بستر کرامت قرار می دهیم و شخصیت کریم یعنی فارغ از بیماری. و آیه ۳۲ سورهٔ نجم: «الَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ واسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ» با چه بیان روشنی می فرماید؛ آنان (مؤمنین) کسانی هستند که از گناهان کبیره و فاحش اجتناب می کنند مگر صغیره های گاهگاهی، که آمرزش پروردگارت گسترده است و او داناتر است بر ماهیت شما آن هنگام که شما را از زمین پدید آورد و آن هنگام که جنین هائی در شکم مادرتان بودید. او خالق شماست و می داند که شما گناه خواهید کرد، خودش شما را اینگونه آفریده است.

این دو آیه نه در مقام صادر کردن جواز بر گناه هستند و نه در مقام بازکردن راه گناه. بل در مقام رابطهٔ آفرینشی انسان با گناه هستند. از آیه های انسان شناسی هستند نه از آیه های تشریعی. گرچه سخن از آمرزش آورده اند.

لغت: یقال: هو یزورنا لماماً، ای غِباً: او به دیدار ما می آید گاهگاهی.

بنابراین، گناه وقتی کرامت شخصیت را به دنائت و پستی می کشاند که از مصداق «گاهگاه بودن» خارج شود و به خصلت مبدل شود.

اکنون به معنی سخن امام علیه السلام می رسیم که می گوید: خدایا، به تو پناه می بریم از

اینکه شیطان خود را به طمع اندازد در پست کردن (شخصیت) ما بوسیلهٔ معصیت بـر تـو- **وَ امْتِهَانِنَا بِمَعْصِيَتِكَ**: و (شخصیت) ما را در اثر معصیت بر تو پست کند.

لغت: مَهُن مهانة: حقر و ضَعُف: حقیر و ضعیف شد.- اِمتَهَنَ الشّیءَ: اِحتقره و اِبتذله: آن را حقیـر و مبتذل کرد.

انسان موجود فریب خورنده اسـت: دیـدیم کـه امـام علیـه السـلام، شـیطان را موجودی معرفی می کند که خود را نیز وسوسه می کند. یعنی او خـودش را نیـز فریـب مـی دهد که داد، و در اثر تکبر از فرمان خدا سرپیچی کرد. شـیطان از عـالمترین و دانشـمندترین موجودات است و تمرّد او نه از باب نادانی بل از باب فریفتن خود است. پس باید توجه کـرد منشأ فریب خوردن دو نوع است:

۱- فریب خوردن در اثر نادانی: این نوع وقتی است کـه چیـزی یـا کسـی کـس دیگـر را بفریبد.

۲- فریب خوردن بدلیل بیماری شخصیت. این نیز بر دو گونه است:

الف: شخص بدلیل بیماری شخصیتی، خودش خودش را فریب دهد.

ب: شخصی از بیماری شخص دیگر استفاده کرده او را بفریبد. در اینصورت خـود شـخص فریب دهنده نیز بیمار است.

آنچه مورد نظر امام در جملهٔ **«أَوْ أَنْ يَحْسُنَ عِنْدَنَا مَا حَسَّنَ لَنَا»** است همـین ردیـف «ب» است. دوباره به این جمله نگاه کنید، نمـی گویـد «أَوْ أَنْ يَحْسُـنَ عِنْدَنَا مَـا يُحْسَـنَ لَنَا» بـا صـیغهٔ مضارع. بل با صیغهٔ ماضی «حَسَّنَ» آورده یعنی او قبل از آنکه وسوسه اش را شروع کند، گناه را برای ما سزاوار و زیبا دانسته است. یعنی شیطان قبلاً در اثر بیماری خودش، راه خـودش را زیبا دیده و برگزیده است، می کوشد آن زیبا دیدن را نیز به ما سرایت دهد کـه دیـدیم علـی علیه السلام فرمود **«فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ يُعْدِيَكُمْ بِدَائِهِ»**: بر حذر باشید ای بندگان خدا از اینکه دشمن خدا (شیطان) بیماری خود را به شما نیز سرایت دهد.

چرا مورد نظر امام در اینجا فقط ردیف «ب» است؟ برای اینکـه امـام در اینجـا در مقـام

معرّفی خطرناکترین اِقدام شیطان است. مثلاً در ردیف یک که شیطان انسان را بدلیل نادانیش فریب دهد، خیلی خطرناک نیست و با یک توجه حل می شود. و در ردیف «الف» خود انسان است که خود را فریب می دهد و از بحث شیطان خارج است[۱]. آنچه خطرناکتر است سرایت خصلت بیماری شیطان بر انسان است که در اینصورت انسان به شیطان مبدل می شود. و دیگر راه توبه یا کلاً غیر ممکن می شود و یا خیلی سخت و دشوار می گردد. و بیماری به یک درد بی درمان مبدل می شود.

نتیجه: شیطان بیمار است که نازیبا را زیبا دید و تمرّد کرد رجیم شد. می کوشد این بیماریش را به انسان سرایت دهد تا آنچه در نظر او زیباست در نظر انسان نیز زیبا باشد.

انسان موجود فریب خورنده است؛ فریب جاذبه های غریزی را می خورد و نیز فریب شیطان را، لیکن همهٔ این فریب ها قابل درمان و توبه اند مگر به خصلت تبدیل شوند. و امام علیه السلام در این سخن به ما یاد می دهد که برای پیشگیری و بهداشت از پیدایش این خصلت که شیطان درصدد سرایت دادن آن است، به خداوند پناه ببریم، و اگر این استعاذه را داشته باشیم مکر شیطان ضعیف می شود: «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعيفاً»[۲].

انسان به شیطان مبدل می شود: این یک گفتار معروف و رایج در محاورات همهٔ مردمان جهان است، لیکن بدون تبیین و بدون توضیح و بدون معیار. گاهی هر کسی که از کسی عصبانی می شود می گوید فلانی شیطان است خواه آنکس فرد نسبتاً خوبی باشد یا بد که گاهی بعنوان یک ناسزای غیر واقع و بی معنی صرفاً از باب خشم به زبان ها می آید. اما معنی درست و واقعی آن وقتی است که بیماری شیطان به شرحی که گذشت به یک فرد سرایت کند. و کم نیستند انسان هائی که در اثر این سرایت به شیطان مبدل شده اند. امیرالمؤمنین علیه السلام در همان خطبهٔ قاصعه می گوید: «**فَإِنَّ لَهُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ جُنُوداً وَ أَعْوَاناً وَ رَجْلًا وَ**

---

[۱] و این دو ردیف مشمول آیه ۳۱ سورهٔ نساء و ۳۲ سورهٔ نجم هستند که خداوند وعدهٔ بخشش آنها را داده است، به شرحی که در سطرهای بالاتر بیان شد.

[۲] آیهٔ ۷۶ سورهٔ نساء.

فُرْسَاناً»: شیطان در هر جامعه ای لشکرها و یاران؛ پیادگان و سواران دارد. همهٔ سران، مدیران و کارکنان نظام جهانی کابالیسم کارگزاران او هستند. ریشه های بزرگ این درخت منحوس شبکه باز کرده؛ ریشه های کوچکش به هر گوشه ای از جامعه ها کشیده شده و ریشه های موئین آن به هر خانواده نیز رسیده است و لذا خیلی از افراد بطور ندانسته در خدمت شیطان اند.

هر انسانی از کجا بداند که چقدر در خدمت شیطان است و بیماری شیطان تا چه حدی بر او سرایت کرده است؟ علی علیه السلام پاسخ می دهد: **«فَاللَّهَ اللَّهَ فِي كِبْرِ الْحَمِيَّةِ وَ فَخْرِ الْجَاهِلِيَّةِ»** شما را به خدا، شما را به خدا، از «کبر حمیة» و از «فخر جاهلیت» دوری کنید.

کبر، کبر است، اما «کبر حمیت» چیست؟ کبر بر دو نوع است:

۱- کبر و تکبر یک فرد نسبت به افراد دیگر: این کبر را همگان بهتر می شناسند، و همچنین اشخاص متکبر از این نوع را، که به معنی «ترجیح دادن خود بر دیگران» است.

۲- کبر و تکبر یک فرد نسبت به «حق». اینگونه افراد در ظاهر هیچ شباهتی به آنان که در نظر مردم متکبر هستند ندارند. افرادی هستند با ظاهر آرام و گاهی نیز متواضع، اما همیشه در برابر حق و حقوق افراد دیگر و یا حقوق جامعه به بیماری «ترجیح دادن خود» دچار اند. و این یعنی «کبر الحمیّة». حمّیة در اصطلاح فارسی یعنی «روحیهٔ حق به جانب». که متأسفانه آن را به تعصب معنی می کنند.

لغت: حمی حمیّةَ الشّیئ من الناس: منعه عنهم: آن را به مردم ندهد.- این حمیّت گاهی آگاهانه است که از موضوع بحث ما خارج است. و گاهی بطور ناخودآگاه است در اینصورت بی تردید با بیماری ناخودآگاه کبر و خود برتربینی رابطه دارد، و این است «کبر الحمیّة» و از مقوله های روان شناسی و شخصیت شناسی است. زیرا موضوع اصلی این دو دانش، عناصر ناخودآگاه انسان است.

و فخر الجاهلیة: برگشت همهٔ افتخارات جاهلی به این دو نوع کبر است بویژه به نوع دوم.

هر انسانی باید در خود بنگرد، خودکاوی کند، ناخودآگاه خود را به عرصهٔ خودآگاه

بکشاند، ببیند این دو خصلت را دارد یا نه. به هر مقداری که از آنها در وجودش باشد، به همان میزان دچار سرایت بیماری از شیطان شده است. زیرا که مسئله مدرج است و درجات مختلف و متفاوتی دارد. و خود کاوی درمان این بیماری مسری است و استعاذه بهداشت آن است.

***

أَوْ أَنْ يَثْقُلَ عَلَيْنَا مَا كَرِهَ إِلَيْنَا: یا سنگین بیاید به نظر ما آنچه او (شیطان) آن را نازیبا کرده است.

باز با صیغه «یکرّه» که مضارع است، نیاورده. یعنی شیطان پیش از آنکه وسوسه کند، در بینش و گزینش خودش، از چیزها و رفتارهائی متنفر است، نازیبا ها را زیبا، و زیباها را نازیبا دانسته است، به خدا پناه می بریم از اینکه آنچه در نظر او نازیبا است عمل به آنها در نظر ما نیز سنگین شود.

دقّت: در جمله قبلی گفت «آنچه او زیبا دانسته در نظر ما نیز زیبا باشد». اما در این جمله نمی گوید «آنچه در نظر او نازیبا است در نظر ما نیز نازیبا باشد» بل گفته است «در نظر ما سنگین شود». این تغییر عبارت و بیان، برای چیست؟

پاسخ: برای اینکه مکر شیطان ضعیف است «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعيفاً»[1]. و ضعیفترین نقطه ضعف شیطان این است که نمی تواند در خیلی از موارد، خوب ها و خوبی ها را در نظر انسان به بدها و بدی ها مبدل کند. مثلاً کسی پیدا نمی شود که نماز را یک چیز بد یا عمل بد بداند گرچه خودش نماز خوان نباشد. شیطان در این قبیل موارد به سنگین و مشقت آمیز نشان دادن آنها می پردازد. که قرآن می فرماید: «وَ اسْتَعينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ وَ إِنَّها لَكَبيرَةٌ إِلاَّ عَلَى

[1] آیهٔ ۷۶ سورهٔ نساء.

الْخاشِعینَ»[1]: از صبر و نماز یاری بگیرید و نماز سنگین است مگر برای اهل خشوع. نماز که برای نماز خوانان و اهل خشوع نه فقط خیلی آسان و سبک است بل برایشان شیرین و لذّت بخش است، در نظر غیر اهل خشوع بس سنگین و مشقت آمیز است. زیرا غیر اهل خشوع کسانی هستند که روح غریزهٔ شان بر روح فطرت شان چیره شده و شیطان در این روند تشدید شان می کند. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از این حالت (که شیطان بتواند آن زیبا ها را که خود بد می دارد اما نمی تواند در نظر ما به آنها عنوان بد بدهد، در نظر ما سنگین کند) به خداوند پناه ببریم.

بخش سوم

وسیله ای که بتوان با آن شیطان را دور کرد

مقام و اهمیت عبد بودن

وسیله ای که بتوان با آن شیطان را سرکوب کرد

چیستی «حبّ الله»

چیستی اخلاص

اخلاص نیّت- اخلاص شخصیت

اخلاق بر علیه اخلاق

مهر بر قرآن علیه قرآن

حزب الله و حزب شیطان

---

[1] آیهٔ ۴۵ سورهٔ بقره.

پرده میان انسان و شیطان

ترمیم شکاف ها که شیطان نفوذ نکند

اللَّهُمَّ اخْسَأْهُ عَنَّا بِعِبَادَتِكَ، وَ اكْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِي مَحَبَّتِكَ، وَ اجْعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ سِتْراً لَا يَهْتِكُهُ، وَ رَدْماً مُصْمِتاً لَا يَفْتُقُهُ: خدایا او (شیطان) را بسبب عبادت و بندگیت، از ما بران. و او را با پایداری ما در دوستی خودت، سرکوب و خوار کن، و میان او و ما پرده ای قرار ده که نتواند آن را پاره کند، و ترمیم محکم که نتواند آن را بشکافد.

شرح

لغت: اِخسأ: امر حاضر از «خسأ»، بمعنی طرد کرد، راند. و معمولاً دربارهٔ سگ به کار می رود مانند «چخه» و «چخا» در زبان فارسی و ترکی که به معنی برو، دور باش، است با معنای تحقیر آمیز.

دؤوب: پایداری، استواری، جدیّت و کوشش.

ردم: ترمیم شکستگی ها و بستن شکاف ها و منفذها- درز گرفتن، دوختن.

وسیله ای که بتوان با آن شیطان را دور کرد

امام علیه السلام، عبادت را وسیله ای می داند که انسان می تواند با آن شیطان را از خود دور کند و تحقیر کند. اما توفیق عبادت را نیز باید از خدا خواست. در اینجا مراد از «عبادت» اعمال طاعتی و عبادتی نیست، بل مراد اصل «عبد بودن» و «بندهٔ خدا بودن» است، و نظر امام به پیام آیهٔ «إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ»[1] است. می گوید: خدایا ما را از این

[1] آیهٔ ۴۲ سورهٔ حجر، و آیهٔ ۶۵ سورهٔ اسراء، است.

بندگان خود قرار ده تا شیطان را سلطه ای بر ما نباشد.

شیطان نیز این واقعیت را می دانست و می داند که سلطه ای بر عباد خدا ندارد، گفت: «لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ- إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ»[1]: همهٔ آنها (نسل آدم) را اغوا خواهم کرد- مگر بندگان مخلصت را. شیطان به سراغ همهٔ بندگان می رود اما نمی تواند بندگان مخلص را گمراه کند.

مقام و اهمیت «عبد خدا بودن»: در این مکالمهٔ خدا و شیطان یک نکتهٔ قابل توجه هست: شیطان می گوید: **«لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ- إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ»**: همهٔ آنان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلص تو. و خداوند در جوابش می گوید نه تنها بندگان مخلص من را نمی توانی گمراه کنی بلکه هیچ کدام از آنان که در بندگی من هستند را نمی توانی گمراه کنی؛ «إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ». یعنی بر آنان که در بندگی من می مانند گرچه مخلص هم نباشند سلطه نداری که بطور کلّی از راه گمراه شان کنی گرچه هر از گاهی به خطای شان دچار می کنی.

و با بیان دیگر: انسان ها دو گروه اند: آنان که در بندگی خدا مانده اند و آنان که بندهٔ شیطان شده اند. ماندگاران در بندگی خدا نیز دو گروه اند: آنان که فقط توانسته اند در جایگاه بندگی خدا بمانند، و آنان که علاوه بر ماندن مخلص هم شده اند. گروه اول بدلیل «عبادت= عبد خدا بودن» می توانند شیطان را از خود دور کنند تا گمراه شان نکند گرچه گاهگاهی فریب او را می خورند. اما گروه دوم علاوه بر دور کردن شیطان، او را سرکوب هم می کنند.

عبد خدا بودن، مدرّج است؛ از پائینترین درجات تا برسد به درجهٔ اشرف المرسلین (صلی الله علیه و آله) و در این درجه «عبد بودن» ارجمندتر و مقدّمتر از مقام نبوت می شود که در تشهد می گوئیم: **«أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُه»** عبدیت او را بر رسالتش مقدم می داریم.

بنابراین صرف عبد خدا بودن وسیله ای است برای راندن شیطان. که امام علیه السلام می

---

[1] آیه های ۳۹ و ۴۰ سورهٔ حجر.

گوید «**اخْسَأْهُ عَنَّا بِعِبَادَتِك**».

و هیچ کسی نیست که در جایگاه عبد خدا بودن بماند مگر اینکه بمیزان عبدیت خود خلوص هم دارد، بحثی که هست در «نصاب خلوص» است که به مصداق «عبد مخلص» رسد یا نه، که اگر به این نصاب برسد وسیله ای می شود برای سرکوب کردن شیطان.

وسیله ای که بتوان با آن شیطان را سرکوب کرد

حبّ الله

وَ اكْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِي مَحَبَّتِك. خلوص بندگی از طاعات و عبادات حاصل نمی شود، بل بر عکس: طاعات و عبادات معلول خلوص هستند، زیرا قبولی طاعات وابسته به خلوص است؛ به هر میزان که خلوص باشد به همان میزان اطاعت پذیرفته می شود. خلوص بندگی فرآیند رابطه ای است که میان بنده و خدا برقرار می شود و نامش «حبّ الله» است. هر کس در این رابطه پایدار باشد شیطان را سرکوب کرده است. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که هم خدا شناس باشیم، هم با خداوند رابطهٔ محبّتی داشته باشیم و هم در این محبت پایدار باشیم تا بتوانیم شیطان را سرکوب کنیم، و توفیق همهٔ اینها را نیز از خداوند بخواهیم.

چیستی حبّ الله: حبّ الله یعنی چه؟ صوفیان آن را عشق و عاشقی میان بنده و خدا می دانند که یک بینش انحرافی و نادرست است. زیرا خدا نه عشق است و نه عاشق و نه معشوق، و هیچ آیه و حدیثی در تأیید نظر آنان نیست. پیشتر نیز در این باره بحثی گذشت.

رابطه انسان با خداوند به یکی از دو ماهیت می تواند باشد:

۱- اعتقاد به وجود خدا و خالقیتّ و ربوبیت او و حتی رازقیت او داشته باشد و حتی او را ستایش و عبادت هم بکند، لیکن یک رابطهٔ خشک، بدون عواطف، مانند رابطهٔ انسان با هر چیز بی جان. چنین روحیه، بینش و رابطه ای، از دایرهٔ توحید خارج نیست و چنین شخصی موحّد و با ایمان است اما «مخلص» نیست.

۲- علاوه بر اعتقاد به وجود خدا و خالقیت و ربوبیّت و رازقیت او، رابطهٔ روحی و روانی و شخصیتی نیز با او داشته باشد؛ رابطه از نوع رابطه با موجود زنده که خداوند «حیّ» است نه مانند اشیاء غیر حیّ.

رابطه با ماهیت اول دچار نقص است آن هم دو نقص:

۱- فطرت چنین شخصی دچار آسیب است، زیرا «حبّ الله» از اقتضاهای فطرت است و عدم آن دلیل ضعف و حتی بیماری فطرت است که نشان می دهد چنین شخصی از غریزه گرائی رها نشده و غرایزش بر فطرتش آسیب رسانیده است.

۲- چنین شخصی با نصف وجودش در حضور خدا حاضر می شود نه با کل شخصیتش.

شرح این مسئله:

در مباحث گذشته بیان شد (و به حدی تکرار شد و خواهد شد که باصطلاح «ترجیع بند» این نوشتار گشته است) که قرار است روح فطرت انسان روح غریزه اش را مدیریت کند، یعنی هیچ غریزه ای از غرایز را حذف یا سرکوب نکند، آنها را مدیریت کند و به سرخود رها نکند، با آنها تعامل کند، فرآیند این تعامل «**شخصیت انسان**» است. اگر این تعامل متعادل باشد شخصیت نیز متعادل و سالم خواهد بود و اگر دچار افراط و تفریط باشد شخصیت نیز دچار افراط و تفریط می شود. کسی که رابطهٔ خشک و بدون حبّ با خدا دارد، به جای اینکه فطرتش غریزهٔ حبّش را به سوی خداوند هدایت کند، آن را یا سرکوب کرده و حذف کرده است و یا در جهت همان اهداف و جهات غریزی رها کرده است، که هر دو نادرست است. و به هر دو صورت، او با کل شخصیتش در حضور خدا قرار نمی گیرد؛ فطرتش جدای از غرایز، حاضر می شود و این نصف شخصیت اوست نه کل شخصیت او. باید با همراهی غرایز مدیریت شده، حاضر می شد که نشده است.

چیستی اخلاص: اخلاص یعنی خالص کردن؛ و این یعنی تعامل متعادل روح غریزه و روح فطرت و درستی آن مدیریت که فرآیند آن یک شخصیت خالص؛ (خالص شده از عمل به اقتضاهای خود سرانهٔ غرایز، و خالص مانده از افراط و تفریط) است و چنین شخصی با کل

شخصیتش در حضور خداوند حاضر می شود. اما همین خلوص نیز از نظر دوام و بقـاء، آفـت پذیر است، باید برای دوام و پایداری آن از خداوند یاری طلبید که امام علیه السلام می گوید: **«بِدُءوبِنَا فِي مَحَبَّتِك»**: با پایداری ما در محبت تو. پایداری در «حـبّ الله» شـیطان را سـرکوب می کند: **«وَ اكْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِي مَحَبَّتِك»** خدایا، شیطان را بوسیله پایداری ما در محبـت خـودت، سرکوب کن. از این عبارت بر می آید آنان که رابطهٔ شان با خدا از نـوع اول و بـدون «حـبّ الله» است و جای این حبّ در شخصیت شان خالی است نمی توانند شیطان را سـرکوب کننـد گرچه توحیدشان نقصی ندارد.

بنابراین، در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، دو اصطلاح «اخلاص» هست:

۱- اخلاص نیّت (خلوص نیت): یعنی خالص بودن نیّت از ریاء، و نفس (غریزه) گرائـی بـا هر انگیزهٔ فارغ از مدیریت فطرت. این اصطلاح به اعمال و رفتارها، و باصطلاح در عمـل بـه فروع دین مربوط است. خوشـبختانه ایـن اصـطلاح در عرصـهٔ اندیشـه ای، فرهنگـی و حتـی محاوراتی ما یک مقوله شایع، رایج و شناخته شده است.

۲- اخلاص شخصیت (خلوص شخصیت): یعنی خـالص بـودن شخصـیت درونـی انسـان از سرکوب شدن فطرت از جانب غریزه، و یا سرکوب شدن غریزه یا حـذف شـدنش از جانـب فطرت، و عدم تعادل و تعامل شان. متأسفانه این اصطلاح دوم در جامعهٔ ما نه رایج است و نه شایع، و نه شناخته شده است. اما این اصطلاح نصّ آیه های قرآنی است؛ در سـورهٔ ص پـس از یاد کردن پیامبران در آیهٔ ۴۶ می گوید: «إِنَّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّار»: ما آنان را (شخصـیت آنان) را خالص کردیم با خالصـه ای از یـاد آخـرت. و در آیـهٔ ۲۴ سـورهٔ یوسـف دربـارهٔ آن حضرت می فرماید: «إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ»: کـه او از بنـدگان خـالص شـدهٔ مـا اسـت. و در چندین آیه دیگر «مخلصین» با صیغهٔ مجهول به معنی «خالص شده» آمده اسـت؛ بنـده ای کـه خودش و شخصیتش خالص شده است.

این اصطلاح قرآنی- و نیز حدیثی- در میان ما مغفول مانده است؛ مقصودم این نیست کـه هیچ بحثی دربارهٔ این آیه ها نشده، مراد این است که اولاً به صورت یک اصطلاح فراز نشـده و رایج نگشته است. ثانیاً جایگاهی برای خود در عرصهٔ اندیشه و علـم بـویژه در علـم انسـان

شناسی نیافته است. و این یک غفلت بل یک مصیبت بزرگ است و یکی از عواملی است که جامعهٔ علمی ما را از تأسیس و سامان دادن علوم انسانی باز داشته و ما را به دریوزه گری از اروپا کشانیده است؛ علوم انسانی اروپا که امروز به بن بست رسیده است.

اخلاق بر علیه اخلاق: درست است در همهٔ این آیه ها بحث شده، اما سوگمندانه باید گفت: همهٔ این قبیل آیه های انسان شناسی را به «اخلاق» تفسیر کرده اند، آن هم نه اخلاق علمی و تبیین شده بر مبانی علمی، بل به پند و اندرز صرفاً عامیانه. اخلاقی که پایگاه و خاستگاه آن در کانون وجود انسان شناسائی نشده و هنوز هم در پاسخ غربیان (که انسان را حیوان می دانند و جائی در کانون وجود انسان برای اخلاق قائل نیستند و منشأ اخلاق را اعتباری و قراردادی و فاقد حقیقت می دانند) عرض قابلی نداشته و نداریم؛ خودمان روح فطرت را نشناخته ایم تا چه رسد آن را به غربیان بشناسانیم.

و سوگمندانه تر اینکه: هر شخص کم سواد به «درس اخلاق» می پردازد، فرق میان اِفاضه های این جناب با پند و اندرز مادر بزرگ (بی سواد قدیم که در کنار کرسی به نوه های خود اندرز می داد) تنها این است که این جناب با لفّاظی اندرزهای خود را آرایش می دهد. **اَمان از دست این «درس اخلاق بر علیه درس اخلاق»** که چه رسوباتی بر روی (نعوذ بالله) قرآن ریخته است؛ مانند چوپانی خشن، آیه ها را آهوان اسیر انگاشته و با چوبدستی درشتش همه را به حصار اخلاق اندرزی غیر علمی رانده است. هیچ آیه ای از آیات علوم انسانی نیست مگر اینکه آن را به این گونه اخلاق تفسیر کردند؛ بدون دلیل از خود قرآن و بدون دلیلی از احادیث اهل بیت علیهم السلام. و صد البته همین بلا را بر سر حدیث های علوم انسانی بویژه حدیث هائی که دربارهٔ آیات علوم انسانی آمده اند، آورده اند.

اینان به آیه و حدیث، مهر و علاقهٔ شدید هم دارند که این مهرشان از سیما و نحوهٔ بیان شان می بارد، لیکن از سنخ مهر و علاقهٔ کفتر بازان به کبوتران، که این مهر به قرآن و حدیث نیز، بر علیه قرآن و حدیث می شود.

نتیجه: نتیجهٔ سخن امام سجاد علیه السلام، در این فراز از دعا که می گوید خدایا، **«وَ**

اَكْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِي مَحَبَّتِكَ»، چنین می شود: تعامل متعادل دو روح غریزه و فطرت، منجر به اخلاص شخصیت شده و اخلاص شخصیت منجر به «حبّ الله» شده، و پایداری در «حب الله» سبب سرکوب شدن شیطان می شود: با تصویر زیر:

تعامل متعادل دو روح ← اخلاص شخصیت ← حبّ الله.

استعاذه و یاری خواستن از خدا ← دوام و پایداری در حبّ الله ← توان برای سرکوب کردن شیطان.

آیه هائی دربارهٔ «حب الله»: آیهٔ ۸ سورهٔ انسان: «وَ يُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكيناً وَ يَتيماً وَ أَسيراً». آیهٔ ۲۴ سورهٔ توبه: «قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ وَ إِخْوانُكُمْ وَ أَزْواجُكُمْ وَ عَشيرَتُكُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسادَها وَ مَساكِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ في سَبيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفاسِقينَ». آیهٔ ۱۷۷ سورهٔ بقره: «وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلائِكَةِ وَ الْكِتابِ وَ النَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمالَ عَلى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكينَ وَ ابْنَ السَّبيلِ..». و آیه ۱۶۵ سورهٔ بقره: «وَ الَّذينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ».

افراد جامعهٔ انسانی به دو حزب تقسیم می شوند: حزب الله و حزب الشیطان، که معیارشان «حبّ» و «مودّت» است. حزب اول حبّ الله دارند، و حزب دوم حبّ الشیطان دارند. در آیه های آخر سورهٔ مجادله می فرماید: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطانُ فَأَنْساهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولئِكَ حِزْبُ الشَّيْطانِ أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطانِ هُمُ الْخاسِرُونَ- إِنَّ الَّذينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ- كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزيزٌ- لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشيرَتَهُمْ أُولئِكَ كَتَبَ في قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ يُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدينَ فيها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

در این آیه ها «مودّت» و «محبت» معیار حزب الله و حزب شیطان، معرفی شده است.

پرده میان انسان و شیطان

وَ اجْعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ سِتْراً لَا يَهْتِكُه: خدایا، و قرار ده میان ما و شیطان پرده ای که نتواند آن

را پاره کند.

همانطور که به شرح رفت، خود انسان مکلّف است که بوسیلهٔ «بندهٔ خدا بودن» و «اخلاص شخصیت خود» شیطان را دور و سرکوب کند. اما راه دعا بسته نیست چنانکه دیدیم توفیق همین دو تکلیف را نیز از خدا می خواهد. امام در این فراز از دعا بالاتر رفته و از خدا می خواهد که علاوه بر توفیق در آن تکلیف، یک پردهٔ محکم و پاره نشدنی نیز میان ما و شیطان ایجاد کند و با کلمهٔ «اِجعل» یعنی ایجاد کن و قرار ده، یاری و کمک مستقل دیگری می طلبد. این یک خواستهٔ بس بزرگ است، اما امام علیه السلام به ما یاد می دهد که اذن دارید چیزهای بزرگ را نیز از خدا بخواهید که شرحش گذشت.

استعاذه: در این باره اگر دعای انسان پذیرفته شود، ستر و پرده میان او و شیطان برقرار می شود. نشانهٔ وجود این پرده چیست؟ استعاذه است؛ به هر میزان که «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» بگوئید و به خدا پناه ببرید، این پرده محکمتر خواهد بود.

ترمیم شکاف ها تا شیطان نتواند نفوذ کند

وَ رَدْماً مُصْمِتاً لَا يَفْتُقُه: خدایا، و (میان ما و شیطان) ترمیمی قرار ده که نتواند آن را بشکافد.

لغت: الرّدم: ما يسقط من الحائط المتهدّم: آنچه از دیوار شکسته شده می ماند.

الرّدم (ج: ردوم الاسم من رَدَم بمعنى سَدَّ: به معنی مسدود کردن؛ ترمیم کردن است.

منفذهائی که شیطان برای نفوذ بر ما- در اثر اشتباهات و مسامحه های ما- می یابد، بوسیلهٔ توبه ترمیم می شوند. امام می گوید خدایا، این ترمیم ها را طوری محکم کن که او نتواند دوباره آنها را بشکافد.

توجه: این دوباره شکافی خطرناکتر از شکاف و منفذ اولی است، زیرا از دوباره کاری و تکرار، گناه حاصل می شود و پیشتر در شرح همین دعا بیان شد که گناهان صغیره به آسانی

بوسیلهٔ توبه آمرزیده می شوند اما تکرارشان منجر به گناه کبیره می شود و توبه از گناه کبیره سخت دشوار است و نیز مقبول شدن این توبه نیز شرایط سختی را می طلبد. در واقع این جملهٔ امام بدین معنی است: خدایا ما را از تکرار گناه باز دار، بازداشتن محکم و استوار. این نیز خواسته ای است بس بزرگ. اما گفته شد که به انسان اذن داده شده دعا کند و همه چیز را از خدا بخواهد: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»[1]؛ آیه ای که بالاترین هدیه الهی را به انسان داده است.

بخش چهارم

بازماندن شیطان از کاری، بدلیل اشتغال به کار دیگر

هیچ موجودی (غیر از خدا) مجرد از زمان و مکان نیست

نسبیت زمان و مکان

نسبیت زمان در قرآن

نسبیت زمان در حدیث

فیزیک و نسبیت زمان

امام سجاد و امانیسم

امام سجاد و لیبرالیسم

خداوند برخی از بشرها را دشمن می دارد

به برخی از دشمنان خدا، نه همهٔ شان

[1] آیهٔ ۶۰ سورهٔ غافر.

چیستی شخصیت

روی و پشت شیطان- چیستی شیطان

ایمان شیطان

شیطان گزینش می کند

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِكَ، وَ اعْصِمْنَا مِنْهُ بِحُسْنِ رِعَايَتِكَ، وَ اكْفِنَا خَتْرَهُ، وَ وَلِّنَا ظَهْرَهُ، وَ اقْطَعْ عَنَّا إِثْرَه: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و او را از ما به برخی از دشمنانت مشغول گردان، و ما را با زیبائی رعایتت، از (شر) او حفاظت کن، و در برابر نیرنگ او ما را کفایت کن، و پشتش را به طرف ما گردان، و ردّ پایش را از ما قطع کن.

شرح

بازماندن شیطان از کاری بدلیل اشتغال به کار دیگر

وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِك. شرح این جمله نیازمند یک مقدّمهٔ مشروح است:

همهٔ موجودات (غیر از خدا) مشمول زمان و مکان هستند؛ فرشتگان، جنّ ها و شیاطین همگی موجودات زمانمند و مکانمند هستند. و هیچ موجودی (غیر از خدا) فارغ از زمان و مکان نیست حتی روح. و اصطلاح «مجرّد» و «مجرّدات» از تخیلات ارسطوئیان است و هیچ چیزی مجرد از زمان و مکان نیست. و زمان و مکان عین مادّه هستند بطوری که می توانید فرمول زیر را بنویسید:

مادّه- زمان= مادّه- مادّه.

(ماده منهای زمان، مساوی مادّه منهای مادّه).

مادّه- مکان= مادّه- مادّه.

و همچنین است عکس آن:

زمان- مادّه= زمان- زمان.

مکان- مادّه= مکان- مکان[۱].

پس؛ هر چیزی و هر موجودی غیر از خدا، یا مادّه است و یا مادّی. و با بیان دیگر: هر موجودی (غیر از خدا) مادّه است یا مادّه فشرده و یا مادّه بسیط. و باصطلاح محققین قدیم ما، هر موجودی یا «جسم کثیف» است و یا «جسم لطیف». حتی انرژی نیز، عین مادّه است:

مادّه= انرژی فشرده.

انرژی= مادّهٔ بسیط.

اما زمانمندی فرشته: جبرئیل می آید، می رود، سخن می گوید، تحرک دارد، کار می کند شاد می شود، غمگین می گردد و...، همهٔ اینها تحوّل و تغییر است: تغییر از حالی به حال دیگر، تغییر از مکانی به مکان دیگر. و تغییر عین زمان است و ماهیت زمان غیر از «تغییر» چیزی نیست.

تعریف زمان: زمان یک عنوان کلّی است که آن را به «برداشت ذهنی کلّی از تغییرات اشیاء و جهان» نام نهاده ایم:

زمان= تغییر.

زیرا: زمان- تغییر= زمان- زمان.

و همینطور مکان؛ مکان هر چیز حدّ آن است. و هر موجودی (غیر از خدا) محدود است. مطلق و نامحدود فقط خداوند است:

مکان= حد.

زیرا: مکان- حد= مکان- مکان.

و بعبات دیگر: مادّه= بُعد.

زیرا: ماده- بُعد= مادّه- مادّه.

وقتی که می گوئیم: فلان شیئ مکان فلان شیئ است، غیر از مقایسهٔ میان ابعاد آن دو شیئ،

---

[۱] شرح بیشتر این مسئله در کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش اول.

چیزی نیست.

بُعد= حد.

پس؛ مکان- حد= مکان- مکان.

بنابراین؛ ماده= بُعد= حد= مکان.

و چون همه چیز (غیر از خدا) زمانمند و مکانمند هستند و هیچ موجودی فارغ از زمان و مکان نیست، پس همه چیز یا مادّه (= جسم کثیف)، و یا مادّی (= جسم لطیف) هستند. باور ارسطوئیان به «مجرد» و «مجردات»، یک «فرض» بی دلیل و یک «فرضیهٔ غیر علمی» و ضد عقلی است با این همه صدای طبل عقل گرائی شان گوش عالم را کر کرده است. ارسطوئیان ما اینگونه فرضیّات ضد عقل خودشان را «معقول» نامیدند و آیات قرآن و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) را منقول نامیدند. و شیطان این چنین با فرهنگ، اندیشه و عقل بشر بازی می کند؛ موهومات را به معقولات، و معقولات را به موهومات تبدیل می کند.

در مقدمات مجلد اول در مبحث «**منطق قرآن و اهل بیت**» گفته شد که این منطق بر سه اصل مبتنی است: ۱- واقعیت گرائی. ۲- تبیین. ۳- ابطال خواهی. و در آنجا به شرح رفت که ترس و پرهیز منفعلانه از بینش «طبیعیون» و «دهریوّن» در قدیم و پرهیز منفعلانه از منطق مارکسیسم در دوران اخیر، سبب شده که اصطلاح ارسطوئی مجرد و مجردات در میان ما رواج یابد و جای بیفتد. در حالی که یک غلط اساسی آشکار و یک موهوم مشخص است.

امام سجاد علیه السلام در این جمله **(وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِكَ)** علاوه بر اینکه شیطان را موجود متغیر، متحرک، متحول، دارای فعل و فعالیت؛ رفت و آمد و... می داند، او را «موجودی که اشتغال به کاری او را از کار دیگر باز می دارد» معرّفی می کند (: خدایا، شیطان را به برخی از دشمنانت مشغول کن تا به ما نپردازد). این بازداشتن کاری از کار دیگر، هم باز داشتن زمانی است و هم باز داشتن مکانی. پس شیطان هم مشمول زمان است و هم مشمول مکان، مانند هر مخلوق دیگر.

و این همان شیطان است که ارسطوئیان ما او را و فرشتگان را و همچنین «روح» را مجرد

می نامند و در مجرد بودن روح کتاب مستقل هم می نویسند!!! روح چگونه مجرد است که این همه کار عظیم و فعالیت فیزیکی عظیم دارد؛ روح بحدّی نیروی فیزیکی دارد که پیکر چند تنی فیل را جا به جا می‌کند، وقتی که فیل می میرد و روح از پیکرش جدا می شود، یک جرّثقیل قوی لازم است تا پیکر مردهٔ آن را جابه جا کند.

نسبیت زمان: همه چیز (غیر از خدا) در بستر نسبیت قرار دارند و مدرّج هستند به درجات[۱۱]. از حرکت و تغییرات درون یک اتم، درون یک منظومه، درون یک کهکشان، و...، تا برسد به تغییر و تحول تکاملی وجود جبرئیل، و نیز حرکت و رفت و آمد او در فضا و زمان، و همچنین جناب عزرائیل و امثالش، و نیز حرکت شیطان.

عزرائیل در یک «آن» جان یک نفر را در شرق کرهٔ زمین و جان دیگری را در غرب آن می گیرد، این درست است. اما سخن در این است که مراد از «آن» چیست؟ آیا مراد «ثانیه» است؟ ثانیه، دقیقه، ساعت، یا ۲۴ ساعت، اعتباریاتی هستند که ما بشرها آنها را «قرارداد» کرده ایم، و در واقع برای تغییرات و تحرکات خودمان و محیط خودمان ساخته ایم که کوچکترین تغییر و تحرک خود و محیط خود را «ثانیه» نامیده ایم. وقتی که کار عزرائیل را با کار و تغییر و تحول خودمان مقایسه می کنیم گمان می کنیم که او در یک زمان واحد در

---

[۱۱] مراد از نسبیّت در اینجا دو چیز است: ۱- افراد یک نوع در درون خودشان، در درجات مختلف قرار دارند. ۲- هر نوع نیز نسبت به انواع دیگر مشمول درجات است. ۳- تغییر و تحرک هر چیز با چیز دیگر فرق دارد. ۴- تغییر و تحرک هر چیز نسبت به تغییرات کلی جهان که «زمان» نامیده می شود، با تغییر چیزهای دیگر متفاوت است.

و این است معنی آنچه می گویند «زمان نسبی» است. در حالی که زمان در این مقال، صرفاً یک مفهوم کلّی ذهنی است و در خارج از ذهن وجود ندارد. آنچه در خارج از ذهن واقعیت دارد همان «تغییر اشیاء» و «تغییر کل کائنات» است که عین وجود اشیاء و عین وجود کائنات است. و دقیقاً همچنین است مکان.

اختلاف و تفاوت تغییر اشیاء با همدیگر، یک واقعیت است؛ زمان واقعی (نه کلّی ذهنی) در هر نوع از اشیاء با انواع دیگر فرق دارد، بویژه «سرعت تغییر و کُندی تغییر» شان. پس واقعیت تغییر در همهٔ اشیاء کائنات، نسبی است که همهٔ شان در بطن کائنات قرار دارند. و مجموعهٔ کائنات نیز در تغییر و تحول است که هم کمّاً و هم کیفاً به سوی کمال در تکامل می رود. همهٔ کائنات در اندرون آسمان هفتم قرار دارند، و احادیث معراج می گویند آسمان هفتم پایان جهان کائنات و مخلوقات است. و در آنسوی آن غیر از خدا چیزی نیست. و این آسمان که همهٔ مخلوقات را در درونش دارد، در حال گسترش است: «وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَیْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ»- آیهٔ ۴۷ سورهٔ ذاریات- و این است معنی «نسبیت زمان».

دو سوی کرهٔ زمین حاضر بوده است، در حالی که زمان نسبی است؛ یک ثانیه برای عزرائیل یک زمان بس طولانی است، اگر کار او با «آن»های خودش محاسبه شود، او هرگز در یک «آنِ خودش» در دو سوی کرهٔ زمین نبوده است.

تنها خداوند است که خالق زمان است، نه مشمول زمان- نه زمانمند است و نه مکانمند- که هیچ «آن»ی از هر نوع «آن» برای او نیست، و فقط اوست که همیشه همه جا حاضر، و همه جا ناظر است، زیرا که او خالق هر مکانمند و خالق مکان است.

نسبیت زمان در قرآن: کسی که (مثلاً) در ۵۰۰۰ سال پیش مرده، یا کسی که امروز می میرد، باید هزاران سال (بل میلیون ها سال) بگذرد تا قیامت شود و او در محشر حاضر شود[۱]. قرآن می فرماید: در قیامت از آنان می پرسند: **«کَمْ لَبِثْتُمْ»**[۲] از روز مرگ تان تا کنون که به محشر آمده اید چقدر درنگ کرده اید؟ «قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ»[۳]: می گویند: یک روز یا بخشی از یک روز. این موضوع در قرآن تکرار شده است.

در وقت مرگ، روح از بدن جدا می شود و چون روح نیز مانند فرشته و جن «جسم بسیط» است گذشت زمان برایش سریع است، بطوری که گذشت میلیون ها سال زمینی را در حدّ یک روز تلقی می کند.

و شبیه این است خواب و خوابیدن؛ کسی که بدلیل اشتغال بکاری دو شب پشت سر هم نخوابیده وقتی که می خوابد، پس از ۱۰ ساعت بیدارش می کنند، می گوید: چرا نگذاشتید نیم ساعتی بخوابم. واقعاً گمان می کند کمتر از نیم ساعت خوابیده است. اگر خواب خیلی عمیق باشد مانند خواب اصحاب کهف، ۳۳۹ سال معادل یک روز یا بخشی از یک روز می شود: «قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ»[۴].

---

[۱] مطابق آنچه بنده از آیات و احادیث استخراج و محاسبه کرده ام، امروز حدود بیش از چهار میلیارد سال تا قیامت مانده است. رجوع کنید به «**تبیین جهان و انسان**»، بخش عمر جهان.

[۲] آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ مؤمنون.

[۳] همان، آیهٔ ۱۱۳.

[۴] آیهٔ ۱۹ سورهٔ کهف.

پس نسبیت زمان از نظر قرآن یک امر مسلّم است؛ هر موجودی نسبت به ویژگی ماهیت خودش، رابطهٔ ویژه ای با زمان دارد.

گفته شد: زمان یعنی تغییر کائنات و اشیاء کائنات. پس هر چیز یک جریان تغییری در وجود خود دارد، و مطابق ماهیت ویژهٔ خودش، یک رابطهٔ ویژه با تغییرات جهان دارد. و این دو ویژگی، نسبت او را با «مطلق زمان» تعیین می کند.

نسبیت زمان در حدیث: در احادیث معراج تصریح شده که آن مسافرت طولانی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با آن همه مشاهدات فضائی، بررسی های دقیق در شش آسمان تا می رسد به «سدرة المنتهی» که در آنسوی آن مخلوقی نیست و پایان کائنات است، و آن همه دیدار با برخی پیامبران، گفتگو با آنان، بازرسی از بهشت و دوزخ، و...، همگی در مدتی انجام یافته که حداکثر به دو دقیقه نمی رسد.

برخی حدیث ها می گویند: وقتی که از خانه اش حرکت کرد ظرف آبی (کوزه و یا هر ظرف دیگر) به پهلو افتاد، وقتی که برگشت ریزش آب آن ظرف به پایان نرسیده بود. در برخی دیگر آمده: وقتی که از خانه خارج شد «حلقه رزهٔ» درب خانه که حرکت کرد، هنگام برگشتنش هنوز حرکت آن ادامه داشت.

خدای کائنات اراده کرد که پیامبرش از شمول زمانی خود خارج شود و مشمول زمان دیگری گردد و آن همه امور را در یک زمان بس کوتاه انجام دهد. و همهٔ مشاهدات و کارهایش را به ترتیب زمانی انجام داد و هیچکدام از کارهایش در عرض هم نبودند، همگی در طول هم بودند، و هرگز دو کار را در یک «آن» انجام نداده است و این پیام مشروح حدیث های معراج است و در واقع احادیث معراج دربارهٔ «در طول هم بودن کارهای آن حضرت در معراج» نصّ هستند.

فیزیک و نسبیت زمان: دانشمندان فیزیک فضائی برای نسبیت زمان مثال آورده و می گویند: اگر کسی با یک سفینهٔ فضائی با سرعت فوق سرعت نور، ۱۳ دقیقه سفر کند، وقتی که به زمین می آید که، از عمر زمین ۳۵۰ سال سپری شده است.

ظاهر این مثال برعکس ماجرای معراج می شود بل با آن متناقض می گردد. اما با اندکی دقت هر دو همدیگر را تأیید می کنند. زیرا دانشمندان فیزیک فضائی، آن مسافر فرضی شان را در درون سفینهٔ فرضی می گذارند و او را از شمول یک «نسبیت زمان» خارج نمی کنند و نمی توانند بکنند، زیرا همهٔ محاسبات شان برای همان مسافر فرضی بر اساس آن «نسبت از زمان» است که در آن هستند و اگر می توانستند مسئله را بطور کامل فرض کنند می گفتند: آن مسافر می تواند در طول ۱۳ دقیقه کارهائی را انجام دهد که انجام آنها در روی زمین نیازمند ۳۵۰/۰۰۰ سال می باشد و در واقع معنی سخن شان نیز همین است.

مثال دیگر آنان این است: دو برادر دو قلو را فرض کنید؛ یکی با سرعت فوق سرعت صوت به سفر فضائی برود پس از چند دقیقه که برگردد خواهد دید که برادرش پیر شده و ۱۲۰ سال از عمرش گذشته است.

البتّه این مثال ها اگر همانطور که فرض می شوند به واقعیت برسند، نتیجه همین خواهد بود که می گویند. زیرا هر نتیجه ای تابع مقدمات خود است. اما اگر با ماهیتی که در معراج بوده واقع شوند همان نتیجهٔ معراج را خواهند داد.

فرق میان دو ماهیت در این است که در این دو مثال، عالَم زندگی فرد مسافر فقط در یکی از ابعادش عوض می شود که سرعت انتقال او در مکان (فضا، زمان) است. اما در معراج همهٔ ابعاد عالَم زندگی عوض می شود.

و با بیان دیگر: در دو مثال مذکور، فرد مسافر شبیه ماهی ای است که سطلی به دریا فرو کرده و او را در میان آب سطل از دریا خارج کرده و به میان هوای بیرون بیاورند، اما در معراج (بلا تشبیه و نعوذ بالله) شبیه موجود «دو زیست» می گردد که عالَم دریایش با عالم بیرونش تفاوت ماهوی دارد. و اگر دو مثال مذکور به صورت و ماهیت معراج فرض شوند، نتیجه همان خواهد بود که گفته شد: در آن عالَم در چند دقیقه حوادث و اتفاقاتی رخ می دهد و کارهائی انجام می یابد که برای انجام آنها در این عالم صدها و هزاران سال نیاز هست.

پس معکوس بودن دو قضیه بدلیل معکوس بودن «فرض» است، والاّ هر دو قضیه یک نتیجه را می دهند.

این توضیحات را برای آنان که معلومات عمومی دارند آوردم، والاّ مسئله برای کسانی که با مسائل کیهان شناسی و فضا- زمان، آشنائی کامل دارند، وضوح بیشتری دارد و نیازمند این همه توضیح نیست. مگر ارسطوئیان که هرگز بیدار نخواهند شد.

عزرائیل و جبرئیل نیز (در بستر جریان زمانی خودشان) وقتی که به کاری مشغول هستند از کار دیگر باز می مانند. و همینطور است شیطان که امام علیه السلام می گوید: خدایا، **وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِكَ**. یعنی **و اشغله شغلاً دائماً حتی لا یفرغ عنهم و یوسوسنا**: او را به برخی از دشمنانت مشغول کن مشغول شدن دائمی تا فرصتی برای پرداختن به ما نداشته باشد.

تحدّی و ابطال خواهی: یک جملهٔ امام با چشم اندازی به احادیث دیگر، این همه پیام علمی در خود دارد. آیا کسی که اساس جهانبینی و هستی شناسیش بر پایهٔ موهوم و خیالی «مجردات» مبتنی است، می تواند معنای این جملهٔ امام را درک کند؟ او عقلش را در گرو موهومات (آن هم در اصول و پایه های بینشش) قرار داده و این «جهل مرکب» خود را «معقول» نام نهاده، می تواند از این سخن امام- که نامش را «منقول» گذاشته- بهره ای ببرد؟ میان کلام و بینش امام با بینش ارسطو، و میان هستی شناسی و فلسفهٔ قرآن و اهل بیت با بینش و فلسفهٔ ارسطوئی، تفاوت از زمین تا آسمان است، بل تفاوت واقعیت گرائی با موهوم گرائی است. آیا اجازه دارم که بگویم: تفاوت راه مستقیم الهی، با راه شیطان است-؟

آنان که مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را بر طبق ارسطوئیات تحریف می کنند، در این کار نه دلشان می لرزد و نه دست شان، اما وقتی که من از این کار نابهنجار آنان انتقاد می کنم هم دلم از ترس شان (و از ترس طرفداران شان) می لرزد و هم دستم، که اجازه ای برای نقد از این «بت» شان نمی دهند.

برخی از آنان بر صحیفهٔ سجادیه نیز شرح نوشته اند، هر جا که نتوانسته اند سخن امام را

در بستر فلسفه ارسطوئی و کلام وارداتی مسیحی[۱] قرار دهند، با مسامحه از روی آن عبور کرده اند. چه کنند؛ در مواردی نه توان توجیه دارند، نه توان ابطال. مصیبت اینان بزرگتر است؛ می توان به یک غیر مسلمان گفت: اگر امامت این امام را (یا اسلام را نمی پذیری) بیا تنها این یک جملهٔ امام سجاد را ابطال کن. و می توان آیه «إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا.....»[۲] را برای شان خواند. اما از اینان ابطال خواهی هم نمی توان کرد زیرا خودشان را محقق دین و تشیع می دانند، نه مبطل دین، و بر «اصول کافی» شرح می نویسند.

امام سجاد و اُمانیسم[۳]

وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِكَ؛ یک شخص لیبرال وقتی که با این جملهٔ امام روبه رو می شود با خود می گوید: چرا امام از خدا نمی خواهد که شر شیطان را از همگان بر طرف کند و می گوید او را به برخی از بشرها مشغول کن-؟! آیا امام یک فرد انسان دوست نیست؟!

اما امام علیه السلام «انسانیت دوست» است، نه «انسان دوست». او انسان منهای انسانیت را انسان نمی داند، بشر می داند. و برای بشرِ منهای انسانیت، حق و حقوقی قائل نیست.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به همهٔ مخلوقات خدا ارزش و اهمیت وافری قائل است، هر شیئ را یک «آیه» می داند؛ یک سوسک، مورچه، بل از میکروب و ویروس گرفته تا کل کرهٔ زمین، منظومه ها و کهکشان ها و... و...، هر کدام را یک آیه خدا می داند. و برای هر جانداری حق و حقوقی قائل است[۴]. اما برای بشری که فاقد انسانیت است هیچ حق

---

[۱] نه کلام ویژه اهل بیت (علیهم السلام)، که این دو با هم فرق دارند و در مباحث گذشته بیان شد که اهل بیت از پرداختن به کلام وارداتی نهی کرده اند نه از کلام ویژهٔ خودشان.

[۲] آیهٔ ۲۳ سورهٔ بقره.

[۳] من در اینگونه مباحث هیچ کاری با آخرت ندارم تنها زیست دنیوی انسان محور بحث من است.

[۴] در کتاب «**دانش ایمنی در اسلام**» بخش «حفاظت از محیط زیست» به شرح رفته که کشتن و اذیت کردن مارها نیز حرام است مگر با دلیل عقلانی مشخص.

و حقوقی قائل نیست. زیرا وجود چنین شخصی را «فساد محض» می داند که هیچ نقش مثبتی حتی در حدّ مار و عقرب، در نظام جهان ندارد بل تباهی آور است و در نظام محیط طبیعی و اجتماعی ایجاد خلل می کند: «سَعی فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ»[1]: می کوشد که در زمین فساد کند و نسل (جانداران و انسان) و گیاهان را تباه کند، و خداوند فساد را دوست ندارد.

بدیهی است وقتی که خدا فساد را دوست ندارد، فسادگر و تباه کننده را هرگز دوست ندارد. و وقتی که خداوند او را دوست ندارد پس امام سجاد (علیه السلام) چگونه می تواند او را دوست بدارد.

بدنبال آیهٔ مذکور می فرماید: «وَ إِذا قيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَ لَبِئْسَ الْمِهادُ»: و هنگامی که به او گفته شود از خدا پروا کن- و به تباهی نسل و گیاه نپرداز- روحیه «گردنکش ناهنجار گرائی» او را فرا می گیرد، پس دوزخ سزای اوست، و چه فرجام بدی است دوزخ.

لغت: مهاد- از مهد- به معنی: آمادگی، آماده کردن، و آماده شده؛ فراهم آمدن.- اشاره به این است که چنین شخصی خودش دوزخ را برای خود فراهم می آورد.

این است که انسان یک موجود (باصطلاح) معمولی نیست، یا در مقام اشرف مخلوقات قرار می گیرد که خدا همه چیز جهان را برای او آفریده، و یا به مقام اسفل سافلین سقوط می کند که در این صورت بقدر یک مار و عقرب نیز حق و حقوقی ندارد. تنها یک حق دارد: هر کسی نمی تواند دربارهٔ او، ناهنجاری ها و جرم هایش تصمیم گرفته و مجازاتش کند، این کار منحصر است به نظام قضائی جامعه تا با عدالت رفتار شود.

اُمانیسم و تکلیف: دوست داشتن مفسدان، دقیقاً از بین بردن حقوق دیگر انسان ها، جانداران و گیاهان است. پس اُمانیسم غربی در واقع «انسان دوستی» نیست بل دقیقاً «دشمنی با انسان» است.

---

[1] آیهٔ ۲۰۵ سورهٔ بقره.

نکتهٔ مهم این است که امانیسم نمی تواند خنثی باشد و هیچ ضرری بر انسان و نیز انسانیت نداشته باشد، با یک دقّت به خوبی روشن می شود که همهٔ مفاسد مدرنیته یا از امانیسم ناشی می شوند و یا بوسیلهٔ آن تقویت می شوند. شعار اُمانیست ها که می گویند «اول حقوق انسان را به او بده سپس از او تکلیف بخواه» عامیانه ترین و غیر علمی ترین سخن است که حقوق و تکلیف را با همدیگر و ضد همدیگر قرار می دهد در حالی که این دو یک حقیقت واحد هستند؛ **حقوق هر انسانی تکلیف انسان های دیگر است و تکلیف هر انسانی حقوق انسان های دیگر است.** و شگفت است عصر مدرنیته با همهٔ ادعاهای علمی، این حقیقت را درک نمی کند و به «دوگانگی میان حق و تکلیف» باور دارد.

منشأ این عدم درک، فرهنگ کلیسائی قرون وسطی است که اکثریت افراد جامعه را «مسلوب الحقوق» و در عین حال (مکلّف به تکالیف شاق و گسترده» می کرد و اقلیت را نیز مسلوب التکلیف و دارای همهٔ حقوق می دانست. اعتراض بر این فرهنگ و رویگردانی از آن یک حقیقت و واقعیت واضح است لیکن همین اعتراض و انتقاد هنوز هم ناقص است. زیرا اساس «تفکیک حق و تکلیف از همدیگر» را محفوظ داشته، و اندیشه را به محور همان تفکیک و «دوگانگی» قرار داده است که مبنای فکر قرون وسطی بود. وقتی که پایه غلط باشد نتیجه هر چه باشد غلط خواهد بود؛ خواه به محور «تقدّم تکلیف بر حقوق» باشد و خواه به محور «تقدم حقوق بر تکلیف». و هر دو غلط است خواه گزینهٔ قرون وسطی باشد و خواه گزینهٔ امانیسم مدرنیته[1].

و لذا در امروز جهان، بزرگ جلاّدان و قتل عام کنندگان، و بزرگ خونخواران جهان، غربیان امانیست هستند. که هیچ حقی برای جامعه های دیگر قائل نیستند و تنها از آنها تکلیف می خواهند.

---

[1] قبلاً نیز بحثی در این باره داشتیم.

امام سجاد و لیبرالیسم

وَ اشْغَلْهُ عَنّا بِبَعْضِ أَعْدَائِكَ؛ خدایا، شیطان را به برخی از دشمنان خودت مشغول کن که به ما نپردازد.

تعریف: عداوت دو نوع است با دو نوع ماهیت:

۱- عداوت عبارت است از تحرّک احساسات غریزی محض، بر علیه یک چیز یا یک شخص.

۲- عداوت عبارت است از تحرّک احساسات غریزی با امضای فطرت و تعقل، بر علیه یک چیز یا یک شخص.

نوع اول محکوم و هرگز سزاوار انسان نیست، نوع دوم شایستهٔ انسان بل مساوی است با انسانیت انسان. بل انسان منهای این عداوت، انسان نیست.

لیبرالیسم: در مبحث بالا مشکل اُمانیسم، «تفکیک میان حقوق و تکلیف» بود که دیدیم. اما مشکل بزرگ لیبرالیسم عکس آن است یعنی «عدم تفکیک» است؛ عدم تفکیک میان دو نوع عداوت، لیبرالیسم بر «نفی عداوت» بطور «مطلق» مبتنی است؛ هر نوع عداوت را نفی می کند به حدّی که در فرهنگ امروزی مدرنیته کلمهٔ عداوت، منفور ترین کلمه است، که بزرگترین انحراف و غلط است و لذا لیبرالیسم (مانند اُمانیسم) ناقض خود است و سر از شدیدترین رادیکالیسم درآورده است. جامعهٔ لیبرال غربی در برابر جامعه های دیگر رادیکالترین جامعه شده است. امروز جهان و جهانیان، انسان و انسانیت، میان این دو تناقض سهمگین پِرس می شود. از طرفی «امانیسم بر علیه اُمانیسم» و از طرف دیگر «لیبرالیسم بر علیه لیبرالیسم» جسم و جان انسان را برگرفته و بحدّی فشار می دهد که قورباغه ای در روی سنگی زیر پای فیل مانده باشد.

منشأ تناقض ماهوی اول در بحث بالا به شرح رفت. منشأ تناقض ماهوی دوم عبارت است از غفلت دست اندرکاران علوم انسانی غربی از «روح فطرت» که در کانون وجودی انسان است. همهٔ مشکلات اساسی امروزی علوم انسانی غربی به همین غفلت بر می گردد و اینگونه

غلط های پایه ای هول انگیز و هراسناک را به بار می آورد و آورده است کـه علـوم انسـانی موجود به بن بست رسیده است.

عناصر لیبرالیسم: لیبرالیسم علاوه بر اینکه نادرستی پایـه ای اُمانیسـم را در بطـن خـود دارد، یعنی میان حق و تکلیف تفکیک می کند و بر اساس آن به «تقدم حقـوق بـر تکلیـف» معتقد می شود، پس از مرحلهٔ تقدم، از مقدار تکلیف انسان نیز بشدت می کاهد و شـعار مـی دهد: هر چه می توانید از تکالیف انسان بکاهید. و فرآیند این دو عنصر را «آزادی» می نامـد. آزادی ای که خود در تعریف آن می ماند و در تناقض شدید گرفتار می گردد، به شرحی کـه در مبحث آزادی در همین مجلد گذشت و در اینجا از تکرار آن خودداری می شود.

بهتر است این تناقض ها و منشأ شان را بطور فرازتر مشاهده کنیم:

۱- تناقض لیبرالیسم بر علیه اُمانیسم، که منشأ آن تفکیک میان حقوق و تکلیف است.

۲- تناقض لیبرالیسم بر علیه لیبرالیسم، که منشأ آن عدم تفکیک میان عـداوت غریـزی و عداوت فطری و عقلی است.

۳- تناقض در تعریف آزادی که به آزادی دیگران محدود مـی شـود (یعنـی آزاد بـودن در عین محدود بودن با شدیدترین محدودیت. که هنوز هم که هنوز است ایـن تعریـف از آزادی به جائی نرسیده و مهر سنگینی بر پیشانی علوم انسانی غربی کوبیده و طبـل نـاتوانی آن را بـر بام جامعهٔ جهانی می نوازد[1]) و منشأ این نیز به همان غفلت از روح فطرت در کـانون وجـود انسان، بر می گردد.

گفته شد حقوق و تکلیف یک حقیقت واحد هستند، نه دو حقیقت در تقابـل هـم؛ حـق یک انسان تکلیف انسان های دیگر است، و تکلیف یک انسان حق انسان های دیگـر اسـت. خواه از دیدگاه حقوق و تکالیف فردی باشد و خواه از دیدگاه محور حقوق و تکالیف فرد در برابر حقوق و تکالیف شخصیت جامعه باشد.

---

[1] برای تعریف درست آزادی از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، به مبحث آزادی در مجلـد دوم مراجعـه کنیـد. و نیز به کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش».

هر چه از حقوق کاسته شود به همان مقدار از تکالیف کاسته می شود، و هر چه از تکالیف کاسته شود به همان مقدار از حقوق کاسته می شود، پس شعار «هر چه می توانید از تکالیف انسان بکاهید»، دقیقاً به معنی «هر چه می توانید از حقوق انسان بکاهید» است. غفلت از روح فطرت این قبیل غلط های بدیهی را بر اندیشهٔ علمی بشر تحمیل می کند و دانش سر از جهل در می آورد.

این حقوق است که نهادی بنام «خانواده» را می سازد. یعنی این تکالیف است که نهادی بنام خانواده را می سازد. پس این کاستن از تکالیف است که نهاد خانواده را از بین می برد. و از بین رفتن خانواده، از بین رفتن اساسی ترین خواستهٔ انسانی انسان است. و این مساوی است با از بین رفتن پایه ای ترین فرآیند حقوق انسان. و همچنین است پدیده های ویژهٔ انسانیت انسان از قبیل: جامعه، تاریخ، زیبا شناسی و زیبا خواهی، هنر، حیاء[1]، اخلاق- هنجار و ناهنجار- و هر پدیدهٔ دیگر که منشأ آن روح فطرت است نه روح غریزه.

هر فرد لیبرال با جملهٔ «وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِكَ» در صحیفه سجادیه روبه رو می شود، تعجب می کند: چرا امام از عداوت سخن گفته؟؟ آن هم سخنی از عداوت خدا نسبت به برخی از انسان ها-؟! چنین شخصی نمی تواند میان «عداوت غریزی» با «عداوت فطری و تعقلی» تفکیک کند. عداوت حیوانی را با عداوت انسانی خلط می کند.

حذف عداوت غریزی، از اصول اولیّهٔ مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است و از دیدگاه این مکتب، انسانی که عداوت غریزی داشته باشد انسان نیست، حیوان بل خطرناکتر از حیوان است: «أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَل»[2]. اما انسان فاقد دافعه و لیبرال که عداوت فطری و تعقلی ندارد را نیز انسان نمی داند. هم آن و هم این، هر دو را «مفسد حرث و نسل» می داند که آیهٔ این موضوع در مبحث امانیسم گذشت.

انسان آن است که با چیزهای بد، بد باشد و با چیزهای خوب، خوب باشد. و گرنه انسان

---

[1] در مورد حیاء و منشأ آن بحث مشروحی در این مجلد گذشت.

[2] آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ اعراف.

نیست. انسان بدون دافعه هرگز به صلاح و اصلاح فرد و اجتماع نمی رسد «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»[۱].

و از دیدگاه دیگر: کاستن از تکلیف مساوی است با افزودن به عرصهٔ فعالیت انگیزش های صرفاً غریزی و تعطیل کردن روح فطرت که در این باره می فرماید: «وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْناهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ»[۲]: اگر حق (و حقوق) مطابق هوی های[۳] آنان باشد آسمان ها و زمین و همهٔ کسانی که در آنها هستند فاسد و تباه می شوند. بل ما (با تبیین چیستی حقوق و تکالیف و چرائی آنها) راه آگاهی شان را به آنان دادیم، اما آنان از آن رویگردان هستند.

اگر انگیزش ها و خواسته های غریزی حق و حقوق تلقی شوند، افرادی هوس می کنند که نظام کیهانی و حتی نظام کل کائنات نیز عوض شود تا چه رسد به غرایز و هوس ها در زندگی.

مگر این هوی و هوس غریزی نیست که محیط زیست را دچار فساد و تباهی کرده است؟: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَكُمْ»[۴]: اگر از این (تبیین ها) رویگردان شوید غیر از این انتظار می رود که در زمین فساد کنید و پیوندهای خانوادگی را قطع کنید-؟

درست است؛ روند لیبرالیسم و «اصالت دادن به خواسته های غریزی فرد» هم زمین و محیط زیست را فاسد و تباه کرده و هم اساس خانواده و پیوندهای خانوادگی را.

خدا کسانی را دشمن می دارد: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، خداوند کسانی را دوست می دارد و کسانی را دوست نمی دارد و کسانی را نیز دشمن می دارد آنان را

---

[۱] آیهٔ ۲۵۱ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۷۱ سورهٔ مؤمنون.

[۳] پیشتر به شرح رفت که هوی یعنی انگیزش صرفاً غریزی.

[۴] آیهٔ ۲۲ سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله).

که دوست می دارد معرفی می کند: «اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنينَ»[۱]. و «اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ»[۲]. و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»[۳]. و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»[۴]. و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»[۵]. «اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ»[۶]. و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ»[۷].

و نیز کسانی را که دوست نمی دارد، معرفی می کند: «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»[۸]. و «اللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»[۹]. و «اللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»[۱۰]. و «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ خَوَّاناً أَثِيماً»[۱۱]. و «إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ»[۱۲]. و «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخائِنِينَ»[۱۳]. و آیه های دیگر.

و آنان را که دشمن می دارد، معرفی می کند: چون خداوند دربارهٔ هیچ چیز و هیچ کسی و هیچ رفتاری، بی طرف نیست (و باصطلاح؛ خداوند هرگز و به هیچ وجه لیبرال نیست) همهٔ آیه هائی که دربارهٔ «دوست نمی دارد» دیدیم، همگی به معنی «دشمن می دارد» است. علاوه بر آن می گوید: «لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ»[۱۴]. و «ذلِكَ جَزاءُ أَعْداءِ اللَّهِ»[۱۵]. و «مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ ميكالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكافِرِينَ»[۱۶]. و آیه های دیگر.

---

[۱] آیهٔ ۱۴۸ سورهٔ آل عمران.

[۲] همان، آیهٔ ۱۴۶.

[۳] همان، آیهٔ ۱۵۹.

[۴] آیهٔ ۴۲ سورهٔ مائده.

[۵] آیهٔ ۴ سورهٔ توبه و نیز آیهٔ ۷ همان سوره.

[۶] آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ توبه.

[۷] آیهٔ ۲۲۲ سورهٔ بقره.

[۸] آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ توبه.

[۹] آیهٔ ۶۴ سورهٔ مائده.

[۱۰] آیهٔ ۵۷ سورهٔ آل عمران.

[۱۱] آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ نساء.

[۱۲] آیهٔ ۱۴۱ سورهٔ انعام.

[۱۳] آیهٔ ۵۸ سورهٔ انفال.

[۱۴] آیهٔ ۱ سورهٔ ممتحنه.

[۱۵] آیهٔ ۲۸ سورهٔ فصلّت.

[۱۶] آیهٔ ۹۸ سورهٔ بقره.

حدیث: ۱- همین جمله در این دعا که امام سجاد علیه السلام آورده است «اعدائک».

۲- ابن ابی الحدید در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است: **فَمَنْ أَشْرَبَ قَلْبَهُ بُغْضِي، أَوْ أَلَّبَ عَلَيَّ بُغْضِي، أَوِ انْتَقَصَنِي، فَلْيَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَدُوُّهُ وَ خَصْمُه. وَ اللَّهُ عَدُوُّ الْكَافِرِينَ**[1]: هر کس کینهٔ من را با قلب و (جان) خود در آمیزد، یا کینهٔ من را در دل نگهدارد، یا از شأن من بکاهد، باید بداند که خداوند دشمن اوست، و خدا دشمن کافران است.

مجلسی(ره) نیز این حدیث را در بحار، ج ۴۳ ص ۳۶۱ و ج ۳۹ ص ۲۹۶ آورده است.

۳- میثم تمّار در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند: **فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَعْلَمَ حَالَهُ فِي حُبِّنَا فَلْيَمْتَحِنْ قَلْبَهُ فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ حُبَّ مَنْ أَلَّبَ عَلَيْنَا فَلْيَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَدُوُّهُ وَ جَبْرَئِيلَ وَ مِيكَائِيلَ وَ اللَّهُ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِين**[2]: هر کس بخواهد حال خود را در محبّت ما بداند، پس قلبش را امتحان کند؛ اگر در قلبش محبت دشمن ما باشد پس بداند که خداوند دشمن اوست و نیز جبرئیل و میکائیل، و خداوند دشمن کافران است.

۴- نهج البلاغه: **هُوَ الَّذِي اشْتَدَّتْ نِقْمَتُهُ عَلَى أَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ وَ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لِأَوْلِيَائِهِ فِي شِدَّةِ نِقْمَتِهِ**[3]: او خدائی است که در عین وسعت رحمتش، عذابش بر دشمنانش سخت است، و در عین سختی عذابش، رحمتش برای دوستانش گسترده است.

۵- نهج البلاغه: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَرْضَهَا ثَوَاباً لِأَوْلِيَائِهِ وَ لَا عِقَاباً لِأَعْدَائِهِ**[4]: خداوند دنیا را نه لایق ثواب دوستان خود دانسته و نه لایق عذاب دشمنانش.- یعنی ثواب و عذاب را به آخرت موکول کرده است. و حدیث های دیگر.

کاربرد و عملکرد لیبرالیسم در عرصه بین الجوامع: لیبرالیسم علاوه بر نادرستی اصل خود، و علاوه بر ضدّ فطریات بودنش در درون یک جامعه که در بالا به اشاره رفت، تناقض ذاتی خود را در عرصهٔ بین الجوامع عیناً و عملاً نشان داده است. یک جامعهٔ لیبرال اگر بتواند

---

[1] شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۴ ص ۱۰۵ ط دار احیاء التراث العربی.

[2] مجلسی(ره) این حدیث را در بحار، ج ۲۷ ص ۸۳ و ۸۴، از کنز جامع الفوائد، و امالی ابن الشیخ آورده است.

[3] خطبه ۸۹.

[4] نهج البلاغه، حکم، ابن ابی الحدید ۴۲۲، فیض ۴۰۷.

در درون خود به لیبرالیسم عمل کند، هرگز نمی تواند نسبت بـه جامعـه هـای دیگـر رفتـار لیبرالانه داشته باشد، بل برعکس با هر جامعهٔ دیگری رفتار دشمنانهٔ شدید خواهـد داشـت. و آن تناقض شدید که در ذاتش نهفته است در این عرصه با شدت تمـام ظهـور خواهـد کـرد و کرده است و می کند. در همین امروز در هر جای دنیا که خونریزی، خونخواری، تروریسـت پروری، ویرانگری، قتل عام ها، غارت ها و جنگ های انسان برانداز، همگی بـا سـلاح هـای تولیدی لیبرال ها و نقشه های ابلیسی آنان، عملی می شود. که کوچکترین انگیـزهٔ شـان بـرای کشته شدن انسان ها منافع اقتصادی شان است. و بزرگترین انگیزه شـان دوسـتداری شـیطان و دشمنی با خداوند است که خودشان آن را «کابالیسم» می نامند.

امانیسم با ظاهر زیبائی لفظیش و لیبرالیسم با ظاهر «تحمل گرائی» و «آزادی خواهی»اش، دو بولدوزر جاده صافکن کابالیسم هستند جادهٔ ابلیسـی کـه بـرای فریـب انسـان هـا و بـرای براندازی انسانیت است. که کار شیطان- نزغ شیطان، کید شیطان، مکائـد شـیطان، بـه خیـال پردازی وادار کردن شیطان، به غرور انداختن شیطان، و ابزارهای شیطان بـرای شـکار انسـان، که در این دعای هفـدهم آمـده- همـین بـه کـارگیری زیبـائی هـای کـاذب اسـت؛ اُمانیسـم: انساندوستی!!! لیبرالیسم: آزادی خواهی!!!

نامگذاری نازیباها و نازیبائی ها، با نام های زیبا، اساس کار ابلیس است: «زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبيلِ»[1]: شـیطان اعمـال شـان را برایشـان زیبـا جلـوه داده و آنـان را از راه (انسانیت) صد کرده است.

توجه: صد کرده است، نه سد. و این نکته بس مهم است که شیطان هرگز راه راست را بر انسان مسدود نمی کند، بل آن را مصدود می کنـد. فـرق سـد و صـد همـان فـرق میـان «سـد آبداری» و «سدّ انحرافی» است؛ اولی برای جمع کردن و انباشتن آب است. اما دوّمی هیچ آبـی را جمع و انباشته نمی کند بل مسیر آن را با دلخواه سازندهٔ سد عوض می کند این دوّمـی صـد است نه سد. شیطان جریان شخصیتی و رفتاری انسان را مسدود نمی کند، زیرا در اینصـورت،

[1] آیهٔ ۲۴ سورهٔ نمل، و آیه ۳۸ سورهٔ عنکبوت.

جریان در شخصیت انسان جمع و انباشته شده و سدّ شیطان را می شکند. او این جریـان را در مسیر انحرافی مطابق دلخواه خودش جاری می کند. قبلاً نیز به این شیوهٔ عملکرد ابلیس اشـاره شده است.

در قرآن حدود ۴۰ بار از مادّهٔ «صد» و مشتقاتش آمـده کـه همگـی دربـارهٔ شـیوهٔ عمـل شیطان و پیروانش و جامعه های کابالیستی است. و خداوند می گوید: وقتی که آنان در مسـیر صدّی و انحرافی شیطان قرار می گیرند و جاری می شوند، پیمایش راه درست برایشان مسدود می شود: «وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْديهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ»[1]، یعنـی آفـرینش انسان چنین است که اگر در مسیر صـدّی و انحرافـی شـیطان قـرار گیـرد راه اصـلی کـه راه بصیرت است برایش مسدود می گردد. شیطان این واقعیت را می داند و لـذا درصـدد مسـدود کردن راه انسان بر نمی آید او را منحرف می کند و می داند که پس از انحـراف، راه درسـت خود به خود برایش مسدود خواهد شد.

به برخی از دشمنان خدا، نه همهٔ شان

وَ اشْغَلْهُ عَنّا بِبَعْضِ أَعْدَائِكَ: خدایا، شیطان را به برخی از دشمنانت مشغول کـن تـا بـه مـا نپردازد.

چرا نمی گوید **«و اشغله باعدائک»** و کلمهٔ «بعض» را می آورد؟ این «بعـض» چـه کسـانی هستند؟

انسان نسبت به صراط مستقیم و صراط ابلیس[2]، مدرّج است. و با بیان دیگر: انسـان میـان غریزه گرائی و فطرت گرائی مدرج است. برخی به درجاتی غریزه گرا و به درجـاتی فطـرت گرا هستند. و درصد این گرایش ها به تعداد افـراد، مختلـف اسـت. در ایـن میـان آن عـده از

[1] آیهٔ ۹ سورهٔ یس.

[2] که همان «صراط جحیم» است؛ آیه ۲۳ سورهٔ صافات.

پیروی کنندگان از شیطان که روندشان به رویگردانی تمام از صراط مستقیم منجر می شود، مصداق «اعداء الله» می گردند. و از میان اعداء الله، عدّه ای «نصیب مفروض» شیطان هستند؛ نصیب مفروض یعنی سهم معین و حتمی: «لَعَنَهُ اللَّهُ وَ قالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِكَ نَصيباً مَفْرُوضاً»[1]: خدا شیطان را از رحمت خود دور کرد، و شیطان گفت: از بندگان تو سهم معین و حتمی را خواهم گرفت.

اعداء الله کسانی هستند که خداوند لعنت (= دور از رحمت) شان کرده و چنین نیست که همهٔ لعنت شدگان به صراط مستقیم بر نگردند، زیرا خدای مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، «موجَب» نیست او «ارحم الرّاحمین» است و «بداء»[2] دارد و «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»[3] راه را برای برخی از لعنت شدگان باز گذاشته و امکان برگشت و ایمان برایشان هست: «لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَليلاً»[4]: خدا آنان را برای کفرشان از رحمت خود دور کرده، پس آنان ایمان نمی آورند مگر عدّهٔ کمی.

امام علیه السلام کلمهٔ «بعض= برخی» را آورده تا کلامش شامل این «عدّهٔ کم» نباشد و شیطان به آن عدّه از اعداء الله مشغول شود که دیگر راه برگشتی برایشان نیست. امام «رحمة للعالمین» و فرزند رحمة للعالمین و مأمور به رحمة للعالمین است و هرگز راه باز را بسته نمی کند.

رعایت خدا و حسن رعایت خدا

وَ اعْصِمْنَا مِنْهُ بِحُسْنِ رِعَايَتِكَ: و (خدایا) ما را با حفاظت زیبای خود، از او (شیطان) حفاظت کن.

عصمت و رعایت هر دو به معنی مصون ماندن و محفوظ شدن هستند، فرق شان این است

---

[1] آیهٔ ۱۱۸ سورهٔ نساء.

[2] رجوع کنید به مباحث «بداء» در مجلد ۱ و ۲.

[3] آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمن.

[4] آیهٔ ۴۶ سورهٔ نساء.

که عصمت یک توان و استعداد درونی است و رعایت حفاظتی است که از عامل بیرونی به انسان می رسد. امام علیه السلام هر دو را جمع کرده: خدایا به ما مصونیت درونی بده بوسیلهٔ حفاظت بیرونی که از ما بکنی. امام نمی خواهد حفاظت خدا از ما در برابر شیطان، مانند حفاظت از یک چوب بی جان از آفت ها باشد، بل می خواهد که شخصیت درونی انسان نیز در اثر این حفاظت رعایتی، تقویت شود و مصداق «امر بین امرین»[1] محقق گردد، و در اثر این حفاظت و رعایت «قلب سلیم» و سلامت شخصیت، حاصل گردد. امام یک حفاظت صرفاً جبری را نمی خواهد که انسان مانند آن چوب خشک باشد.

حسن رعایت: هر لطف و رحمت خدا زیبا و حَسَن است دربارهٔ هر موجودی که باشد. آیا این تقسیم کردن رعایت خدا به «مطلق رعایت» و «رعایت حسن» نسبت به ما است؟ زیرا ما نیز حق نداریم و نمی توانیم لطف خدا را نسبت به خودمان به حَسَن و غیر حَسَن تقسیم کنیم. پس این لفظ «حُسن» در این سخن امام برای چیست؟

خداوند در آفرینش انسان، شخصیت او را (بالقوّه) در زیباترین قِوام و زیباترین ماهیت، قرار داده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْويمٍ»[2]، او را به روح فطرت نایل کرده، و به عقل مجهّز کرده تا خودش از این قوام احسن خود حفاظت کند و آن را به فعلیت برساند. این حُسن یک حُسن آفرینشی است که بر اساس قَدَرها و فرمول های آفرینش است. امام در این سخن در مقام خواستن این حُسن نیست زیرا درصدد «تحصیل حاصل» نیست. آنچه امام علیه السلام می خواهد لطف قضائی اوست که زیباتر است هم از نظر خدا و هم از نظر بنده. و آیه ۱۰۱ سورهٔ انبیاء به همین لطف ناظر است: «إِنَّ الَّذينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنى أُولئِكَ عَنْها مُبْعَدُونَ»: آنان که قبلاً (قبل از روز محشر= در دنیا) لطف زیباتر ما برایشان رسیده، (در روز محشر) از دوزخ دور شدگانند.

لغت: حُسنی صیغهٔ مونث اَحسن است به معنی زیباتر.

---

[1] رجوع کنید به مباحث متعدد امر بین امرین در مجلد ۱ و ۲.

[2] آیهٔ ۴ سورهٔ تین. «فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقينَ» آیهٔ ۱۴ سورهٔ مؤمنون.

اما چرا امام با لفظ «اَحسن» نیاورده و با کلمهٔ «حُسن» آورده است و نگفته است «بر عاتیک الحسنی»-؟ برای اینکه امام در مقام مقایسهٔ لطف قَدَری زیبا، با لطف قضائی زیباتر نیست و در اینجا کاری با قَدَر ندارد.

و در بیان دیگر: حُسن یک مقولهٔ کیفی است و در کیفیت، همهٔ کارهای خدا حَسَن است و هیچ کاری از کارهای خدا قبیح نیست. اما در کمّیت، کارهای خداوند با همدیگر فرق هائی دارند؛ به یکی رحمت بیشتر می کند و به یکی کمتر، به یکی بخشش بسیار می کند به دیگری اندک، که همگی بر اساس حکمت است و زیبا.

کمیت در کیفیت: تفکیک کمیت و کیفیت، در عالم واقعیت و خارج از ذهن، محال است همانطور که تفکیک «عرض» از «جوهر» محال است. زیرا در جهان خارج نه جوهری یافت می شود که فارغ از عرض باشد و نه عرضی که فارغ از جوهر باشد. این تفکیک ها انتزاعات ذهنی هستند که منطق انتزاعی ذهنی ارسطوئی، آنها را ایجاد می کند.

در برخی از نوشته هایم عرض کرده ام: بر خلاف نظر افرادی مانند دکارت و امثالش، منطق ارسطوئی یک منطق صحیح و نتیجه دهنده است نه نادرست و نه سترون. بل در صحت و نتیجه دهی به حدّی درست است که شبیه منطق ریاضی است. اما این منطق صحیح، منطق یک علم است بنام «**علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی**» نه منطق یک فلسفه و هستی شناسی، و خود ارسطو نیز اول فلسفه اش را ارائه کرده بود، سپس در دورهٔ دوم زندگیش این منطق را ارائه کرده است. فلسفهٔ ارسطو بر این منطق استوار نیست، بر یک سری «فرض» ها از قبیل «صدور»، «صادر اول»، «عقول عشره»، «افلاک ۹ گانه» و... مبتنی است. او در واقع مدعی یک فلسفهٔ مبرهن بر اساس برهان ها- خواه برهان واقعی و خواه برهان انتزاعی ذهنی- نبود. او مانند استادش افلاطون بر اساس فرض ها، یک تصویر ذهنی از جهان هستی و آفرینش ارائه می کرد. در آن زمان فیلسوف به کسی می گفتند که به «حقیقت و واقعیت داشتن جهان» معتقد باشد و سوفسطائی نباشد. بعدها (بویژه در میان مسلمانان ارسطوئی) فیلسوف به کسی گفته شد که توضیحاتش درباره جهان و اشیاء جهان، همراه با برهان باشد،

که کوشیدند فلسفهٔ ارسطوئی را با برهان های همین منطق انتزاعی ذهنی مبرهن کنند، و یک ملقمه ای از ذهنیات درست کردند و نامش را فلسفهٔ عقل‌گرا گذاشتند که چیزی بیش از یک سری ذهن پردازی های منتزع از واقعیات جهان نیست، که همه چیز جهان را وارونه کرد.

بگذریم: در عالم واقع و خارج از ذهن، کمیت هیچ چیزی جدای از کیفیت آن نیست، حتی هر کیفیتی دارای کمیت است. زیبائی دو سیب را با همدیگر مقایسه کنید؛ مقدار زیبائی یکی بیش از دیگری است. «مقدار زیبائی» یعنی «کمیت زیبائی». پس هر کمیتی کیفیتی دارد و هر کیفیتی کمیتی دارد[1]. بنابراین، اینکه می گوئیم همهٔ کارهای خدا حسن و زیبا است بدین معنی است که برخی حَسَن و برخی اَحسن، برخی زیبا و برخی زیباتر است.

همهٔ رعایت ها و حفاظت های خدا حسن و زیبا هستند لیکن برخی زیباتر هستند. رحمت های قضائی او برای انسان زیباتر از الطاف قَدَری او است. و برخی از رحمت های قضائی از برخی رحمت های قضائی دیگر زیبا ترند.

امام علیه السلام از خداوند حفاظت می خواهد، بدیهی است که حفاظت تامّه می خواهد نه ناقص. پس او حفاظت اَحسن را خواسته است اما گاهی این حفاظت تامه و اَحسن، با نوعی از زحمات و پیچیدگی ها برای بنده می رسد و گاهی با سهولت و آسانی. حسن رعایت و زیبائی حفاظت، یعنی همراه با لطف و کرامت افزون الهی باشد و فارغ از هر زحمت و مشکل باشد.

پس، این «حُسن» که امام می خواهد، در چگونگی ماهیت رعایت نیست بل در چگونگی محقق شدن و چگونه رسیدن نعمت رعایت است.

خیر و شر: این همه سخن از زیبا و زیبائی کار خدا، به این معنی است که همهٔ کارهای خدا بر اساس حکمت و عدل است، نه بدین معنی که خداوند هیچ شری نیافریده و هر چه آفریده خیر است که صدرویان ما در مقام ادعای فلسفه و عرفان، خیره سرانه بر این طبل تو

---

[1] و این خود یکی از ادلّه است بر اینکه منطق ارسطو منطق فلسفه و هستی شناسی نیست. منطق ذهن شناسی و مفاهیم شناسی است.

خالی می کوبند که هم ملموس ترین واقعیت جهان را انکار می کنند و هم آن همه آیات و احادیث را. آنان چاره ای جز این ندارند، زیرا بر اساس اولین پایهٔ فرضی (و بدون دلیل و برهان) ارسطو، به «صدور» معتقدند و همهٔ جهان و اشیاء جهان را صادر شده از ذات خداوند می دانند و چون شری در ذات مقدس خدا نیست پس باید همه چیز خیر باشد و شری در عالَم نباشد. و در بینش (باصطلاح) عرفانی خودشان همه چیز را وجود خدا می دانند؛ به «وحدت وجود» معتقد هستند پس نباید شرّی در عالَم باشد.

علاوه بر همهٔ آیات و احادیث، **صحیفهٔ سجادّیه** کاری ندارد مگر تشریح و تبیین تفکیک علمی خیرها از شرها، و چگونگی رهائی انسان از شرها. در همین دعای هفدهم وجود شیطان یک واقعیت شر است و رفتارهای او با انسان واقعیت های شر هستند، و راه رهائی که امام برای رهائی و محفوظ ماندن از شرهای شیطان نشان می دهد واقعیت های خیر هستند.

صدرویان ما توضیح می دهند: خداوند هیچ شرّی نیافریده است و این ما هستیم که با جهت گیری هایمان خیرها را بر علیه خودمان به شر تبدیل می کنیم. اما این سخن شان وقتی درست می شود که «شر» با «عدم الخیر» مساوی باشد. و این درست نیست و واقعیت داشتن شر و مساوی نبودن آن با «عدم الخیر» اولین واقعیت ملموس انسان است، درست مانند ملموس بودن شر.

اگر- نعوذ بالله- کسی بگوید هر چه خداوند آفریده همه شر است و خیری در عالَم نیست و این ما هستیم که با جهت گیری خودمان شرها را بر له خودمان به خیر تبدیل می کنیم. صدرویان چه جوابی دارند؟ مگر تمسّک به «صدور». صدوری که فرضیّه محض است و بر هیچ دلیل و برهانی استوار نیست و بر خلاف مسلّمات عقلی است. زیرا صدور هر چیزی از چیزی دلیل مرکب بودن مصدر است. صدور به هر معنی، و با هر تأویل و با هر توجیه و حتی با هر تصور و تصویر ذهنی، یک «انفکاک» است؛ انفکاک و جدا شدن صادر از مصدر. و هر چیزی که بخشی از آن جدا شده و صادر گردد بی تردید مرکب است.

باید همگان با امام سجاد علیه السلام هم صدا و هم آوا شده و صحیفه را از اول تـا آخـر زمزمه کنند و از شرها به خدا پناه ببرند و برای محفوظ مانـدن از شـرها از خداونـد یـاری طلبند، بویژه با خواندن این دعای هفدهم از شیطان و شرهایش. اما در ایـن میـان، متفکّـران و اندیشمندان و دانشمندان بیش از همه باید در این راه بکوشند تا شیطان علم شان، اندیشه شان، و دانش شان را در بستر انحراف قرار نداده و تبدیل نکند. زیرا انحـراف یـک فـرد عـامی در محدودهٔ شخصی خودش می ماند، اما انحراف یک متفکّر و دانشمند، جامعه را منحـرف مـی کند و اگر با شعار دینی و با عنوان تبیین دین باشد (مانند صدرویان ما)، دیـن را بـه ضـد دیـن تبدیل می کند و این بهره مندی از صحیفه وقتی برایشان ممکن می شود که آن باد غبغب کـه در زیر چانه دارند و آن باد بوقلمونی را که بر وجود دارند، را کنار گذاشته و متواضـعانه در پای درس امام بنشینند، نه اینکه امام را محتاج خیالات انتزاعی و بیـنش هـای ضـد واقعیـات خودشان بدانند.

ظاهر و باطن: صدرویان ما به حدّی با اصطلاح ظاهر و باطن بازی کرده اند که باورشان شده: علم آن است که بر خلاف ظاهر باشد. و هر چیزی که مطابق ظـاهر و واقعیـات باشـد، حتماً علم نیست. و در نظرشان علم نه فقط باید بر خلاف ظواهر و واقعیات باشد، بل علم آن است که صددرصد ضد ظواهر و واقعیات باشد. پس هر کس خیال گراتر، همانقدر عـالمتر، و هر کس به هر مقدار که واقعیات را انکار کند، به همان مقدار محققتر و متعمقتر.

و بالاترین آرمان شیطان و خواسته اش نیز همین است که انسـان هـائی بـا ادعـای علـم و دانش، حقایق و واقعیات را وارونه بفهمند و وارونـه نشـان دهنـد؛ ابلـیس تلبـیس مـی کنـد؛ حقیقت را لباس باطل می پوشاند، باطل را لباس حق، واقعیـت را لبـاس خیـال مـی پوشـاند و خیالات را لباس واقعیات. مگر شیطان غیر از این کـاری دارد. «إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ»[1].

و شگفتتر اینکه گاهی افرادی شیطان صفت از اروپا (از دشمنان اسلام و تشیع) می آینـد و

---

[1] آیهٔ ۳۰ سورهٔ اعراف.

اینان را تشویق می کنند که بیشتر دین شان را به خیالات تبدیل کنند، و اینان گمان می کنند براستی به مقامی رسیده اند که غربیان محتاج اندیشه های اینان هستند. «كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّياطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرانَ لَهُ أَصْحابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنا»[1]: مانند کسی که شیاطین او را به هوس وادار می کنند در زمین حیران می شود، در حالی که دوستانی دارد که او را به هدایت دعوت می کنند و می گویند به سوی خودمان بیا.

آیا می توانیم کاری را که قرار است انجام دهیم، انجام آن را از خدا بخواهیم؟

وَ اكْفِنَا خَتْرَه: و (خدایا) در برابر نیرنگ او ما را کفایت کن.

کفایت؛ یعنی در برابر نیرنگ او خودت کاری کن که هیچ نیازی به اقدامات و پیشگیری ما از نیرنگ او نباشد.

خداوند از ما می خواهد که از نیرنگ های شیطان پیشگیری کرده و خودمان را حفاظت کنیم. اما امام از خدا می خواهد که خودش این کار را بکند بطوری که به پیشگیری و حفاظت ما، نیازی نباشد. آیا چنین دعائی در هر جا و در هر مورد، درست است؟ و اگر در برخی موارد درست است و در برخی دیگر درست نیست، معیار آن چیست؟

قبلاً نیز بحثی در این باره داشتیم و مسئله را از یک بُعد بررسی کردیم و اینک از بُعد دیگر:

تکلیف: سرمنشأ تکالیف بر دو نوع هستند:

۱- تکالیف نظری: انسان مکلّف است به دنبال علم، فهم و دانش باشد و این یک تکلیف نظری کلی است که بخشی از آن «انسان شناسی» است.

---

[1] آیهٔ ۷۱ سورهٔ انعام.

۲- انسان مکلّف است مطابق انسان شناسی کلی، یک «خود سنجی» و «خود شناسی» داشته باشد که از سلامت شخصیت درون و منش خود حفاظت کند. و سخن امام علیه السلام در این فراز از دعا، در همین مورد است. که باید دربارهٔ تکالیف عملی خودش عمل کند و نمی تواند بگوید «اللّهم اکفنا عن الصّلاة» یا «عن الجهاد». همانطور که بنی اسرائیل در پاسخ دعوت حضرت موسی به جهاد، گفتند: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُون»[1]: تو برو و با خدایت دوتائی (با دشمن) بجنگید ما در همین جا نشسته ایم.

از آغاز مقدمه در مجلد اول تا اینجا، چند بار تکرار شده است که: دعا یعنی کمک خواهی از قضاء الهی برای تنظیم قَدَرهای الهی. در کمک خواهی از قضاء الهی به هر صورت، و در میزان حدّ اکثری، و بطور بالتمام، جایز است. و می توان گفت: خدایا مرا از عصیان غرایز، و از نیرنگ شیطان، و حتی از هر شری کفایت کن «و اکفنا عن کل شر» که در برخی تعابیر آمده است. و نتیجهٔ این کمک و کفایت الهی، عمل به تکالیف عملی می گردد، نه ترک آنها.

معیار: هر دعا و خواسته ای که در جهت استکمال شخصیت و کمال اراده برای تکالیف عملی باشد جایز است. بل خود نوعی تکلیف است، گرچه استکمال شخصیت و کمال اراده، تکلیفی است که باید انسان درصدد آن باشد. اما یکی از راه های همین «درصدد بودن» کمک خواستن از خداوند است. یعنی این کمک خواهی و حتی «کفایت خواهی» خود نوعی از این تکلیف است.

خدایا، مرا از عصیان غرایز و از نیرنگ شیطان کفایت کن تا بتوانم نماز بخوانم، جهاد کنم، روزه بگیرم و...، و نیز: تا بتوانم از گناهان پرهیز کنم.

و هر دعا و خواسته ای که به معنی «برداشتن تکالیف عملی» باشد، جایز نیست، بل عین عصیان و تمرّد است. بلی درست است در تکالیف عملی نیز استعانت

---

[1] آیهٔ ۲۴ سورهٔ مائده.

جوئی از خدا هم جایز و هم نوعی تکلیف است.

تعاطی و تعامل: «إِيَّاكَ نَسْتَعِين» یک خواسته ای است از قضاء الهی که خداوند با خواست و قضای خود به ما کمک کند. اما یک نوع یاری جوئی و استعانت است که در عرصهٔ قَدَرها است؛ در این عرصه شخصیت سالم، اعمال نیک را نتیجه می دهد و اعمال نیک نیز سلامت شخصیت را تقویت می کند که می فرماید: «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ وَ إِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعِين»[1]. و «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِين»[2].

بنابراین؛ برای تحقق سلامت شخصیت و حفاظت از آن، سه راه هست:

۱- کوشش فکری و روانی و عقلی خود انسان.

۲- کمک خواهی از خداوند، حتی کمک خواهی کفائی.

۳- مدد جوئی از اعمال نیک مانند صبر و تحمل، نماز و روزه و هر عمل نیک دیگر، که در دو آیهٔ بالا صبر و صلاة به عنوان سمبل و نمونه آمده اند. والاّ هر عمل نیک هم برای بهداشت شخصیت و هم برای درمان آن مؤثر است.

چیستی شخصیت: این همه سخن از «شخصیت» به میان آمد، بهتر است اندکی دربارهٔ «چیستی شخصیت» درنگ کنیم:

از چگونگی تعامل، و از چگونگی برآیند دو روح، فرآیندی حاصل می شود که نامش «شخصیت» است. شخصیت نه روح غریزه است و نه روح فطرت، بل محصول چگونگی فعالیت آن دو، و چگونگی تأثیر آن دو بر همدیگر است. **و اینجاست که یکی دیگر از خلاء ها و نقص های اساسی انسان شناسی غربی (و علوم انسانی مبتنی بر آن) شناخته می شود که لوبیای شخصیت انسان را تک لپه ای می بیند.**

اگر در تعامل و تعاطی میان دو روح، جانب غریزه قوی تر و مسلط باشد، شخصیت به همان میزان شخصیت غریزی خواهد بود، و اگر جانب فطرت قوی تر باشد، شخصیت نیز به

---

[1] آیهٔ ۴۵ سورهٔ بقره.

[2] همان، آیهٔ ۱۵۳.

همان مقدار فطری خواهد بود.

قرآن به فرآیند این تعامل و تعاطی که ما به آن «شخصیت» می گوئیم، «**شاکله**» می گوید: «کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِه»: هر کسی بر طبق شاکلهٔ خود عمل می کند. شخصیت چیزی است که چگونگی تعامل دو روح به آن شکل و ماهیت می دهد.

یکی از کاربردهای لفظ «**نفس**» در قرآن همین «شخصیت» است: «وَ مَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إبْراهیمَ إلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»[۱]: و کیست که از آئین ابراهیم رویگردان شود مگر کسی که نفس خود را خوار کرده باشد.

لغت: سَفِهَ نَفسَهُ: اذلّها و استخفّ بها: نفس خود را خوار و سبک کرد.

خوار بودن و سبک بودن، از مقوله های شخصیتی است.

و «مَثَلُ الَّذینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ تَثْبیتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ»[۲]: آنان که اموال خود را برای رضای خدا و برای تثبیت شخصیت خودشان، انفاق می کنند. و «فَلا تُزَکُّوا أَنْفُسَکُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ»[۳]: به ستایش شخصیت خود نپردازید، خداوند داناتر است بر کسی که متّقی است. و «حَتَّی إذا ضاقَتْ عَلَیْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَیْهِمْ أَنْفُسُهُمْ»[۴]: تا حدی که زمین با همهٔ وسعتش به آنان تنگ شد، و نفس شان (شخصیت شان) نیز برایشان تنگ گشت. و «أَلَمْ تَرَ إِلَی الَّذینَ یُزَکُّونَ أَنْفُسَهُم»[۵]: آیا نمی بینی آنان را که نفس (شخصیت) خود را ستایش می کنند.

اکنون که سخن از کاربرد لفظ «نفس» در قرآن آمد، بهتر است کاربردهای متعدد و مختلف این کلمه را در قرآن بررسی کنیم:

لفظ «نفس» و مشتقات آن در قرآن، بیش از ۳۴۰ مورد آمده است با

---

[۱] آیهٔ ۱۳۰ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۲۶۵ سورهٔ بقره.

[۳] آیهٔ ۳۲ سورهٔ نجم.

[۴] آیهٔ ۱۱۸ سورهٔ توبه.

[۵] آیهٔ ۴۹ سورهٔ نساء.

هفت کاربرد مشخص:

۱- نفس به معنی «شخصیت درونی انسان» که آثارش را به بیرون بروز می دهد: به شرحی که در بالا بیان شد و آیه ها را دیدیم.

۲- نفس یعنی روح غریزه: «وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ»[۱]. و «وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى»[۲]. و «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخيهِ»[۳]؛ نفس قابیل او را بر کشتن هابیل ترغیب کرد. و «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ»[۴]. و آیه های دیگر.

۳- نفس به معنی روح فطرت: «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها- فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها»[۵]: سوگند به نفس و به خدائی که آن را تسویه کرده (متعادل آفریده)- و بدگرائی و نیک گرائی را به او فهمانیده است. در آیه دوم سورهٔ قیامت نیز به خود این روح سوگند یاد کرده: «وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»: نه، سوگند به نفس ائتقاد کننده. در اینجا هم به خود این روح و هم به خدا که آن را آفریده، سوگند یاد می کند.

می گویید: در قرآن آیه ای که خداوند به خودش آفرین گفته است آیه «فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقينَ»[۶] است. می خواهم بگویم آفرینی که در آیه «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها» است خیلی بالاتر از آن است زیرا ظاهراً تنها آیه ای است که خداوند بدین صورت به خودش سوگند یاد می کند. در همه جا به مصادیق و مظاهر قدرت خود سوگند یاد کرده، اما در این آیه به خودِ خودش نیز سوگند یاد کرده است. در ادامه می گوید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها» حقا که رستگار شد آن که این روح را پرورانید و رشد و نموّ داد.

لغت می گوید: زکی الزرع: نما: زرع نموّ یافت.

---

[۱] آیهٔ ۵۳ سورهٔ یوسف.

[۲] آیهٔ ۴۰ سورهٔ نازعات.

[۳] آیهٔ ۳۰ سورهٔ مائده.

[۴] آیهٔ ۱۶ سورهٔ ق.

[۵] آیه های ۷ و ۸ سورهٔ شمس.

[۶] آیهٔ ۱۴ سورهٔ مؤمنون.

و: زَكّى الزّرعُ: نما و زاد: زرع نمو کرده و رشد یافت.

ادامه می دهد: «وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّاها»: حقّا که مغبون گشت کسی که این نفس را (پایمال و) دفن کرد. این «دَسّا» همان است که در اصطلاح روان شناسی به آن «سرکوب کردن» گفته می شود؛ روح فطرت توسط روح غریزه سرکوب شده و اقتضاها و انگیزش های آن، زیر رسوبات غریزه گرائی مدفون شود.

در آیه «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها» یک نکتهٔ ادبی مهم و تعیین کننده وجود دارد و آن «تنوین» است که نفرمود «و النّفس»، فرمود «و نفس»؛ با «تنوین وحدت» آورده؛ یعنی سوگند به آن «تک نفس» که یکی از دو نفس است، نه هر دو یکجا، و نه نفس به معنی شخصیت که حاصل از تعامل دو روح است.

۴- نفس به معنی «مجموع طبیعی دو روح»: یعنی مجموع متعامل و متعاطی دو روح. و با بیان دیگر: مراد از این نفس همان معنی «انسان» است؛ انسان یعنی موجودی که در درونش دو روح متعامل و متعاطی کار می کنند.

بدیهی است که این کاربرد چهارم نفس بطور «بالقوّه» است و کاری با فعلیت هر کدام از نفس غریزه و نفس فطرت ندارد، و با صرفنظر از چگونگی فعلیت شان، در نظر گرفته می شود. نمونه آیات در این کاربرد:

«لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها»[۱]. و «لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها»[۲]. این «نفساً» یعنی «انساناً». و «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمّا عَلَيْها حافِظٌ»[۳]. و «لا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاّ عَلَيْها»[۴]. و آیه های دیگر.

۵- نفس به معنی قلب، دل، خاطر: «إِلاّ حاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوب»[۵]: مگر نیازی که حضرت

---

[۱] آیهٔ ۲۸۵ سورهٔ بقره.

[۲] آیهٔ ۱۵۲ سورهٔ انعام.

[۳] آیهٔ ۴ سورهٔ طارق.

[۴] آیهٔ ۱۶۴ سورهٔ انعام.

[۵] آیهٔ ۶۸ سورهٔ یوسف.

یعقوب آن را در دل داشت. و «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً»[۱]: و یاد کن پروردگارت را در قلب و خاطرت. و «وَ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيه»[۲]. و آیه های دیگر.

۶- نفس به معنی «خود»: «فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَک»[۳]: گویا تو خودت را هلاک می کنی. و «مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»[۴]. و «وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»[۵]. و آیه های دیگر.

۷- نفس به معنی کس، شخص، نفر: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً»[۶]: هر کسی یک نفر را (بدون آنکه مرتکب قتل یک نفر دیگر باشد یا فساد در زمین کرده باشد) بکشد گوئی همهٔ مردم را کشته است. و «أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً»[۷]: آیا یک بی گناه را کشتی؟!. و «قالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً»[۸]: گفت پروردگارا، من کسی از آنان را کشته ام. و آیه های دیگر.

روی و پشت شیطان

چیستی شیطان

وَ وَلِّنَا ظَهْرَهُ: و (خدایا) پشت او را به طرف ما قرار ده.

ما از چگونگی ماهیت وجودی شیطان و چیستی آن چیزی نمی دانیم، همانطور که دربارهٔ فرشته چیزی نمی دانیم. تنها کلّیاتی را می دانیم مثلاً می دانیم که یک موجود محدود، دارای

---

[۱] آیهٔ ۲۰۵ سورهٔ اعراف.

[۲] آیهٔ ۳۷ سورهٔ احزاب.

[۳] آیهٔ ۶ سورهٔ کهف.

[۴] آیهٔ ۲۳۱ سورهٔ بقره.

[۵] آیهٔ ۱ سورهٔ طلاق.

[۶] آیهٔ ۳۲ سورهٔ مائده.

[۷] آیهٔ ۴۷ سورهٔ کهف.

[۸] آیهٔ ۳۳ سورهٔ قصص.

درک، اراده، فعل، متحرک، زمانمند و مکانمند است، یعنی «جسم» و مادی است لیکن جسم لطیف و برخوردار از بساطت در بالاترین حد.

حتی در کلیات نیز نمی دانیم که ابلیس از ملائکه بوده یا موجود دیگر است. ظاهر «استثناء» در آیهٔ «فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ- إِلاَّ إِبْلِیسَ أَبَی أَنْ یَکُونَ مَعَ السَّاجِدِینَ»[۱] دلالت می کند که او از فرشتگان بوده است، لیکن بدلایل مختلف استثناء را منقطع دانسته اند؛ از آن جمله عصمت فرشتگان. قبلاً نیز بیان شد که فرشته موجودی است که توان معصیت و گناه را ندارد؛ معصوم است جبراً و خلقتاً. آنچه دربارهٔ **هاروت و ماروت** گفته اند درست نیست؛ آنان نه گناه کرده بودند و نه «رانده شده» بودند، بل بنصّ قرآن، هم خودشان برای مأموریتی نازل شده بودند و هم برایشان پیام هائی از طرف خدا نازل می شد: «وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ»[۲]. و مطابق حدیث، دو فرشته ای بودند که در دوران شیوع و ابتلای عمومی مردم عاد (آکد) به سحر و جادو، آمده بودند که پیامبر آن عصر و پیروانش را در برابر ساحران یاری کنند، لیکن همانطور که دین هر پیامبری توسط ابلیس و جریان کابالیسم تحریف شده، تعلیمات آن دو فرشته نیز پس از مدتی در جهت منافع ابلیسی به کار گرفته شد[۳]. و یا داستان پطرس؛ شخصی که دچار غضب خدا شده بود، آمد و خود را به گهوارهٔ امام حسین علیه السلام رسانید و شفا گرفت، نیز با قبول اصل ماجرا، معلوم نیست که او یک فرشته باشد و در متن حدیث نیز تصریح نشده که او یک فرشته بوده است، نامش نیز یک واژهٔ یونانی است. فرشته نه گناه می کند و نه عصیان، و نه توان آن را دارد، زیرا خلقتاً معصوم است.

در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، آمده است که ابلیس از فرشتگان بوده و از زبان امام علیه السلام با ظاهر همان استثناء استدلال هم شده است. دربارهٔ این تفسیر

---

[۱] آیه های ۳۰ و ۳۱ سورهٔ حجر.

[۲] آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ بقره.

[۳] این موضوع را در «کابالا و پایان تاریخش» شرح داده ام.

نظرهای مختلف ارائه شده، عدّه ای آن را ضعیف و مردود دانسته اند، عدّه ای نیز همـواره بـه آن تمسک کرده اند. ادبیات آن، یکنواخت و با یک شیوهٔ واحد و سبک واحد اسـت، یعنـی نمی توان گفت در جریان ادبیاتی آن دخالتی رخ داده و برخی موارد آن دستکاری شده است.

اما از نظر محتوا یک ویژگی دارد؛ گاهی بهترین و عالی ترین معانی تفسیری در آن آمـده که در دیگر متون یافت نمی شود، و گاهی نیـز ضـعیف تـرین سـخن در آن آمـده کـه قطعـاً ساحت امام علیه السلام از آن منزّه است.

بنظر این بندهٔ حقیر، باید پذیرفت که سرمنشأ این تفسیر از امام علیه السلام است که امام املاء کرده و آن دو نفر نوشته اند، بعدها کسی آن را دوبـاره نویسـی کـرده و بنظـر خـودش موارد زیادی از آن را اصلاح کرده است و گمان می کرده که کار درستی می کند. بیشتر ایـن موارد مثلاً با تبدیل یک کلمه «است» به «نیست»- با تبدیل اثبات بـه نفـی- و بـالعکس، رخ داده است. و از این قبیل تصرفات.

از مواردی که خیلی زیبا، علمی و بس راهگشا است این است:

۱- طوفان نوح همهٔ جهان را نگرفته و تنها سرزمین قوم نوح را فرا گرفته که امـروز هـم دریا است. تنها «سونامی» آن فروکش کرده است. و همهٔ آیات و احادیث معتبر از اهل بیـت، و نیز عقل و تصویر عقلانی ماجرا همین نتیجـه را مـی دهـد. و سرنوشـت یـک قـوم غیـر از سرنوشت کل کرهٔ زمین است.

۲- همهٔ خشکی های زمین روزی دریا بوده اند، اقیانوس ها و قاره ها جا به جا شده انـد، مگر جایگاه کعبه که همیشه خشکی بوده است. و زمین شناسی و بررسی چین خوردگی های کره زمین نیز همین نتیجه را می دهد. و امام «بیت عتیق» را به معنی «بیتی که از دریـا شـدن آزاد بوده است» معنی کرده است.

۳- قوم بنی اسرائیل از خلیج قلزم- سوئز- از محلی که عرض خلیج چهار فرسنگ اسـت، با آن معجزه عبور کرده اند، نه از نیل. زیرا از اول نیز در طرف شرقی نیل زندگی می کردند، قرآن نیز «بحر» آورده است نه «نهر». و جالب اینکه امروز پس از گذشت حدود ۳۴۰۰ سال هنوز هم عرض خلیج در جائی پائینتر از سوئز حدود چهار فرسنگ است.

و از این قبیل مطالب مهم علمی طبیعی، اجتماعی و تاریخی در آن تفسیر بسیار است که صدور آنها از فردی غیر از امام امکان ندارد. موارد ضعیف نیز اندک نیست از آن جمله تکیه بر «استثناء» دربارهٔ ابلیس، که صدور آنها از مکتب اهل بیت علیهم السلام، بعید است.

گویا آن فرد (باصطلاح) اصلاحگر بسیاری از محتوای این تفسیر را با دیگر متون تفسیری ناسازگار می دیده، و بحدّی به متون دیگر ایمان داشته- مانند خیلی از معاصران ما که به هر منقول از قتاده، عکرمهٔ ناصبی، سدّی، و...، که همگی در برابر اهل بیت علیهم السلام دکان باز کرده بودند حتی ابن عباس، بحدّی ایمان دارند که هیچ نیازی به مراجعه به متون حدیثی اهل بیت احساس نمی کنند- خواسته است این تفسیر حیاتبخش و علمی و عقلانی را به بستر آن متون که سرمنشأشان تمیم داری کابالیست است، در آورد، و این متن خردگرای انسانی را با آن منابع افسانه و تحریف، سازگار کند.

به هر حال، این موضوع نیازمند شرح مفصل است که مجال ویژه ای می طلبد. و مسئلهٔ ما را آیه ۵۰ سورهٔ کهف تعیین کرده است: «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ»، که «استثناء» منقع است[1]. و اینکه ابلیس چرا در آن میان بوده و مشمول خطاب بوده، بحثی دیگر است که باز مجال دیگر می طلبد. آنچه در اینجا در شرح سخن امام سجاد علیه السلام «وَ وَلِّنَا ظَهْرَهُ»، باید گفت این است: آیا شیطان مانند انسان پشت و رو دارد؟ عقب و جلو دارد؟ نظر به «بساطت پیکر فرشته، جن و شیطان» می توان گفت او پشت و رو ندارد، همانطور که کرم خاکی در عکس قضیّه؛ یک «جسم کثیف» است و پشت و رو ندارد؛ آن در بسیط بودنش و این در کثیف بودنش. و نظر به ظاهر برخی احادیث می توان گفت او پشت و رو دارد از جمله کلام امام علیه السلام.

آنچه مسلّم است، روی آوردن شیطان برای فریفتن انسان، بمعنی «قصد کردنش» و اراده

---

[1] این در صورتی است که لفظ «جن» را به معنی لغوی یعنی «موجود نامشهود» ندانیم و آن را به معنی موجود معروف به این نام بدانیم. اما در خطبه قاصعهٔ، امیرالمومنین علیه السلام بطور نصّ شیطان را از ملائکه دانسته است که می فرماید: **«مَا كَانَ اللهُ سُبْحَانَهُ لِيُدْخِلَ الْجَنَّةَ بَشَراً بِأَمْرٍ أَخْرَجَ بِهِ مِنْهَا مَلَكاً»**. مگر اینکه این لفظ مَلَک را با توجه به اینکه ملک نمی تواند گناه کند، تاویل کنیم.

کردنش است، خواه پشت و رو داشته باشد و خواه نه. امام علیه السلام به ما یاد می دهد کـه از خدا بخواهیم ما را از اینکه هدف شیطان باشیم، حفظ کند، قصد او را از ما برگردانـد. تـا ما را واگذارد و به ما نپردازد.

مرگ شیطان: هر موجود زنده ای زمانی خواهد مرد «كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ»[1]، شـیطان نیز بالاخره خواهد مرد. مرگ او کی فرا خواهد رسید؟ در این باره دو نظر هست:

۱- تا انسان در روی زمین هست، شیطان نیز خواهد بود. و او تا روز قیامت زنده خواهد بود: «قالَ أَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ- قالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ»: شیطان گفت: تا روز قیامت به من مهلت بده- خدا گفت تو از مهلت داده شدگانی. این دو آیه بشمارهٔ ۱۴ و ۱۵ در سورهٔ اعراف آمـده اند. و در سورهٔ حجر بشماره ۳۶ و ۳۷ بصورت «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ- قالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ» آمده اند.

۲- نظر دوم این است: شیطان قبل از فرا رسیدن قیامت، و پیش از آنکه نسل انسان از دنیا برود، کشته خواهد شد. طرفداران این نظریه با تکیه به چنـد حـدیث مـی گوینـد: در عصـر ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) شیطان کشته خواهد شـد. و آیـه هـای ۷۹، ۸۰ و ۸۱ سورهٔ ص را بر طبق این حدیث ها تفسیر می کنند: «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ- قالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ- إِلى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ». می گویند شیطان تا روز قیامت مهلت خواست اما خداوند خواستهٔ او را نپذیرفت و تنها تا روزِ وقت معلوم، به او مهلت داد که همان زمان ظهور است. با این دیدگاه آیه های سورهٔ اعراف و سورهٔ حجر را نیز بر این معنی حمل کرده اند.

اما باید گفت: قاعدهٔ «حمل عام بر خاص» و «حمل مطلق به مقید»، وقتی است کـه میـان آن عام و خاص، «تعارض» باشد و ناچار باشیم فقط به یکی عمل کنیم، در اینصورت است که عام را بر خاص حمل می کنیم. و همچنین است حمل مطلق به مقید. اما در جائی که تعارضی وجود ندارد باید عام را به معنی خودش، و مطلق را نیز به معنی خودش، بدانیم.

تعارض واقع نمی شود مگر با «وحـدت موضـوع»، یعنـی دو آیـه یـا دو حـدیث در یـک

---

[1] آیهٔ ۱۸۵ سورهٔ آل عمران، و ۳۵ سورهٔ انبیاء و ۵۷ سورهٔ عنکبوت.

موضوع واحد، دو پیام متعارض داشته باشند. اما در بحث ما موضوع واحد نیست، بل دو موضوع جدا از همدگیرند. شیطان دو خواسته را عنوان کرده: اول مهلت زنده ماندن تا روز قیامت را خواسته و این خواسته اش پذیرفته شده و آیه های سورهٔ اعراف و سورهٔ حجر در این محور هستند.

سپس گستاخ شده و خواستهٔ دیگر را عنوان کرده و از خدا خواسته است که به او مهلت دهد تا از آغاز تاریخ بشر تا پایان آن، بتواند بر سرگذشت بشر مسلّط باشد بطوری که در مدیریت جهان غلبه با کابالیسم باشد. در پاسخ این خواستهٔ دوم او گفته شد: این خواسته ات تا وقت معین پذیرفته می شود، نه تا روز قیامت.

در این باره به آیه های ۶۲، ۶۳، ۶۴ و ۶۵ سورهٔ اسراء توجه کنید: «لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاَّ قَلِيلاً- قالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً- وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شارِكْهُمْ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلاَّ غُرُوراً- إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ وَ كَفى بِرَبِّكَ وَكِيلاً»: اگر مرا تا روز قیامت زنده بگذاری، همهٔ نسل آدم را افسار خواهم زد، جز اندکی،- خدا گفت: برو، هر کسی از آنان که از تو تبعیت کند جهنم کیفرش است؛ کیفری وافر- و برانگیزان آنان را با فراخوانی خودت به هر قدر که بتوانی، و جمع کن برای غلبه بر آنان لشکریان سواره و پیاده ات را، در اموال و اولادشان شریک باش، و آنان را با وعده هایت سرگرم کن. و شیطان وعده نمی دهد به آنان مگر فریب و دروغ.- تو هرگز سلطه ای بر بندگان من نخواهی یافت، و پروردگارت در وکالت آنان (بندگان صالح) کافی است.

لغت: به لفظ «لَأَحْتَنِكَنَّ» توجه کنید، منابع لغت می گویند: احتنک الفرس: جعل فی فیه الرّسن: طناب را در دهان اسب قرار داد.

و نیز حرف «فی= در» در این آیه نقش ویژه ای دارد. زیرا قرار دادن طناب «بر دهان اسب» با قرار دادن آن «در دهان اسب» فرق دارد؛ اسب پروران با این موضوع آشنائی کامل دارند. آنان هر اسبی (اعم از اسب جوان، مسن، خام یا تمرین داده شده) را با افسار کنترل می کنند.

افسار طنابی است که از روی فک بالا و پائین حیوان، حلقه می شود. می‌گویند بـر دهـان اسب افسار بست.

اما وقتی که می خواهند اسب خام و جوانی را بـرای سـواری تمـرین دهنـد، رشـته ای را مانند قطر دایره به همان حلقهٔ افسار تعبیه می کنند که این قطر در داخل دهان حیـوان قـرار می گیرد، و افسار را به «لجام طنابی» مبدل می کند. لجام طنابی واسطه اسـت میـان افسـار و لجام آهنی. زیرا گذاشتن لجام آهنی در دهان اسب خام، حیوان را عاصی می کنـد. برخـی هـا این مرحلهٔ واسطه را مراعات نکرده و از اول لجام آهنی را در دهان حیوان خام می گذارنـد، یعنی خشونت بیشتری نشان می دهند.

ابلیس هرگز خشونت نشان نمی دهد، او لیبرال است و رهبر لیبرال ها، راه و رسمش نیـز لیبرالیسم است، او انسان ها را بنرمی زیر مهمیز خود می کشاند.

این خواستهٔ شیطان (که افسار نسل آدم را در اختیار داشته باشد، جریان نیروی اقتصـادی و نیروی انسانی را در مسیر مطابق میل خود تعیین کند، و لشکرهای سواره و پیـادهٔ بنـی آدم را به راه اندازد، و در یک جمله: «جریان تاریخ را در دست داشته باشـد»،) نیـز پذیرفتـه شـد و گفته شد هر چه می توانی بکن، اما به او اعلام شد که سلطه ای بر بندگان صالح خدا نخواهد داشت. این بندگان صالح در دو عرصه قابل شناخت هستند:

۱- همیشه یک جریانی از افراد صالح خواهند بود که در میان جامعه جهانی کابالیسـت، حضور خواهند داشت. از آدم تا پایان تاریخ کابالا.

۲- با پایان دورهٔ کابالیسم، اکثریت و غلبه با صالحان خواهد بود و افسار تاریخ از دسـت شیطان بیرون خواهد رفت، که دوران بعد از ظهور است.

شیطان در خواستهٔ دوم می خواست که تا پایان نسل بشر، افسار تاریخ در دسـت او باشـد، اما این خواستهٔ او «إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُوم» پذیرفته شد، نه تا قیامت.

جامعهٔ جهانی در پایان کابالیسم در اثر به پایـان رسـیدن برنامـه هـای فریـب و نیرنـگ ابلیس- که دورانی بشریت را با بت پرستی و توتم بازی، دورانی دیگر با فراگیر کردن سحر و جادو، و دورانی دیگر با فراگیر کردن «علوم انسانی به محور صرفاً غریزه» اداره می کرد- به

حدّی از بلوغ خواهد رسید که دیگر نه امکان آن «فریب غروری» خواهد بود و نه برنامه و نسخهٔ جدیدی در جیب شیطان خواهد بود تا آن را ارائه داده و نسل بشر را از نو به راه دیگری بکشاند.

این بلوغ جامعهٔ جهانی بیشتر در اثر تجربهٔ این همه قرن خواهد بود که به هر دری زده، و به هر نسخه ای عمل کرده و دنبال هر «ایسم» رفته و همه را آزموده و سرافکنده شده، آنک مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را برخواهد گزید. یعنی این مطلب علاوه بر آگاهی های تجربی انسان، جنبهٔ قهری و جبری تاریخی نیز دارد. این موضوع را در کتابچهٔ «**تشیع و فراگیری جهانیش**» شرح داده ام و در اینجا تکرار نمی کنم. برگردیم به: **مرگ شیطان:**

نظریه دوم که به شرح رفت، با تکیه بر چند حدیث سندشان ضعیف است، ابتدا آیه های سورهٔ ص را بر طبق پیام آن حدیث ها تفسیر می کنند، سپس آیه های سورهٔ اعراف و سورهٔ حجر را نیز بر آن حمل می کنند.

اولاً: گفته شد که موضوع دو تا است، و شیطان دو خواسته را عنوان کرده، در یکی از آنها پاسخ مطلق شنیده، و در دیگری پاسخ مقید. پس تعارضی در میان نیست که در اینجا مطلق را به مقید حمل کنیم. و نتیجه این است که تا انسان در روی زمین است، شیطان نیز هست.

ثانیاً: این حدیث ها که می گویند با فرا رسیدن ظهور، شیطان کشته خواهد شد، سند شان ضعف دارد.

ثالثاً: خود همین حدیث ها با همدیگر متناقض هستند؛ در یکی از آنها آمده که ابلیس را در بیت المقدس می کشند[1]، و در دیگری آمده که او را در مسجد کوفه می کشند[2]. حدیثی

---

[1] بحار، ج ۱۱ ص ۱۵۴.

[2] همان، ج ۵۲ ص ۳۷۶– ۳۷۷.

می گوید که رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) شیطان را خواهد کشت[۱]. و حدیثی مـی گویـد خود امام (عجل الله تعالی فرجه) او را خواهد کشت[۲]. این تناقضات، جائی برای اعتماد به ایـن چند حدیث، باقی نمی گذارند.

رابعاً: علاوه بر موارد بالا، این نظریه با قرآن سازگار نیسـت؛ اگـر در جامعـهٔ مهـدوی و پس از ظهور آن حضرت، قرآن را باز کنند خواهند دید کـه مـی گویـد: «یا بَنِي آدَمَ لا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ»[۳]. و «أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَیْکُمْ یا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّیْطانَ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبِینٌ»[۴]. ابلیس دشمن کل بنی آدم است، و هیچ بنی آدمی از این دشمن فارغ نیست. و هیچ دلیـل نداریم (و نمی توانیم داشته باشیم) که این آیه ها در جامعهٔ مهدوی- عجل الله تعـالی فرجـه- «فاقد موضوع» خواهند بود، و نسبت به آن مردم «سالبه بانتفاء موضـوع» خواهنـد گشـت. و تنها مانند یک گزارش تاریخی دربارهٔ مردمان گذشته خواهند بود. و همچنین بـا هـیچ دلیلـی نمی توان گفت احادیث فراوان از آنجملـه همـین **دعـای هفـدهم صـحیفه**، پـس از ظهـور، موضوعیت خود را از دست خواهد داد.

خامساً: از نظر اصول عقاید نیز سخت، بل غیر ممکـن اسـت کـه بخشـی از بنـی آدم در بخشی از تاریخ دچار ابتلاها و وسوسه های شیطان باشند، اما بخش دیگر در بخش دیگـری از تاریخ از ابتلاها و وسوسات او بر آسوده باشند. زیرا این با عدل الهی سازگار نیست.

سادساً: خود امام (عجل الله تعالی فرجه) شهید خواهد شد، و خیلی بعیـد اسـت کـه ایـن جرم عظیم بدون دخالت شیطان باشد.

بنابراین، اگر بخواهیم با آن حدیث ها که سخن از مرگ شـیطان در عصـر ظهـور آورده اند، با احتیاط برخورد کنیم و قلم رد بر آنها نکشیم- که بهترین راه نیـز همـین اسـت- بایـد

---

[۱] همان، ج ۶۰ ص ۲۴۳- و، ج ۵۳ ص ۴۳.

[۲] همان مجلد ۵۲ ص ۳۷۶-۳۷۷.

[۳] آیهٔ ۲۷ سورهٔ اعراف.

[۴] آیهٔ ۶۰ سورهٔ یس.

آنها را تاویل کنیم و بگوئیم: مراد از کشته شدن شیطان، کشته شدن و از بین رفتن غلبهٔ او بر تاریخ است، یعنی افسار تاریخ از دستش خارج می شود، و در آن جامعهٔ واحد جهانی، جریان عمومی تاریخ در مسیر حق و حقانیت خواهد بود، و ناحق در میان آن اندک و کم خواهد بود، یعنی بر عکس آنچه امروز هست.

در این تأویل، تناقض میان حدیث ها نیز از بین می رود. زیرا وقتی که حکومت امام به مرکزیت کوفه، مستقر شود، مرگ کابالیسم فرا می رسد و به دست امام علیه السلام، افسار تاریخ از دست ابلیس خارج می گردد.

و نیز: آخرین برخورد نظامی حق و باطل، در فلسطین خواهد بود، و با پیروزی حق آن وعدهٔ همهٔ نبوت ها محقق خواهد شد که در رأس شان پیروزی نبوت پیامبر اسلام (صلّی الله علیه و آله) است، که مرگ کابالیسم در آن نبرد در فلسطین فرا می رسد. و در یک جمله؛ این تأویل، مرگ شیطان را به مرگ کابالیسم معنی می کند.

چرا شیطان آفریده شد

همیشه پرسیده اند: چرا خداوند شیطان را آفرید تا انسان را گمراه کند-؟ این سؤال بدینصورت درست نیست، باید بپرسند: چرا خداوند شیطان را بر انسان راه داده است؟ زیرا مشکل سؤال کنندگان بود و نبود شیطان نیست، مشکل شان مبتلا شدن انسان به شیطان است. اگر شیطان کاری با انسان نداشت نمی گفتند چرا خداوند شیطان را آفرید، همانطور که نمی پرسند (مثلاً) چرا خداوند جن را آفرید، چرا این همه حیوانات گوناگون را آفرید و به گونه های محدود بسنده نکرد، و خیلی چیزها که پرسشی دربارهٔ آنها نمی کنند.

پس صورت صحیح این پرسش چنین است «چرا خداوند انسان را به شیطان مبتلا کرد؟». پس از اصلاح پرسش، در پاسخ آن باید گفت: قرار بود موجودی آفریده شود که با اراده و اختیار خود راه زندگی و آینده خود را گزینش کند. اگر قرار بود یک موجود معصوم آفریده

شود که خلقتاً و جبراً معصوم باشد، فرشتگان بودند و دلیلی برای آفریدن انسان نبود. و نیز اگر قرار بود که موجودی آفریده شود که توان «گزینش ارادی» نداشته باشد، خاک و گیاه بودند و دلیلی بر آفرینش انسان نبود، و اگر قرار بود موجودی آفریده شود که توان گزینش داشته باشد لیکن «گزینش روزمرّه ای» نه «گزینش با برنامه و همه جانبه»، حیوان ها بودند و باز دلیلی برای خلقت انسان نبود.

و گزینش معنائی ندارد مگر «ابتلا»؛ ابتلا یعنی سر دو راهی قرار گرفتن و یکی از دو راه را برگزیدن.

اما باز پرسش ادامه دارد: انسان که با دو روح (غریزه و فطرت) آفریده شده، دو راهی غریزه و فطرت برایش کافی نبود که ابلیس خبیث نیز آمده و بر سر همان دو راهی نشست و به فریب انسان پرداخت-؟ معلوم است که در این صورت راه غریزه گرائی و عصیان غریزه بر فطرت، بوسیلهٔ شیطان تقویت شده و مسئله از اعتدال خارج می شود.

پاسخ: این درست است و قضیه از اعتدال و عدالت خارج می شد اگر نبوت ها نبودند، این همه ارسال رسل و دین و بقول قرآن «بیّنات»، «ذکر»، «تذکر»، «هدی و هدایت» ها نه تنها برای ایجاد تعادل بوده بل فوق تعادل و «رحمت» و «تفضّل» است. با وجود این تفضّلات اگر کسی روندی را برگزیند که مصداق گفتهٔ ابلیس باشد که گفت **«أَحْتَنِكَنَّ»**= افسارشان خواهم زد، در این صورت تقصیر از خودش است که بطور دانسته فطرت را رها کرده غریزه گرا شده است؛ عقل را کنار گذاشته و طبق «هوی= هوس» عمل کرده است، نبوت و بینات الهی را وانهاده به وعده های اِغراری شیطان دل بسته است. خودش وجود خود را نیز تباه کرده است: «إِنَّ الْخاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ»[1]: تباه شوندگان آنانند که وجود خودشان را تباه کرده اند. و «قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ»[2]. واقعاً وجود خودشان را تباه کرده اند. و «أُولئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا

[1] آیهٔ ۴۵ سورهٔ شوری.

[2] آیهٔ ۵۳ سورهٔ اعراف.

أَنْفُسَهُم»[۱]: آنان، آنانند که وجود خودشان را تباه کرده اند. و آیه های دیگر.

اگر شیطان تحریک کنندهٔ غریزه بر عصیان است، دین و نبوت ها نیز تقویت کنندهٔ فطرت و عقل هستند. «وَ ما رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبيد»[۲]: و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمی‌کند. و «ما أَنَا بِظَلاَّمٍ لِلْعَبيدِ»[۳]. و «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبيد»، این آیهٔ اخیر در سه سوره آمده است: سورهٔ آل عمران آیهٔ ۱۸۲. و سورهٔ انفال آیهٔ ۵۱. و سورهٔ حج آیهٔ ۱۰.

این همه تکرار این سخن برای این است که انسان دست از بهانه جوئی ها بردارد، دستکم حس «حق به جانبی» را در برابر خدا کنار بگذارد که یک حس شیطانی است، و بفهمد که خودش مقصّر است.

نکته: آیه ها می گویند «خداوند ظلاّم نیست». با صیغهٔ مبالغه، نه با صیغه «ظالم». این بخاطر این است که ظلم نسبتی با ظالم دارد، هر چقدر ظالم یک شخص عالم، دانا، قادر و توانا باشد، به همان نسبت ظلم از او اولاً قبیح تر می شود و ثانیاً شدید تر.

مراد این است که ای انسان، اگر (نعوذ بالله) خداوند ظلم می کرد، ظلمش شدیدتر و قبح آن نیز (نعوذ بالله) قبیح تر می شد، نه خدای رحیم، رحمان، غفار و...، که همیشه در عمرت، رحم و مهربانی ، لطف و مودّت او را در دل و جانت چشیده ای، چگونه ممکن است این خدای مهربان ظلاّم باشد؟ و با صرفنظر از چشیدن های لطف و مودّت او، اگر بدون احساس درونی حتی با دیدهٔ تجربی نیز بنگری می بینی که آن رحمان همه چیز جهان را در جهت منافع تو قرار داده است «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ»[۴]: آیا نمی بینی که خداوند هر آنچه در زمین است را برای شما سخیر کرده است؟ و آیه های دیگر.

آیا این رحمانیت با آن ظلاّمیت که در نظر تو است، سازگار است؟ «كَذلِكَ نُفَصِّلُ الْآياتِ

---

[۱] آیهٔ ۲۱ سورهٔ هود.

[۲] آیهٔ ۴۶ سورهٔ فصلّت.

[۳] آیهٔ ۲۹ سورهٔ ق.

[۴] آیهٔ ۶۵ سورهٔ حج.

لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرونَ»[۱]. «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ»[۲]: پس به کجا می روید؟ «ذلِكُمُ اللّهُ فَأَنّى تُؤْفَكُونَ»[۳]: این است خدای شما پس به کجا منحرف می شوید؟

ایمان شیطانی

ابلیس به وجود خدا، به وحدانیت خدا، به خالقیت و ربوبیت خدا، به حقانیت نبوت ها، کاملاً ایمان دارد؛ ایمانی در حدّ بالاترین حدّ ممکن. و در مخاطبه اش با خدا، مکرر می گوید: «ربِّ= ربّی= پروردگار من»: «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْني إِلى يَوْمِ يُبْعَثُون». و «قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَني...».

کفر نیز بر دو نوع است: کفر جاهلانه بدلیل عدم شناخت. و کفر آگاهانه و متمرّدانه. کفر شیطان از نوع دوم است. دانسته و آگاهانه راه تمرّد را انتخاب کرده است.

در میان پیروان شیطان نیز کسانی بطور دانسته راه ابلیس را انتخاب کرده اند و می کنند، اینان سران کابالیسم هستند که مراکز قدرت جهانی را در اختیار دارند. در میان اصحاب پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) کسانی بودند که بطور دانسته و آگاهانه با وجود ایمان شان به خدا و نبوت، راه ابلیس را انتخاب کرده بودند؛ آیه را ببینید: «وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصيراً»[۴]: کسی بعد از آن که راه هدایت برایش روشن و کاملاً آشکار شده، با پیامبر مخالفت کند، و از راهی غیر از راه مؤمنان پیروی کند، ما او را به همان که برگزیده است وا می گذاریم.

کسانی بودند هر از گاهی با رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) مخالفت می کردند، در حالی که کاملاً برایشان مبیّن بود که آن حضرت پیامبر خدا و نبوتش بر حق است. و متون

---

[۱] آیهٔ ۲۴ سورهٔ یونس.

[۲] آیهٔ ۲۶ سورهٔ تکویر.

[۳] آیهٔ ۹۵ سورهٔ انعام.

[۴] آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ نساء.

حدیثی سنّی و شیعه پر است از گزارشات مخالفت های گروهی از اصحاب با آن حضرت که در بخش آخر کتاب «**کابالا و پایان تاریخش**» شرح آن را آورده ام.

و اینکه می بینید قرآن می گوید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِه»[۱]: ای آنان که ایمان آورده اید، ایمان بیاورید به خدا و رسولش. و یا می گوید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ»[۲]: ای آنان که ایمان آورده اید، از خدا بترسید و به رسولش ایمان آورید. مخاطب این آیه ها افرادی هستند که واقعاً به خدا و نبوت رسولش ایمان داشتند، لیکن مانند ابلیس بطور دانسته و با وجود ایمان شان تمرّد می کردند.

این قبیل آیه ها را به منافقان (یعنی منافقانی که هیچ ایمان و اعتقادی به وحدانیت خدا و نبوت نداشتند، و فقط در ظاهر اظهار ایمان می کردند) تفسیر کرده اند. در حالی که آیه ها بطور نصّ می گویند اینان ایمان دارند لیکن تمرّد می کنند.

نفاق یعنی دوروئی؛ این نیز دو نوع است: نفاق در اصل توحید و نبوت مانند نفاق عبدالله بن اُبیّ و پیروانش. و نفاق در اطاعت و مخالفت از نبوت؛ اینان مانند ابلیس در اصل توحید و نبوت، منافق نبودند، در اطاعت از خدا و رسول راه نفاق را می رفتند؛ ظاهراً قیافهٔ اطاعت به خود می گرفتند اما به کار شکنی های خودشان برای فراهم کردن زمینهٔ حاکمیت خودشان در آینده، تمرّد می کردند.

متأسفانه سورهٔ حجرات را که کاملاً و دقیقاً به محور «سیاست» است و جریان های سیاسی در میان اصحاب را بیان می کند، به اخلاق آن هم اخلاق صرفاً پندی و اندرزی، تفسیر کرده اند که ستمی بر قرآن و پیامبر و اسلام است. و سوگمندانه اینکه برخی از بزرگان ما نیز بطور ندانسته دربارهٔ این سوره همین راه را رفته اند و علاوه بر متن روشن سوره، آن همه

---

[۱] آیهٔ ۱۳۶ سورهٔ نساء.

[۲] آیهٔ ۲۸ سورهٔ حدید.

حدیث ها دربارهٔ آیات این سوره را نادیده گرفته اند[۱].

شیطان گزینش می کند

وَ اقْطَعْ عَنَّا إِثْرَه: و (خدایا)، گزینش او را از ما قطع کن.

شیطان به سراغ هر کسی می آید، هیچ کسی را وا نمی گذارد. لیکن همیشه گزینش می کند، بدون بررسی و بطور کورکورانه به سراغ کسی نمی رود. و گزینش های او بسته به چگونگی هدف اوست؛ هر کسی را برای هر گناهی وسوسه می کند اما برای هدف های بزرگش کسانی را انتخاب می کند که توان اجرائی آن را داشته باشند؛ در امور اجتماعی کسانی را انتخاب می کند که در اجرائیات قوی هستند. در انحرافات علمی به کسانی که توان فکری و علمی دارند روی می آورد. و در عوام فریبی نیز به اشخاص هنرمند در این امر.

و با بیان دیگر: گزینش شیطان در سه محور است: ۱- شرایط و خصوصیات شخص. ۲- خصوصیات عارضی؛ حالت هائی که در لحظاتی شخص دچار آن می شود، مانند حالت تهیّج شهوت، حالت غضب و... ۳- خصوصیات زمانی و مکانی که شخص در آنها قرار می گیرد.

دقیقاً همین رفتارها را با «شخصیت جامعه» دارد؛ جامعه ای را برای کاری و جامعهٔ دیگر را برای کاری دیگر. جامعه ای را در حالتی، و جامعهٔ دیگر را در حالتی دیگر، جامعه ای را در زمانی و جامعه ای را در مکانی. تاریخ پر است از این گزینش های او.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم ما را از شر گزینش شیطان حفظ کند: **وَ اقْطَعْ عَنَّا إِثْرَه.**

لغت (اقرب الموارد) اَثِرَ اَثَراً: اختار لنفسه أشیاء حسنة: چیزهای پسندیده را برای خودش انتخاب کرد.

و در مجلد سوم که مجلد استدراک است می گوید: الاثر (بالکسر و الضّمّ): خلاصة السّمن

---

[۱] شرح بیشتر در «کابالا و پایان تاریخش».

اذا سُلِئ: اثر با کسره و ضمّه (اِثر و اُثر) یعنی روغنی که تصفیه شده باشد.

از برآیند این دو معنی، روشن می شود که شیطان به دنبال افرادی است کـه هـم منحـرف شان کند و هم آنان را پیرو خالص خود کند، همانطور که پیامبران درصـدد هـدایت افـراد و تزکیه و خالص کردن آنها هستند.

بندهٔ حقیر هر چه کوشیدم تا بدانم چرا کلمهٔ «اِثر» را در این سخن امام علیه السـلام، بـه معنی «ردّ پا» یا «نشان پا» ترجمه کرده اند، به جائی نرسیدم. مراد امام این است: خدایا مـا را مورد گزینش شیطان قرار نده؛ ما را از قابیلیان و متمرّدان آگاه که بطور دانسته راه ابلـیس را می روند، قرار نده. و نیز ما را از بدعت گذاران دینی و علمی، قرار نده.

بخش پنجم

روابط شیطان با انسان

بالاتر از کفر شیطان کفری نیست

تقوای منفعل و تقوای محرّک

محراب

انسان بی تقوی، مصرف کننده نیست مصرف شونده است

شخصیت جامعه

ورودگاه های شیطان به درون انسان

نسبت میان جهاد اصغر و جهاد اکبر

مدخل های شیطان با «شناخت» مسدود می شود

دانشمند فخور و دانشمند شکور

منزل شیطان

وقتی که جنود جهل بعنوان ستون پنجم عمل می کند

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَمْتِعْنَا مِنَ الْهُدَى بِمِثْلِ ضَلَالَتِهِ، وَ زَوِّدْنَا مِنَ التُّقْوَى ضِدَّ غَوَايَتِهِ، وَ اسْلُكْ بِنَا مِنَ التُّقَى خِلَافَ سَبِيلِهِ مِنَ الرَّدَى. (۶) اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِي قُلُوبِنَا مَدْخَلًا وَ لَا تُوطِنَنَّ لَهُ فِيمَا لَدَيْنَا مَنْزِلًا: خدایا، بر محمد آلش درود فرست، و ما را از هدایت برخوردار کن باندازهٔ گمراهی او (شیطان)، و ما را در برابر گمراه کردن او توشهٔ مقاومت ده، و ما را بر خلاف راه او، راه ببر که راه او دنائت و پستی است. خدایا، برای او راه ورودی به قلب های ما قرار مده، و در آنچه در نزد ما است برای او جایگاه نده.

شرح

بالاتر از کفر شیطان کفری نیست

وَ أَمْتِعْنَا مِنَ الْهُدَى بِمِثْلِ ضَلَالَتِه: گفته شد که ابلیس عالماً، عامداً و کاملاً آگاهانه راه تمرّد را برگزید (و پیشتر نیز به شرح رفت که انگیزش این کار او «تکبّر» و خود خواهی بود) پس بالاتر از کفر او کفری نیست. بطوری که بالاتر از هدایتی که پیامبران و ائمه به آن نایل شده اند، هدایتی نیست.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که در مقام مقابله و تضاد، بحدّی آرزوی تضاد با ابلیس را داشته باشیم که بگوئیم: خدایا به همان مقدار که شیطان گمراه است به ما هدایت عطا کن. اگر می گفت **«اَمتعنا من الهدی بمثل هدایة الانبیاء»** شامل این آرزوی ضدیت و تضاد با شیطان، نمی شد. و از این سخن امام می فهمیم که خود «ضدیت با شیطان» یک خصلت محبوب است، و نیز «آرزوی تکامل در مسیر ضد شیطان» خصیصه ای است که از عوامل تقویت ایمان است. یعنی یکی از عوامل حفاظت از شر شیطان، ضدیت و آرزوی ضدیت با او

است: خدایا به همان اندازه که او گمراه است به ما هدایت بده.

نمی دانم چرا برخی از شارحان و مترجمان، از ظاهر این سخن امام وحشت کرده و سخن او را تاویل کرده اند؟ و انصافاً سخنی به این استحکام و زیبائی را طوری معنی کـرده انـد کـه جان کلام از بین رفته است.

تقوای منفعل و تقوای محرّک

محراب

وَ زَوِّدْنَا مِنَ الْتَّقْوَى ضِدَّ غَوَايَتِهِ، وَ اسْلُكْ بِنَا مِنَ التُّقَى خِلَافَ سَبِيلِهِ مِنَ الرَّدَى.

در مباحث گذشته گفته شد که تقوی یعنی «خود پائی»؛ پائیدن و حفاظت از خود، و آن را به «مدیریت روح فطرت بر روح غریزه» معنی کردیم. و در اینجا افزوده مـی شـود کـه در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، تقوی یک اصطلاح است اما در همان معنـی «حقیقـت لغویّه»ی خود، و در همان معنای لغوی «وقـی یقـی» اسـت و (باصـطلاح) در اینجـا «حقیقـت شرعیه» نداریم.

تقوی هرگز به معنی «ترس از خدا» نیست. اما نظر به اینکه تقوی می تواند علّت ترس از خدا باشد، و انسان بدلیل ترس از خدا خودش را بپاید، و نیز تقوی می توانـد معلـول تـرس از خدا باشد و می شود، پس یک ملازمهٔ عجیب میان تقوی و ترس از خدا، هست:

ترس از خدا، تقوی را می دهد و همان تقوی از نو تـرس از خـدا را تقویـت مـی کند.

و تقوی، ترس از خدا را می دهد، و همان ترس از خدا از نو تقوی را تقویت مـی کند.

بخاطر این ملازمهٔ عجیب، و این در هم تنیدگی این دو با همدیگر، می توان تقـوی را بـه «ترس از خدا» معنی کرد، و ترس از خدا را نیز به تقوی معنی کـرد والاّ اصـل معنـای تقـوی خودپائی و مدیریت خود است.

تقوی می تواند با سه نوع ویژگی همراه باشد یا بگوئیم تقوی از نظر نیرو و توان عمل خود، سه نوع است یا مدرّج به سه درجه است:

۱- تقوی با نیروی بازدارنده از گناه.

۲- تقوی با نیروی بازدارنده از گناه و دفاع در برابر وسوسه های ابلیس.

۳- تقوی با نیروی بازدارندگی از گناه و دفاع در برابر شیطان، و حرکت در مخالفت با شیطان.

تقوی در ماهیت اول، خوب و نیک و لازم و اساس خود پائی است، لیکن راکد است و در مقام دفاع شکست می خورد. و در ماهیت دوم توان دفاع را دارد اما منفعل است. و در ماهیت سوم مهاجم، محرّک و پیش رونده و فاتح است.

امام علیه السلام، نوع اول را کافی نمی داند، با جمله «وَ زَوِّدْنَا مِنَ الْتَّقْوَى ضِدَّ غَوَايَتِه» تقوای دفاعی را می خواهد، و با جملهٔ **«وَ اسْلُكْ بِنَا مِنَ التُّقَى خِلَافَ سَبِيلِهِ مِنَ الرَّدَى»** تقوائی را می خواهد که در عین توان دفاعی، در حرکت به مخالفت با شیطان نیز نیرومند باشد. تا انسان مانند یک کشتی گیر ماهر در هر آن هم در مقابل ضربه های فنّی طرف دفاع کرده و آنها را خنثی کند و هم ضربه های فنی خود را به او وارد کند و یا مانند یک لشکر قوی و با تجربه، در هر آن هم در برابر دشمن دفاع کند و هم هجوم. و لذا خودپائی و مبارزه با غریزه (نفس) و مبارزه با شیطان را به «حرب» تشبیه کرده اند و محل عبادت را **«محراب= حربگاه»** نامیده اند.

دانشمند محقق و گرانقدر جناب محمد جعفر صدر، واضع آخرین و کاملترین **«معجم مفهرس قرآن»** که خدوند اجر جزیل عطایش کند، کلمهٔ «محراب» را نه در باب «حرب» بل در فصل حرف «میم» آورده است، ظاهراً بنظر ایشان این لفظ ارتباطی با مادّه حرب ندارد. همانطور که کلمهٔ «مجوس» را در همانجا در فصل «میم» آورده که بحق است زیرا لفظ مجوس واژهٔ عربی نیست و یک واژهٔ «شبه معرّب» از «جاماسب» فارسی است که بنیانگذار

دین ایرانی بود، عرب ها، از این کلمه معنی اسم مفعول (جاماسبی شده) قصد می کردند[۱].

اما لفظ محراب چرا باید در فصل «ح» نباشد و بـه فصـل «مـیم» بـرود؟؟ چـرا بایـد وزن «مِفعال» از مادّهٔ حرب نیامده باشد؟ شاید دلیل این گزینش ایشان این باشد که در منـابع لغـت، محراب به معنی «اسم مکان»- مکان حرب- نیامده است. اما اولاً: به معنی صـدر مجلـس، و «مأوی الاسد= جایگاه شیر» آمده است که رفتن به لانهٔ شیر با حرب و جنگ مـلازم اسـت. ثانیاً: قرآن بهترین منبع لغت است که در آیه های ۳۷ و ۳۹ سورهٔ آل عمران و آیـهٔ ۲۱ سـورهٔ ص، آن را به معنی اسم مکان آورده است.

پس، اسم مکان بودن آن، و نیز اشتقاق آن، از مادّهٔ «حرب» مسلّم است، پـس چـه مـانعی هست که در ادبیات اسلام به معنی حربگاه- حرب با نفس امّاره و حرب با شیطان- نباشد-؟ که برجسته ترین، و مشخص ترین، و مختص ترین مکان عبادت، محراب نامیده شده است.

انسان شناسی

راه شیطان راه پستی است: امام علیه السلام از خدا می خواهـد: «وَ اسْـلُكْ بِنَـا مِـنَ التُّقَی

---

[۱] واژهٔ «مجوس» از مردم کهن و دیرین عرب به جای مانده است، و نقش بسزائی در «ایران شناسی» و شناخت دین ایرانی دارد، دین ایرانی که به دین زردشتی معروف است، بنیانگذار آن زردشت نیست. بل «جاماسب کادوسـی» اسـت کـه حـوالی ۳۷۰۰ سـال پیش، و حدود ۳۰۰ سال قبل از آمدن آریایی ها به ایران، در میان کادوسیان بومی ایـران در حـوالی رود ارس مبعـوث شـد کـه در قرآن به «اصحاب الرّس» موسوم شده اند، مردمش او را محکوم به اعدام کردند اما سپس دین او را پذیرفتند (شبیه ماجرای حضرت عیسی علیه السلام). جاماسب کتابی آورده بود که به هزار تکّه از چرم گاو نوشته شده بود.

آریائی ها پس از آمدن به ایران دین قبلی خود را رها کرده و دین جاماسب را پذیرفتند. بر خلاف آریائی های یونـان کـه در همان بت پرستی خودشان که در رأس بت هایشان زئوس بود، باقی ماندند.

وقتی که کادوسیان و آریائیان هم دین شدند، متن آن کتاب به آمیزه ای از زبان کادوسی و آریائی در آمـد کـه بـه آن «زبـان اوستائی» گفته شد که نه می توان به آن آریائی گفت و نه کادوسی.

لفظ «مجوس» شاه کلیدی است که خیلی از اختلافات و اشتباهات مورخین و آئین شناسان را حـل مـی کنـد؛ مـثلاً اخـتلاف دارند آیا زردشت شخصیت ۳۷۰۰ سال پیش است یا شخصیت ۲۶۰۰ سال پیش؟-؟ واقعیت این اسـت کـه زردشـت در ۲۶۰۰ سـال پیش آمد و به اصلاح دین جاماسب که دچار میترائیزم شده بود، پرداخت. شرح بیشتر این موضوع را در کتـاب «**جامعـه شناسـی کعبه» در سایت** www.binesheno.com آورده ام.

خِلَافَ سَبِيلِهِ مِنَ الرَّدَى»: و (خدایا) ما را بر خلاف راه شیطان، راه ببر که راه او دنائت و پستی است.

غیر ممکن است کسی پیرو ابلیس باشد و دچار دنائت شخصیت نباشد؛ رئیس جمهور فلان مرکز قدرت کابالیست که بالاترین مقام جهانی را دارد (باصطلاح) مثل آب خوردن دروغ می گوید. و همچنین نخست وزیر فلان مرکز قدرت کابالیستی دیگر. **سیاست شان عین دنائت شان است.** امروز کسی در جهان یافت نمی شود که آنان را در نهایت دنائت نداند، و اگر کسی یافت شود یا احمق است و یا کابالیستی است مثل خود آنان.

انسان برای انسانیت آفریده شده نه برای دنائت، دنائتی که حیوان از آن منزّه است هیچ حیوانی دروغ نمی گوید و دروغ را ابزار سلطهٔ خود بر دیگران قرار نمی دهد.

انسان بی تقوی مصرف کننده نیست، مصرف شونده است: وقتی که شیطان افسار انسان را به دست گیرد، انسان مصداق «اسفل سافلین» می گردد که پست تر از او موجودی یافت نمی شود. و اگر شیطان افسار جامعه و جریان تاریخ را به دست گیرد، آن جامعه و آن تاریخ، مصداق جامعهٔ شیطانی و تاریخ کابالیسم می گردد: إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ[1].

بنابراین، مسئله فقط مسئلهٔ آخرت نیست (که البته مسئلهٔ آخرت مهمتر است)، بی تقوائی انسان را در همین دنیا پست تر از حیوان می کند، زندگیش را به سراب جانسوز می کشاند بحدّی که جان آدمی برایش نمی ماند، وجود و هستی اش در لذایذ کاذب مصرف می شود.

شیطان او را برای اهداف خودش مصرف می کند او دستمال کاغذی ابلیس است و تاریخ مصرف دارد. انسان بی تقوی، فطرت و تقوی و انسانیت خود را فدا می کند که به حد نهائی مصرف (اعم از شهوات، خوراکی ها و ابزار رفاه) برسد. در حالی که توجه ندارد این شیطان است که او را برای اهداف خود مصرف می کند.

---

[1] آیهٔ ۱۱۹ سورهٔ هود.

امیرالمؤمنین علیه السلام به مصرف شدن اینان بدست شیطان اشاره می کند: **«اتَّخَذَهُمْ إِبْلِيسُ مَطَايَا ضَلَالٍ وَ جُنْداً بِهِمْ يَصُولُ عَلَى النَّاسِ وَ تَرَاجِمَةً يَنْطِقُ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ اسْتِرَاقاً لِعُقُولِكُمْ وَ دُخُولًا فِي عُيُونِكُمْ وَ نَثْناً فِي أَسْمَاعِكُمْ فَجَعَلَكُمْ مَرْمَى نَبْلِهِ وَ مَوْطِئَ قَدَمِهِ وَ مَأْخَذَ يَدِهِ»**[1]: شیطان آنان را شتران بارکش خود در مسیر گمراهی کرده، و سپاه خود قرار داده تا بر مردم مسلط شود، آنان را مترجمان خود قرار داده با زبان آنان سخنان خود را می گوید، تا عقل های شما ها را نیز به بند کشاند، و در دیدگان تان دخالت کند، و در گوش هایتان بدمد. پس (آنان را ابزار خود قرار داده و مانند تیرهائی در اختیار گرفته و) شما را هدف تیرهایش گرفته، و (قصد) پایمال کردن شما با قدمش و گرفتن شما با دستش دارد.

انسان بی تقوی بیمار است؛ در حالی که خودش مورد مصرف ابلیس است، خودش را مصرف کننده می داند، و نتیجه ای که از مصرف می گیرد به یکی از دو صورت زیر است:

۱- یا در آخر هر مصرف (اعم از مصرف شهوی و غیره) احساس بیهودگی و سراب می کند. که قرآن می فرماید: «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً»[2]: کردار و اعمال کافران همچون سرابی است در کویر که شخص تشنه آن را آب می پندارد. مصرف کردن شان سراب و مصرف شدنشان بلای جان مردم. و این اصل مشترک همهٔ منحرفان است.

۲- و یا از آن عبور کرده و به مرحلهٔ شدید بیماری می رسد؛ در هر مصرفی مانند فرد تشنه ای که برای رفع تشنگی آب شور می خورد، تشنه تر می شود و دیگر هرگز سیراب نمی شود، روز به روز در انحرافات بیشتر فرو می رود؛ حساب و کتاب از دستش در می رود، اسیر دست شیطان بود اینک اسیر دست اعتیاد هم می شود؛ اعتیاد در امور جنسی، در الکل، در مواد مخدّر و در هر مصرف دیگر و هر رفتار دیگر.

قرآن اینان را «**خرّاصون**» می نامد یعنی کسانی که حساب و کتاب را از دست داده و در

---

[1] نهج البلاغه خ (قاصعه) ابن ابی الحدید، ۲۳۸- فیض، ۲۳۴.

[2] آیهٔ ۳۹ سورهٔ نور.

همهٔ رفتارهایشان (باصطلاح عوام) گُتره عمل می کنند، این لفظ از ریشهٔ «خُرص» و «خِـرص» به معنی «تخمینی» و تخمینی عمل کردن بدون حساب و کتاب دقیق. مثلاً بـه جـای مسـاحت کردن یک زمین، مقدار آن را با تخمین تعیین کنند. انسان در زندگیش در مواردی بـا تخمـین عمل می کند و این هیچ اشکالی ندارد. اما «خرّاص»- با تشدید و صیغهٔ مبالغه- یعنی کسی که با همه چیز برخورد تخمینی و گتره دارد. و لقب دیگری که به اینـان مـی دهـد «**سـاهون**» است یعنی کسانی که نیازهای مصرفی شان پایان ندارد.

لغت: مالٌ لا یُسهی: ای لا تبلغ غایته لکثرته: مالی که بدلیل کثرتش پایانی بـرای آن متصـور نیست.

در آیه های ۱۰ و ۱۱ سورهٔ ذاریات می فرماید: «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ- الَّذِینَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ ساهُونَ»: بمیرند[۱] خرّاصان- آنان که در فرو رفتن شان همواره و بی پایان فرو می روند.

باتلاقی که هر لحظه بیش از پیش در آن فرو می روند و فرو رفتنشان پایـانی نـدارد. و از لفظ «قتل» بر می آید که درمانی برایشان نمی ماند مگر مرگشان.

شخصیت جامعه نیز دچار این بیماری «غمره= فرو رفتن» می شود، و در اینصورت راهی برای درمان آن نمی ماند تا اجل تـاریخش بـه سـرآید؛ «فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِینٍ»[۲]: آنـان را وابگذار تا وقت معین. «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا یَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمُونَ»[۳]: هـر امّتی اجلی دارد زمانی که اجلشان فرا رسد نه ساعتی به تأخیر می افتند و نه پیشی می گیرند[۴].

زندگی یا باید بر اساس نظارت و مدیریت روح فطرت بر روح غریـزه باشـد، و یـا دچـار «خرص غریزی» خواهد گشت، زیرا غریزه هیچ رابطه ای با حساب و کتاب ندارد. و شـیطان

---

[۱] قرآن با ادبیات و زبان امّی مردمی آمده است، گاهی نفرین های مادرانه نیز دارد.

[۲] آیهٔ ۵۴ سورهٔ مؤمنون.

[۳] آیهٔ ۳۴ سورهٔ اعراف- و آیهٔ ۴۹ سورهٔ یونس.

[۴] این آیه از جمله آیاتی است که دلالت دارند جامعه شخصیت دارد، عمر دارد و اجل دارد.

می کوشد انسان را به چنین زندگی ای بکشاند.

ورودگاه های شیطان به درون انسان

اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِي قُلُوبِنَا مَدْخَلًا؛ شیطان هیچ راه نفوذی به درون انسان ندارد مگر از طریق غرایز و انگیزش های غریزی. و راه غرایز نیز برای او باز نمی شود مگر در اثـر عصـیان روح غریزه بر روح فطرت؛ در اینصورت «هوی» بر «عقل» غلبه می کند، و گاهی عقل مصادره شده و به خدمت هوی در می آید و «عقل نکرائی» می شود که مکرر به شرح رفت.

مداخل و ورودگاه های شیطان به درون انسان ۷۵ منفذ است که در حدیث «**جنود عقل و جنود جهل**»[1] شمارش شده است. این حدیث از اعجاز علمی اهل بیت علیهم السلام اسـت، زیرا هیچ دانشمند متخصص و متبحّری در علوم انسانی نه می تواند چیزی بر آن بیفزایـد و نـه می تواند چیزی از آن بکاهد. و اینک شمارش جنود عقـل و جنـود جهـل (= هـوی) در ایـن حدیث:

حدیث جنود العقل و جنود الجهل

[توجه: از اینکه در ترجمهٔ فقرات این حدیث دو لفـظ «گـرایش» و «گرائـی» را تکـرار کرده ام، پوزش می طلبم. و چرائی این تکرار را در آخر همین مبحث خواهم آورد.]

کافی (اصول) ج ۱- کتاب العقل و الجهل- حدیث ۱۴، از امام صادق علیه السلام:

---

[1] در مباحث گذشته به شرح رفت که مراد از این جهل که در مقابل عقل قرار می گیرد، «هـوی= هـوس» اسـت؛ یـک امـر وجودی است نه عدمی. و جهل بمعنی «عدم العلم» از جنود این جهل است که در شمارش آمده است.

جنود عقل		جنود جهل
۱- الْخَيْرُ وَ هُوَ وَزِيرُ الْعَقْل: خیر گرائی که وزیر عقل است.		۱- الشر- وَ هُوَ وَزِيرُ الْجَهْل: شر گرائی که وزیر جهل (هوی) است.
۲- الایمان (ایمان گرائی).		۲- الکفر (کفر گرائی).
۳- التّصدیق (گرایش به تصدیق حقایق).		۳- الجحود (مقاومت گرائی لجوجانه در برابر حق).
۴- الرّجاء (امید گرائی).		۴- القنوط (نومیدی گرائی).
۵- العدل: عدالت گرائی.		۵- الجور: ستمگرائی.
۶- الرضاء (روحیهٔ رضایتمندی از روند زندگی و نعمت های الهی).		۶- السّخط (رنجناک بودن از روند زدگی).
۷- الشّکر (شکر گرائی).		۷- الکفران (روحیهٔ قدر ناشناسی نعمت ها).
۸- الطمع.		۸- الیأس.

توضیح: این طمع به معنی حرص و آز نیست، بل به معنی طمع داشتن در رحمت خدا است که در مباحث گذشته بطور مشروح همراه حدیث های مربوطه گذشت که پیام آیه های ۵۶ سورهٔ اعراف: «وَ ادْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً» و ۱۶ سورهٔ سجده: «يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً»، و آیه های دیگر است. و مقابل آن، بیماری یأس از رحمت و نعمت خداوند است که این نیز قبلاً به شرح رفت. و فرق این «یأس» با «قنوط» که در ردیف ۴ آمده، همین است.

۹- التوَکّل.		۹- الحرص (آز).
۱۰- الرّأفة (نرمدلی گرائی).		۱۰- القسوة (قساوت قلب و سنگدلی گرائی).
۱۱- الرّحمة (دلسوزی).		۱۱- الغضب.
۱۲- العلم.		۱۲- الجهل.

توضیح: این جهل که بمعنی «عدم العلم» است و یک امر عدمی است، از جنود جهل است که بمعنی «هوی= هوس= انگیزش غریزی» می باشد. در ادبیات قرآن دو لفظ «جهل» آمده، یکی در مقابل عقل که امر وجودی است، و دیگری در مقابل علم که امر عدمی است.

۱۳- الفهم (توان درک و تحلیل).		۱۳- الحمق (حماقت= عدم درک و عدم توان تحلیل مسائل).
۱۴- العفّة (خودپائی از پلیدی ها).		۱۴- التّهتک (بی مبالاتی).
۱۵- الزّهد (پرهیزگرائی از رسیدن به غرایز از راه نامشروع).		۱۵- الرّغبة (پیروی از تمایلات غریزی بدون قاعده و قانون).
۱۶- الرّفق (مدارا با هر شیئ و با انسان ها).		۱۶- الخرق (درندگی؛ دریدن آداب و رسوم در برخورد با دیگران)[1]
۱۷- الرّهبة (شناختن آفت ها و آسیب ها).		۱۷- جرأت (تهور و بی مبالاتی دربارهٔ آفت ها و آسیب ها- جریئ بودن)
۱۸- التّواضع.		۱۸- الکبر.
۱۹- التُّؤدة (شروع و ادامهٔ هر کاری با تأنّی و اندیشه).		۱۹- التّسرّع (شروع و ادامهٔ هرکاری با شتابزدگی بدون اندیشهٔ کافی).
۲۰- الحلم (بردباری).		۲۰- السّفه: سفاهت.

[1] در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» رفتار رفق آمیز با «ابزار کاری و «موضوع کار» را نیز شرح داده ام.

توضیح: در ردیف ۱۳ دیدیم که حماقت به معنی «عدم یا کمبود درک و فهم» است. و گفته اند: ممکن است جنون معالجه شود لیکن حماقت هیچ معالجه ای ندارد. یکی از فرق های سفاهت با حماقت همین است که ممکن است سفاهت معالجه شود و معالجهٔ آن «تحلّم» است که فرموده اند: **«إِنْ لَمْ تَكُنْ حَلِيماً فَتَحَلَّمْ»**[1]: اگر حلیم و بردبار نیستی خودت را به بردباری بزن. یعنی اگر این روش را در پیش بگیری بالاخره بردبار می شوی. اما نگفته اند «ان کنت غیر فهیم فتفّهم»: اگر استعداد فهم و درک نداری خودت را به فهیم بودن بزن. زیرا این کار نه تنها فایده ندارد بل حماقت را عمیق تر می کند.

اصل معنی سفاهت در منابع لغت «عدم الحلم» است، و سفاهت بمعنی بی عقلی و بی علمی، از کاربردهای ردیف های بعدی آن است.

۲۱- الصّمت (خودداری از بیهوده گوئی).		۲۱- الهذر (ورّاجی و بیهوده گوئی).
۲۲- الاستسلام (حق گرائی و پذیرش حق).		۲۲- الاستکبار (مقاومت در برابر حق و شانه خالی کردن از پذیرش حق).

توضیح: فرق میان استکبار و کبر: کبر یک خصیصهٔ روانی است، اما استکبار رفتار زور مدارانه است خواه از کبر ناشی باشد و خواه از ارادهٔ محض.

۲۳- التسلیم (تسلیم گرائی).		۲۳- الشّکّ (دودلی گرائی).

توضیح: مراد از «تسلیم» معنی لغوی آن است که مصدر باب تفعیل است به معنی «سالم کردن». یعنی انسان باید هر موضوع و هر مسئلهٔ مشکوک را تا بدانجا که توان دارد به مرحلهٔ یقین برساند و هر مشکوک را همچنان رها نکند. روح غریزه نه علم گرا است و نه یقین گرا، تنبل است، و این روح فطرت است که علم گرا و یقین طلب است.

---

[1] نهج البلاغه، حکم؛ ابن ابی الحدید ۲۰۳ فیض ۱۹۸.

۲۴- الصّبر (تحمّل و پایداری).		۲۴- الجزع (بی تابی کردن در برابر ناملایمات).

توضیح: فرق میان صبر و تحمل با حلم که در ردیف ۲۰ گذشت، این است که حلم در تقابل با شتابزدگی (خواه در تصمیم و خواه در رفتار) است. اما صبر در تقابل با «بی تابی» و «زاری کردن» است. که امام کاظم علیه السلام فرمود **«إِيَّاكَ وَ الْكَسَلَ وَ الضَّجَر»**[1]: دور باش از تنبلی و بی تابی.

۲۵- الصّفح (گذشت و عفو گرائی).		۲۵- الانتقام (انتقام جوئی).
۲۶- الغنی (بی نیازی گرائی).		۲۶- الفقر (نیازمندی گرائی).

توضیح: کسانی هستند که برای هر چیز احساس نیاز می کنند، و کسانی هستند که نسبت به خیلی از چیزها احساس بی نیازی می کنند.

۲۷- التذکّر (هوشمندی و حواس جمعی).		۲۷- السّهو (ناهوشمندی و حواس پرتی).
۲۸- الحفظ (اهمیت دادن به حفظ و یاد داشتن امور حتی با یادداشت کردن در دفتر).		۲۸- النسیان (تن به فراموشی دادن).
۲۹- التّعطّف (با عاطفه بودن).		۲۹- القطیعة (گرایش به قطع روابط).
۳۰- القنوع (قانع بودن).		۳۰- الحرص (آز).

توضیح: در ردیف ۹ «حرص» در تقابل با «توکّل» آمده، و در اینجا دوباره ذکر شده و در برابر «قانع بودن» آمده و این نیازمند شرح است:

---

[1] کافی، ج ۵ ص ۸۵ ط اسلامیه.

حرص و آز بیماری است. این بیماری یک منشأ دارد و یک درمان؛ منشأ آن عصیان روح غریزه است بر روح فطرت، که خودسری هر کدام از انگیز های غریزی سر از افراط در مـی آورد و شخص را دچار بیماری روانی می کند. پس این بیمـاری از شکسـت فطـرت در برابـر غریزه ناشی می شود و «قانع بودن» که از انگیزش های اصیل فطرت است از بین می رود.

فطرت شکست خورده، در این حال نیازمند کمک است تا تقویت شود و غریزه را مهـار کند تا این بیماری از بین برود. و در این حال برای این بیماری خاص، هیچ کمک و مـددکاری نیست مگر «توکّل» و بس.

در ردیف ۹ آنچه در تقابل با توکل آمده «دوام حرص» و بقای حرص است که اگر توکل نباشد بیماری حرص همچنان خواهد ماند. و در اینجا «قانع بودن» در تقابل با حرص آمده که منشأ این بیماری را مشخص می کند؛ یعنی اگر انسان قنوع نباشـد دچـار بیمـاری حـرص مـی گردد. و قنوع بودن از اقتضاهای روح فطرت و عقل گرائی است.

۳۱- المواسات (همدردی و همیاری).		۳۱- المنع (خودداری از همدردی و همیاری).
۳۲- المودّة (دوستی گرائی).		۳۲- العداوة (کینه توزی).
۳۳- الوفاء.		۳۳- الغدر (نیرنگ، نارو).
۳۴- الطاعة (عمل به اوامر و نواهی حق).		۳۴- المعصیة.
۳۵- الخضوع (به حق خود قانع بودن).		۳۵- التّطاول (زیاده طلبی- گردن کلفتی).
۳۶- السّلامة (سلامت جوئی).		۳۶- البلاء (بلا جوئی).
۳۷- الحبّ.		۳۷- البغض.
۳۸- الصّدق.		۳۸- الکذب.
۳۹- الحق (حق گرائی).		۳۹- الباطل (باطل گرائی).
۴۰- الامانة (روحیه امانتداری).		۴۰- الخیانة (خیانت گرائی).
۴۱- الاخلاص (خلوص افکار، نیّات).		۴۱- الشّوب (آمیختگـی افکـار و ناخالصـی نیّات).

۴۲- الشّهامة (همّت داشتن).		۴۲- البلادة (بی همّتی).
۴۳- الفَطِنَة[1] (زکاوت و زیرکی).		۴۳- الغباوة (کودنی).
۴۴- المعرفة (شناخت گرائی).		۴۴- الانکار (نکره گرائی؛ اهمیت ندادن به شناخت).
۴۵- المداراة (سماحت و صرفنظر کردن).		۴۵- المکاشفة (عدم سماحت و باصطلاح ته هر ماجرا را در آوردن).
۴۶- سلامة الغیب (پشت سر دیگران رفتار سالم داشتن).		۴۶- المحاکة (در ظاهر کسان، خوب بودن و در غیاب شان مکر کردن).
۴۷- الکتمان (رازداری برای خود و دیگران).		۴۷- افشاء.
۴۸- الصلاة (محافظت از نماز).		۴۸- الاضاعة (ضایع کردن نماز).
۴۹- الصّوم: روزه.		۴۹- الافطار: روزه خواری.
۵۰- الجهاد (شجاعت برای دفاع از حق).		۵۰- النکول (ترس بازدارنده از حق).

لغت: نَکَلَ: جَبُنَ.

۵۱- الحجّ.		۵۱- نبذ المیثاق.

توضیح: حج میثاق است با خداوند، و ترک آن ترک میثاق است. گفته اند: حج تجدید همان «بلی» است که ذرّه های همهٔ انسان ها در عالم ذر گفتند. این سخن به جای خود. اما نظر به آنچه که می گویند حج بیعت با خداوند است و حجر الاسود بمنزلهٔ دست خدا است، می توان گفت که حج میثاق «شخصیت جامعه» است با خداوند؛ آنان که در مراسم حج حاضر می شوند مجموعاً نماد و نمایندهٔ جامعهٔ بشری هستند (از هر قوم و نژادی) و

[1] در برخی نسخه ها به جای «الفطنة»، الفهم آمده که درست نیست، همانطور که در علل الشرایع، الفطنة آمده است. ج ۱ ص ۱۱۵.

بنمایندگی از کل بشر با خداوند میثاق می بندند.- شرح بیشتر دربارهٔ نقش حج و کعبه در کتاب «**جامعه شناسی کعبه**».

۵۲- صون الحدیث (مواظبت در سخن).		۵۲- النمیمة (سخن چینی).
۵۳- برّ الوالدین.		۵۳- العقوق.
۵۴- الحقیقة (حقیقت گرائی در اعمال).		۵۴- الرّیاء.
۵۵- المعروف (معروف گرائی).		۵۵- المنکر (منکر گرائی).
۵۶- السّتر (خودداری از به رخ کشیدن پیکر و اندام بدن).		۵۶- التّبرج (پیکر و اندام خود را به رخ دیگران کشیدن- به پیکر خود بالیدن).

توضیح: تبرّج از «برج» است؛ برج بارزترین نماد «خودنمائی» است. در آیهٔ حجاب علاوه بر اینکه ابراز زینت های طبیعی و پیرایه ای تحریم شده تبرّج هم تحریم شده است «وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ»[1]: خودنمائی پیکری نکنند مانند خودنمائی پیکری دوران جاهلیت. گاهی خانمی را می بینی از نظر پوشش موارد زینت، کاملاً محجبه است، لیکن شیوهٔ حرکات و راه رفتنش که همراه با نوعی بالندگی به پیکرش است طوری افکار را به خود مشغول می کند که اگر بی حجاب بود این قدر مشغول نمی کرد.

سَتر، یعنی پوشش لباس. اما «سِتر» پوشش لباسی نیست، بل «پرهیز از بالیدن به جسم و پیکر» است. همانطور که می گویند «هو لا یستتر من الله بسِتر».

۵۷- التّقیة (رازداری سیاسی برای حفظ خود و مکتب).		۵۷- الاذاعة (پخش اسرار).
۵۸- الانصاف (عدالت گرائی فارغ از تعصب).		۵۸- الحمیّة (تعصب گرائی جاهلانه).

[1] آیهٔ ۳۳ سورهٔ احزاب.

توضیح: انصاف سخت تر از عدالت است؛ یک قاضی وقتی که با دو نفر نا آشنا روبه رو می شود، اِعمال عدالت برایش آسان است. اما وقتی که یکی از طرفین از بستگانش باشد، رهائی از چنگال تعصب برایش سخت است.

۵۹- التّهیئة (روحیهٔ کوشش برای انسجام نظام جامعه).		۵۹- البغی (گرایش به تجزیهٔ جامعه- سهم خواهی از جامعه).
۶۰- النظافة (بهداشت و تمیزی گرائی).		۶۰- القذر (آلودگی و چرکینی گرائی).
۶۱- الحیاء[1].		۶۱- الجلع (بی حیائی).
۶۲- القصد (روحیهٔ میانه روی- رعایت حدود).		۶۲- العدوان (روحیهٔ تجاوز از حد، خواه به طرف افراط و خواه به طرف تفریط)
۶۳- الراحة (آرامش روانی).		۶۳- التّعب (اضطراب و استرس روانی).
۶۴- السّهولة (روحیهٔ آسان گیری).		۶۴- الصعوبة (روحیهٔ سختگیری).
۶۵- البرکة (روحیهٔ برداشت و بهره مندی کامل از عمر و زندگی).		۶۵- المحق (روحیهٔ هدر دادن عمر و نعمات زندگی).
۶۶- العافیة (دوری جوئی از بلاء).		۶۶- البلاء (بلا جوئی).

توضیح: در ردیف ۳۶ سلامت در تقابل با بلاء آمده، و در اینجا عافیت با بلاء متقابل شده. فرقشان، فرق بهداشت با درمان است؛ عافیت جوئی یعنی پیشگیری از بلاء و گرفتاری- خواه گرفتاری جسمی و بدنی باشد، و خواه گرفتاری روحی و روانی، و خواه گرفتاری اجتماعی- عافیت از «عفو» و «معاف بودن» است، یعنی شخص از اصل گرفتاری معاف باشد. اما سلامت اعم از عافیت است؛ به درمان شدن، و علاج شدن و بر طرف شدن گرفتاری نیز

[1] در مباحث گذشته بحثی دربارهٔ حیاء داشتیم و به شرح رفت که منشأ حیاء روح فطرت است و وجود غریزی (حیوان) حیاء ندارد.

سلامت گفته می شود.

و با بیان دیگر: عافیت یعنی «رها ماندن از بلاء» و سلامت یعنی «رها شدن از بلا». برخی ها به عکس این معنی معتقد هستند. و بـه هـر صـورت، میـان ایـن دو ردیـف فـرق اسـت. و بلاجوئی به هر دو صورت، بیماری است.

۶۷- القوام (امکانات زندگی را بـرای برپـائی زندگی دانستن)		۶۷- المکاثرة (چشـم و همچشـمی- امکانـات زنـدگی را بـرای بـه رخ دیگـران کشـیدن دانستن).
۶۸- الحکمة (گرایش بـه جـدّی گـرفتن امـور زندگی فردی و اجتماعی).		۶۸- الهوی (گرایش به سرسری گرفتن امور).

توضیح: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، لفظ «هوس» به دو معنی به کار رفتـه است:

۱- هوی= هوس، که ابزار و راهکار غریزه است. و در مقابل آن «عقل» است که ابـزار و راهکار فطرت است. هوی در این کاربرد یعنی همین «جهل» که هم اکنون به شمارش جنـود آن مشغول هستیم. و این جهل یک امر وجودی است، بر خلاف جهل بمعنی «عدم العلم» کـه از جنود همین جهل است.

در آیات و احادیث فراوان، به این معنی آمده است از آنجمله «وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى»[1].

۲- سرسری رفتار کردن در گفتار و کردار؛ مانند همین ردیف از این حدیث، و آیه «وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى- إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى»[2]: این پیامبر بطور سرسری سخن نمی گویـد- نیسـت آن مگر وحی که بر او نازل می شود.

---

[1] آیهٔ ۴۰ سورهٔ نازعات.

[2] آیه های ۳ و ۴ سورهٔ نجم.

البته هوی بمعنی دوم نیز برگشتش به هوی بمعنی اول است و لذا از جنود جهل شمرده می شود نه از جنود عقل.

۶۹- الوقار (سنگینی گرائی).		۶۹- الخفة (سبکی گرائی).
۷۰- السّعادة (سعادت جوئی).		۷۰- الشّقاوة (شقاوت جوئی- خیره سری).
۷۱- التّوبة (بازگشتن از گناه).		۷۱- الاصرار (عدم بازگشت و ادامه دادن به گناه).
۷۲- الاستغفار (روحیهٔ عفو خواهی و معذرت خواهی).		۷۲- الاغترار (روحیهٔ غرور که از عفو خواهی و معذرت خواهی باز دارد).
۷۳- المحافظة (حفاظت از خود و از همه چیز).		۷۳- التّهاون (سستکاری و سهل انگاری- کار «اَلاّ بختکی»).

همان حفاظت که امروز در کنار ایمنی و بهداشت، علمی بنام «دانش حفاظت، ایمنی و بهداشت» را تشکیل می دهد.

۷۴- الدّعاء (راز و نیاز با خدا).		۷۴- الاستنکاف (روی گردانی از دعاء).
۷۵- النّشاط (بشاشت گرائی).		۷۵- الکسل (افسردگی گرائی).

یک مشکل در این حدیث: در یکی از مباحث گذشته و نیز در همین مبحث، در مقام تحدّی و ابطال خواهی، عرض کردم: **آن کدام دست اندرکار متخصص در علوم انسانی است که بتواند یک مورد بر این موارد هفتاد و پنجگانه بیفزاید یا از آن کم کند.** اتفاقاً در ادامهٔ خود حدیث، نه یک مورد بل سه مورد بر آن افزوده شده:

۷۶- الفرح (شادمان بودن، اخمو نبودن- داشتن شخصیت شاد).		۷۶- الحزن (اخموئی، داشتن شخصیت غم خواه).

توضیح: برخی ها غم خواه می شوند؛ شاعرانی خطاب به معشوق گفته اند: غـم تـو را بـا هیچ شادی ای عوض نمی کنم.

۷۷- الاِلفة (مردمی بـودن- داشـتن شخصـیت مردمی)		۷۷- الفرقة (مردمی نبودن- مردم گریز بودن- شخصیت مردم گریزداشتن).
۷۸- اُلسخاء (داشتن شخصیت با سخاوت).		۷۸- البخل (شخصیت بخیل داشتن).

با اینکه امام علیه السلام در آغاز حدیث سه بار نصّ کرده اسـت کـه جنـود عقـل ۷۵، و جنود جهل نیز ۷۵ جند است، در شمارش به ۷۸ جند رسیده است. و ایـن شـمارش بـا همـین صورت هم در کافی و هم در علل الشرایع صدوق(ره) آمده است.

بی تردید سقطی در حدیث رخ داده است؛ باید گفت امام علیه السلام پس از شـمارش ۷۵ مورد، سخنی گفته و سپس این سه مورد را آورده است کـه آن سـخن از مـتن حـدیث افتـاده است.

با یک نگاه دقیق به آن ۷۵ مورد و این سه مورد، معلوم می شود که آن ۷۵ مورد علّت (و علّت ها) هستند، و این سه مورد معلول (و معلول ها) هستند و این تفاوت اساسی و مـاهوی را با همدیگر دارند.

مثلاً (و فرضاً) امام فرموده باشد: اولین ثمره ای که جنود عقـل و جنـود جهـل مـی دهنـد عبارت است از:

ثمرهٔ جنود عقل		ثمرهٔ جنود جهل
۱- الفرح.		۱- الحزن.
۲- الاِلفة.		۲- الفرقة.
۳- السخاء.		۳- البخل.

داشتن بشاشت روحی و شادمانی مستمرّ روانی، و نیز مردم گرائی و جامعه گرائی و نیز سخاوت، از انگیزش های درونی انسان نیستند، بل نتیجه و محصول انگیزش های مثبت درونی هستند. و با بیان دیگر: از ویژگی های شخصیت انسان هستند، نه از عوامل سازنده شخصیت؛ معلول هستند نه علّت.

و همچنین غم گرائی و غمگینی مستمرّ روانی و جامعه گریزی، از ویژگی های شخصیت هستند، نه از عوامل سازندهٔ شخصیت. نتیجه و محصول انگیزش های منفی درونی هستند، معلول هستند نه علّت.

مرحوم صدوق(ره) این حدیث را تحت عنوان **«علة الطبائع و الشهوات و المحبات»**[1] آورده است. اما این سه مورد «علّت» نیستند و لابد سقطی در اینجا رخ داده است. هم نصّ امام که سه بار به رقم ۷۵ تأکید کرده، و هم ماهیت معلول بودن این سه مورد، تردیدی در این سقط باقی نمی گذارد.

تصحیح مصحّح: دانشمند محترم مرحوم علی اکبر غفّاری که نسخهٔ کافی (چاپ دار الاضواء) با تصحیح وی چاپ شده است، در ذیل اوایل حدیث، آنجا که امام صادق علیه السلام، برای سومین بار رقم «الخمسة و السّبعین» را ذکر می کند، در پی نویس می گوید: «المذکور فیما یلي ثمانیة و سبعون جندا و لکنه قد تکرر ذکر بعض الجنود فافهم»: آنچه در پی می آید ۷۸ جند است لیکن برخی از جنود تکرار شده است، پس بدان. یعنی اگر تکرار شده ها را در نظر بگیریم رقم ۷۸ به رقم ۷۵ بر می گردد.

اما اولاً: چرا باید گوینده ای برای شمارش فقرات سخنش، رقم ۷۵ را تعیین کند- آن هم سه بار بر این رقم تأکید کند- سپس در مقام شمارش در اثر تکرار، رقم را به ۷۸ برساند-!؟! هیچ کسی چنین کاری نمی کند تا چه رسد به امام.

ثانیاً: اینگونه تکرار (باصطلاح دانش معانی و بیان) از نوع «تکرار قبیح» است، بل «تکذیب خود» است و امام منزّه از آن است.

---

[1] علل الشرایع، ج ۱ ص ۱۱۳- ۱۱۵.

ثالثاً: وقتی لفظ و مفهومی، در تقابل با لفظ و مفهومی دیگر قرار گیرد، در صورتی می توان به آن تکرار گفت که هر دو طرف تقابل، تکرار شوند. مثلاً کلمهٔ «حرص» دو بار ذکر شده لیکن یک بار در مقابل «توکّل» بار دیگر در مقابل «قنوع». این تکرار نیست بل دو کاربرد و دو معنی متفاوت از لفظ «حرص» اراده شده است. اگر حرص را در هر دو مورد به یک معنی واحد حمل کنید، باید توکّل و قنوع نیز یک معنی واحد داشته باشند. بدیهی است که چنین معنائی غلط است.

رابعاً: اگر اینگونه نگریسته شود، موارد تکرار بیشتر می شود؛ مثلاً «تسلیم» و «استسلام»، «تهتکّ» و «افشاء» و...

خامساً: درست است سه کلمهٔ یأس، حرص و بلاء، بطور صریح و عیناً دو بار در متن حدیث آمده اند، و این رقم سه با سه مورد که در آخر آمده مساوی می شود، اما نباید این تساوی رقم فکر ما را منحرف کند. همانطور که در توضیحات شرح دادم هیچکدام از اینها تکرار نیست.

باید توجه داشت که امام علیه السلام در این حدیث، در دو مرحله سخن گفته است؛ مرحلهٔ علّت ها و مرحله معلول ها؛ شمارهٔ علّت ها را در رقم ۷۵ منحصر کرده، سپس در مرحله معلول ها سه محصول اولیهٔ این علّت ها را شمرده است.

بحث در این موضوع انسان شناسی، پنج مرحله دارد:

مرحلهٔ اول: بحث دربارهٔ روح غریزه و روح فطرت در وجود انسان.

مرحلهٔ دوم: بحث در اقتضاهای هر کدام از این دو روح.

مرحلهٔ سوم: بحث در ابزار کار، و آنچه «راهکار» هر کدام است؛ که ابزار و راهکار غریزه «هوی= جهل»[۱] است، و ابزار و راهکار فطرت، عقل است.

مرحلهٔ چهارم: بحث در انگیزش ها و نیروهائی که هر کدام از این دو روح دارای آنها هستند و آنها را در اختیار دارند.

---

[۱] جهل بمعنی «امر وجود» که به شرح رفت.

مرحلهٔ پنجم: نتایج و محصول کار هر کدام از دو لشکر.

امام صادق علیه السلام در شمارش ۷۵ مورد، در مرحلهٔ چهارم بحث می کند. و امـام در مقام انسان شناسی است نه در مقام «درس اخلاق»، و مرحلهٔ پنجم عرصـهٔ اخـلاق اسـت، نـه عرصهٔ انسان شناسی.

بحث در مرحلهٔ پنجم نیز می تواند به دو گونه برگزار شود: «اخلاق و خُلـق شناسـی»، و «شخصیت شناسی» که چگونگی تکوّن و تشکّل شخصیت شخص را بیان کنـد و بقـول قـرآن «شاکلهٔ» شخص را شرح دهد[1].

سخاوت به دیگران، الفت با دیگران، و فرح، و یا حـزن، فرقة و بخـل، معلـول چگـونگی شاکلهٔ هر شخصی هستند و در انتهای مراحل قرار دارند، حتی پس از مرحلهٔ «اخلاق شناسی». قبلاً نیز عرض کرده ام: اَمان از دست این «اخلاق گرائی غیر علمـی» کـه همـهٔ آیـات انسـان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی، تاریخ شناسی و شناخت ماهیت تاریخ، و در یـک جملـهٔ کلی: همهٔ آیه های علوم انسانی را به اخلاق، آن هم اخلاق صرفاً موعظه ای، پندی و انـدرزی (مانند اندرزهای مادر بزرگ بر سر کرسی های زمستانی قـدیم) تفسـیر کـرده انـد، اسـلام و مکتب علمی قرآن و اهل بیت را دقیقاً مانند مسیحیت، یک دین صرفاً اخلاقی و موعظـه ای، کرده اند. نه آیه ای از دست اینان در امان مانده و نه حدیثی.

چرائی الفاظ «گرایش»، «گرائی»، «جوئی» و «روحیه»، که در ترجمهٔ فقرات این حدیث آوردم: امام فرموده اسـت «السعادة»، بنـده ترجمـه کـرده ام «سـعادت جـوئی»، یـا «السّهولة» را به «روحیّهٔ آسان گیری»، یا «النظافة» را به «بهداشت گرائـی»، «التصـدیق» را بـه «گرایش به تصدیق حقایق» و ...، ترجمه کردم.

آیا- نعوذ بالله- این الفاظ را خود سرانه آورده و بر سخن امام تحمیل کرده ام؟ نـه چنـین است (والحمدلله) خود امام علیه السلام در مقدّمهٔ این حـدیث در مقـام شـمارش ابـزار هـای دست عقل، و شمارش ابزارهای دست جهل است. نه در مقـام شـمارش نتـایج ایـن ابزارهـا، و

---

[1] **«کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِه»** آیهٔ ۸۴ سورهٔ اسراء.

بقول صدوق(ره) در مقام شمارش علّت ها است، نه در مقام شمارش معلول ها و نتایج[۱]. بنابراین هر کسی با دقت بنگرد می داند که مراد امام از «سعادت»، «سعادت جوئی» است، نه خود سعادت، زیرا خود سعادت همانطور که گفته شد از نتایج و معلولات است. و برای مخاطبان آگاه هیچ لازم نبود که من مرتب این الفاظ را تکرار کنم، لیکن چون برخی ها به جان مطلب توجّه نکرده اند، ناچار از این تکرارها شدم.

نسبت میان جهاد اصغر و جهاد اکبر

خطرناکترین مَدخل شیطان

حدیث بالا، ادبیات بحث را به ادبیات نظامی کشانید. و واقعاً روح فطرت انسان همیشه با روح غریزه اش و نیز با شیطان در جنگ است. آن حدیث معروف که می گوید گروهی از مجاهدین از میدان نبرد پیروزمندانه برگشتند، رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: **«مَرْحَباً بِقَوْمٍ قَضَوُا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ وَ بَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ»**[۲].

جنگ میان روح غریزه و روح فطرت که عقل فرمانده لشکر فطرت، و جهل فرمانده لشکر غریزه است، یک جنگ دائمی است که هیچ آتش بسی برایش نیست. شیطان مشوق جبههٔ غریزه و جهل است، نبوت نیز مشوق و مددکار جبههٔ فطرت و عقل است. و این «جنگ اکبر» است.

اما در اینجا یک نکتهٔ بس مهم هست؛ در جنگ اصغر طرفی که پیروز می شود، پیروزیش روشن و برأی العین محسوس است، لیکن در جنگ اکبر تشخیص طرف پیروز مشکل است. زیرا گاهی غریزه و شیطان طوری همدست می شوند که فطرت را سرکوب

---

[۱] و دقیقاً نظر مرحوم کلینی(ره) نیز همین است.

[۲] کافی، ج ۵ ص ۱۲.

کرده و عقل را مصادره کرده در خدمت خود می گیرند و هر دو لشگر را در جهت غرایز به کار می گیرند؛ شخص عابد و زاهد می شود، خودش را پیروز می داند در حالی که بدترین شکست را خورده است. و این بزرگترین **مَدخل شیطان** است که در نتیجهٔ آن، شخص دربارهٔ خودش دچار جهل مرکب می گردد.

معیار چیست؟ و راه نجات از این جهل مرکب چیست؟

معیار: کسی که در جهاد اکبر خودش را پیروز یا دارای توفیق می داند، دوباره به خود بنگرد اگر از جهاد اصغر می ترسد پس او در جهاد اکبر نیز شکست خورده است؛ احساس پیروزی یا دارای توفیق بودنش، کاذب است و شیطان از بزرگترین مدخل بر او وارد شده است. **جهاد اصغر گرچه اصغر است اما معیار جهاد اکبر است.**

اما عکس قضیه چنین نیست، یعنی نمی توان گفت: هر کس از جهاد اصغر نترسد حتماً در جهاد اکبر پیروز یا موفّق بوده است. تاریخ پر است از کسانی مانند اسکندر مقدونی همجنس باز و دیوهای خونریزی که هیچ ترسی از کشته شدن و جنگ و خونریزی نداشتند. بهتر است دو قضیه و گزاره را بصورت روشن و فراز مشاهده کنیم:

۱- هر کس از جهاد اصغر بترسد، یا به جهاد اکبر نپرداخته و یا در آن موفق نشده است.

۲- هر کس از جهاد اصغر نترسد، حتماً در جهاد اکبر پیروز و یا بنسبتی موفق بوده است.

ردیف دوم غلط است. و صورت صحیح آن چنین است: برخی از کسانی که از جهاد اصغر نمی ترسند، در جهاد اکبر پیروز یا بنسبتی موفق هستند.

در آغاز اسلام چند نفر نفوذی کابالیسم بودند، با اینکه به خدا و نبوت پیامبر (صلّی الله علیه و آله) معتقد بودند[1]، زمینه را برای به دست گرفتن قدرت آماده می کردند و در این راه بشدت می کوشیدند و هنگام رحلت آن حضرت به خواسته خود رسیدند. عامل پیروزی این چند نفر، حضور گروهی از جهادگران بود که در جهاد اصغر کوشیده بودند، اما به جهاد

[1] سران کابالیسم همیشه و در طول تاریخ، هم به خدا و توحید ایمان داشتند و هم به نبوت ها. رجوع کنید به «**کابالا و پایان تاریخش**» بخش آخر.

اکبر نپرداخته بودند، یا در آن توفیق نداشتند.

جامعه شناسی جهاد اکبر برای هر فردی سخت و «اکبر» است، و برای شخصیت جامعه سختتر و اکبر تر و زمانبر و نیازمند «دراز مدت» است؛ ۱۰ سال حاکمیت اسلام خیلی کمتر از آن بود که عنصر جهاد اکبر در شخصیت افراد به تکامل اجتماعی هم برسد به حدی که جامعه را از اشتباه باز دارد. در بیت اهل بیت بسته شد و ابلیس بر بام جهان قهقهه سر داد. و این است پیام پیامبر در این سخنی که: **«بَقِيَ عَلَيْهِمُ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ»**.

و اینجاست که به پاسخ این پرسش می رسیم که: چرا امام صادق علیه السلام در این حدیث اصطلاح نظامی «جنود» را به کار گرفته است: «**جنود عقل و جنود جهل**».

برگردیم به دعای امام سجاد علیه السلام:

مدخل های شیطان با شناخت و عمل و دعا مسدود می شود

دانشمند فخور، دانشمند شکور

اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِي قُلُوبِنَا مَدْخَلًا. انسان بوسیلهٔ «شناخت» می تواند مدخل های شیطان را مسدود کند تا او نتواند در وجود و تصمیماتش نفوذ کند. و امام علیه السلام در این فقره از دعا: (اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِي قُلُوبِنَا مَدْخَلًا)، دو خواسته از خداوند دارد و با بیان دیگر: این خواستهٔ امام دو جنبه دارد:

۱- خواستهٔ قَدَری: برای افراد جامعه توفیق می خواهد که خداوند همه را در «انسان شناسی= خود شناسی»، و نیز در «شیطان شناسی» و شناختن مدخل های شیطان موفق کند، تا همگان بتوانند در برابر نفوذ ابلیس مقاوم باشند.

این یک خواستهٔ «قَدَری» است؛ یعنی توان اندیشه، فهم، علم و شناخت ما را بالا ببرد تا بتوانیم در برابر ابلیس مقاوم باشیم.

در عین حال، یک خواستهٔ «قضائی» نیز هست؛ یعنی خداوند «قضاء» کند که ما به این

شناخت بر اساس این قَدَرها برسیم. و هیچ دعائی نیست که «قضا خواستن» در آن نباشد.

۲- خواستهٔ قضائی: همگان اهل علم و شناخت علمی نیستند و نیازمند هستند که خداوند آنان را با «قضای محض» از نفوذ شیطان حفظ کند.

و مسئله یک مسئلهٔ نسبی است؛ همگان و هر کس با نسبتی از هر دو جانب (قَدَری و قضائی) برخوردارند؛ در این مسئله در اکثریت مردم جنبهٔ قضائی بر جنبهٔ قَدَری غالب است، و در گروه اندیشمندان، جنبه قَدَری بر جنبهٔ قضائی غلبه دارد[۱].

و اینجاست که هم ارجمندی عالم و دانشمند مشخص می شود و هم مسؤلیت عظیم علما و دانشمندان. افراد غیر دانشمند تنها مسؤلیت فردی خود را دارند، اما دانشمندان مسؤلیت کل جامعه را، و دستکم (متناسب با دانش شان) مسؤلیت بخشی از جامعه را دارند.

اگر شخصیت جامعه به نصاب لازم از شناخت نرسد، مسؤلیت آن به گردن اهل دانش است. با این حساب آیا دانشمند باید گردن فراز باشد یا سر به زیر؟-؟ بر دیگران فخر بفروشد یا دربارهٔ خود اندیشناک باشد؟-؟

عمل: تنها شناخت و علم کافی نیست، دعا (استعاذه) و آنگاه عمل لازم است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **«فَمَا تَكْدِي أَبَداً وَ لَا تُشْوِي أَحَداً لَا عَالِماً لِعِلْمِهِ وَ لَا مُقِلًّا فِي طِمْرِهِ»**[۲]: سمّ تیر شیطان هرگز بدون نفوذ نمی شود، و دربارهٔ هیچکس به خطا نمی رود؛ نه دربارهٔ عالمی بخاطر علمش، و نه دربارهٔ فقیری بخاطر فقرش.

ابلیس لشکر جهل را که ۷۵ نیرو هستند به کار می گیرد؛ هم آنها را پرورش می دهد و هم به تحرّک در می آورد، می کوشد آنها را از رکود و بی تحرکی به مرحلهٔ عمل و فعالیت برساند. انسان نیز باید لشکر عقل را از رکود و تنبلی باز دارد و آنها را با عمل و فعالیت ورزیده کند تا آنها بتوانند مدخل های شیطان را مسدود کنند.

برای هر کدام از ۷۵ نیروی عقل، آیات و احادیث داریم که اگر تدوین شوند هر کدام

---

[۱] شرح بیشتر دربارهٔ قضا و قدر، در کتاب «**دو دست خدا**».

[۲] نهج البلاغه، خطبه قاصعه.

یک مجلد کتاب می شود. تنها دو حدیث را در این باره ببینیم:

۱- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه) لِأَصْحَابِهِ أَ لَا أُخْبِرُكُمْ بِشَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ فَعَلْتُمُوهُ تَبَاعَدَ الشَّيْطَانُ مِنْكُمْ كَمَا تَبَاعَدَ الْمَشْرِقُ مِنَ الْمَغْرِبِ قَالُوا بَلَى قَالَ الصَّوْمُ يُسَوِّدُ وَجْهَهُ وَ الصَّدَقَةُ تَكْسِرُ ظَهْرَهُ وَ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْمُوَازَرَةُ عَلَى الْعَمَلِ الصَّالِحِ يَقْطَعَانِ دَابِرَهُ وَ الِاسْتِغْفَارُ يَقْطَعُ وَتِينَهُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ وَ زَكَاةُ الْأَبْدَانِ الصِّيَامُ[1]: به اصحابش فرمود: آیا خبر ندهم شما را به چیزی که اگر به آن عمل کنید شیطان از شما دور می شود بفاصلهٔ مشرق از مغرب-؟ گفتند: بلی. فرمود: روزه گرفتن روی شیطان را سیاه می کند، صدقه کمرش را می شکند. و «الحبّ فی الله» و تعاون در عمل صالح پی[2] او را قطع می کند، و استغفار (توبه) شاهرگ او را می بُرد. و برای هر چیز پاک کننده ای هست و پاک کنندهٔ بدن روزه است.

در این حدیث ۶ عمل بر طبق ۶ جند از جنود عقل آمده است و ظاهراً از ۶۹ جند دیگر صرفنظر شده است و تصریح شده که این ۶ عمل برای دور کردن شیطان و بستن مدخل های او کافی است. اما در حقیقت از هیچکدام از آنها صرفنظر نشده، زیرا این ۶ مورد میوهٔ درخت عقل است اگر اینها حاصل شوند معلوم می شود که همهٔ جنود عقل فعال بوده اند، و همهٔ غرایز و جنود جهل تحت مدیریت فطرت قرار گرفته اند. و نشان می دهند که شخص عامل به آنها تحت سلطه و سیطرهٔ جهل (= هوی و هوس) قرار ندارد.

۲- امام باقر علیه السلام فرمود: **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه): لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِنَّهَا تَهْدِمُ الذُّنُوبَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَنْ قَالَ فِي صِحَّتِهِ فَقَالَ فَذَاكَ أَهْدَمُ وَ أَهْدَمُ إِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَمْنٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي حَيَاتِهِ وَ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ حِينَ يُبْعَثُ**[3]: رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: به مردگان تان (در وقت مرگ شان) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه را تلقین کنید، زیرا آن گناهان را منهدم می کند. گفتند: ای پیامبر خدا اگر کسی آن را در حال صحتش بگوید چطور است؟ فرمود: آن منهدم کننده و منهدم کننده تر است، زیرا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه ایمنی مؤمن است در حیاتش، و در

---

[1] امالی صدوق ص ۳۷- بحار، ج ۹۰ ص ۲۷۶- ۲۷۷.

[2] می گویند: فلانی اسب خود را پی کرد. یعنی قوی ترین رگ محرک آن را که در پاهای عقبش هست، برید.

[3] بحار، ج ۹۰ ص ۲۰۳.

وقت مرگش و در وقتی که به قیامت مبعوث می گردد.

مراد از «ایمنی در حیات»، ایمنی از شیطان است نه ایمنی های دیگر. زیرا چه بسیار بودند کسانی که همیشه لَا إِلَهَ إِلَّا اللّه می گفتند و از دشمنان ایمن نبودند و کشته هم شدند.

توحید از جنود عقل است و ذکر لَا إِلَهَ إِلَّا اللّه، اولین گام عملی به آن است که مدخل شرک را مسدود کرده و از شیطان ایمن می کند. و همچنین است همهٔ جنود هفتاد و پنجگانهٔ عقل.

منزل شیطان

وقتی که «جنود جهل» بعنوان ستون پنجم عمل می کند

وَ لَا تُوطِنَنَّ لَهُ فِيمَا لَدَيْنَا مَنْزِلاً: و (خدایا)، در آنچه در نزد ما است برای او (شیطان) امکان منزل کردن، نده.

فیما لدینا: آنچه در نزد ما یا در اختیار ما است.

تا اینجا محور سخن، خود انسان بود که شیطان نتواند به وجود انسان نفوذ کند، که مدخل ها و ورودگاه های شیطان بر وجود انسان به شرح رفت. اما در این جمله محور سخن «سنگر»های شیطان است که در آنها جای گرفته و کار خود را می کند.

این جملهٔ امام علیه السلام هم از نظر «انسان شناسی» و هم از نظر «شیطان شناسی»، بس مهم و آموزنده است که ایجاب می کند اندکی در آن درنگ کنیم: گفته شد که حدیث «جنود عقل و جنود جهل» و نیز حدیث «جهاد اصغر و جهاد اکبر»، جریان بحث ما را به ادبیات نظامی کشانید. اکنون به یک اصطلاح دیگر نظامی توجه کنید که اصطلاح «ستون پنجم» است:

اگر کشوری یا شهری از چهار جانب مورد حمله باشد، و یا از چهار جانب محاصره شده باشد، افراد یا جریان هائی که از داخل برای پیروزی دشمن کار کنند، ستون پنجم نامیـده مـی شوند.

قبل از این جملهٔ امام، محور سخن در این بود که شیطان به درون وجود انسان نفوذ کند و جنود هفتاد و پنجگانهٔ خود را در درون انسان بطور مستقیم فرماندهی کند و با فطرت و عقل جنگ کند.

اما در این جمله فرض بر این است که هم در اثر سعی خود شخص و هم مسـتجاب شـدن دعایش، از نفوذ شیطان جلوگیری شده و شیطان در خارج از وجود او قرار دارد. در اینصورت در یکی از متعلقات انسان منزل می کند، جای می گیرد، و از آنجا جنود خود را که در درون انسان هستند بعنوان ستون پنجم به کار می گیرد. شیطان در اینصورت بطور مستقیم فرماندهی نمی کند، بل بواسطهٔ دیگری.

مثلاً در وجود فرزند او جای می گیرد. چه مردان بزرگی که تحت تأثیر فرزندشان دچار اشتباه شده اند، و یا تحت تأثیر همسر و معشوقه، و یا تحت تأثیر علاقهٔ شدید به فلان مال و ملک، و...، که اگر این ها نبودند هرگز منحرف نمی شدند زیرا در پیشگیری از نفوذ مسـتقیم شیطان با قوت و قدرت تمام جلوگیری می کردند.

تاریخ پر است از مردان قوی که نقطهٔ ضعف شان یکی از اطرافیـان شـان و یـا چیـزی از متعلقات شان بوده است.

وَ لَا تُوطِنَنَّ لَهُ فِيمَا لَدَيْنَا مَنْزِلاً: خدایا در آنچه در نزد ما است برای شیطان امکان جا گرفتن، منزل کردن، سنگر گرفتن، نده.

اگر شیطان نتواند از آن ۷۵ مدخل داخل شود، می تواند از این منزل و سنگر، همهٔ آنها را به کارگیرد. پس گاهی خطر منزل برابر خطر ۷۵ مدخل می شود.

بخش ششم

شناخت تنها، کافی نیست

بصیرت

کید در برابر کید

مواردی که کید به هنر مثبت مبدل می شود

هنر در تربیت

هنر در تعلیم و تعلم

هنر شیطانی و القاء ابلیسی

هنر در امر به معروف و نهی از منکر

مکر

سنگر شیطان

زیباترین کمک خداوند

اللَّهُمَّ وَ مَا سَوَّلَ لَنَا مِنْ بَاطِلٍ فَعَرِّفْنَاهُ، وَ إِذَا عَرَّفْتَنَاهُ فَقِنَاهُ، وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ، وَ أَلْهِمْنَا مَا نُعِدُّهُ لَهُ، وَ أَيْقِظْنَا عَنْ سِنَةِ الْغَفْلَةِ بِالرُّكُونِ إِلَيْهِ، وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ؛ خدایا هر آنچه او از باطل برای ما می آراید به ما بشناسان. و چون شناخت آن (باطل) را بـه مـا دادی مـا را از آن نگهدار، و ما را به آنچه که (در برابر کید او) کید کنیم بصیرت ده. و آنچـه را کـه بایـد در برابر او فراهم کنیم به ما الهام کن، و ما را از خواب غفلت که موجـب گـرایش بـه اوسـت بیدار کن، و از توفیق خودت ما را در برابر او با زیبائی یاری کن.

شرح

شناخت تنها کافی نیست

در بخش قبلی یکی از عناوین بحث «مدخل های شیطان با شناخت مسدود می شود» بود. اما شناخت و علم با همهٔ اهمیت و ارزشش، شرط لازم است، نه شرط کافی. چه بسا علما و دانشمندانی که بیش از هر عوامی دچار چنگال ابلیس شده اند، بل همانطور که پیشتر گفته شد همهٔ بدعت های بزرگ و انحرافات فکری را علما و دانشمندان ایجاد کرده اند.

لطف اَللّه بود یار و مددکار رهت ورنه عالم بشود عامل شیطان رجیم

امام علیه السلام می گوید: **«اللَّهُمَّ وَ مَا سَوَّلَ لَنَا مِنْ بَاطِلٍ فَعَرِّفْنَاهُ»**؛ خدایا هر باطلی که شیطان آن را در نظر ما زیبا می کند آن را برای ما بشناسان. بلافاصله می گوید: «وَ إِذَا عَرَّفْتَنَاهُ فَقِنَاهُ»: و وقتی که شناخت آن باطل را به ما دادی پس ما را از آن باطل نگهدار.

بصیرت: بصیرت عبارت است از «بینش نظری و فکری» که سه عنصر در آن باشد:

۱- دقّت: که مقابل آن «سرسری نگری» است.

۲- نفوذ از ظاهر موضوع به باطنش، و مقابل آن «ظاهر بینی» است.

۳- تأنّی و تأمّل در عین سرعت، که مقابل آن یکی از دو حالت زیر است:

الف: بینش شتاب آلود و بدون تأمل.

ب: بینش درنگ آمیز و بدون سرعت.

جمع میان تأنّی و تأمّل از یک طرف، و سرعت از طرف دیگر، تناقض نیست. زیرا تأمّل نیز دو نوع است: تأمّل وقتگیر، و تامّل همراه با فطانت و زیرکی. همانطور که در حدیث «جنود عقل و جهل» فرمود: «الْفِطْنَةُ وَ ضِدَّهَا الْغَبَاوَةُ»: زکاوت و زیرکی، و ضد آن کودنی. تأمّل گاهی تأمّل زیرکانه و هوشمندانه می شود، و گاهی تأمّل کودنانه که تا بیاید و نتیجه بدهد کار از کار گذشته است.

در حفاظت خود از شیطان، این عنصر سوم خیلی ضرورت دارد، زیـرا شـیطان همیشـه بـا سرعت کار خود را انجام می دهد، بینش درنگ آمیز و بـدون سـرعت، در برابـر آن نتیجـهٔ مطلوب را نمی دهد. و همچنین بینش شتاب آلود نیز همان خواستهٔ خود شیطان است. و نقطهٔ ضعف اکثر ما انسان ها در تنظیم همین عنصر سوم است.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خداوند بصیرت بخـواهیم تـا بـا دقـت و عمیـق نگری سریع، کید شیطان را بشناسیم و در برابر آن کید، فـوراً کیـد لازم را داشـته باشـیم: **«وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ»**: و ما را به آنچه باید در برابر کید او، کید کنیم بصیرت ده.

کید و هنر

کید در برابر کید: بر انسان سالم لازم است که در برابر کید شیطان، کید کند. کیـد یعنی مکر، خدعه، جنگ، قصد بد، علاج، پیگیری و کوشش. و در همهٔ این معانی یک عنصر منفی نهفته است حتی در معنی «علاج و رهجوئی».

کید یعنی طرح ریزی و نقشه بر علیه کسی تا بدین وسیله دچار مشکل و یا شکست شود.

کید در برابر کید: طرح ریزی و نقشه بر علیه کسی که درصدد طرح ریزی و نقشـه بـرای ایجاد مشکل یا به شکست کشیدن است.

نظر به عنصر معنائی منفی کید، کید حرام است مگر در جائی که عنصر منفی خـود را از دست بدهد، و این تنها در سه مورد است که کید به «هنر مثبت» مبدل می شود.

مواردی که کید به هنر مثبت مبدل می شود

تربیت و متولّی تربیت

۱- هنر در تربیت: کسی که می خواهد کودکی را تربیت کند، او می توانـد از کیـد

استفاده کند و با طرح و نقشه، کودک را به رفتارهائی که می خواهد وادار کند، و یـا رونـد رفتاری او را در بستری که صحیح می داند جاری کند.

در این کید هیچ عنصر منفی ای وجود ندارد. و این «هنـر» اسـت؛ هنـر تربیـت. در اینجـا بناچار باید بحثی دربارهٔ هنر داشته باشیم:

تعریف: هنر عبارت است از یک ویژگی در رفتار شفاهی یا رفتار عملی کـه در مخاطب بطور ناخودآگاه، ایجاد تأثّر کند.

هنر بر دو نوع است: هنر محض؛ مانند یک تابلوی زیبا از طبیعت. و هنـر پیـام دار؛ کـه بحث ما در همین نوع دوم است.

عناصری که یک گفتار یا رفتار پیام دار را، هنری می کنند عبارتند از:

الف: زیبائی: عنصر زیبائی در هنر بدین معنی نیست که حتماً باید برای مخاطـب جاذبـه داشته باشد، بل گاهی لازم است که با دافعه و تلخی نیز همراه باشد، حتی گـاهی وقتـی مـؤثر تر می شود که با شدت تلخی همراه باشد. مراد از زیبائی در هنر آن نیست که به سمع و بصر مخاطب زیبا باشد، معیار در این زیبائی، «هدف» است؛ هدف هنرمند زیبائی آن را تعیین مـی کند. هنرمند در تأثیر گذاری به هر نسبتی که موفق باشد به همان نسبت کارش را زیبا انجام داده است. خواه با جاذبه ای موافق میل مخاطب، و خواه با دافعه ای مخالف میل مخاطـب. و این «نیت» است که هنر مشروع و نامشروع را تعیین می کند، اگر نیت خیر باشد اِعمال هنـر در رفتار و گفتار، مشروع و انسانی می شود، و اگر نیت شر باشد، نامشروع و غیر انسانی مـی گردد.

نیّت، ماهیت هدف را تعیین می کند و هدف، جاذبه و دافعه را.

مثلاً گاهی پدر از کودکش اظهار رنجش می کند، این دافعه و تلخی است لیکن اگر همین رفتار تلخ با زیبائی عمل شود، هنر است. پس مراد از «زیبائی در هنر» همیشـه آن نیسـت کـه هم مطابق ذائقهٔ مخاطب شیرین باشد و هم تأثیر مورد نظر را داشته باشد. مـراد از هنـر زیبـا

انجام دادن آن گفتار یا رفتار است. و صد البته اگر هدف بوسیله هنری که هم شیرین است و هم مؤثّر، حاصل می شود، پرداختن به هنر تلخ گرچه خیلی هم هنرمندانه و زیبا عمل گردد، نا درست است.

گفته اند: سخت است که کسی بتواند تعریف دقیقی برای هنر بیاورد و هر تعریفی که برای هنر گفته شده یا غلط بوده و یا ناقص. به نظر بنده علّت این سختی، در عدم توجه به همین نکته است که گمان کرده اند هنر آن است که همیشه با جاذبهٔ مطابق میل مخاطب همراه باشد، و عنصر زیبائی در هنر را در همین دیده اند. و «هنر محض» را با «هنر پیام دار» در هم آمیخته اند، که در اوّلی زیبائی متن ضرورت دارد و در دومی زیبائی چگونگی عمل.

نشان دادن یک صحنهٔ فجیع قتل برای یک هدف انسانی، می تواند آن هدف انسانی را بدهد و می تواند ندهد. صورت اول وقتی است که نشان دهندهٔ آن صحنهٔ فجیع، کارش را به زیبائی انجام دهد، صحنه زیبا نیست اما کار به زیبائی انجام یافته است.

ب: القاء: در متن تعریف عبارت «بطور ناخودآگاه» آمد. یعنی هنرمند پیام خود را به ضمیر ناخودآگاه مخاطب، القاء کند. و پیامش را به ضمیر خودآگاه مخاطب ندهد[1]. و با بیان دیگر: هنرمند از ناآگاهی مخاطب استفاده می کند. پس هنر در همه جا و در همهٔ موارد، کارساز نیست، ابتدا باید مشخص شود که موضوع و مورد یک موضوع، موردی القائی است یا باید صریح و روشن عمل شود. و همچنین هنر در هر موضوع و در هر مورد، مشروع نیست باید مشروع بودن مورد نیز محرز شود.

ج: غیر مستقیم: هنرمند باید پیامش را بطور غیر مستقیم به ذهن و اندیشه مخاطب بدهد. این همان معنی القاء است.

د: ویژگی های مخاطب: هر مخاطبی ویژگی شخصیتی خود را دارد، و هنرمند کسی

---

[1] و گفته اند که محور بحث در اینجا هنر پیام دار است نه هنر محض که با خودآگاه مخاطب کار دارد.

است که ویژگی شخصیت مخاطب خود را بشناسد والاّ کارش هنری نمی شود.

بنابراین، هنر (هر هنر و به هر معنی) کید است، و اصل در کید «نامشروع بودن» و غیر انسانی بودن است مگر ماهیت آن بوسیله «نیت» و «هدف»، به مشروعیت و انسانیت مبدل شود. که گفته شد این در سه مورد است، مورد اول تربیت است.

چه کسی حق تربیت دارد؟: از نظر اسلام هر کسی حق ندارد با قصد تربیت کسی، دربارهٔ او از هنر استفاده کند. تنها کسی می تواند این کار را بکند که نسبت به فرد مورد تربیت، ولایت داشته باشد مانند پدر، مادر، جد و جدّه. و در صورت عدم آنها به ترتیبی که فقه تعیین کرده است. پس مورد اول که تربیت است، مشروط است به «ولایت».

دولت و بیت: دولت و حاکمیت مشروع- نه هر دولتی- یک ولایت عامّه دارد و می تواند بر اساس آن، به تربیت هنری بپردازد؛ گفتارهای هنری شنیداری در رادیو و گفتار و رفتار سمعی و بصری در تلویزیون (از قبیل فیلم، کارتون و پویانمائی) داشته باشد در حدّی که کودکان را از دست و اختیار پدر و مادر خارج نکند و باصطلاح آنها را از خانواده مصادره نکند، زیرا در اینصورت **اولاً:** «فرد» را مستقیماً «واحد جامعه» می کند. در حالی که «فرد واحد خانواده» است و خانواده واحد جامعه است. و تربیت اینچنینی نهاد خانواده را از میان حذف می کند که امروز بزرگترین مشکل جامعهٔ بشری همین است.

ثانیاً: وقتی که مخاطبان، افراد کثیر و اشخاص مختلف هستند، باید روند تربیت و هنری که در آن به کار می رود، از نکته یا نکات (نقطه یا نقاط) مشترک آنان تجاوز نکند. والاّ هنر نیست «مفسده» است و کید به معنای اصل اولیه است که نامشروع و غیر انسانی است. حتی اگر با حسن نیّت و با هدف انسانی باشد که نشان دهندهٔ اشتباه در نیت و فاسد بودن هدف است.

و دقیقاً چنین است «امور پرورشی» در مدارس. یعنی مسئله به رادیو و تلویزیون منحصر

نیست[۱].

اما اگر اقدامات تربیتی و هنرمندانه از ناحیهٔ دولت، از همان محدودهٔ «عامّه» که ولایتش نیز «عامّه» است، خارج نشود و در همان نکات و نقاط عامّه و مشترک باشد، هم درست و هم لازم است و هم بعنوان وظیفه بر دولت واجب است. اما...

تربیت نظامی: آنچه در مراکز نظامی امروز عملی می شود، غیر اسلامی است؛ قبلاً نیز اشاره شد که تربیت سرباز بطوری که هر وقت صدای «به راست، راست» را شنید ناخودآگاه به راست بچرخد، و هر وقت صدای «آتش» را شنید ماشه را بچکاند، بدون اینکه بفهمد کسی که کشته می شود کیست. رزمندهٔ مسلمان باید همهٔ رفتارهایش آگاهانه باشد. رفتار ناآگاهانه در امور نظامی و رزمی جرم است.

۲- هنر در تعلیم و تعلّم: یک معلّم (از معلّم اول ابتدائی تا بالاترین استاد) قبل از آنکه علم کافی را داشته باشد، باید هنرمند باشد، عالم با عالم هنرمند فرق دارد، معلم باید عالم هنرمند باشد[۲]. اما فرق اساسی میان هنر معلم و هنر مربّی که در بالا بیان شد، این است که هر دو از هنر استفاده می کنند لیکن تربیت کننده می تواند از ناخودآگاه مخاطب دو نوع استفاده کند؛ هم از زیبائی انجام کار (که در بالا بیان شد) استفاده کند و هم هدف و پیام خود را به ناخودآگاه مخاطب القاء کند و از روبه رو شدن با ضمیر خودآگاه مخاطب پرهیز کند.

اما یک معلّم حق ندارد هدف خود را به ضمیر ناخودآگاه مخاطب القاء کند. زیرا این

---

[۱] لازم است در اینجا صریحاً عرض کنم: از نظر اسلام، بخش خصوصی در امور تربیتی، حق تأسیس رادیو و تلویزیون را ندارد، زیرا فاقد هر نوع «ولایت» است و دولت اسلامی نمی تواند حق ولایت خود را به بخش خصوصی واگذار کند حتی به عادل ترین مؤمن ها، آنچه در برخی موارد کارهائی به «عدول مؤمنین» واگذار می شود در صورت اضطرار است که یا دولت مشروع وجود ندارد و یا بدلایلی توان انجام وظیفهٔ خود را ندارد.

بخش خصوصی تنها به محور «امر به معروف و نهی از منکر» می تواند رادیو یا تلویزیون، تأسیس کند آنهم با اجازه دولت مشروع، که در سطرهای بعدی شرحش خواهد آمد.

[۲] توجه؛ با اصطلاح رایج امروزی باید گفت مراد از معلّم در این بحث، معلم پرورشی نیست، معلم آموزشی است.

کار کید است؛ کید ابلیسی. علم باید به ضمیر خودآگاه و بیدار مخاطب داده شود. نه به ضمیر ناخودآگاه او[۱]. بل قضیّه دربارهٔ معلّم کاملاً برعکس می شود؛ معلم باید پیش از هر اقدام، ضمیر ناخودآگاه شاگرد را تکان دهد و آن را به عرصهٔ خودآگاه بکشاند و این اولین هنر معلمی است، و سپس سخنش را هنرمندانه با بیان شیوای هنری و با سبک نافذترین کلام، با فصاحت و بلاغت کامل به مخاطب ارائه دهد. پس هنر معلم در بهتر رسانیدن معانی و مقاصد علمی خود، به خودآگاه مخاطب است.

در تربیت، استفاده از ناخودآگاه مخاطب و القاء پیام به ناخودآگاه او، جایز و روا و در موارد بسیاری لازم، ضروری و واجب است. اما در تعلیم و تعلم هر نوع استفاده از ناخودآگاه مخاطب، خیانت به او و سوء استفاده از ضعف او است که اصل اولیّهٔ ابلیس است؛ کید است و مخاطب باید در برابر این کید چاره و علاجی برای خود داشته باشد.

و لذا اعجاز هنری قرآن در تعلیم و تعلم، ابتدا در کشانیدن ضمیر ناخودآگاه انسان به خودآگاه اوست، سپس در رسانیدن پیام خود با بیان شیوا، جاذب، دلنشین، امّی (= شیوهٔ انسانی که در ته دل انسان بنشیند)، فصیح و بلیغ، است.

قرآن با اینکه در عرصهٔ تربیت، اجازهٔ تربیت القائی را به مربیان داده، خود هرگز از تربیت القائی استفاده نکرده است. و این بسیار قابل دقت و بسی قابل توجّه است.

اما اهل بیت (علیهم السلام) که «تبیانِ تبیان» هستند[۲] و زندگی شان نسخهٔ عملی قرآن است، هم عملاً و هم در حدیث ها، جواز القاء را در امور تربیتی به کسانی که «ولایت» دارند، داده اند.

---

[۱] القاء به ناخودآگاه متعلّم، تنها در علوم انسانی امکان دارد، در علوم تجربی جائی برای این القاء نیست، مگر استاد تجربی درصدد بهره گیری غیر تجربی و مربوط به عرصهٔ علوم انسانی، باشد که مصداق کید اندر کید ابلیسی می گردد. متاسفانه برخی از اساتید تجربی با شاگردان شان چنین رفتاری را دارند.

[۲] در مباحث گذشته بطور مکرر به شرح رفت که قرآن «تبیان کل شیء» است و اهل بیت «تبیانِ آن تبیان» هستند.

هنر شیطان و القاء ابلیسی

ویل دورانت و تاریخ تمدن اش

نمونه ای برای القاء ابلیسی: نه در مقام دشمنی با کسی هستم و نه درصدد توهین به کسی، در این بحث اگر لفظ «ابلیس» را به کار می‌برم برای این است که موضوع این «دعای هفدهم»، شیطان شناسی است و شناخت کید شیطان. و چون شیطان افرادی را نیز به شیطان تبدیل می کند و شیاطین دو گروه می شوند **«مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ»**[1]: از جن ها (ناپیداها) و از بشرها. و برای اینکه این بحث علمی کامل شود، نمونه ای برای القاء ابلیسانه در علوم انسانی می آورم:

تاریخ تمدن ویل دورانت: متنی با مجلدات ضخیم که عرصهٔ همهٔ علوم انسانی را جولانگاه خود قرار داده، هیچ گوشه ای از این عرصهٔ پهناور را فرو نگذاشته، اهداف از پیش تعیین شدهٔ خود را به ضمیر ناخودآگاه مخاطب القاء می کند. در یک بررسی علمی می بینید که عناصر غیر انسانی کار او عبارت است از:

یک: عدم دافعه: هیچ چیزی، هیچ باوری، و هیچ رفتار، و هیچ فرهنگی را رد یا محکوم نمی کند. اما کسی که آن را مطالعه می کند در پایان، بیش از هر متنی تحت تأثیر آن قرار گرفته و همهٔ باورها، رفتارها، فرهنگ ها و حتی شخصیت های تاریخی را کنار گذاشته، تنها باورها، رفتارها، فرهنگ ها و شخصیت های تاریخی ای را که مورد نظر ویل دورانت بوده، می پذیرد و فکرش کاملاً در مسیر مورد نظر دورانت جاری می گردد.

دو: جاذبهٔ مطلق: این مهندسی قدرتمند طوری فکر و شخصیت خواننده را لوله کشی می کند که او احساس نمی کند کی و کجا و چگونه اندیشه و شخصیتش لوله کشی شده. سرتاسر

---

[1] آیهٔ آخر سورهٔ ناس.

این مجلدات ضخیم «جاذبه» است، هرگز دافعه ای در آن مشاهده نمی شود، اما در پایان و در نتیجهٔ کار، آنچه به مطالعه کننده رسیده شدیدترین دافعه و گسترده ترین «رد» است، که چیزی برای مطالعه کننده نمی ماند مگر یک تعریف غریزی از انسان که «انسان حیوان است» آن هم حیوانی که برتر بودن خود را نیز در خدمت غرایز گرفته است. همهٔ ادیان، مکتب ها، فلسفه ها، علم ها و مسلک ها، مردود است، مگر آنچه دورانت در ذهن او با القاء کاشته است.

سه: هنر: دورانت هنرمند بزرگی است که هیچ کاری با منطق علم ندارد، بل علم و منطق علم را در خدمت هدف خود گرفته است. کسی از دام هنر او رهائی ندارد مگر فردی که از خود بپرسد: آیا این یک متن علمی بود که من مطالعه کردم یا یک متن هنری که هیچ مسؤلیت علمی ندارد؟-؟ بی تردید در پاسخ این پرسش برایش روشن خواهد شد که این یک متن صرفاً هنری است، هنر القائی؛ کید است؛ کید شیطانی.

چهار: استخدام «واقعیت گرائی» بر علیه واقعیت: دورانت عنوان کارش را «تاریخ» قرار داده است، بدیهی است که مورّخ با واقعیات (آنچه رخ داده است) سروکار دارد و با «آنچه می باید می شد» کاری ندارد. و مورّخ با گذشته سروکار دارد و آینده «چه باید بشود» به او مربوط نیست و دورانت این اصول را کاملاً رعایت کرده است. اما مطالعه کننده در پایان مطالعه اش دارای ایده و ایدئولوژی ای می شود که دورانت در ذهنش کاشته است. و او پیرو یک مکتب و ایدئولوژی می شود که دورانت با سبک و شیوهٔ لیبرالیسم به او القاء کرده است.

تاریخ تمدن ویل دورانت نمونهٔ خوبی است تا نشان دهد بشر هرگز بدون ایده و بدون ایدئولوژی نمی شود و نمی تواند بشود. فرق لیبرالیسم با دیگر ایده ها و فلسفه ها، در این است که لیبرالیسم ایدهٔ ابلیس است، مگر شیطان چه می خواهد، چه ایده ای دارد غیر از لیبرالیسم؟؟ ابلیس در سبک و شیوه، هیچ دافعه ای ندارد، هر چه دارد جاذبه است؛ در جاذبه قوی ترین موجود است، لیبرال ترین لیبرال ها است، لیکن کسی که از او پیروی می کند

خودش را لیبرال می داند اما توجه ندارد که دافع ترین اندیشه را برگزیده است. که همه مکتب ها را دفع می کند. **و بزرگ مشکل بشر رهیدن از جاذبه های شیطان است.** امروز بزرگترین و خطرناکترین کید شیطان لیبرالیسم است. اگر خوانندهٔ تاریخ تمدن فاقد بصیرت باشد باصطلاح کلاهش پس معرکه و خودش در کید شیطان و در کید دورانت گرفتار خواهد بود.

نمونه بالا را آوردم تا بتوانم معنی «بصیرت» را نیز حتی الامکان توضیح داده باشم، والاّ قبلاً نیز دربارهٔ دورانت بحث کرده بودم، بصیرت علم نیست، خیلی از افراد عالم و دانشمند تاریخ تمدن او را می خوانند و تحت تأثیر آن می مانند، علم دارند اما بصیرت ندارند. بصیرت یک استعداد است در ذات انسان بطور خلقتی، آنان که آن را دارند باید به فعلیت رسیدن آن را از خداوند بخواهد، و کسی آن را ضعیف دارد باید تقویت آن را از خداوند بخواهد، و آن که احیاناً آن را ندارد باید اصل آن را از خداوند بخواهد که امام علیه السلام به ما یاد می دهد: **وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ**[1].

۳- هنر در امر به معروف و نهی از منکر: سومین مورد که «کید» ماهیت منفی خودش را از دست می دهد و مثبت می شود، عرصهٔ امر به معروف و نهی از منکر است. مسئله در این عرصه تا حدودی سخت می شود. زیرا گاهی امر به معروف و نهی از منکر باید با عنصری از تربیت همراه باشد و گاهی صرفاً امر به معروف و نهی از منکر است و ربطی به تربیت ندارد.

شخص آمر و ناهی باید با دقت و حذاقت خود، شخص مأمور و منهی را بشناسد[2] اگر از مصادیق نوع اول است باید هم خودآگاه و هم ناخودآگاه او را در نظر بگیرد و هر دو را رعایت کند. والاّ یکی از دو ضمیر او مقاومت خواهد کرد و کار آمر یا ناهی بیهوده و لغو خواهد بود. حتی ممکن است یکی از دو ضمیر که دچار مشکل است در اثر امر آمری یا نهی

---

[1] شرح این جمله خواهد آمد.

[2] گرچه یک شناخت کلی از قیافه، تیپ، سن و سال، و چگونگی رفتار او باشد.

ناهی، تحریک شده و بیش از پیش بر ضمیر سالم لطمه بزند. پس آمـر و نـاهی در اینصـورت باید بمقدار لازم از هنر القاء نیز استفاده کند و از برخورد صد در صد مستقیم پرهیز کند.

اما اگر مورد از مواردی نیست که عنصری از تربیت در آن باشد، وظیفهٔ او همان وظیفـهٔ معلم می شود، اما باید این اصل را رعایت کند که نه محیط او کلاس اسـت و نـه مخـاطبش شاگرد او است. پس باید با رفتار هنرمندانه راه رابطه را باز کند. و بی گدار به آب نزند. ایـن به معنی ترک مورد نیست باید به وظیفهٔ امر و نهی عمل کند، لیکن اول باید راه رابطه را باز کند.

امر با نهی یک فرق دارد: در موارد نهی گاهی به هیچ مقدمه ای و بازکردن راه رابطـه ای نیاز نیست. و این در دو مورد است:

الف: در جائی که تا ناهی بیاید راه رابطه را باز کند، کار از کار گذشته است؛ مثلاً کسی اسلحه را نشانه رفته تا کسی را بکشد. در اینجا پرخاش بی مقدمه، ضرورت دارد.

ب: در جائی که رفتار طرف، از رفتارهای هنجار شکنی آشکار باشد. در اینصورت نیز می تواند با پرخاش شروع کند. و مسئله می رود به مراحل امر به معروف و نهـی از منکـر، کـه در بالاترین حد معنای «جهاد» به خود می گیرد.

۴- هنر در کید در برابر کید شیطان: از مواردی که «کید» ماهیت منفـی خـود را از دست می دهد و ماهیت مثبت می یابد، کید در برابر شیطان است: برای شرح این موضوع باید توجه کرد که راه مقاومت در برابر شیطان فقط «دفاع» نیسـت، بایـد جنبـهٔ «تهـاجمی» نیـز داشته باشد. یک زمینهٔ ذهنی و روانی عمومی هست حاکی از این که اگر شیطان کاری با مـا نداشته باشد، کاری با او نداریم. این یعنی روحیّهٔ صرفاً حفاظتی و مواظبتی و دفاعی. اما شیطان موجودی نیست که کاری با شما نداشته باشد. او همیشه با شما کار دارد و از هیچ آتش بسـی خوشش نمی آید، مگر اینکه شکست بخورد، و هرگز شکست نمی خورد مگر با تهاجم شما. قبلاً نیز اشاره شد که انسان در درگیری و کشتی با او هم باید ضربه های فنی او را دفع کند و هم به نقاط ضعف او ضربه بزند، یعنی تهاجم هم داشته باشد. کسی که در کشتی تنها به دفـع

ضربات طرف اکتفا کند، شکست می خورد.

لفظ کید و مشتقات آن حدود ۳۵ بار در قرآن آمده که ۵ مورد آن کید مثبت است.

۱- آیهٔ ۷۵ سورهٔ انبیاء: «وَ تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِي»: (حضرت ابراهیم گفت:) به خدا سوگند، کیدی بر علیه بت هایتان عملی خواهم کرد پس از آنکه رفته باشید.

۲- آیهٔ ۱۸۲ و ۱۸۳ سورهٔ اعراف: «وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ- وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ».

۳- آیهٔ ۴۴ و ۴۵ سورهٔ قلم: «فَذَرْنِي وَ مَنْ يُكَذِّبُ بِهذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ- وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ».

۴- آیهٔ ۱۵ و ۱۶ سورهٔ طارق: «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْداً- وَ أَكِيدُ كَيْداً»؛ کافران نقشه مـی کشـند- و من نیز نقشه می کشم.

۵- آیهٔ ۴۲ سورهٔ طور: «أَمْ يُرِيدُونَ كَيْداً فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُو»: آیا درصدد کید هستند، پس (بدانند که خود) کافران کید شدگان هستند.

توضیح: کید در این آیهٔ اخیر در صورتی کید مثبت می شود که مراد کید خدا باشد. امـا محتمل است مراد این باشد که کافران کید و نقشه می کشند در حالی که نمی دانند خودشـان در دام کید شیطان هستند.

مکر: و دقیقاً همهٔ این مباحث که دربارهٔ کید آمد، همگی دربارهٔ «مکر» هـم هسـت بـا سه فرق:

الف: عنصر هنر در کید (هنر منفی در کید منفی و هنـر مثبـت در کیـد مثبـت) همیشـه هست، اما ممکن است مکر بدون عنصر هنری هم باشد.

ب: خود قرآن بر این که مکر دو نوع است اشاره کـرده اسـت: «اسْتِكْباراً فِي الْأَرْضِ وَ مَكْرَ السَّيِّئِ». وصف «سَّيِّئِ» دلالت دارد که مکر غیر سیّئ هم هست.

ج: لفظ مکر و مشتقاتش حدود ۴۷ بار در قرآن آمده که حدود ۵ مورد آن مثبت است:

۱- آیهٔ ۵۴ سورهٔ آل عمران: «وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِي».

۲- آیهٔ ۵۰ سورهٔ نمل: «وَ مَکَرُوا مَکْراً وَ مَکَرنا مَکْراً وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ».

۳- آیهٔ ۳۰ سورهٔ انفال: «وَ یَمْکُرُونَ وَ یَمْکُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَیْرُ الْماکِرِینَ».

۴- آیهٔ ۹۹ سورهٔ اعراف: «أَ فَأَمِنُوا مَکْرَ اللَّهِ فَلا یَأْمَنُ مَکْرَ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ».

۵- آیهٔ ۲۱ سورهٔ یونس: «قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَکْراً».

بنابراین مواردی که به معنای مثبت آمده مساوی همان تعداد است که در کید آمده، لیکن در مکر در یک آیه شامل هر دو نوع، آمده است «وَ قَدْ مَکَرَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَکْرُ جَمیعاً»، آیهٔ ۴۲ سورهٔ رعد.

شاید کسی بتواند ادعا کند: چون مکر هم می تواند دارای عنصر هنری باشد و هم بدون آن، لذا تعداد آن در قرآن بیشتر از کید آمده است.

و به هر صورت؛ کید شیطان ضعیف است «إِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً»[1]، یعنی در برابر انسان سالم با فطرت سالم و عقل سلیم، کید شیطان ضعیف است. این انسان است که به شیطان اذن ورود می دهد، والاّ خداوند سلطه ای برای شیطان بر انسان قرار نداده است. در قرآن دربارهٔ شیطان بطور مکرر سخن از «اتباع انسان از شیطان» آمده است که انسان پیروی از شیطان را برمی گزیند و با اختیار خودش بازیچهٔ دست ابلیس می شود.

در قرآن حدود ۱۲ بار از «اتباع شیطان» نهی شده است. اما نهی از «اتباع هوی» حدود ۲۷ بار آمده است، و این نشان می دهد که انسان اول پیرو هوای نفس غریزی می شود سپس پیرو شیطان می گردد. پس راه مقابله با شیطان فقط یک جمله است: عدم پیروی از نفس غریزه که نفس امّاره است.

استعاذه، اولین دفاع: اولین عمل دفاعی در برابر شیطان «استعاذه= پناه بردن به خداوند» است که همین دعای هفدهم با استعاذه شروع شده و خواهیم دید که با استعاذه نیز پایان می یابد. دومین مرحلهٔ دفاع یاری خواستن از خدا است که سرتاسر این دعا به این موضوع اختصاص دارد. و یاری خداوند در این باره دو نوع است:

---

[1] آیهٔ ۷۶ سورهٔ نساء.

۱- توفیق شناخت مداخل شیطان.

۲- توفیق مسدود کردن مداخل پس از شناخت. زیرا ممکن است انسان با وجود شناخت، به مسدود کردن اقدام نکند. همانطور که گفته شد تنها شناخت و علم کافی نیست باید از خداوند توفیق خواست.

هجوم: لفظ «علیه» در کلام امام علیه السلام که می گوید: **«وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ»**، بسی قابل توجه است: این لفظ بار معنائی دفاعی ندارد بل بار معنائی هجومی دارد؛ گفتن **«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»** تیری است به شیطان، همینطور حمایت از مظلوم، نماز در اول وقت، سجده بویژه سجدهٔ طولانی (که اولین تمرّد شیطان در سجده بود)، امر به معروف، نهی از منکر، ترویج شفاهی و قلمی مکتب، شهادت طلبی در راه مکتب، تعلیم و تعلّم مکتب، تشریح نادرستی و نادرستی های راه شیطان، احترام و ارزش دادن به افراد مؤمن، تکریم دانش و دانشمند مؤمن، و... و...، همگی تیرهائی به سوی شیطان و پتک هائی بر سر او هستند که او را در برابر فرد و جامعه ناتوان می کنند. و شدیدترین ضربه ای که بر او وارد می شود **توبه** است که کمر شیطان را می شکند، او می بیند که با توبهٔ انسان همهٔ زحماتش هدر رفته و شدیدترین شکست را احساس می کند و این است کید در برابر کید شیطان. و همهٔ اینگونه هجوم ها و تشخیص نقش آنها منوط به «بصیرت» است، زیرا اگر بصیرت باشد عمل به این قبیل امور سهل و آسان، بل شیرین و فرح بخش می شود، و اگر بصیرت نباشد بسی سخت و دشوار است، که امام علیه السلام می گوید **«وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ، وَ أَلْهِمْنَا مَا نُعِدُّهُ لَهُ، وَ أَيْقِظْنَا عَنْ سِنَةِ الْغَفْلَةِ بِالرُّكُونِ إِلَيْهِ، وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ»**.

شیطان «تیرانداز» است؛ در این باره حدیث های متعدد داریم از آن جمله **«النَّظَرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ»**[1]: مشاهدهٔ نامحرم تیری از تیرهای ابلیس است. و در مقابله با او نیز تیراندازی لازم است.

سنگر شیطان: شیطان همیشه انسان را رصد می کند، او سنگر هم دارد، قلعه هم دارد،

---

[1] کافی، ج ۵ ص ۵۵۹ ط اسلامیه.

یکی از قلعه های او بخش های نادرست فرهنگ است؛ گاهی از بیماری فرهنگ برای خود قلعه می سازد و در آن جای می گیرد، آداب و رسوم غلط که مردم دچار آن باشند و از آن حمایت کنند، او در مرکز این قلعه می نشیند و از تماشای صحنهٔ «محکوم کردن اشخاص اصلاح طلب توسط مردم»[1]، لذّت می برد. مشاهده می کند که محافظه کاران، امر به معروف کنندگان را سرزنش می کنند که: چه کار داری عیسی بدین خود و موسی بدین خود.

انسان سالم و اصلاح طلب باید به این قلعه هجوم ببرد و آن را درهم بشکند: «يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ»: جهاد می کنند در راه خدا و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی هراسند، این فضل خدا است، به هر کس که شایسته ببیند می دهد، و فضل و کرم خداوند گسترده و او دانا است.

این بخش نادرست از فرهنگ، محکمترین و محبوبترین سنگر برای شیطان، و سخت ترین مانع برای اصلاحگران است که بنصّ این آیه باید به آن هجوم برد و آن را در هم شکست و از آن نهراسید. این سرزنش کنندگان با زبان پند و اندرز، از دهان و زبان ابلیس سخن می گویند، و اخیراً یک بهانهٔ دیگر از غرب آموخته اند: آزادی. این آزادی یعنی پذیرش حاکمیت ابلیس، که در مقاله ای تحت این عنوان شرح داده ام و آزادی از دیدگاه اسلام را توضیح داده ام[2] که آزادی فطرت، آزادی است و آزادی غریزه اسارت انسان است.

چُرت غفلت

وَ أَيْقِظْنَا عَنْ سِنَةِ الْغَفْلَةِ بِالرُّكُونِ إِلَيْهِ: و (خدایا) ما را از چُرت غفلت که موجب گرایش به او است بیدار کن.

لغت: سِنة: چرُت: خواب لحظه ای.

---

[1] این عبارت با عناوین سیاسی احزاب که امروز در ایران هست، اشتباه نشود.

[2] این مقاله در همین مجلد آمده است.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که مواظب لحظه های کوتاه باشید که شیطان در همان لحظه های کوتاه کارش را می کند، اگر کوچکترین فرصت به او بدهید او به هدفش خواهد رسید. و باید توفیق این مواظبت را نیز از خدا بخواهید که یک لحظه غفلت یک عمر پشیمانی می آورد آن هم اگر شیطان مجال پشیمانی بدهد، او کاشتهٔ خود را پرورش می دهد و سخت می کوشد که انسان از کردار بد پشیمان نشود و توبه نکند و گفته شد که توبه شدیدترین ضربه است بر شیطان.

زیباترین کمک خداوند

وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ: و با توفیق خودت در برابر او، کمک و یاریت را بر ما زیبا کن.

توبه: امام علیه السلام در این جمله «بهترین کمک» را نمی خواهد، زیباترین کمک را می خواهد. آیا این بدان جهت است که بمصداق «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» کمک زیباتر حتماً کمک بهتر هم هست، یا جهت دیگر دارد؟-؟ می توان گفت: چون کلام امام در مقام دفع شیطان و عدم ارتکاب گناه است، پس صورت اول درست است و هر کمک زیباتر، کمک بهتر هم هست.

اما شیرین ترین و صمیمی ترین و زیباترین کلمه دربارهٔ رهیدن از گناه، دربارهٔ توبه آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ»[1]. و اگر فرموده است «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»[2]، بدیهی است که در افراد غیر معصوم یکی از ارکان مهم (بل رکن اولِ) تقوی، توبه است. توبه بحدّی مهم است که اشرف المرسلین که دارای بالاترین درجهٔ عصمت است می گوید: **«انی استغفر ربی کل یوم**

[1] آیهٔ ۲۲۲ سورهٔ بقره.

[2] آیه های ۴ و ۷ سورهٔ توبه.

سبعین مرّة»[1]. از این دیدگاه می توان گفت: زیباترین کمک خدا توفیق توبه است.

توبه به همان مقدار که محبوب خداوند است، مغضوب شیطان است. و چون محور سخن امام علیه السلام دفاع و هجوم در برابر شیطان است، ظاهراً زیبائی توبه را در نظر دارد.

بخش هفتم

انسان شناسی

تعاطی و تعامل میان ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه

ظرافت بینش

حیله و فرق آن با کید

اللَّهُمَّ وَ أَشْرِبْ قُلُوبَنَا إِنْكَارَ عَمَلِهِ، وَ الْطُفْ لَنَا فِي نَقْضِ حِيَلِهِ: خدایا، نفرت از عمل او (شیطان) را به قلب های ما بنوشان، و در شکستن نیرنگ های او به ما (بینش) ظریف بده.

شرح

تعاطی و تعامل میان ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه

لغت: أَشْرِبْ- فعل اَمر از باب اِفعال- بنوشان.

شرب دو نوع است؛ شرب بر بدن، و شرب بر روح و روان. در اینجا معنی دوم مراد است.

---

[1] گفته اند: توبهٔ معصومین (علیهم السلام) دفع است نه رفع؛ یعنی توبهٔ افراد غیر معصوم «رفع گناه» است اما توبه معصومین «دفع گناه» است. اما این سخن نادرست است و همانطور که قبلاً بیان شد حضرات معصومین خودشان را در برابر خدا ناقص (بل دریای نقص) می دانند واقعاً توبه کرده و درصدد کاهش آن نقائص هستند.

قرآن دربارهٔ بنی اسرائیل می گوید: «وَ أُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ»[۱]: و نوشانیده شدند در قلب هایشان (محبت) گوساله را.

حتی پس از آنکه حضرت موسی بت زرین گوساله را از بین برد، از ذبح گاوهای زرد طلائی رنگ و از خوردن گوشت آنها خودداری می کردند و آنها را مقدس می دانستند، که ماجرای بقره پیش آمد و مأمور شدند گاو زرد طلائی رنگ را بکشند که بهانه گیری می کردند و بالاخره مجبور شدند آن را بدست خود سامری بکشند[۲]. و در دورهٔ پس از حضرت سلیمان نیز دو مجسّمهٔ گاو زرین را در معبدشان گذاشتند[۳].

برای شرح کافی دربارهٔ «شرب قلب= نوشیدن قلب»، باید بحثی دربارهٔ تعاطی و تعامل میان دو ضمیر ناخودآگاه و خودآگاه انسان داشته باشیم: اقتضاها و چگونگی شاکلهٔ ناخودآگاه، به ضمیر خودآگاه انسان فرمان می دهد و او را وادار می کند که مطابق اقتضاهایش عمل کند: «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ»[۴]. حتی گاهی طوری بر فکر و اندیشهٔ او مسلّط می شود که او را در شنیدن پیام هائی که بر خلاف شاکله اش باشند، ناتوان می کند تا چه رسد که دربارهٔ آنها فکر کرده و بیندیشد.

از جانب دیگر ضمیر خودآگاه در ضمیر ناخودآگاه تأثیر می گذارد، و انسان سالم و سعید کسی است که خودآگاهی های فکری و تعقلش بر ناخودآگاهش چیره شده و آن را تزکیه کند، اندیشه ها و یافته های عقلانی وقتی پایدار شده و شخصیت فرد را می سازند که در عرصهٔ ناخودآگاه او نیز جای بگیرند. والاّ فهم و دانش او جدای از شخصیت او خواهد بود.

شرب قلب منفی: بنی اسرائیل ۴۰۰ سال در بردگی فرعونیان زیستند، در این مدت

---

[۱] آیهٔ ۹۳ سورهٔ بقره.

[۲] نور الثقلین، ذیل آیهٔ ۷۱ سورهٔ بقره.

[۳] تورات، کتاب پادشاهان، باب ۱۲.

[۴] آیهٔ ۸۴ سورهٔ اسراء.

طولانی، اسارت و شکنجه ها را به جان خریدند اما زیر بار «آپیس پرستی»[۱] مصریان، نرفتند و همیشه به توحید اجدادشان ابراهیم، اسحاق و یعقوب افتخار می کردند. اما در همان حال بشدت تحت تأثیر قدرت تمدن مصر قرار گرفتند. پس از رهائی از اسارت و احساس استقلال، بی درنگ به فکر ترقی و تمدن سازی افتادند و روند تمدن مصر را الگوی خود قرار دادند و گمان کردند که راه ترقی را باید از گاو پرستی شروع کنند[۲].

اسارت و ذلّت، تقلید آور است و شخصیت اسیر را بطور ناخودآگاه دچار تقلید می کند گرچه اولاد پیامبران باشند.

اگر شرب قلب منفی باشد، و در عین منفی بودن، بر اندیشه و عقل نیز مسلط باشد، اندیشه و عقل را از سیر درست منحرف می کند.

شرب قلب مثبت: اگر ضمیر خودآگاه (اندیشه و تعقل) سالم باشد **اولاً** اقتضاهای ناخودآگاه را بررسی کرده و به «خود شناسی» می پردازد. **ثانیاً:** به تزکیهٔ شخصیت ناخودآگاه خود می پردازد. **ثالثاً** نتیجهٔ این شناخت و پردازش، «رهبری خودآگاه بر ناخودآگاه» می شود. در اینصورت است که ضمیر خودآگاه، ضمیر ناخودآگاه را سیراب کرده و می پروراند. و هر دو ضمیر هماهنگ با همدیگر در جهت درست کار می کنند.

هر جمله از کلام امام علیه السلام تا اینجا یک تکانی بود بر عقل و اندیشهٔ ما و آگاهی هائی بودند که به ما می داد. در این جملهٔ **«اللَّهُمَّ وَ أَشْرِبْ قُلُوبَنَا إِنْكَارَ عَمَلِهِ»** می گوید خدایا، نفرت از عمل شیطان را از عرصهٔ خودآگاه ما به عرصهٔ ناخودآگاه مان نیز برسان تا نفرت از عمل او به شخصیت ما مبدّل شود، و تنها در ضمیر خودآگاه مان نماند، زیرا در اینصورت باز بطور ناخودآگاه به راه او گرایش خواهیم یافت.

توضیح: انکار را به «نفرت» ترجمه کردم. مراد کاربرد فارسی نفرت است که به معنی «بد دانستن یک چیز» است. انکار از «نکره» و به معنی «نفی خوبی یک چیز» است پس می

---

[۱] آپیس گاو مورد پرستش مصریان بود.

[۲] شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» www.binesheno.com

شود همان نفرت در زبان فارسی. و نفرت در عربی به معنی «رمش؛ رمیدن» است.

ظرافت بینش

وَ الْطُفْ لَنَا فِي نَقْضِ حِيَلِهِ: و (خدایا) ظرافت بینش به ما بده تا نیرنگ های او را نقض کنیم.

لغت: لَطُف لطافةً: صَغُر و دقّ (ضدّ ضخم و کثف): ریز و دقیق شد (ضدّ درشت و خشن).

لَطُفَ، یک فعل لازم و غیر متعدّی است که در این جمله با حرف «لـ» متعدی شده است مانند «اذْهَبْ بِنَا»: ما را ببر. که با حرف «بـ» متعدّی شده است.

نباید معنی این لفظ را با کاربرد فارسی آن اشتباه کرد[1]؛ لطف در فارسی به معنی «مرحمت» است اما در عربی چنین کاربردی ندارد.

لطیف که یکی از اسماء خداوند است، یعنی «ریز بین و ریز کار».

و الطف بنا، یعنی ما را ریز بین و دقیق نگر کن تا بتوانیم در برابر نیرنگ های دقیق و ریزه کاری های ابلیس مقاومت کرده و ریزه کاری های او را نقض کنیم.

از ویژگی های خطرناک شیطان این است که هنرمندانه، دقیقانه و ظریفانه کار می کند، هرگز کسی را با درشتی و خشونت وسوسه نمی کند. اساساً وسوسه یعنی ظریفکاری. و انسان وقتی می تواند در برابر او مقاومت داشته باشد که خودش بینش دقیق و ظریف داشته باشد تا ظرافت های ابلیس را بشناسد و فریب آن ظرافت ها را نخورد.

حیله: حِیَله: صیغهٔ جمع: حیله های او.

حیله از مصادیق لطافت و ظرافت است:

لغت: أَلْطَفَ به: اِحتالَ علیه حتّی اِطّلع علی اسراره: حیله کرد بر او حتی به اسرارش پی برد.

در شرح معنای «کید» در برگ های قبلی، سخن از «هنر» آمد و گفته شد که کید مثبت

---

[1] متأسفانه برخی از مترجمین توجه نکرده اند.

با هنر مثبت همراه است و کید منفی با هنر منفی. و دربارهٔ «مکر» گفته شد که گاهی مکر بدون هنر نیز می شود. در اینجا باید گفت: حیله دقیقاً مانند کید همیشه با عنصری از هنر همراه است خواه حیلهٔ منفی باشد و خواه حیلهٔ مثبت به معنی چاره جوئی؛ راهکار جوئی. و موارد مثبت آن در امور رفتاری انسانی و اجتماعی، دقیقاً مانند کید، تنها ۵ مورد هست که به شرح رفت.

فرق میان کید و حیله: ۱- حیله به معنی منفی معمولاً در قالب صیغهٔ باب افتعال (اِحتالَ) آمده و یا بهمراه آن مانند «اِحتالَ حیلةً».

۲- در قرآن کلمه حیله به معنی منفی نیامده، برخلاف کید که اکثراً به معنی منفی آمده است.

۳- کید فقط در امور رفتاری انسان با انسان دیگر، کاربرد دارد. اما حیله در رفتار انسان با هر چیز، کاربرد دارد حتی در امور صنعتی.

در این جمله امام علیه السلام که می گوید: **«وَ الْطُفْ لَنَا فِي نَقْضِ حِيَلِهِ»** دو بار به ظرافت توجه داده شده: و «الْطُفْ لَنَا». و «حِيَلِه».

واژه هائی از لطف در قرآن: زمانی که اصحاب کهف از خواب بیدار شدند با همدیگر گفتند: یک نفر از خودتان را با این پول به شهر بفرستید تا غذای پاکیزه تری پیدا کند و مقداری از آن برای تغذیه تان بیاورد، لیکن باید با تلطّف و دقیقانه و هنرمندانه برود تا کسی را بر (راز) شما آگاه نکند: «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هذِهِ إِلَى الْمَدينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّها أَزْكى طَعاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لْيَتَلَطَّفْ وَ لا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً»[1].

و «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطيفٌ خَبيرٌ»[2]: آیا ندیدی که خداوند از آسمان آب نازل کرد و زمین (در اثر آن) سرسبز و خرم می گردد و خداوند لطیف و آگاه است.

---

[1] آیهٔ ۱۹ سورهٔ کهف.

[2] آیهٔ ۶۳ سورهٔ حج.

و لقمان به پسرش می گوید: پسرم اگر به اندازه وزن دانهٔ خردلی (عمل نیک یا بد) باشد، در دل سنگی یا در آسمان ها و زمین باشد، خدا آن را (در قیامت برای حساب) خواهد آورد، خداوند دقیق، ریزه کار و (از همه چیز) خبردار است: «یا بُنَیَّ إِنَّها إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّماواتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ»[1]. و آیه های دیگر که در همه شان لطف به معنی «ظریف بینی، ظریف کاری» آمده است. و با صیغه «فعیل» به آن تأکید شده است.

لفظ «حیله» در قرآن که به معنی مثبت آمده است: «إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً»[2]: مگر آن دسته از مردان و زنان و کودکانی که (از ناحیهٔ زورمداران) ضعیف نگه داشته شده اند، نه حیله ای (چاره ای) دارند و نه راهی می یابند.

و همچنین فرمایش امام حسین علیه السلام که مخاطبش انسان و انسانیت تا پایان تاریخ بود، وقتی که برادر و پرچمدارش (تالی تلو معصوم) حضرت عباس علیه السلام شهید شد: **«الْآنَ انْكَسَرَ ظَهْرِي وَ قَلَّتْ حِيلَتِي»**: اکنون کمرم شکست و رهچاره ام اندک گشت.- راه چاره برایم تنگ شد.

و در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام: **«وَ قَدْ أَدْبَرَتِ الْحِيلَةُ وَ أَقْبَلَتِ الْغِيلَةُ وَ لَاتَ حِينَ مَنَاصٍ»**[3]: و (در قیامت) در حالی که راه چاره پشت کرده و رفته، و گرفتاری شدید پیش آمده، و هنگام فرار نیست.

حیله به معنی منفی: **«أَ لَمْ تَقُولُوا عِنْدَ رَفْعِهِمُ الْمَصَاحِفَ حِيلَةً وَ غِيلَةً وَ مَكْراً وَ خَدِيعَةً إِخْوَانُنَا وَ أَهْلُ دَعْوَتِنَا..»**[4]: (خطاب به خوارج) آنگاه که اهل شام از روی حیله و فریب و مکر و خدعه،

---

[1] آیهٔ ۱۶ سورهٔ لقمان.

[2] آیهٔ ۹۸ سورهٔ نساء.

[3] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ ۲۳۵- فیض، خ ۲۳۱.

[4] نهج البلاغه، خ ۱۲۱.

قرآن ها را بالا بردند، مگر شما نبودید که گفتید: آنان برادران ما هستند و ما را دعوت می کنند.

حیله به معنی مطلق چاره جوئی اعم از منفی و مثبت: **«لَقَدْ أَصْبَحْنَا فِي زَمَانٍ قَدِ اتَّخَذَ أَكْثَرَ أَهْلِهِ الْغَدْرَ كَيْساً وَ نَسَبَهُمْ أَهْلُ الْجَهْلِ فِيهِ إِلَى حُسْنِ الْحِيلَةِ مَا لَهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ»**[1]: در زمانی قرار گرفته ایم که اکثر مردمش غدر را هوشمندی می دانند، و جاهلان آنان را به «حسن حیله» نسبت می دهند، چه شده بر اینان خدایشان بکشد.

در زبان عرب حیله به معنی «مطلق چاره جوئی» است که گاهی مثبت و گاهی منفی می شود؛ حیلهٔ حَسَن، حیلهٔ قبیح. بر خلاف کاربرد آن در زبان فارسی که همیشه به معنی منفی و قبیح به کار می رود.

اصل در کید منفی بودن آن است مگر..، و همچنین اصل در مکر. اما در حیله نه اصالت با مثبت است و نه اصالت با منفی.

بخش هشتم

سلطهٔ شیطان

دوستی انسان با شیطان، و دوستی شیطان با انسان

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَوِّلْ سُلْطَانَهُ عَنَّا، وَ اقْطَعْ رَجَاءَهُ مِنَّا، وَ ادْرَأْهُ عَنِ الْوُلُوعِ بِنَا: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و سلطهٔ او (شیطان) را از ما برگردان[2]، و امید او را از ما قطع کن، و او را از اینکه علاقه ای به ما پیدا کند باز دار.

---

[1] همان، خ ۴۱.

[2] دفع کن؛ پیشگیری کن.

شرح

لغت: ولع ولوعاً به: احبّه و علق به شدیداً: او را دوست داشت و علاقهٔ شدیدی به او پیدا کرد.

کلمهٔ «ولع» در محاورات عامه گاهی به معنی «آز» به کار می رود و می گویند «حرص و ولع» که یک کاربرد اصیل نیست. با این همه، در کاربرد اصیل آن نیز عنصری از حرص و آز هست. زیرا دوست داشتن دو نوع است:

۱- دوست داشتن یک چیز در جهت حفظ و بقای آن چیز؛ مانند دوست داشتن فرزند، دوست داشتن مکتب و دین.

۲- دوست داشتن یک چیز برای مصرف: این نیز بر دو نوع است:

الف: دوست داشتن چیزی در جهت حفظ و بقای آن برای محصولات مصرفی؛ مانند دوست داشتن صاحب کارخانه، کارخانه را و دوست داشتن کشاورز باغش را و بقاء و محفوظ ماندن آن را حتی در صورتی که جنبهٔ بقاء و حفاظت آن بیش از امور اقتصادی مورد نظر باشد. و باصطلاح برای حس کاملاً انسانی باشد.

ب: دوست داشتن یک چیز صرفاً برای مصرف؛ مانند دوست داشتن میوهٔ سیب یا فلان غذا و فلان لباس.

می توان گفت ردیف یک از مصادیق «ولع» نیست، اما هر دو صورت ردیف ۲، مصداق ولع هستند که ردیف ب بطور محض دوست داشتن ولعی است. ولوع شیطان و دوست داشتنش انسان را از همین ردیف ب است اگر انسان را دوست داشته باشد فقط برای مصرف او را دوست دارد. و لذا امام علیه السلام از میان الفاظ متعدد، این لفظ را برگزیده است: **وَ اذْرَأْهُ عَنِ الْوُلُوعِ بِنَا**.

سلطهٔ شیطان: قبلاً نیز به شرح رفت که شیطان هیچ سلطه ای بر انسان ندارد، و این انسان است که به او اذن ورود و نزدیک شدن می دهد که خداوند به شیطان فرمود: «إِنَّ

عِبادي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ»[۱]: تو را هیچ سلطه ای بر بندگان من نیست. آنگاه توضیح می دهد که بندگان خدا چه کسانی هستند: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذينَ آمَنُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»[۲]: او بر کسانی که ایمان دارند و بر خدایشان توکل می کنند، سلطه ای ندارد.

ایمان: مراد از ایمان در این آیه، ایمان به وجود خدا نیست، زیرا هیچ انسانی نبوده و نیست که به وجود خداوند ایمان نداشته باشد[۳]. مراد ایمان به معاد و حساب و کتاب محشر است. اگر انسان ایمان محکم و کامل به معاد داشته باشد، اذن ورود به شیطان نمی دهد. که می فرماید: «وَ ما كانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْها في شَكٍّ وَ رَبُّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ حَفيظٌ»[۴]: او (شیطان) سلطه ای بر آنان نداشت، غیر از اینکه مؤمنان به آخرت را از آنها که دربارهٔ آخرت دچار شک هستند، باز شناسیم.

توکّل: «إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ»[۵]: سلطهٔ او تنها بر کسانی هست که او را ولیّ خود قرار داده و با خدا شریکش می کنند.

چه کسی شیطان را شریک خدا قرار می دهد؟ کسی که اهل توکّل نیست و گمان می کند که اگر از راه نامشروع و شیطانی استفاده نکند، نیازش برطرف نمی شود.

آسیب شناسی: تنها دو آسیب است که انسان را دچار بیماری می کند و راه را برای شیطان باز می کند:

۱- عدم ایمان به آخرت، یا وجود خلل و رخنه در ایمان به آخرت؛ هر کس با هر نسبتی که ایمانش به آخرت کامل و مستحکم است، به همان نسبت از نفوذ و سلطهٔ شیطان در امان است.

۲- عدم توکّل: ممکن است انسان با وجود ایمان به آخرت، اهل توکل نباشد و یا توکّلش

---

[۱] آیهٔ ۴۲ سورهٔ حجرات. و آیهٔ ۶۵ سورهٔ اسراء.

[۲] آیهٔ ۹۹ سورهٔ نحل.

[۳] در مباحث گذشته این موضوع مشروحاً بیان شده.

[۴] آیهٔ ۲۱ سورهٔ سبأ.

[۵] آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ سبأ.

کامل نباشد. چرا چنین می شود؟ و چرا ایمانش توکل او را کامل نمی کند؟ این نیز بـه جهـت سه آسیب است:

الف: تکیهٔ مغرورانه به کرم خداوند: **«يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ»**[۱]. راه یـا رفتـار شیطانی را بر می گزیند با این تلّقی که خداوند بخشنده است و خواهد بخشید.

ب: عدم قانع بودن به آنچه خدا از راه مشروع می دهد. این نیز در دو موقع است:

یک: با وجود ایمان بـه آخـرت، در اثـر رخنـه ای کـه در همـین ایمـان دارد، خواسـتهٔ نامشروعی دارد و می داند که هرگز خداوند این خواسته را از راه مشروع به او نخواهـد داد. و لذا نمی تواند توکّل کند و روی به شیطان می کند و اینگونه می شود که شیطان را شـریک خدا قرار می دهد.

دو: با وجود ایمان به آخرت، در اثر ضعف آن، تحمّل حکمت خدا را نـدارد. در رسـیدن به خواسته اش نگران است که آیا حکمت خدا بر دادن خواسته اش خواهد بود یا نه. که باز روی به شیطان می کند و او را شریک خدا قرار می دهد.

سه: تحمّل زمان: ایمان به آخرت دارد، و خواسته اش نیز مشروع است، با حکمـت خـدا هم کاملاً سازگار است، لیکن عنصر زمانی آن حکمـت (کـه بایـد زمـانی بگـذرد و مراحـل حکمت کامل شود) برایش سنگین است؛ صبر و مقاومت را از دسـت داده و دچـار شـتاب و عجله می گردد و راه شیطانی را بر می گزیند و او را شریک خدا قرار می دهد[۲]. و از مصداق آیهٔ «الَّذِينَ صَبَرُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»[۳] خارج می شود. او ایمان به آخرت دارد، لیکن به این آیه «وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»[۴] ایمان کافی ندارد.

و اگر کسی دچار هر سه آسیب شود، بدیهی است که چندان چیزی در تـه ایمـانش نمـی ماند و راه برای مسلط شدن شیطان باز می شود.

---

[۱] آیهٔ ۶ سورهٔ انفطار.

[۲] و لذا قرآن در حدود ۱۰۳ مورد به صبر توصیه کرده و صابران را ستوده است.

[۳] آیهٔ ۴۲ سورهٔ نحل.

[۴] آیهٔ ۳ سورهٔ طلاق.

و انسان با هر نسبتی که از این آسیب ها محفوظ باشد با همان نسبت، اهل توکل خواهد بود. و این چنین است «رابطهٔ ایمان به آخرت و توکل» و بدین شرح است نسبت میان ایمان به آخرت و توکل[۱].

و میان ایمان به آخرت و توکل، تعاطی دو جانبه برقرار است؛ هر چه ایمان به آخرت قوی تر، توکل نیز قوی تر. و هر چه توکل قوی تر، ایمان به آخرت نیز قوی تر. گرچه اصالت با ایمان به آخرت است.

پس علاوه بر هر سعی، کوشش و مواظبت، باید با امام علیه السلام هم آوا شد و گفت: **وَ حَوِّلْ سُلْطَانَهُ عَنَّا**.

دوستی با شیطان: لفظ «یَتَوَلَّوْنَهُ» که در آیه آمده دو کاربرد دارد: ۱- یَتَوَلَّوْنَهُ، یعنی او را دوست می دارند. ۲- یَتَوَلَّوْنَهُ، یعنی او را سرپرست خود و رهبر خود قرار می دهند.

اما وقتی رابطه میان دو طرف طوری باشد که یک طرف دارای «راه» باشد و طرف دیگر در عمل از راه او پیروی کند، هر دو معنی در کنار هم قرار می گیرند. اگر کسی را که راه و هدف مشخص دارد، دوست داشته باشد، حتماً از او پیروی خواهد کرد. پس «یَتَوَلَّوْنَهُ» در آیهٔ مذکور به معنی «دوستش دارند و از او پیروی می کنند» است، زیرا شیطان در برابر راه حق، راه دارد و رابطهٔ او با انسان، بی هدف نیست. و همین پیام آیهٔ «وَ مَنْ یَتَّخِذِ الشَّیْطانَ وَلِیًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبیناً»[۲] است و آیهٔ «یا أَبَتِ إِنِّي أَخافُ أَنْ یَمَسَّكَ عَذابٌ مِنَ الرَّحْمنِ فَتَكُونَ لِلشَّیْطانِ وَلِیًّا»[۳]: ای پدر من می ترسم که عذابی (نقمتی= قطع رحمت) از خدا به تو برسد پس بشوی دوست شیطان.

اما دوست داشتن شیطان انسان را دوام ندارد، تا وقتی او را دوست دارد که گمراهش کند

---

[۱] و در حدود ۵۶ مورد توکل را توصیه و ستوده است.

[۲] آیهٔ ۱۱۹ سورهٔ نساء.

[۳] آیهٔ ۴۵ سورهٔ مریم.

«فَلَمَّا كَفَرَ قالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ»[۱]: وقتی که انسان کافر شد می گوید من از تو بریئ هستم[۲]. لیکن گاهی شیطان به دوستی خود ادامه می دهد و آن وقتی است که فرد منحرف را ابزار انحراف افراد دیگر، یا انحراف شخصیت جامعه قرار دهد. این ابزار نیز باصطلاح تاریخ مصرف دارد. و به هر صورت شیطان پیروان خود را برای مصرف دوست دارد که شرحش گذشت.

شیاطین رهبران انسان های بی ایمان هستند: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ»[۳]. «إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ»[۴].

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم که **اقْطَعْ رَجَاءَهُ مِنَّا:** خدایا امیدش را از ما قطع کن. **وَ ادْرَأْهُ عَنِ الْوُلُوعِ بِنَا:** و او را از اینکه علاقه ای به ما پیدا کند (رشتهٔ دوستی ای با ما برقرار کند) باز دار.

انسان شناسی و ولایت فقیه: در انقلاب اسلامی ایران وقتی اصطلاح «ولایت فقیه» عنوان شد خیلی ها هیچ آشنائی با آن نداشتند (و باصطلاح) چنین عنوانی به گوشش شان نخورده بود. زیرا چنانکه بارها عرض کرده ام شیعه در طول تاریخ بعنوان یک حزب قاچاق و مظلوم با کشتارها و قتل عام ها و تنگناهای بی نظیر تاریخ قرار داشت و لذا نتوانسته بود همه ابعاد مکتب را در حدّ عمومی جامعهٔ بشری معرّفی کند (با این همه یک فقه کامل، دقیق و همه بعدی را پرورانیده بود) حتی شیعه در تاریخ، تفسیر نیز نتوانسته بود به حدّ کافی و لازم کار کند.

اینکه پس از انقلاب می رود که به همهٔ ابعاد مکتب بصورت کامل بپردازد؛ این روند موجب وحشت غربیان کابالیست شده و سخت به تکاپو افتاده اند؛ برخی از افراد بومی خودشان و برخی افراد ظاهراً شیعی ساکن غرب را به کار گرفته اند و سیل مقاله ها و کتاب

---

[۱] آیهٔ ۱۶ سورهٔ حشر.

[۲] پیشتر دربارهٔ این آیه شرحی گذشت.

[۳] آیهٔ ۲۷ سورهٔ اعراف.

[۴] همان، آیهٔ ۳۰.

ها به محور «**شیعه شناسی**» را به درون جامعه شیعه روان کرده اند تا جریان تاریخی شیعه را یک جریان دائماً آشفته و مضطرب و همیشه بلاتکلیف و منشأ انشعابات داخلی و مسلک های گوناگون نشان دهند که شیعهٔ امروزی (شیعه دوازده امامی ولایتی) نیز یکی از همین مسلک ها بوده و چندان اهمیتی ندارد؛ می کوشند افکار افراد با سواد را با یک «آشفته بازار» رو به رو کنند تا در ذهن او از اصالت شیعه کاسته شود.

هم اکنون نه فقط افراد بل مراکزی در اروپا و امریکا به این گل آلود کردن جریان شیعه مشغول هستند که عده ای مهاجر و به ظاهر شیعه را در آن مراکز جمع کرده و بشدت کار می کنند؛ آنچه این مهاجران می نویسند می آید و در داخل جامعه ما بشدت تبلیغ می شود که مثلاً کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» مدرسی چندین بار چاپ شده است[1] و چون عنوان امریکا را نیز دارد غربزدگان را مشعوف می کند. آنچه خودشان می نویسند آمده در ایران ترجمه می شود و مورد پشتیبانی عظیم قرار می گیرد. **و همهٔ این برنامه ها برای پراکندن شیعه از محور «ولایت فقیه» است.**

عده ای نیز در داخل، ریشه و پایه اساسی را هدف گرفته و دائماً شعار «شورائی بودن رهبریت» را در بوق می دمند، اینان با اینکه زمانی فرزندان این مردم را با شعار «ولایت فقیه» به جبهه می بردند، به خوبی می دانند که «ولایت» شورائی نمی شود؛ حتی ولایت شورائی بیش از «بیعت سقیفه» با ولایت اجنبی است و با آن ضدّیت دارد. اکنون چه شده که شعار شورا را سر می دهند؟!؟!

ولایت: از نظر قرآن و اهل بیت و از نظر انسان شناسی این مکتب، همانطور که انسان هرگز نمی تواند بدون اکسیژن باشد و یا هرگز نمی تواند بدون زمان و مکان باشد، همانطور هم نمی تواند بدون ولایت باشد؛ **هر انسانی تحت یک ولایت است یا ولایت الله و یا ولایت شیطان؛** محال است انسان بدون ولایت باشد.

---

[1] در نقد اصل و اساس این کتاب، کتاب «مکتب در فرآیند تهاجمات تاریخی» را نوشته ام.

ولایت الله از طریق ولایت پیامبر، ولایت امام معصوم و ولایت فقیه اعمال شده و اجرائی می شود. و ولایت ابلیس از طریق فرعون ها، امپراطورها و پادشاهان اعمال و اجرا می شود.

«اللّهُ وَلِيُّ الَّذينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ»[1].

مراد از «فقیه» در این عنوان، «دین شناس» است نه کسی که فقط در «احکام عملی»- که امروز فقه نامیده می شود- متخصص باشد، بل کسی است که در همه ابعاد مکتب بینش و شناخت لازم را داشته باشد. اساساً در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) فقه و فقیه در دین شناسی به کار رفته است نه فقط دربارهٔ احکام شناسی. درست است شناخت همهٔ ابعاد مکتب بالاخره در عمل به احکام بر می گردد.

آن آقا که از عنوان «ولایت فقیه» تعجب کرده و از آن می رمد، اگر اندکی در خودش بیندیشد می بیند که دقیقاً تحت ولایت کابالیسم غربی قرار دارد.

و این دوآلیته (دوآلیسم) دربارهٔ انسان حقیقت و واقعیتی است که انسان هرگز نمی تواند از آن خارج باشد یا تحت ولایت الله و یا تحت ولایت ابلیس و راه دیگری برای او نیست.

ولایت شورائی: اکنون با توضیحی که در سطرهای بالا گذشت و بیان شد که ولایت الهی شورائی نمی شود، ببینید که ولایت شورائی چه جایگاهی دارد؟ اگر روزی این کشور با ولایت و رهبری شورائی اداره شود و من زنده باشم (و از این کسالت جسمی که دارم رها شوم) آن را نوعی از انواع کابالیسم خواهم دانست. کاری هم با دیگران ندارم[2].

---

[1] آیهٔ ۲۵۷ سورهٔ بقره.

[2] قبلاً دربارهٔ ولایت فقیه بحثی داشتیم این قسمت در تکمیل آن آورده شد.

بخش نهم

دعا بر دیگران

دعا بر پدر و مادر

همسایگان

ترک و اعراض

دعا بر اهل و عیال

فرق میان حرز و حصن

شخصیت خانواده

شخصیت خاندان

ذریّه خواهی و خاندان پرستی

فرق میان حفظ ارحام و خاندان پرستی

یک بحث حقوقی: دیه بر عاقله

حرز، حصن، کهف، جُنّهٔ، سلاح در برابر شیطان

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ آبَاءَنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ أَوْلَادَنَا وَ أَهَالِيَنَا وَ ذَوِي أَرْحَامِنَا وَ قَرَابَاتِنَا وَ جِيرَانَنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْهُ فِي حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظٍ، وَ كَهْفٍ مَانِعٍ، وَ أَلْبِسْهُمْ مِنْهُ جُنَناً وَاقِيَةً، وَ أَعْطِهِمْ عَلَيْهِ أَسْلِحَةً مَاضِيَةً: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و پدران و مادران و فرزندان و «اهل و عیال» و خویشان و همسایگان ما از مؤمنین و مؤمنات را از شر او (شیطان) در حفاظ حفظ کننده، و در دژی محفوظ دارنده، و پناهگاه بازدارنده، قرار ده. و بپوشان به آنان سپرهای کامل، و سلاح های برنده به آنان بده.

شرح
دعا بر دیگران

امام علیه السلام تا اینجا بنمایندگی از انسان (کل انسان) با تعبیرات گوناگون، حفاظت از شیطان را می خواست، یعنی به هر انسانی یاد می داد که اگر می خواهد از شر شیطان محفوظ بماند، باید چه چیزهائی را در نظر داشته باشد و چه چیزهائی را بخواهد. و در اینجا به ما یاد می دهد که برای دیگران چگونه دعا کنیم، و در این محور اصل هائی را به ما یاد می دهد:

۱- **ابتدا به حال خود بپردازیم:** باید ابتدا به حال خود، ایمان خود، حفاظت خود از شیطان بپردازیم سپس به دیگران نیز توجه کنیم. این در هر دعائی نیست تنها دربارهٔ هدایت، ایمان و حفاظت از شیطان است. در دعاهای دیگر (مثلاً خواستن فلان نعمت) می توان ابتدا به دیگران دعا کرد؛ خدایا به زید ثروت بده، به عمرو شفا بده و...

اما دربارهٔ هدایت، ایمان و حفاظت از شیطان باید ابتدا به حال خود پرداخت. زیرا این مرحلهٔ «**وانفسا**» است که عرصهٔ «وانفسا»ی محشر بشدت فراگیر خواهد بود؛ در آن روز همگان در فکر نجات نفس خود خواهند بود و هر کسی خواهد گفت: «**يَا رَبِّ نَفْسِي نَفْسِي**»[1]، و از شدت اوضاع، هیچ کسی حتی والدین، دغدغهٔ فرزند خود را نخواهد داشت. در منابع اهل سنت حدیثی آمده معروف به «حدیث ابی داود» که می گوید: «**كان رسول الله(صلّى الله عليه و آله) إذا دعا بدأ بنفسه**»[2]. بدیهی است اطلاق این حدیث باید مقیّد شود.

۲- **در مرحلهٔ دوم به دیگران بپردازیم:** و ترتیب دیگران و اولویت کسان را تعیین می کند: پدران، مادران، اولاد، «اهل و عیال»، ذوی الارحام، فامیلان. سپس همسایگانی که

---

[1] کافی، ج ۸ ص ۳۱۲.

[2] سیوطی «البهجة المرضية» ص ۴.

مؤمن هستند. آنگاه همهٔ اهل توحید بشرط اینکه: الف: دشمن شیطان باشند. ب: درصدد علـوم ربّانی باشند.

دعا بر پدر و مادر: اگر پدر و مادر در حال حیـات باشـند، هـر دعـائی دربـارهٔ آنهـا جایز، روا بل گاهی واجب است، خواه مؤمن باشند و خواه غیر مؤمن یعنی می توان (بل باید) برای پدر و مادر کافر، از خداوند ایمان و هدایت خواست و یا هر نعمت دیگـری غیـر از دو چیز: عزّت و مغفرت؛ نمی توان برایشان عزّت خواست چون «لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ»[۱]. و نمی توان برایشان مغفرت خواست که خداوند کفرشان را برایشان ببخشاید. در اوایـل اسـلام عدّه ای برای پدران شان از خداوند می خواستند که کفر آنان را ببخشاید و بهانهٔ شان این بود که حضرت ابراهیم برای پدر خواندهٔ خودش مغفرت خواسته اسـت: «وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ»[۲]. که آیه آمد و فرمود بخشش خواهی ابراهیم بر پدرش بخاطر وعده ای بود که به او داده بود و نباید خلف وعده می کرد: «وَ ما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ»[۳]. آن هـم وعـده ای کـه اسـتجابت آن را تضـمین نکرده بود: «إِلاَّ قَوْلَ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَ ما أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ»[۴]. بخشش کفر فقـط با توبهٔ خود شخص است. و دعا بر کافر بر خلاف اصل **«تولّی و تبرّی»** است کـه در آیـه نیـز «تَبَرَّأَ مِنْه» آمده است.

و اگر پدر و مادر با کفر از دنیا رفته اند، هیچ دعائی دربارهٔ شـان جـایز نیسـت، زیـرا در اینصورت هر دعائی به معنی بخشش خواهی از کفر آنان است. و اگر بـا ایمـان از دنیـا رفتـه باشند هر دعائی دربارهٔ شان جایز بل حتی الامکان واجب است.

امام در این بخش از دعا سخن را مطلق آورده است خواه پدر و مادر مؤمن باشند یـا غیـر

---

[۱] آیهٔ ۸ سورهٔ منافقون.

[۲] آیهٔ ۸۶ سورهٔ شعراء.

[۳] آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ توبه.

[۴] آیهٔ ۴ سورهٔ ممتحنه.

مؤمن. زیرا در مقام هدایت خواهی و حفاظت خواهی از شرّ شیطان است تا پدر و مادر اگـر ایمان دارند، ایمان شان محفوظ بماند و اگر ایمان ندارند با رهائی از شر شیطان مؤمن شـوند. در مقام بخشش خواهی از کفر، نیست، و همینطور است دربارهٔ فرزند، اهل و عیال و فامیل.

۳- همسایگان: وقتی که نوبت به همسایگان می رسد، دعـایش را بـه شـرط ایمـان و مؤمن بودن، مشروط می کند. یعنی حتی برایشان حفاظت از شیطان را نیز نمـی خواهـد اگـر مؤمن نباشند.

در اینجا نکته بس دقیق می شود؛ آنچه دربارهٔ پدر و مادر و ذوی الارحام و اهـل و عیـال، روا است دربارهٔ دیگران روا نیست. گرچه آرزوی اهل بیت علیهم السلام هدایت همهٔ انسـان ها و جامعهٔ انسانی است، اما برای اینکه گسترش خیر خواهی عملی (نه آرزوئی)، اصل **تـولّی و تبرّی** را تضعیف می کند و سر از امانیسم و لیبرالیسم در مـی آورد[۱]، خیـر خـواهی عملـی دربارهٔ کافران درست نیست، و دعا یک خیر خواهی عملی است.

هدایت خواهی عملی و دعا بر محفوظ ماندن پدر و مادر، فرزند، اهل و عیال و فامیل، بر اساس مسؤلیت و وظیفهٔ حقوقی است که این وظیفه و مسؤلیت دربـارهٔ همسـایهٔ غیـر مـؤمن نیست. کسی که در خلال خانه های مسلمانان خانه دارد و در جامعهٔ مسـلمانان زنـدگی مـی کند اما ایمان ندارد، مستحق خیر خواهی عملی نیست، تنها وظیفه ای که دربارهٔ او هست **امر به معروف و نهی از منکر** است. و اگر امر به معروف و نهـی از منکـر نیـز مـؤثر نباشـد، مستحق «ترک» و «اعراض» هستند.

روشن است که مراد امام علیه السلام خانواده هائی هستند که با همدیگر همسایه انـد. و اگر کسی بخواهد کلمهٔ «جِیرَانَنَا» را به معنی همسایگی بین المللی نیز شامل بداند، بـاز وظیفـهٔ ما ترک و رویگردانی از آنان است، نه دعا برایشـان. و در طـول زمـان تـرک و رویگردانـی احکام جهاد هست که کافران یا محارب هستند و یا مصالح و یا مداهن (= در حال آتش بس»

---

[۱] پیشتر در شرح همین دعا (بخش چهارم) بحثی دربارهٔ امانیسم و لیبرالیسم گذشت.

که هر کدام احکام خود را دارد، تا دوران دولت ابلیس به پایان برسد و امر خدا فرا رسد «وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلَّهِ»[۱] و دولت جهانی حق با ظهور حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه بر کل انسان مستقر گردد: «وَدَّ کَثِیرٌ مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ لَوْ یَرُدُّونَکُمْ مِنْ بَعْدِ إِیمانِکُمْ کُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّی یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ»[۲]: بسیاری از اهل کتاب از روی حسادت که در جان شان هست، آرزو دارند (و می کوشند) که شما را بعد از ایمان تان، به حال کفر باز گردانند. پس آنان را ترک کنید و از آنان روی برگردانید تا خداوند امر خود را بیاورد.

عفو در این آیه به معنی «ترک» است چنانکه در آیه ۹۵ سورهٔ اعراف به معنی «ترک شدن، واگذاشته شدن» آمده است و صفح نیز به معنی رویگردان شدن است همانطور که در آیه ۴ سورهٔ زخرف آمده است. متأسفانه برخی از مفسرین این دو لفظ را به معنی اصطلاحی بخشش و خوشروئی تفسیر کرده اند و توجه نکرده اند که چگونه می شود دشمنی کافران بر علیه مسلمانان را عفو کرد و با آنان با روی خوش رفتار کرد!؟!

و نیز: آیه را به یهودیان ساکن در مدینه که مردمی اندک بودند، تفسیر کرده اند در حالی که **اولاً:** با لفظ «کثیر» درست در نمی آید و **ثانیاً:** با اطلاق تعبیر «اهل الکتاب»- که از دو جهت مطلق است؛ یعنی هم شامل همهٔ یهودیان جهان است و هم شامل همهٔ اهل کتاب اعم از مسیحی و یهودی- سازگار نیست. و هیچ دلیل حدیثی بر این تفسیر مخالف قواعد ادبی شان ندارند.

و «اَمر» را به فرمان جهاد با یهودیان مدینه، تفسیر کرده اند. در حالی که مراد به پایان رسیدن دوران دولت ابلیس و فرا رسیدن دولت امام زمان (عجّ الله تعالی فرجه) است[۳].

آیه همیشه زنده و بیان کننده آرزو و کوشش همیشگی اهل کتاب برای از بین بردن

---

[۱] آیهٔ ۳۹ سورهٔ انفال.

[۲] آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ بقره.

[۳] شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

مکتب قرآن و اهل بیت است. و مراد از «کثیر» کثرت این آرزو کنندگان و کوشندگان، باصطلاح در طول هم است نه در عرض هم، که در طول تاریخ، مراکز قدرت شان و مراکز علمی و مراکز استراتژیک شان در این صدد بوده و هستند که حقانیت مکتب قرآن و اهل بیت برایشان روشن و مبیّن بوده و هست. والاّ هیچوقت اکثریت اهل کتاب به حقانیت این مکتب پی نبرده اند.

هر وقت قرآن را باز کنید و این آیه را بخوانید آن را بازگو کننده و شرح دهندهٔ رفتار سران کابالیسم با این مکتب، در می یابید. بویژه امروز که رسماً و دقیقاً برایشان روشن شده است که علوم انسانی شان به بن بست رسیده و هیچ فکر و اندیشه ای برای مدیریت بشر نیست مگر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، که همهٔ اندیشه و فکرشان به محور «آرماگدون» و امور آخرالزمانی قرار گرفته که در برابر تحول جهانی و فرا رسیدن دولت واحد الهی آخرالزمانی، چه کنند[1].

دربارهٔ پایان دولت ابلیس و فرا رسیدن دولت حق، می فرماید: «وَ یَقُولُونَ مَتی هذَا الْفَتْحُ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ- قُلْ یَوْمَ الْفَتْحِ لا یَنْفَعُ الَّذِینَ کَفَرُوا إِیمانُهُمْ وَ لا هُمْ یُنْظَرُونَ- فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ انْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ»[2]. امروز جریان قابیلیسم در شدیدترین عصر انتظار خودش است، علوم انسانی به بن بست رسیده را کنار گذاشته و به پیشگوئی ها روی آوردند، همهٔ کاهنان جهان را به خدمت گرفتند تا مانند نمرود و فرعون از این راه از آمدن منجی پیشگیری کنند، اکتبر سال ۲۰۱۲ را تعیین کردند که محقق نگشت و پیشگوئی ها نیز شکست خورد و به بن بست رسید. اینک کاملاً درمانده هستند.

این آیه سخن از فتح می گوید و اسلام تا امروز به فتحی که خودش وعده داده که «وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلَّهِ»[3]، نرسیده است و این فتح در آینده محقق خواهد شد.

---

[1] رجوع کنید به کتاب کوچک «تشیع و فراگیری جهانیش».- و جالب این که این آیه با فاصله چند آیه، پس از آیه ای که «تعلیمات شیطان و شیاطین به کابالیست ها» را بیان می کند آمده است.

[2] آیه های ۲۸، ۲۹ و ۳۰ سورهٔ سجده.

[3] آیهٔ ۳۹ سورهٔ انفال.

ترک و اعراض: ترک و اعراض به همان معنائی که در آیه پیشین با «عفو و صفح» از آن تعبیر شده و با عنصری از دعوت به صبر و انتظار همراه است، یک اصل اصیل در مکتب ما است: «أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ»[۱]. این جهل به معنی «عدم العلم» نیست، بل به معنای غریزه گرائی و پیروی آگاهانه از هوی و هوس است که در شرح حدیث «جنود عقل و جنود جهل» گذشت. و «أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ»[۲]. و «وَ إِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُم»[۳]؛ هنگامی که می بینی کسانی را که دربارهٔ آیه های ما با انگیزهٔ فاسد عمدی، به چون و چرا می پردازند، از آنان اعراض کن. و آیه های دیگر.

دعا بر اهل و عیال

امام علیه السلام در دعایش به دنبال پدر و مادر، «**اهالینا**» آورده است. کلمهٔ «اهالی» گاهی به معنی ساکنان یک سرزمین، یا ساکنان یک مجتمع انسانی (شهر، روستا و محله)، گفته می شود که نسبت میان انسان و «مکان» را می رساند. اما کاربرد دیگر آن، نسبت میان انسان را با انسان دیگر می رساند، و این وقتی است که «اهل» یا «اهالی»- باصطلاح ادبی- به کسی اضافه شود. در اینصورت به معنی کس یا کسانی است که در امور زندگی شان اشتراک داشته باشند. اهل یک شخص کسانی هستند که با او زندگی می کنند اعم از اولاد، عروس ها، دامادها، کارگزاران، و باصطلاح قدیم خادم و خادمه، یا یتیمانی که شخص معاش و تربیت آنان را به عهده گرفته است. و اصطلاحاً به آنان اهل و عیال شخص گفته می شود.

کاربرد دیگر «اهل» و «اهالی»: در بخش یازدهم همین دعا تحت عنوان «دعای حضرت نوح دربارهٔ پسرش» خواهد آمد که رابطهٔ مکتبی مقدم بر رابطهٔ نسلی و نطفه ای

---

[۱] آیهٔ ۱۹۹ سورهٔ اعراف.

[۲] آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ انعام- و آیهٔ ۹۴ سورهٔ حجر.

[۳] آیهٔ ۶۸ سورهٔ انعام.

است؛ کسی پیرو مکتب کسی باشد اهل او است و کسی که پیرو مکتب کسی نباشد اهل او نیست گرچه فرزند او باشد. همانطور که سلمان فارسی مشمول **«السلمان منّا اهل البیت»** می شود.

آیا مراد امام علیه السلام از «اهالینا» پیروان مکتب هستند؟ و آیا می توان گفت که کلمه را با صیغهٔ جمع آورده که هم شامل اهل و عیال به معنائی که گفته شد باشد و هم شامل پیروان مکتب باشد-؟ نظر به اینکه در بخش بعدی سخن امام علیه السلام را خواهیم دید که **«وَ اعْمُمْ بِذَلِكَ مَنْ شَهِدَ لَكَ بِالرُّبُوبِيَّةِ، وَ...»**، معلوم می شود مراد از «اهالینا» همان اهل و عیال است و بر پیروان مکتب بصورت مستقل دعا می کند.

از این بیان امام علیه السلام می فهمیم که جایگاه «اهالی» در دعا در ردیف سوم قرار دارد؛ اول پدر و مادر، سپس اولاد و سپس اهالی، و پس از آن نوبت به فامیل می رسد: **وَ ذَوِي أَرْحَامِنَا.** یعنی این اهل ها مقدم بر ذوی الارحام هستند.

و امام به ما یاد می دهد که دایرهٔ فامیلی به دو بخش تقسیم می شود و از مرکز دایره با دو شعاع محاسبه می گردد؛ شعاع اول کوتاه است و تنها شامل ذوی الارحام می شود. و شعاع دوم بلندتر است که فامیل های دور را نیز شامل می گردد: **وَ أَقَارِبِنَا.** و ذوی الارحام مقدم بر اقارب هستند.

اقارب غیر ذوی الارحام عبارتند از خویشان سببی که ارتباط شان سببی است نه نسبی.

فرق میان حرز و حصن

.. مِنْهُ فِي حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظٍ؛ خدایا پدر و مادر و... ما را از شر شیطان در حرز حارز و حصن حافظ قرار ده.

لغت: الحرز ما یحفظ به الشیئ: آنچه با آن چیزی را حفظ کنند.

و: الحرز ما یمنع من ضیاع و تلف: حرز آن است که مانع از ضایع شدن و تلف شدن باشد.

الحصن: کلّ مکان منیع: هر مکانی که مانع باشد.

حصن در اصل تنها دربارهٔ مکان و منع مکانی، و باصطلاح دربارهٔ مانع فیزیکی کاربرد دارد. اما حرز اعم از مانع مادی، معنوی، عقلی و فکری و حتی مانع روحی و روانی و مانع شخصیتی هم می شود. و لذا در اول «حرز حارز» را آورده و سپس «حصن حافظ» را. گرچه در همین کلام امام علیه السلام حصن نیز به معنی مجازی حفاظت معنوی و شخصیتی است و مراد حضرتش این است که خدایا اینان را طوری در حرز قرار بده که در استحکام و پایداری شبیه حرز فیزیکی و مادی باشد؛ کم دوام و شکننده نباشد.

شخصیت خانواده

انسان شناسی: در مباحث گذشته مکرر گفته شد که اسلام به شخصیت جامعه معتقد است. دست اندرکاران علوم انسانی غربی در این مسئله به دو جریان فکری تقسیم می شوند. مثلاً مارکسیست ها به شخصیت جامعه معتقدند و لیبرالیست ها جامعه را همان «مجموعهٔ افراد» می دانند نه دارای «شخصیت». اما هر دو جریان دربارهٔ خانواده نظر واحد دارند و خانواده را یک پدیدهٔ صرفاً قراردادی، و مولود آگاهی ها می دانند، نه پدیده ای که ریشه در کانون انسان دارد و یک مولود طبیعیِ طبع انسان باشد. معتقدند که خانواده صرفاً یک امر اعتباری محض است.

اما از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، «خانواده خواهی» یک انگیزش آفرینشی و خلقتی انسان است، و «**منشأ خانواده**» روح فطرت انسان است که روح غریزه نیز در آن نقش دارد، نیاز جنسی دو همسر کاملاً غریزی است، اما فرزند خواهی انسان با فرزند خواهی حیوان یک فرق دارد که فرق فطری است؛ حیوان بدلیل فقدان روح فطرت، کاربرد فرزند خواهی اش تا زمان بزرگ شدن فرزند است. اما انسان بدلیل روح فطرت، فرزند خواهی اش هرگز منقطع نمی شود بل به «**ذریّه خواهی**» می رسد. و این اقتضا و

انگیزش در ذات انسان یک امر تجربی است که در عینیت زندگی بشر عملاً مشهود و ملموس است و در ذریّه خواهی هیچ عنصری از «قرارداد» وجود ندارد. و همچنین هیچ عنصری از «اعتبار» وجود ندارد. پس خانواده یک پدیدهٔ آفرینشی و خلقتی است که ریشه در کانون ذات انسان دارد و مولود آفرینش است نه مولود قراردادها، یا اعتبارها. و عقد ازدواج و پیمان همسری فقط یک «گزینش» است، گزینش دلیل اعتباری بودن یا قراردادی بودن نیست، انسان خلقتاً نیازمند غذا است و از میان غذاها گزینش می کند و این گزینش دلیل اعتباری یا قراردادی بودن غذا خواهی انسان نیست. که هر دو جریان علوم انسانی غربی در این امر بدیهی و خیلی روشن دچار غفلت شده اند، و منشأ غفلت شان، غفلت از روح فطرت در وجود انسان است که انسان را همان حیوان تعریف می کنند که غیر از روح غریزه چیزی ندارد.

و لذا در قرآن در حدود ۳۲ مورد لفظ «ذریّه» و مشتقات آن دربارهٔ انسان آمده که هر کدام به گوشه ای از اعماق ذریّه خواهی انسان توجه می دهند، و دربارهٔ حیوان حتی یک کلمه هم نیامده است.

انسان ها به قدر توان شان- اعم از توانمندان خوب و بد- سرمایهٔ عمرشان را بیش از آنچه برای شخص خودشان مصرف کنند برای ذریّهٔ شان مصرف می کنند و در اندیشهٔ نسل های آیندهٔ شان تا ابد، هستند؛ چیزی بنام «ولایت عهدی» در خاندان های سلطنتی فرازترین نمونهٔ این خصیصهٔ بشری است که بر سر آن چه غوغاهائی و چه فتنه ها و چه خون ریزی هائی که نشده است و جان مردمان فدای ذریّه خواهی مستکبرین شده است. ذریّه خواهی یکی از اندام های تعیین کنندهٔ موتور تاریخ است و اگر این حس انسانی نبود، مسیر و ماهیت تاریخ چیز دیگری می شد.

قرآن این حسّ انسانی را هدایت کرده و بستر جریان صحیح آن را مشخص می کند و نمونه هائی از خانواده خواهی و ذریّه خواهی انسان های بزرگ و مورد تأیید خدا را، می

آورد: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنا لَهُمْ أَزْواجاً وَ ذُرِّيَّةً»[۱]. ابراهیم و اسماعیل پس از آنکه تعمیر کعبه را تمام کردند گفتند: «رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ أَرِنا مَناسِكَنا وَ تُبْ عَلَيْنا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ- رَبَّنا وَ ابْعَثْ فيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ»[۲]. حضرت ذکریّا در دعایش گفت: «رَبِّ هَبْ لي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَميعُ الدُّعاءِ»[۳]. و خداوند جریان نبوت در ذریّه حضرت ابراهیم را نعمت بزرگی برای او می شمارد: «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ جَعَلْنا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَ الْكِتابَ وَ آتَيْناهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيا وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحينَ»[۴]، در این آیه جریان نبوت در نسل او را سعادت دنیوی او شمرده است، یعنی سعادت نسل های بعدی یک شخص به منزلهٔ سعادت خود او است.

کلام امام علیه السلام که می گوید **«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ آبَاءَنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ أَوْلَادَنَا»**، بر آیهٔ «رَبَّنا وَ أَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتي وَعَدْتَهُمْ وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبائِهِمْ وَ أَزْواجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ»[۵]، استوار است.

یک فرد انسان شخصیت دارد و «واحد خانواده» است، و هر خانواده شخصیت دارد و «واحد جامعه» است و جامعه نیز شخصیت دارد. یعنی جاذبه و دافعهٔ خانواده با جاذبه و دافعهٔ فرد، فرق دارد. و جاذبه و دافعهٔ جامعه با جاذبه و دافعهٔ فرد و نیز خانواده، فرق دارد. و هر سه، شخصیت ویژهٔ خود را دارند.

شخصیت خاندان: مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، در نگرش انسان شناسی خود، حتی به شخصیت خاندان نیز قائل است: «وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهيمَ عَلى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكيمٌ عَليمٌ- وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنا وَ نُوحاً هَدَيْنا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ

---

[۱] آیهٔ ۳۸ سورهٔ رعد.

[۲] آیه های ۱۲۸ و ۱۲۹ سورهٔ بقره.

[۳] آیهٔ ۳۸ سورهٔ آل عمران.

[۴] آیهٔ ۲۷ سورهٔ عنکبوت.

[۵] آیهٔ ۸ سورهٔ غافر.

داوُدَ وَ سُلَيْمانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسى وَ هارُونَ وَ كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»[1].

اکنون با یک فرض ذهنی ذریّه ابراهیم را از متن تاریخ بردارید، چه چیزی در تاریخ می ماند غیر از خون ریزی های مستکبرین و ظلم و ستم شان-؟

و با یک فرض ذهنی دیگر؛ اگر ذریّهٔ پیامبر اسلام (صلّی الله علیه و آله) نبود، چه چیزی در تاریخ اسلام می ماند، غیر از فتوحات شمشیری، نه فکری و مکتبی-؟ هر محقق و متفکّر آگاه می داند که حتی مسلمانانی که بطور مستقیم پیرو ذریّه او (اهل بیت) نیستند هر چه از اسلام دارند در اثر وجود آنان است.

عکس قضیه نیز در این مسئله صادق است. زیرا موضوع بحث در اینجا «واقعیت» است نه «حقیقت»، اگر شخصیت خاندان های مستکبر و حاکم را از واقعیت تاریخ بردارید، چیزی از این واقعیت نمی ماند و تاریخ واقعیت دیگری می یافت.

فرق میان شخصیت خانواده و شخصیت خاندان: شخصیت فردی افراد خشت اول جامعه است بدیهی است اگر افرادی نبودند جامعه ای نبود، و شخصیت خانواده خشت دوم جامعه است، زیرا اگر خانواده نبود، زیست انسان نیز مانند حیوان بدون جامعه و بدون تاریخ می گشت. اما شخصیت خاندان، از خشت های ضروری وجود جامعه و تاریخ نیست و اگر تداوم و تسلسل خاندان ها نبود، جامعه و تاریخ می توانست با وضعیتی دیگر و در مسیری دیگر، وجود داشته باشد. چنانکه روند اجتماعی و جریان تاریخ بشر به همین سو می رود، و در جامعهٔ واحد جهانی (که با ظهور قائم عجّل الله تعالی فرجه تأسیس می شود) خاندان ها نقش و جایگاه تعیین کننده ای نخواهند داشت.

ذریّه خواهی و خاندان پرستی

انسان فطرتاً ذریّه خواه است؛ منشأ این حس ذاتی در انسان روح فطرت است، زیرا که

---

[1] آیه های ۸۳ و ۸۴ سورهٔ انعام.

حیوان فاقد این حس است. اما وقتی که غریزه بر فطرت عاصی شده و بر او مسلّط مـی شـود، اقتضاهای فطری را نیز در خدمت خود می گیرد و حسّ ذریّه خواهی به یک خواستهٔ غریزی مبدل می گردد و انسان خاندان پرست می شود. و با بیان دیگر: ذریّه پرست می شود. و گفتـه شد که چقدر خون ها که برای ذریّه پرستی پادشاهان در طول تاریخ ریخته شده تا ذریّه فلان پادشاه در قدرت بمانند.

معیار: ذریّه خواهی انسان وقتی در ماهیت انسانی و فطری خود بـاقی اسـت کـه شـخص خواستار «**ذریّهٔ انسانی**» باشد، نه خواستار «**ذریّهٔ اهریمنی**». اولی یک اقتضای فطری اسـت و دومی ناشی از سلطهٔ غریزه بر فطرت است. و آلودگی تاریخ بشر در همین نکته است. انسان بدون ایمان، انسان نیست «وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإیمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ ما أَلَتْناهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَیْءٍ کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهینٌ»[1]: آنان که ایمان داشته باشند و ذریّه شان در مـؤمن بـودن راه آنان را دنبال کند، ذریّه شان را به ایشان ملحق می کنیم و چیـزی از (اجـر) عمـل شـان نمـی کاهیم و هر کس در گرو اعمال خویش است.

پس معیار ذریّه خواهی انسانی، ایمان است. و اگر ایـن خواسـتهٔ انسـان بـه محـور ایمـان نباشد، خاندان پرستی می شود و به خواستهٔ غریزی مبدل می گردد.

من بعنوان یک فرد معمولی که هستم، فردوسـی را دوسـت دارم؛ پاسـدار غیـرت، مـروج مردانگی، مبلغ دفاع، ستاینده علم و دانش و شجاعت، نکوهشگر بی غیرتی و تنبلی است که:

زنیرو بـود مـرد را راسـتی زسستی کژی زاید و کاستی
توانا بـود هرکـه دانـا بـود بـدانش دل پیـر برنـا بـود

و در یک کلام؛ فردوسی امانیست و انسان دوست نیست، بـل «انسـانیت دوسـت» اسـت، لیبرالیست نیست هم جاذبه و هم دافعه دارد فمنیست نیسـت جایگـاه مـرد و زن را مخلـوط نمی کند:

---

[1] آیهٔ ۲۱ سورهٔ طور.

برهنه نخسبند جنگ آوران که بستر بود خوابگاه زنـان[1]

گرچه گاهی در مقام خشم دربارهٔ زنان دچار تفریط می شود:

زن و اژدها هر دو در خاک به جهان پاک ازین هر دو ناپاک بـه

اما افراط او در خاندان پرستی که به «نطفه پرستی» منجر می شود، قابل دفاع نیست. آنجا که از زبان خواهر بهرام چوبین او را سرزنش می کند که چرا بر علیه خسرو پرویز مستکبر، عیاش و شهوت پرست، شوریده است، می گوید:

چنین گفت داننده خـواهر بـدوی کـه ای تیـزهش مهتـر نـامجوی
نکوهش مخواه از جهان سربه سر نبـود از تبـارت کسـی تـاجور
تـو دانـی کـه از تخمـهٔ اردشـیر بـه جاینـد مـردان برنـا و پیـر
بر این نیز هـم خشـم یـزدان بـود روانت به دوزخ به زنـدان بـود

حتی دوزخ را نیز به نفع تخمهٔ خاندان های مستکبر به خدمت می گیرد.

در آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره می بینیم هنگامی که خداوند به حضرت ابراهیم مـی گویـد: «إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً»، فوراً بر اساس حس ذریّه خواهی می گوید: «وَ مِنْ ذُرِّيَّتي»: خـدایا از ذریّـهٔ من نیز. با اینکه هیچ ایرادی در خواستهٔ ابـراهیم نبـود و حـرف «مـن= از» دلیـل مشـروعیت خواستهٔ او است. خداوند فرمود: «لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ»، تا بشر ذریّه خواهی فطری را در اثر تسلط غریزه به خاندان پرستی و نطفه پرستی غریزی مبدل نکند.

امام سجاد علیه السلام برای پاسداری از «شخصیت فردی افراد» از شر شیطان، از آغاز دعا تا اینجا آن همه مطالب علمی و انسانی را به ما یاد داد و در اینجا برای پاسداری از «شخصیت خانواده» از شر شیطان که می کوشد هم فرد و هم خانواده را بـی ایمـان کنـد، مـی گویـد: **وَ اجْعَلْ آبَاءَنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ أَوْلَادَنَا... مِنْهُ فِي حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظ.**

[1] در انتساب این بیت به فردوسی جای تردید هست.

فرق میان حفظ ارحام و خاندان پرستی

وَ ذَوِي أَرْحَامِنَا وَ قَرَابَاتِنَا؛ خدایا ذوی الارحام و فامیل های ما را از شرّ شیطان محفوظ بدار.

خاندان پرستی اولین مرحلهٔ زیست قبیله ای و عشایری است که منجر به نژاد پرستی می شود. و این فرآیند دیگری از سلطهٔ غریزه بر فطرت و مصادرهٔ «حس ذریّه خواهی» از دست فطرت است. اسلام زیست عشیره ای و قبیله ای را بشدت نکوهش کرده، و کوچ از عشیره به شهر و مدنیت را با عنوان «هجرت» بشدت ستوده و کوچ از مدنیت به بادیه را با عنوان «التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَةِ» یک گناه کبیره دانسته است تا چه رسد به نژاد پرستی و تبار پرستی که در این باره می گوید: «یا أَیُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ»[1]. و از جانب دیگر به حفظ ارحام و صلهٔ رحم اهمیت وافر داده و قطع رحم را نیز از گناهان کبیره دانسته است. پس معیار میان حفظ ارحام و پرهیز از خاندان گرائی چیست؟ برای این مسئله مطلبی را که در مقدمه تصحیح متن پر ارج «جامع الشتات» تألیف دانشمند محقق میرزای قمی نوشته ام[2] را می آورم که علاوه بر این مسئله، گره گشای مسئلهٔ «دیه بر عاقله» هم هست که در ذهن برخی ها، (حتی در ذهن برخی از بزرگان ما که خداوند در آخرت، ما را از شفاعت آنان محروم نکند، همانطور که هدایت، دین و ایمان مان در دنیا نیز از برکت وجود آنان است) به صورت نادرست تصور شده است:

یک بحث حقوقی: دیه بر عاقله

در مقدمهٔ این مجلد[3] لازم بود مطالب متعددی بیان شود، اما چون همهٔ آن ها در یک

---

[1] آیهٔ ۱۳ سورهٔ حجرات.

[2] مقدمه جامع الشتات، ج ۹ بتصحیح این بنده.

[3] مراد مجلد ۹ جامع الشتات است.

مقدمه نمی گنجد تنها به شرح «**دیه بر عاقله**»، و بحثی در «**جراحاتی کـه دیـهٔ آن هـا از ناحیه شرع تعیین نشده**»، و «**اجرای حدود در عصر غیبت**»، و نیز بحثی به محور قاعدهٔ «**خذ بما خالف العامّة**» بسنده می شود:

دیه بر عاقله: با این که فقیه مسؤلیت «حکمت احکام» را ندارد، شخصیت هـای مهـم و متعددی از فقهاء دربارهٔ «حکمت تشریع دیه بر عاقله» سخن گفتـه انـد؛ شـیخ طوسـی(ره) در **مبسوط**[1] می گوید: «**أن العشيرة كانت تمنع عن القاتل بالسـيف في الجاهليـة، فلما جاء الإسـلام منعت عنه بالمال، فلهذا سميت عاقلة، و قال أهل اللغة العقل الشد، و لهذا يقـال عقلـت البعـير إذا ثنيت ركبته و شددتها، و سمي ذلك الحبل عقالا فسمى أهل العقل عاقلة لأنها تعقـل الإبـل بفنـاء ولى المقتول و المستحق للدية**».

ترجمه: در عصر جاهلیت، هر قبیله از فرد قاتل خود، با شمشیر دفاع می کرد. وقتـی کـه اسلام آمد (قبیله موظف شد که) با مال از او دفاع کند. لذا این نوع دفاع «عاقله» نامیده شد. و اهل لغت گفته اند: «عقل» یعنی «بستن، بند کردن». و لذا وقتی که زانوی شتر را جفت کرده و ببندی، گفته می شود «شتر را عقل کردی». و آن طناب «عقال» نامیده شده است. و بـه عاقلـه، عاقله گفته اند؛ چون آنان (به حضور اولیای مقتـول رفتـه و) شـتر را در درگـاه ولّـی دم کـه مستحق دیه است، زانو می بندند.

کم نیستند بزرگان دیگری که مانند همین کلام شیخ(ره) را گفته و نوشـته انـد. متأسـفانه در این جا چاره ای از یک بحث طلبگی، نیست. و به صراحت عرض می کنم نه تنها حکمت این تشریع، چنین نیست، بل تقنین این قانون هم به هیچوجه ربطی به سـنّت جـاهلی نـدارد. و یک «تشریع تأسیسی مستقل» است. و گذشت زمان و پیدایش «مدرنیته»، جان مسئله را برای ما روشن می کند، فقهای بزرگ پیشین، چنین زمان و شرایط اجتماعی را ندیده بودند. و تنهـا در برابر آیهٔ «وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى»- آیه ۱۶۴ سورهٔ انعام.- دچار شگفتی می شدند و مـی گفتند: خوب، اسلام آمد دفاع شمشیری را به دفاع مالی تبدیل کرد.

---

[1] ج ۷ ص ۱۷۳ ط المرتضویه.

ابتدا، لازم است ماهیت آنچه در جاهلیت مرسوم بوده، بررسی شود. سپس ماهیت «دیه بر عاقله» بیان شود:

ماهیت سنّت جاهلی: این سنت جاهلی از عناصر زیر تشکیل شده بود:

۱- عنصر جغرافیِ سرزمین: برای شرح این موضوع لازم است منطقهٔ جغرافی این سنت جاهلی را بشناسیم: عرب پیش از اسلام به دو بخش تقسیم شده بود؛ عرب قحطانی و عرب عدنانی.

الف: عرب قحطانی: شبه جزیره عرب را در نقشه ملاحظه کنید و خطی از «ظهران» که در جنوب شرقی آن است به «ظهران» که در نزدیکی دریای سرخ است بکشید. این خط تقریباً مرز میان سرزمین عرب قحطانی و عدنانی را مشخص می کند. بخش جنوب آن (یمن) سرزمین قحطانیان است و بخش شمال آن سرزمین عدنانیان. قحطانیان از قدیم و در دیرینهٔ تاریخ، دارای دولت مرکزی به عنوان یک جامعهٔ قانونمند، در حد قانونمندی جوامع معاصر خودشان بودند. سنن و قوانین حقوقی مدنی داشتند. و سنت مورد بحث ما در میان قبایل قحطانی وجود نداشت. گرچه در طول تاریخ و حتی امروز گاهی طایفه ای از فرد مجرم خود دفاع می کند. اما این غیر از آن است که در میان قبایل عدنانی بود.

نتیجه: این سنت جاهلی به عنوان یک «قانون رسمی» منحصر به سرزمین عدنانی و منحصر به قبایل عدنانی، بوده است.

۲- عنصر «ملوک الطوایفی»: عرب عدنانی فاقد دولت مرکزی بود. در نتیجه هر قبیله قهراً ماهیت یک «جامعهٔ مستقل» داشت؛ یعنی هر قبیله یک جامعه بود و سرزمینش نیز یک «کشور» محسوب می شد. مرزهای جغرافی انسانی و جغرافی سرزمینی معینی داشتند.

۳- هر قبیله یا یک رئیس و حاکم داشت که آن را اداره می کرد، یا یک «دارالنّدوه»- مجلس مشورتی- داشت که دربارهٔ امور قبیله تصمیم گرفته و به اجراء می گذاشت.

۴- سنت دفاع از مجرم، یک امر مربوط به «بین القبائل» بود. نه یک قانون رسمی در درون قبیله. و قتل های خطائی درون قبیله ای، و حتی گاهی در موارد عمد نیز، با خونبها و

مصالحه، فیصله می یافت.

۵- سنت مذکور، ماهیتاً یک «دفاع» بود، دفاع از مجرم، حمایت، عصبیت، کمک و یاری به مجرم.

۶- مردم قبیله، و بهتر است بگوئیم: جامعهٔ قبیله، هم در قتل عمد از مجرم دفاع می کرد و هم در قتل خطاء.

۷- دفاع از مجرم نیز صرفاً دفاع نظامی و شمشیری بود. مگر در موارد بس نادر که با مال فیصله می یافت.

۸- در سنت جاهلی، و عصبه در هر نوع قتل- قتل عمد، شبه عمد، خطا، تسبیب محض- از قاتل دفاع می کرد.

نتیجه: سنت جاهلی مورد بحث، یک قانون بود در عرصهٔ و دایرهٔ «حقوق بین الملل». زیرا هر قبیله یک ملّت بود. جمعیت یک قبیلهٔ عدنانی آن روز در مواردی بیش از جمعیت فلان کشور مستقل امروزی (مثلاً لوکزامبورک و امثال آن) بود.

بررسی ماهیت دیه بر عاقله: عناصر این قانون به شرح زیر است:

۱- به اعتراف همهٔ اندیشمندان بزرگ (از آن جمله اگناسیو اولاگوئه اسپانیائی در کتاب «هفت قرن فراز و نشیب تمدن اسلامی»)، اسلام در میان قبایلی ترین و بدوی ترین جامعه، شهری ترین و مدنی ترین نظام حقوقی را آورده است.

۲- دیه بر عاقله، مانند هر قانون حقوقی و جزائی، باصطلاح یک «قانون بشرط» است، نه «لا بشرط» و نه «بشرط لا». یعنی مشروط است به وجود دولت مرکزی و حاکمیت مرکزی و مقوله ای به نام «قبیله» و «عشیره» در آن نقشی ندارد که در معنی «عاقله» روشن خواهد شد.

۳- دیه بر عاقله، در عرصه و متن «حقوق درون جامعه» قرار دارد، و ربطی به «حقوق بین الملل» ندارد.

۴- دیه بر عاقله، منحصر به قتل خطاء است. و شامل قتل عمد نمی شود. زیرا در این

صورت قاتل جریئتر شده و به کشتار می پردازد.

۵- دیه بر عاقله به هیچوجه معنی «دفاع» را ندارد، نه دفاع، نه حمایت، نه عصبیت و نه کمک و یاری به مجرم.

۶- لفظ و عنوان «عاقله» که به معنی «بازدارنده» است، در عصر جاهلی نبوده و از تأسیسات اسلام است. یعنی فامیل باید بازدارنده باشد.

۷- آنچه در جاهلیت بود، «عُصبه» نامیده می شد نه عاقله.

۸- قانون دیه بر عاقله برای پیشگیری از جرم است. و برای «بازدارندگی» است. که شرحش خواهد آمد.

۹- دیه بر عاقله عاملی است برای حفظ «نهاد خانواده» که از هم نپاشد. این نیز در سطرهای پائین بیان خواهد شد.

۱۰- اگر یک مجنون (دیوانه) کسی را بکشد، دیهٔ او بر عاقله است مطلقا، یعنی دربارهٔ مجنون، قتل عمد، غیر عمد و تسبیب فرق ندارد.

شرح: اولاً: اسلام آمد ملوک الطوایفی را از بین برد، چهار چوبهٔ قبیله ها را از رسمیت انداخت، و تا می توانست چهار چوبه ها را بر هم زد.

ثانیاً: کوچ کردن از عشایر و شهرنشین شدن را تحت عنوان «هجرت» یک امر ستوده و در حد امکان، واجب دانست.

ثالثاً: کوچیدن از شهر و گرویدن به عشایر را با عنوان «تعرّب بعد الهجره» بشدّت نکوهش کرد و آن را از **گناهان کبیره** شمرد.

اما: این مدنیت گرائی و تمدن خواهی را به طور افسار گسیخته و بی حدّ و مرز رها نکرد که به «اصالة الفرد» و لیبرالیسم برسد و در نتیجه نهاد بس گرانقدر و انسانی «خانواده» از هم بپاشد. همان طور که در جوامع غربی از هم پاشیده و جهان مدرنیته به کمونیسم جنسی مبتلا شده است.

اسلام نه به «اصالة جامعه» معتقد است و نه به «اصالة فرد» بل «امر بین الامرین». زیرا هم

اصالة جامعه (مارکسیسم) و هم اصالة فرد (لیبرالیسم) به حیوانیت منجر می شود. و خانواده در هر دو از بین می رود.

اصل بس مهم: در جامعه سازی مدنی اسلام، در هم ریختن قبایل و عشایر، و متلاشی شدن چهار چوبه های تعرّبی، تا مرز «اصل رَحِم» پیش می رود و در آن جا توقف می کند. رَحِم یک اصل بزرگ، مهم و سازنده در برنامهٔ جامعه سازی اسلام است که مانند حصار بس محکم به اطراف «نهاد خانواده» کشیده شده و از آن حفاظت می کند.

اینک به هستهٔ بحث نزدیک می شویم: همه چیز با دولت، پلیس، دادگاه و مجازات حل نمی شود. پیش از آن باید عوامل تربیتی، اجتماعی و عوامل بازدارنده از جرم و بزه، در جامعه عملی گردد.

دیه بر عاقله، نه برای حمایت از مجرم، بل فامیل را مسؤل و موظف می کند که بر افراد و اعضای فامیل، نظارت داشته باشد. و از زمینهٔ بروز جرم، یا فراهم آمدن زمینهٔ سهل انگاری، یا از فراهم آمدن زمینهٔ روحی لات بازی در روان و فکر عضو فامیل، پیشگیری کند.

در این صورت، و اگر این قانون به خوبی رعایت شود، هیچ لات و یا لات بازی، در جامعه پیدا نمی شود، که اکثر زمینه های قتل خطائی همین لات بازی ها و قلدرمآبی ها است.

بنابراین، در این جا به یکی از عناصر مهم این قانون می رسیم که دیه بر عاقله حمایت از مجرم نیست، بل گذاشتن یک مسئولیت بر گردن فامیل است که بر همدیگر نظارت داشته باشند. حتی یک درهم از خود قاتل نمی گیرد، تا فامیل بفهمد مسئولیت مهم دارد.

و به عبارت دیگر: تا حدودی می توان گفت که اسلام یکی از منشأهای جرم و قتل را بی توجهی فامیل به رفتار اعضای خود، می داند. و می خواهد نظارت فامیل را بر همدیگر، یکی از عوامل بس مؤثر «جرم زدائی» قرار دهد.

در یک بررسی جامعه شناسانه، به خوبی روشن می شود که به هر میزان عنوان «رَحِم» از هم می گسلد، به همان میزان بر جرم ها افزوده می شود. زیرا به قول قدیمی ها، همواره از

«آدم های با خانواده و با ریشه» کاسته می شود. و به «آدم های بی خانواده و بی ریشه» افزوده می شود.

در جوامع غربی، شخصی در آپارتمان خود می میرد، پس از بیست روز از بوی تعفن می فهمند که مرده است. تنهائی، بی کسی، به چه حدّی رسیده است. البته سری هم به آسایشگاه سالمندان بزنید، تا عاقبت «اُمانِ اُومانیسم» را ببینید. متأسفانه ما هم بدان سوی می رویم.

سؤال: در جامعهٔ ما در مقایسه با جوامع غربی هنوز رَحِم و فامیل و خانواده، تا حدودی قوت دارد. اما آمار جرم اگر از غرب بیشتر نباشد کمتر نیست.

پاسخ: همیشه جامعه ای که در «حال گذر» است دچار اضطراب می شود، اضطرابی که منشأ جرم و بزه می شود و آمار بالاتر از پیشینه و بالاتر از آینده می شود. در جامعه ای که در حال گذر است آمار جرم و بزه بالا می رود.

فوراً قضاوت نکنید، و نگران نباشید، دچار تناقض نشده ام که بگوئید: این که در جوامع غربی آمار جرم بیش از جامعهٔ ما نیست، این ناقض مطالبی است که در سطرهای بالا گذشت و اگر ما هم مرحلهٔ گذر را پشت سر بگذاریم از آمار جرم کاسته خواهد شد.

بلی، این درست است. اما جرم چیست؟ جرم در برابر «حقوق» است. شما هر چه حقوق را براندازید، به همان میزان جرم معنی خود را از دست خواهد داد. از باب مثال: «حق خدا و جامعه است که هیچ کسی شراب نخورد» وقتی که شرابخواری را آزاد کنید، جرم های مربوط به آن نیز به رفتار معصومانه تبدیل خواهند شد. یا: برای حفاظت از «نهاد خانواده»، زنا حرام و ممنوع و جرم است، وقتی زنا جایز و یک کار معصومانه دانسته شود، جرمهای مربوط به آن نیز امور معصومانه تلقی می شوند. و به همین قیاس جرم های پرشمار دیگر.

آمار جرم در جوامع غربی صدها برابر جامعهٔ ما است، لیکن جرم شناخته نمی شوند. و بهای این انگارش، از بین رفتن نهادهائی مانند خانواده و فامیل است.

به یک مرد سوئدی گفتم: چرا پس انداز نمی کنی؟ و هر چه درآمد داری نفله می کنی؟ گفت: برای چه پس انداز کنم من که نمی دانم فرزند از خود من است یا خانم از کس دیگر

آورده است. خودم هم تا روز مرگ مشمول تأمین اجتماعی هستم.

ببینید: تأمین اجتماعی هم (که خیلی مهم و حیاتی است) باید طوری نظام مندی شود که انسان را از خانواده و اولاد و فامیل، از هر حیث بی نیاز نکند. مشکل بزرگ بشر این است؛ جامعه سازی و دمکراتیزه کردن بشر تا چه حد مفید است؟ براندازی قبیله و عشیره و تبار تا چه حد باید باشد؟ تامین اجتماعی چگونه و با چه آثار روانی و شخصیتی باشد؟ و...؟ و...؟

اگر جامعهٔ ما از مرحلهٔ گذر به مرحلهٔ اسلامی برسد، بسی مبارک خواهد بود. و اگر به جامعهٔ غربی برسد، با هزاران مصیبت رو به رو خواهد گشت. و اگر با عینک تحقیق به جامعهٔ غربی نگاه کنید براستی خواهید دید به قول خودشان «زندگی غیر از دردسر چیزی نیست».

موضوع و عنوان حقوقی دیه بر عاقله را، باید در جامعهٔ مورد نظر اسلام بررسی کرد. آن وقت معلوم می شود که نه رابطه ای با سنت جاهلیت دارد (بل یک «تشریع تأسیسی مستقل» است). و نه جای تعجب دارد که چرا باید فامیل غرامت جرم مجرم را متحمل شود.

اما دیه بر عاقله در قتل عمد نیست، چرا: قتل عمد عملی است که مرتکب آن، دارای شخصیتی است که نظارت فامیل، درد او را درمان نمی کند. و از جانب دیگر، او افراد هدف خود را بررسی می کند، در هر موردی که گمان کند اولیای دم قصاص نخواهند کرد و به دیه راضی خواهند شد، و اگر دیه هم به عهده فامیل باشد، اقدام به قتل می کند. پس در این صورت، دیه بر عاقله عامل جرم زدائی نمی شود بل منشأ جرم و تجرّی کسی که شخصیتاً آماده جرم است، می گردد.

و نیز دیه بر عاقله در «قتل تسبیبی محض» نیست، زیرا چنین حادثه ای طبعاً و قهراً از موضوع نظارت و باز دارندگی، خارج است.

نکتهٔ مهم: در متن کتاب[1] (در مسئلهٔ شماره ۸) خواهید دید که علما (رضوان الله علیهم) در این که آیا نسبت مادری در عاقله بودن، اعتبار دارد یا نه؟-؟ اختلاف دارند اکثرشان آن را

[1] یعنی مجلد ۹ جامع الشتات.

معتبر نمی دانند و تنها نسبت پدری را معتبر می دانند. و اقلیتی هم هر دو نسبت را معتبر می دانند، و برخی نسبت پدر و مادری را بر نسبت تنها پدری، مقدم می دارند.

به جرئت باید گفت که حق با اقلیت است. زیرا اکثریت هیچ دلیل شرعی برای رأی شان ندارند مگر «قول لغوی» و بر سخن اهل لغت تکیه می کنند. و این تمسک شان اشکال های اساسی دارد:

اولاً: مطابق نظر اکثریت، قول لغوی در فقه و استخراج احکام، حجت نیست. گرچه هستند کسانی که با شرایطی به حجیت آن قائل هستند.

و جالب این است که خواهیم دید همین مسئلهٔ «عاقله» نشان می دهد که قول لغوی حجت نیست. و از موارد و شواهد تعیین کننده در این مبحث است.

ثانیاً: همان طور که گفته شد (و از عبارتی که از شیخ قدس سرّه نقل کردیم نیز ظاهر می شود)، اصطلاح «عاقله» از تأسیسات اسلام است. و این عنوان، در عصر جاهلی نبوده. مردم جاهل به آن دفاع و حمایت از مجرم، «عصبیت» و به حمایت کنندگان «عصبه» می گفتند.

و ماهیت و شخصیت و حدّ مرز سرزمینی هر قبیله با نسب پدری تعیین می شد و نسبت مادری هیچ نقشی در آن نداشت و اگر کسی از یک قبیله با زنی از قبیله دیگر ازدواج می کرد، (مانند ازدواج هائی که امروز میان یک مرد از یک کشور و یک زن از کشور دیگر می شود) به طور قهری زن تبعیت قبیلهٔ شوهر را می پذیرفت و باید می پذیرفت و فرزندان آن زن در هنگام دفاع از مجرم قبیله، به راحتی فامیل های مادری را می کشتند.

مردم عرب عدنانی نه کتاب لغت داشتند و نه کتابت می دانستند، پس از حدود یک قرن از آمدن اسلام به لغت نویسی پرداختند. و چون در لغت، اصالت و حجیّت با استعمالات عشایری است در همه جا، بر اساس پیشینهٔ زمینهٔ ذهنی عشایر، عاقله با همان عصبهٔ جاهلی مساوی و مترادف دانسته شد که نسبت مادری هیچ جایگاهی در آن نداشت.

دربارهای خلافت نیز همیشه در زنده نگه داشتن این فرهنگ جاهلی می کوشیدند. از باب مثال؛ شعر معاویه در این باره معروف است:

بنـــونا بنـــو أبنائنـــا، و بناتنـــا بنـــوهنّ أبنـــاء الرجـــال الأباعـــد.
پسران ما هستند پسران پسرانمان، و دختران ما پسـران شـان پسـران دیگـران هسـتند.

خلافت بنی امیه و بنی عباس در طول ۶۰۰ سال، همیشه این فرهنگ را ترویج می کردند. زیرا اولاً پایه حکومت شان بر «بنی» و قومیت بود. ثانیاً اگر نسب مادری ارزش و کاربرد می یافت، به نفع آل فاطمه سلام الله علیها می گشت.

این قبیل عوامل با زمینهٔ پیشین عصر جاهلی دست به دست هـم داد و عاقلـه را بـا عصـبهٔ جاهلی مساوی و مترادف کرد و اهل لغت نیز هیمن را در طول ۶ قرن تکرار کردند. زیرا که لغت نویس تابع فرهنگ مردم است.

و چنین است که مسئلهٔ ما یکی از موارد واقعی تاریخی است که یک دلیل دیگر بر ادلّـهٔ اکثریت که قول لغوی را در فقه حجت نمی دانند، می افزاید.

بنابراین حق با آن اقلیت است که خویشان مادری را نیز در درون عاقله قرار می دهنـد. و به ویژه حق با آنان است که فامیل پدر و مادری را در عاقله بر فامیل فقط پدری، مقـدم مـی دارند.

و این نتیجهٔ آخری نیز یک عنصر دیگر در ماهیت عاقله است کـه نشـان مـی دهـد ایـن قانون نه تنها ربطی به عصبهٔ جاهلی ندارد، بل از همهٔ ابعاد بر ضد آن است.

اصل مهم دیگر: آخرین اصل در این مسئله که دقّت در آن، بـه فهـم فلسـفهٔ تشـریع ایـن قانون، کمک می کند، این است که «**عاقلهٔ ذمّیان- اقلیت های دینی- حکومت است نه فامیل شان**»[1]. یعنی دربارهٔ آنان نیز «عاقله= بازدارنده» هست، اما نظر به این کـه مسـئولیت مدیریت آنان به عهدهٔ حکومت است، و سروکار مردم در این گونـه امـور بـا دولـت اسـت، دولت باید تاوان خطاهای آنان را بپردازد. زیرا صدور خطا از آنان می تواند از ضعف نظارت دولت ناشی شود، پس جریمهٔ آن را نیز باید دولت بپردازد. و از جانب دیگر، اسلام در امـور

[1] رجوع کنید به مسئله شماره ۵۳.

داخلی اقلیت ها دخالت نمی کند تا برایشان عامل بازدارنده از درون خودشان تعیین کند و اینکه گفته شد «حکومت عاقلهٔ ذمّیان است»، در جائی است که یک فرد ذمّی فرد مسلمانی را بکشد. اگر قاتل و مقتول هر دو ذمّی باشند، مطابق قوانین خودشان، رسیدگی می شود.

این آخرین اصل نیز نشان می دهد که قانون دیه بر عاقله یک قانون تأسیسی مستقل است و هیچ ربطی به سنت جاهلی ندارد. زیرا در آن سنت جاهلی، قبایل عرب مسیحی نیز به همان سنت عمل می کردند، از آن جمله «نجرانیان» و «بنی الدار»- قبیلهٔ تمیم داری- و قبایل متعدد دیگر. بل همان طور که گفته شد؛ اساساً این سنت جاهلی یک سنت «برون قبایلی» و در واقع یک قانون در عرصهٔ حقوق بین المللی بود، و هرگز در درون قبیله اجرا نمی شد مگر در موارد نادر و اتفاقی، که این موارد نادر و اتفاقی در میان هر مردمی بوده و هست.

اما در اسلام، دیه بر عاقله یک قانون درون جامعه ای است، و اقلیت ها از آن مستثنی هستند. یعنی کاملاً بر عکس سنت جاهلی.

محقق قمی(ره) در این کتاب در آخرین صفحات جامع الشتات، در پاسخ سؤالی، به این مسئله پرداخته و در یک عبارت خلاصه به حکمت تشریع «دیه بر عاقله» اشاره کرده و خیلی به جان مسئله نزدیک شده، بل که اصل حکمت را بیان کرده لیکن باز آن را به «عصبهٔ جاهلی» ربط داده است. رجوع کنید به مسئلهٔ شماره ۱۱۰ (باب مسائل متفرقه) در اواخر مجلد دهم. اما در مسئلهٔ شمارهٔ ۸ همین مجلد آن را فرع بر سنت جاهلی دانسته است.

البته بحث کافی و لازم به محور این «تک قانون» اسلام، نیازمند یک مجلّد کتاب بزرگ است و در یک مقدمه همین قدر کافی است.

حرض، حصن، کهف جُنة= سپر، سلاح در برابر شیطان

.. فِي حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظٍ، وَ كَهْفٍ مَانِعٍ، وَ أَلْبِسْهُمْ مِنْهُ جُنَناً وَاقِيَةً، وَ أَعْطِهِمْ عَلَيْهِ أَسْلِحَةً مَاضِيَةً. اکنون برای شناختن مصادیق این مانع ها و حفاظ ها (که امام علیه السلام آنها را در برابر شر شیطان شمرده است) نمونه هائی از آیه ها و حدیث های دیگر را مشاهده

کنیم:

آیات: قرآن ازدواج را «احصان= خود را در حفاظ قرار دادن= خود را در قلعه ای محفوظ از شیطان قرار دادن» نامیده است بطوری که در اصطلاح عمومی و حقوقی و قضائی اسلام «محصن» یعنی مرد همسردار، و «محصنه» یعنی زن همسردار، و تأکید می کند که لازم است ازدواج بقصد احصان باشد:

۱- آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء: **«أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحينَ»؛** که با هزینهٔ مال تان در ازدواج و همسرداری درصدد تقوی و احصان خود و پرهیز از هرزه گری در امور جنسی باشید.

۲- آیهٔ ۵ سورهٔ مائده: **«غَيْرَ مُسافِحينَ وَ لا مُتَّخِذي أَخْدانٍ»:** بدون قصد هرزه گری و بدون قصد اَخدان.

توضیح: امروز اصطلاح «دوست دختر»، «دست پسر» که در دنیای غرب بشدت رایج است، در جاهلیت عرب نیز رایج بود که قرآن آن را «اَخدان» نامیده است که شامل سنین بالاتر نیز می گردد.

زنان همسردار را نیز «محصنات» نامیده است از آنجمله در آیه های:

۱- آیهٔ ۲۵ سورهٔ نساء: **«مُحْصَناتٍ غَيْرَ مُسافِحاتٍ».**

۲- آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء: **«وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ».**

۳- آیهٔ ۲۵ سورهٔ نساء: **«فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَى الْمُحْصَناتِ».** معنی این آیه نیازمند شرح بیشتر است.

اما این مانع ها و حفاظ ها در حدیث:

۱- امیرالمؤمنین: **وَ أَلْجِئْ نَفْسَكَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا إِلَى إِلَهِكَ فَإِنَّكَ تُلْجِئُهَا إِلَى كَهْفٍ حَرِيزٍ وَ مَانِعٍ عَزِيزٍ:**[1] و در همهٔ امور خودت را در پناه خدا قرار ده، در اینصورت به کهف (پناهگاه) حریز و حفاظ نگهدارندهٔ نفوذ ناپذیر، پناهنده شده ای.

---

[1] نهج البلاغه، کتب، ۳۱. و بحار، ج ۷۴ ص ۲۰۰.

در این حدیث، «پناه بردن به خداوند»، حرز و کهف، معرفی شده است.

۲- نهج البلاغه: **اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ التَّقْوَى دَارُ حِصْنٍ عَزِيزٍ وَ الْفُجُورَ دَارُ حِصْنٍ ذَلِيلٍ لَا يَمْنَعُ أَهْلَهُ وَ لَا يُحْرِزُ مَنْ لَجَأَ إِلَيْه:**[1] بندگان خدا بدانید؛ تقوی سرای حصاردار عزیز است، و بی تقوائی سرای حصاردار ذلیل است که نه (شر شیطان را) دفع می کند و نه پناه آورنده را حفظ می کند.

توضیح: در این حدیث یک نکتهٔ بس مهم در انسان شناسی وجود دارد که بی تقوائی نیز «پناهگاه» نامیده شده؛ یعنی انسان هرگز نمی تواند بی پناه باشد یا در پناه تقوی خواهد بود و یا به بی تقوائی پناه خواهد برد (مثلاً به الکل، مواد مخدر، عیاشی) انسان بدون پناه محال است. انسان «موجود پناهنده» است و مهم این است که کدامیک عزت آور و کدامیک ذلت آور است.

۳- نهج البلاغه: **فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ وَ هُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى وَ دِرْعُ اللَّهِ الْحَصِينَةُ:**[2] جهاد دری است از درهای بهشت که خداوند آن را به روی دوستان ویژهٔ خود باز کرده و لباس تقوی است، و زره الهی است که قلعه ای محکم است.- درع= زره، اسلحه دفاعی است.

توضیح: تقوی، قلعه و حصار حفظ کنندهٔ فرد است، و جهاد قلعه و حصاری است که «شخصیت جامعه» را حفظ می کند، زره جامعه است.

۴- نهج البلاغه: **هُمْ مَوْضِعُ سِرِّهِ وَ لَجَأُ أَمْرِهِ وَ عَيْبَةُ عِلْمِهِ وَ مَوْئِلُ حُكْمِهِ وَ كُهُوفُ كُتُبِهِ وَ جِبَالُ دِينِه:**[3] آنان (اهل بیت) موضع سرّ پیامبر (صلّی الله علیه و آله)، و مرکز اَمر (مرکز ماهیت راه، کار و هدف) او هستند، و خزانهٔ علم او، و مرجع حکمتهای او، و کهف ها (خزانه ها)ی کتب او، و کوه های دین او هستند.

---

[1] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ ۱۵۸- فیض، خ ۱۵۶.

[2] نهج البلاغه، خ ۲۷.

[3] نهج البلاغه، خ ۲.

توضیح: امیرالمؤمنین علیه السلام، «کتابخانه» را کهف نامیده و هر کدام از ائمّه را کتابخانهٔ رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) نامیده است.

۵- نهج البلاغه: **إِنَّ الْوَفَاءَ تَوْأَمُ الصِّدْقِ وَ لَا أَعْلَمُ جُنَّةً أَوْقَى مِنْهُ وَ مَا يَغْدِرُ مَنْ عَلِمَ كَيْفَ الْمَرْجِعُ:**[۱] وفاداری (به حق) لازمهٔ صداقت است، و من سپری نگهدارنده تر از وفای به عهد (خدا) نمی شناسم، و کسی که بداند بازگشتش (قیامت) چگونه است مکر نمی کند.

توضیح: در حدیث «جنود عقل و جنود جهل» نیز دیدیم که وفا و صدق از جنود عقل هستند، غدر و مکر از جنود جهل هستند.

۶- نهج البلاغه: **وَ ثِقَةً لِمَنْ تَوَكَّلَ وَ رَاحَةً لِمَنْ فَوَّضَ وَ جُنَّةً لِمَنْ صَبَرَ:**[۲] اسلام، «اطمینان قلب» است برای کسی که اهل توکل باشد، و «آسودگی درونی» است برای کسی که امورش را به خدا واگذار کند، و سپر حفظ کننده (از شرّ شیطان) است برای کسی که شکیبا باشد.

۷- نهج البلاغه: **وَ آيَةً لِمَنْ تَوَسَّمَ وَ جُنَّةً لِمَنِ اسْتَلْأَمَ وَ عِلْماً لِمَنْ وَعَى:**[۳] و (خداوند قرار داد قرآن را) نشان و علامت برای کسی که می خواهد نشان الهی داشته باشد، و سپر حافظ برای کسی که در پشت آن قرار گیرد، و دانش کسی که آن را فرا گیرد.

۸- نهج البلاغه: **الْوَرَعُ جُنَّةٌ:**[۴] ورع (خودپائی و مواظبت از رفتار خود) سپر است.

۹- نهج البلاغه: **وَ اتَّخِذُوا التَّوَاضُعَ مَسْلَحَةً بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ عَدُوِّكُمْ إِبْلِيسَ وَ جُنُودِهِ:**[۵] و تواضع را اسلحه (سلاحمندی خودتان) قرار دهید میان خودتان و شیطان و لشکرش.

توضیح: خود شیطان در اثر تکبرش منحرف شد، و تکبر انسان ها از مدخل های اوست، و تواضع انسان ها اولین سلاح دفاعی انسان در برابر شیطان است.

۱۰- وسائل الشیعه: **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ**

---

[۱] نهج البلاغه، خ ۴۱.

[۲] نهج البلاغه، خ ۱۰۵.

[۳] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید ۱۹۱- فیض ۱۸۹.

[۴] نهج البلاغه، قصار الجمل، ابن ابی الحدید، ۴- فیض، ۳.

[۵] نهج البلاغه خطبهٔ قاصعه، ابن ابی الحدید، خ ۲۳۸- فیض ۲۳۴.

آلِهِ): الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ وَ عَمُودُ الدِّينِ وَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ:[1] امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: دعا سلاح مؤمن، ستون دین و نور آسمان ها و زمین است.

۱۱- وسائل الشیعه: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **الصَّدَقَةُ جُنَّةٌ:**[2] صدقه سپر است.

۱۲- تهذیب الاحکام: رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: **الصِّيَامُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ:**[3] روزه گرفتن سپری است در برابر آتش دوزخ.

۱۳- توسّل به امام حسین علیه السلام و زیارتش سپر است در برابر آتش دوزخ: تهذیب: **السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَنْتَ لِي جُنَّةٌ مِنَ الْعَذَابِ:**[4] سلام بر تو ای اباعبدالله، تو برای من سپر هستی از عذاب دوزخ.

۱۴- مستدرک الوسائل: **عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَام أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اسْمَ اللَّهِ فَاتِقٌ لِلرُّتُوقِ وَ خَائِطٌ لِلْخُرُوقِ وَ مُسَهِّلٌ لِلْوُعُورِ وَ جُنَّةٌ عَنِ الشُّرُورِ وَ حِصْنٌ مِنْ مِحَنِ الدُّهُورِ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ أَمَانٌ يَوْمَ النُّشُورِ:**[5] امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: اسم «الله» مسدودها را باز می کند، شکافتگی ها را می دوزد، مشکلات را آسان می کند، و سپر است در برابر شرها، و حصار و قلعه ای است در برابر دشواری های روزگار، و شفای دل ها، و امان روز محشر است.

توضیح: یعنی خدا را با اسم «الله»ش، یاد کردن و یاری خواستن از خدا با اسم «الله».

۱۵- مستدرک الوسائل: رسول خدا فرمود: **«.. فَادْرُسُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ كَلَامُ الرَّحْمَنِ وَ حِرْزٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ رُجْحَانٌ فِي الْمِيزَانِ:**[6] قرآن را بخوانید (تدریس و تدرّس کنید) زیرا قرآن کلام رحمان، و حرز از شیطان است، و در محشر رجحان میزان است.

---

[1] وسائل ج ۷ ص ۳۸.

[2] وسائل، ج ۹ ص ۳۷۱.

[3] تهذیب، ج ۴ ص ۱۹۱ ط دار الاضواء.

[4] تهذیب، ج ۶ ص ۶۷ ط دار الاضواء.

[5] مستدرک، ج ۵ ص ۳۰۴.

[6] مستدرک، ج ۴ ص ۲۳۲.

۱۶- مستدرک الوسائل: پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرمود: **ذِكْرُ اللَّهِ عَلَمُ الْإِيمَانِ وَ بَرْءٌ مِنَ النِّفَاقِ وَ حِصْنٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ حِرْزٌ مِنَ النَّارِ:**[1] ذکر و یاد کردن خدا، پرچم ایمان است، و دوری از نفاق است، و حصنی است در برابر شر شیطان و حرز از آتش است.

۱۷- مستدرک الوسائل: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: **الثِّقَةُ بِاللَّهِ وَ حُسْنُ الظَّنِّ بِهِ حِصْنٌ لَا يَتَحَصَّنُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُؤْمِنٍ وَ التَّوَكُّلُ عَلَيْهِ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَ حِرْزٌ مِنْ كُلِّ عَدُوٍّ:**[2] اعتماد به خدا و حسن ظنّ به او حصنی است که در آن متحصّن نمی شود مگر هر کس که مؤمن باشد. و توکّل نجات است از هر بدی و حرز است از هر دشمن.

۱۸- کافی: امام صادق علیه السلام فرمود: **الدُّعَاءُ كَهْفُ الْإِجَابَةِ كَمَا أَنَّ السَّحَابَ كَهْفُ الْمَطَرِ:**[3] دعا کهف (مخزن) اجابت است، همانطور که ابرها مخزن باران هستند.

۱۹- حدیث سلسلة الذّهب: **كَلِمَة لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ عَذَابِي:** خدا فرمود: کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» حصن من است، هر کس به حصن من داخل شود، از عذاب من ایمن می شود.

۲۰- ولایت علی بن ابی طالب: رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: خداوند فرمود: **وَلَايَةُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي:**[4] ولایت علی بن ابی طالب حصن من است و هر کس به حصن من داخل شود از عذاب من ایمن می شود.

۲۱- **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): مَنْ تَزَوَّجَ أَحْرَزَ نِصْفَ دِينِهِ وَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْآخَرِ:**[5] هر کس ازدواج کند نصف دینش را حرز و حفاظت کرده است پس در حفظ نصف دیگر از خدا بترسد.

۲۲- بحار، امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **«حِصْنُ الْإِيمَانِ لَا يَدْخُلُهُ إِلَّا مَنْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَهُ،**

---

[1] مستدرک، ج ۵ ص ۲۸۵.

[2] مستدرک الوسائل، ج ۱۱ ص ۲۵۰.

[3] کافی (اصول) ج ۲ ص ۴۷۱.

[4] بحار، ج ۳۹ ص ۲۴۶.

[5] کافی، ج ۵ ص ۳۲۹.

وَ نَوَّرَ لَهُ فِي قَلْبِهِ وَ أَعَانَهُ عَلَى نَفْسِه»:[1] داخل نمی شود به حصن ایمان مگر کسی که خداونـد از او عهد گرفته باشد و قلبش را نورانی کرده و او را بر علیه نفس (غریزی)اش یاری کرده باشد.

۲۳- کافی: امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ «وسیله» فرمود: **الْمَوْعِظَةُ كَهْفٌ لِمَنْ وَعَاهَا:**[2] موعظه حفاظ و کهف است برای کسی که آن را در قلبش جای دهد.

۲۴- دعای کمیل: **ارْحَمْ مَنْ رَأْسُ مَالِهِ الرَّجَاءُ وَ سِلَاحُ الْبُكَاء:** خدایا رحم کن بـه کسـی کـه سرمایه اش امید، و سلاحش گریه است.

و حدیث های دیگر.

اکنون تلخیص سخن در شناختِ حرز، حصن، جُنّة، و اسلحه در برابر شیطان:

حرزها	حصن ها	کهف ها	جُنّة ها	سلاح ها
پناه بردن به خدا	تقوی	پناه بردن به خدا	وفاء	جهاد
ذکر الله	جهاد	اهل بیت علیهم السلام	اسلام	تواضع
اعتماد به خدا	اسم «الله»	دعاء	قرآن	دعاء
حسن ظنّ به خدا	قرآن	موعظه پذیری	ورع	گریه برای بخشش گناهان
درس قرآن	ذکر الله		صدقه	
توکل	عفّت (مدیریت شهوت جنسی) ازدواج		صوم	

[1] بحار، ج ۳۰ ص ۷۸.

[2] کافی (روضه) ج ۸ ص ۲۰.

ازدواج	اعتماد به خدا		اسم «الله»	
	حسن الظن به خدا		امام حسین علیه السلام	
	کلمة «لا إله الاّ الله»		ورع= خودپائی و پرهیز کاری	
	ولایت علی علیه السلام			
	میثاق الهی			

آنچه امام می خواهد: آیا آنچه امام علیه السلام برای اولاد، اهل و عیال، ذوی الارحام و فامیل می خواهد، همین قبیل حرزها، حصن ها، کهف ها، جُنّه ها و سلاح ها است؟ که از خداوند می خواهد توفیق این خصلت ها و عمل ها را به آنان بدهد تا از این طریق از شر شیطان محفوظ باشند-؟ یا صرفاً یک حرز قضائی و حصن، کهف، جُنّه و سلاح قضائی می خواهد؟ که خداوند آنان را بدون این خصلت ها و بدون این اعمال حفاظت کند.

شیوه، سبک، منطق و روند مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، صورت اول را ایجاب می کند. آنچه انسان را به کمال می رساند، عمل است و عمل. و غیر از عمل چیزی برای انسان نیست. حتی به دست آوردن خصائل نیک و «پالایش شخصیت درون» نیز عمل است؛ «عمل درونی» است، که منشأ اعمال بیرونی می شود. آنچه امام علیه السلام می خواهد توفیق الهی، امداد و یاری و رحمت الهی است که انسان را در این راه عمل، موفق کند. و همین «توفیق» به عمل، یک مرحمت قضائی خداوند است.

بنابراین امام یک «قضاء» را می خواهد که آن قضاء ما را در بستر مثبت جریان قَدَرها قرار دهد.[1] امام دعا می کند و هر دعائی «قضاء خواهی» و «بداء خواهی» است.[1]

---

[1] در مباحث گذشته در فرق میان قضاء و قَدَر، بحث شده. و شرح بیشتر درکتاب «**دو دست خدا**».

بخش دهم

ربّ العالمین

ربّانی ترین علوم

متأسفانه

علوم انسانی

پیشنهاد به دانشمندان علوم تجربی

در قرآن

در حدیث

اللَّهُمَّ وَ اعْمُمْ بِذَلِكَ مَنْ شَهِدَ لَكَ بِالرُّبُوبِيَّةِ، وَ أَخْلَصَ لَكَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ، وَ عَادَاهُ لَكَ بِحَقِيقَةِ الْعُبُودِيَّةِ، وَ اسْتَظْهَرَ بِكَ عَلَيْهِ فِي مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِيَّةِ: خدایا آنچه را که (برای خود، والدین، اولاد و فامیلم) خواستم، شامل کن به هر کسی که به ربوبیت تو گواهی دهد، و در توحید تو مخلص باشد، و بخاطر تو با بندگی حقیقی بر تو با شیطان دشمنی کند، و در آموختن «علوم پرورشی» بر دشمنی با شیطان از تو کمک بطلبد.

شرح

لغت: رَبّ: پرورنده: پرورش دهنده: پروردگار.

ربوبیّ: پرورشی.

---

[1] کسی که به «بداء» اعتقاد ندارد باید دعا نکند. رجوع کنید به همان کتاب.

ربوبیّة: ربوبیّت: پرورندگی: پرورش دهندگی: پروردگاری.

ربّانی: منسوب به «امور پرورشی»- علوم ربّانی: علومی که جریان پرورش در جهان کائنات را شناسائی می کند: علومی که موضوع شان «شناخت چگونگی پرورش در عالَم کائنات است»

ربّانی (در کاربرد اصطلاحی نه لغوی): کسی که خدا جو و خدا گرا است.

استظهار: کمک گیری: پشتوانه جوئی: تکیه کردن به قدرتی.

عبودیت: بندگی، عبد بودن: بنده بودن.

ربّ العالمین

اولین آیه قرآن بعد از «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ»، «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِین» است. یعنی «ستایش فقط خداوند را است که پروردهٔ عالم ها است».

عالَم ها: عالَم هفت آسمان، عالَم آسمان اول (سماء الدنیا= آسمان پائین» که همهٔ میلیاردها کهکشان در درون آن هستند، عالَم کهکشان ها، عالَم منظومه ها، عالَم منظومهٔ شمسی ما، عالم کرهٔ زمین ما و در این میان عالَم اتم ها، مولکول ها، میکروب ها، باکتری ها و ویروس ها، عالم گیاه، عالم حیوان، عالم انسان. همهٔ کائنات را خداوند می پروراند و اوست ربّ العالمین.

سه چهارم قرآن سوره های مکّی هستند که همگی (حتی بدون استثناء یک آیه) در «ربوبیّت» و «وحدانیت ربوبیّت» بحث می کنند. و بقول امام سجاد علیه السلام، همگی در **«مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِیَّة»** با انسان سخن می گویند؛ آن همه آیات کیهان شناسی، کلیّات فیزیک، حیات شناسی، آفرینش جمادات و جانداران، گسترش کائنات و حرکت شان به تکامل، انسان شناسی، نطفه شناسی، شخصیت شناسی، آسیب شناسی شخصیت، بهداشت و درمان شخصیت، جامعه شناسی، تحلیل تاریخ، تجسم عمل و شناختن ماهیت فیزیکی اعمال انسان، آخرت و سرانجام حیات انسانی، و...

علاوه بر سوره های مکّی که گفته شد موضوع شان «ربوبیت و چگونگی پرورش کائنات از ناحیه خدا است» بخش عمده ای از آیه های سوره های مدنی نیز در محور همین موضوع ربوبیت است.

و با بیان مختصر: غیر از حدود ۴۰۰ آیه که در محور «احکام و حقوق» هستند، کل محتوای قرآن به محور ربوبیت است، حتی آیه های صرفاً اخلاقی که همهٔ آنها بر انسان شناسی استوار هستند.

نتیجه: ماهیت علوم دو نوع نیست که نوعی از آن ربّانی باشد و نوع دیگرش غیر ربّانی. اما جهت گیری علوم می تواند دو نوع باشد، آن هم نه جهت خود علوم بل جهت گیری کسی که کار علمی می کند.

علم حقیقت و ماهیت واحد دارد؛ **متأسفانه خیلی از حوزویان نیز باورشان شده که علم دو نوع است: علم دینی و علم غیر دینی.** و این تقسیم نادرست را ورد زبان کرده اند.

همهٔ علوم «ربّانی» هستند بدون استثناء؛ همهٔ علوم در شناسائی چگونگی پرورش کائنات، انسان، تا برسد به شناخت چگونگی پرورش جامعه، ربّانی هستند. و این جهت گیری است که ممکن است سر از «طبیعت پرستی» در بیاورد، و در اثر القائات ابلیسی «باور به استقلال جهان از خدا» را نتیجه دهد. حتی یک طبیعت پرست نیز کارش ربوبیت شناسی است که طبیعت را پرورندهٔ خود طبیعت می داند.

پس، هر دانشمندی «ربّانی» است خواه ربّش خدا باشد و خواه طبیعت. لیکن در اصطلاح به آنان که به ربوبیت خدا معتقدند «ربّانی» گفته شده و به آنان که راه دیگر رفته اند «غیر ربّانی» گفته شده. در این اصطلاح نیز علم به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم نشده، بل عالم است که به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم شده است: عالمی که در کار علمی خداگرا است، و عالمی که در کار علمی خداگرا نیست.

مراد امام علیه السلام این است که شناختن روند «علّت و معلول»ها و دانستن چگونگی

پرورش کائنات، و علم و دانش، کافی نیست. بل به کمک و یاری خداوند نیاز هست تا دانشمند را از گرفتار شدن در دام شیطان حفظ کند که: **وَ اسْتَظْهَرَ بِكَ عَلَيْهِ فِي مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِيَّة.** تا ربوبیت شناسی و پرورش شناسی او در جهت توحید باشد نه در مسیر شیطان.

امام علم را به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم نمی کند، علما را به دو گروه تقسیم می کند: عالمی که از خدا یاری می طلبد، و عالمی که از خدا یاری نمی طلبد. و بر گروه اول دعا می کند.

پس نباید میان مراد امام علیه السلام که یک معنی کاملاً لغوی است با آن «اصطلاح» که علوم را به دو گروه تقسیم می کند و یک کاربرد صرفاً اصطلاحی است، اشتباه کرد. و در معنی مورد نظر امام همهٔ علوم بویژه علوم تجربی ربّانی و درصدد شناخت چگونگی ربوبیت و پرورش کائنات هستند.

ربّانی ترین علوم: علوم تجربی ربّانی ترین علوم هستند که در اساس چگونگی پرورش کائنات؛ اسباب و علل و روند تکاملی پرورش جمادات، فضاء و زمان، نظام کائنات، از ریزترین موجود تا سترگ ترین و هنگفت ترین ها، از کهکشان ها تا بدن انسان، و...

یک کیهان شناس که می کوشد چگونگی مدیریت کیهان را بشناسد در مقام شناخت ربوبیت خداوند بر کیهان است. یک محقق فیزیک درصدد شناخت رگه های این ربوبیت است، همچنین یک محقق شیمی. یک زمین شناس، یک میکروب شناس، یک فیزیولوژیست و... همگی درصدد شناخت این ربوبیت و این پرورندگی و پرورش هستند.

توحید در ربوبیت، امکان ندارد مگر با علوم تجربی،[1] حتی آن فرد عامی غیر متخصص نیز با مشاهدات عینی و تجربی خود در جهان هستی، به خداوند و توحید خدا معتقد می شود، هر کسی بنسبت درک و برداشت خودش.

اگر یک دست اندرکار علوم تجربی (هر کدام از علوم تجربی که باشد) از فرهنگ کابالیسم رها باشد، و از خیمهٔ مشؤم جریان تاریخی قابیلیان که ابلیس بر سر علوم تجربی

---

[1] و لذا قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انسان را به مطالعه و بررسی طبیعت دعوت می کنند.

کشیده است رهیده باشد، موحّد ترین انسان و خدا شناس تـرین آدم، و دشـمن تـرین کـس بـا ابلیس می گردد. که در برخی از نوشته ها عرض کرده ام: قرآن اولین مـدال را بـه دانشـمندان علوم تجربی می دهد: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء».[۱] آیه را ببینید که موضـوع بحـثش علـوم تجربی، و ترکیبات شیمیائی مواد و رنگ ها در زمین شناسی است.[۲]

بزرگ مشکل امروز بشر این است که ابلـیس علـوم انسـانی را مصـادره کـرده و مراکـز قدرت کابالیسم آنها را تملـک کـرده و ربوبیـت را بـر علیـه ربوبیـت بـه کـار مـی گیـرد. خوشبختانه این خیمهٔ شیطانی فرسوده شده و از بین می رود و کابالیسم به پایـان تـاریخ خـود می رسد. و فرو ریختن این دیوار حائل میان حقیقت علوم تجربی و دیـن، شـروع شـده اسـت، گرچه هنوز برخی از دست اندرکاران علوم تجربی در میان ما هنوز در خـواب غفلـت قـرن ۱۸ هستند.

اگر می خواهید آهنگ؛ سـرعت و درنـگ حرکـت انسـان بـه سـوی «**جامعـهٔ واحـد جهانی**» را بشناسید، به حرکت و سرعت یا درنـگ جریـان رهـائی علـوم تجربـی از خیمـهٔ ابلیس، بنگرید؛ وقتی این حرکت به کمـال خـود برسـد «**جامعـهٔ جهـانی مهـدوی**» محقـق خواهد شد. و این است «فَرَج انسان»؛ فرج مکتب قرآن و اهـل بیـت علـیهم السـلام[۳] **عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُمْ وَ فَرَجَنَا فِي فَرَجِهِمْ.**

متأسفانه: متأسفانه مصادرهٔ علوم تجربی توسط ابلیس و قابیلیسم، منشأ یک برداشت و تفسیر نادرست از «علوم ربّانی» که در دعای امام علیه السلام نیز آمده، شده اسـت، شـارحان صحیفه یا مطلب را نشکافته و با کلّی گوئی از آن رد شده اند و یا علوم ربّـانی را بـه «اصـول عقائد ذهنی، احکام و اخلاق» آن هم اخلاق غیر علمی و صرفاً تعبدی اندرزی، تفسـیر کـرده

---

[۱] آیهٔ ۲۸ سورهٔ فاطر.

[۲] خدای منان را شاکرم که به این بنده جاهل و ناچیزش توفیق داد که در این باره کتاب های «تبیین جهان و انسان»، «قرآن و نظام رشته ای جهان»، «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی»، «دو دست خدا»، و مقالات متعدد تقدیم کنم.

[۳] رجوع کنید به کتابچهٔ «تشیع و فراگیری جهانیش».

اند. برخی از علمای ما چنان از علوم تجربی وحشت می کنند کـه از خـود ابلـیس ایـن قـدر وحشت ندارند. و در این میان تخـیلات ارسـطوئی و بـودائی تحـت عنـوان مقـدس «عرفـان» بزرگترین عامل این مصادره هستند که جریان افکار و اندیشه ها را از بسـتر واقعیـت گرائـی قرآن و اهل بیت[1] علیهم السلام، خارج کرده و در بستر ذهن گرائی و خیال پردازی قـرار داده اند، بحدّی که گوئی نه تنها دین نیازی به علوم تجربی ندارد، بل این علوم بر علیه دین هسـتند. و گوئی سوره های مکی- که سه چهارم قرآن هستند- سـالبه بانتفـاء موضـوع، هسـتند و یـا دیگر بخش هائی از قرآن از سوره های مدنی.

خود باختگی به حدّی رسیده است که برخی اساساً به معنی لغوی، و معنی قرآنی و معنـی حدیثی «ربّ» و «ربّانی» توجه نمی کنند.

علوم انسانی: در روند نزول قرآن در مرحلهٔ دوم، نوبت به علوم انسانی می رسد؛ دلیـل این سخن روند نزول خود قرآن است. و این موضوع بحدّی بدیهی است که اگر کسی غافـل از آن باشد، بی تردید قرآن را نمی شناسد. برخی ها تکلیف احادیث اهـل بیـت را نیـز مشـخص کرده اند: باید در قفسه ها خاک بخورند که حضرات به ارسطوئیات و بودائیات مشغولند، و دست بالا به متون تفسیری مشغولند که ریشه اش به تمیم داری قابیلیست می رسد.

و اگر به آیات و احادیث که به محور علوم انسانی هسـتند، بخـوبی نگریسـته شـود، مـی بینیم که این آیات و احادیث نیز بریده و جراحی شده از علوم تجربی نیستند. و اساساً سبک، شیوه و منطق قرآن و اهل بیت، در بالاترین حدّ ممکن[2] از جرأحی علوم- و بقول غربی هـا از فونکوسیونالیسم- خودداری کرده است.[3] تنها و تنها احکـام فقهـی اسـت کـه تـا حـدودی از عرصهٔ تجربیات (به معنی رایج) خارج است.

حتی این مکتب، اخلاق را نیز تجربی شروع می کند؛ از آفرینش جسـم انسـان، سـپس بـه

---

[1] در مقدمه مجلد اول دربارهٔ «منطق قرآن و اهل بیت» شرحی آمده است.

[2] بالاترین حدّ ممکن که انسان بعنوان مخاطب آن را درک کند.

[3] در این باره رجوع کنید؛ «نقد مبانی حکمت متعالیه»، مبحث «هندسه شناخت».

آثار تجربی حیات غریزی، آنگاه به دمیدن روح دیگر بر آدم بنام روح فطرت که منشأ تشخیص هنجار و ناهنجار و منشأ اخلاق است، می پردازد. این بیان آفرینشی تجربی را تحریف کردند؛ چه غوغاهائی به پا کردند که روح خدا بر انسان دمیده شده، و هرگز از خود نپرسیدند: مگر خدا روح دارد؟ مگر وجود خدا مرکب از ذات و روح است؟ که روحش تجزیه شود و از آن به آدم هم برسد؟ خدا روح ندارد او خالق روح است. اضافهٔ «تبعضّی» گرفتند. و آن همه حدیث های اهل بیت را دربارهٔ این مسئله واقعاً زیر پا گذاشتند. و شیطان اینچنین «علوم ربّانی» را مصادره می کند ما را باصطلاح به دنبال نخود سیاه ارسطوئیات و بودائیات می فرستد به حدّی که دشمن علوم تجربی می شویم و این همه علوم تجربی قرآن و اهل بیت را رها می‌کنیم و آنگاه می گوئیم قرائت قرآن فلان قدر ثواب دارد. کدام قرائت!؟! پس از سلب و سلخ معانی آیات؟! آیا- نعوذ بالله- آیات کیهان شناسی لغو هستند؟! چه ثوابی در چنین قرائتی هست؟

پیشنهاد به دانشمندان علوم تجربی: مسئله برای دست اندرکاران علوم تجربی خیلی آسان است؛ تنها به این جملهٔ امام سجاد علیه السلام توجه کنید: **وَ اسْتَظْهَرَ بِكَ عَلَيْهِ فِي مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِيَّة**، امام برای شما دعا کرده که خداوند شما را از شر ابلیس حفاظت کند، و دعای امام مستجاب است بی تردید. لیکن یک شرط گذاشته است؛ یعنی به هر کسی از شما دعا نکرده، بر کسی دعا کرده که «**استظهار به خدا**» داشته باشد؛ تنها در ۴ ثانیه از ته دل از خدا کمک بطلبد. در اینصورت بی تردید خدا شناس ترین و موحدترین بندهٔ خدا خواهد شد، مدال «خشیت» را خواهد گرفت «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ» و در اوج اعلای انسانیت قرار خواهد گرفت، از زیبائی ربوبیت خدا، از ربوبیت خدا، از زیبائی ره آورد علم خود، لذّتی خواهد برد که انسان برای آن لذّت آفریده شده است؛ لذّتی که بالاتر از آن برای انسان قابل تصور نیست. این «خشیت» از سنخ خشیت ها و خوف های معمولی بشر نیست که آرامش و

سکون روحی را از او سلب کند، این خشیت نهایت آرامش و سکون روح و لذّت انسان بودن است.

شگفتا، اسفا، عدّه ای چه نعمت و سعادت و لذّت عالی که محصول کار خودشان است را به آسانی و بی دلیل از دست می دهند!؟! بویژه برخی از خودمان گمان می کنند که اگر خدا و دین و ایمان را در دانش خود مشاهده کنند، امّل می شوند نه دانشمند. در حالی که امّلترین کس آن است که محصول اندیشهٔ خود را از دست بدهد. **آیا بردگی ابلیس و کابالیسم، روشنفکری است؟!**

در قرآن: لفظ «ربّ» و مشتقات آن حدود ۹۰۰ مورد (اگر اشتباه نکرده باشم) در قرآن آمده است- غیر از چند مورد (که شاید بیش از تعداد انگشتان نباشد) به معنی «صاحب و مالک» آمده اند و از بحث ما خارج اند- همگی به معنی «پرورنده و پرورندگی» هستند. و ۴ مورد نیز به همان معنی اصطلاحی آمده است.

در حدیث: در حدیث نیز عالم به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم شده است نه علم:

۱- کافی: امام کاظم علیه السلام از جمله درس هائی که به هشام بن حکم می دهد، می فرماید: **لَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ.**[۱]

۲- بحار: جمله ای در توقیع ناحیهٔ مقدسه؛ **السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا دَاعِيَ اللَّهِ وَ رَبَّانِيَّ آيَاتِهِ.**[۲]

۳- بحار: از علی علیه السلام: **أَنَا الْعَالِمُ الرَّبَّانِيُّ.**[۳]

۴- نهج البلاغه: **فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَجٌ رَعَاعٌ...**[۴].

۵- نهج البلاغه: **فَاسْتَمِعُوا مِنْ رَبَّانِيِّكُمْ.**[۵]

---

[۱] کافی (اصول) ج ۱ ص ۱۷.- بحار، ج ۱ ص ۱۳۸.

[۲] بحار، ج ۵۳ ص ۱۷۱.

[۳] بحار، ج ۴۲ ص ۵۳، و ج ۵۴ ص ۳۴۱.

[۴] نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید ۱۴۳- فیض ۱۳۹.

[۵] نهج البلاغه، خ ۱۰۷.

اما علم در حدیث به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم نشده است، در یکی- دو حدیث عبارت «العلم الرّبانی» آمده که مراد تقسیم علم به ربّانی و غیر ربّانی نیست، مراد علمی است که از طرف خدا اعطا شده و «علم تحصیلی» نیست، علم خدادادی است:

۱- **مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ عَلِيّاً أَخَا رَسُولِ اللَّهِ وَ زَوْجَ ابْنَتِهِ مِنَ الْعِلْمِ الرَّبَّانِيِّ فَلْيَخْرُجْ...**[1].

۲- **يَا أَيُّهَا النَّاسُ انْظُرُوا إِلَى مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ عَلِيّاً مِنَ الْعِلْمِ النَّبَوِيِّ وَ الَّذِي أَوْدَعَهُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنَ الْعِلْمِ الرَّبَّانِي**[2].

جالب اینکه: این دو حدیث که سخن از «علم ربّانی» علی علیه السلام می گویند، هیچکدام به محور «اصول اعتقادات، احکام یا اخلاق» نیستند اوّلی دربارهٔ زنده شدن یک مرده است، و دومی دربارهٔ تشخیص حامله بودن و حامله نبودن یک زن است. یعنی هر دو حدیث دقیقاً بر علیه آن اصطلاح است که علوم را به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم می کند. و صد تأسف که این اصطلاح نادرست رواج هم یافته است.

و امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا در مقام دعا به کسانی نیست که علم شان «من عندالله» است و علم تحصیلی نیست. بل برای کسانی دعا می کند که در تحصیل علم می کوشند و از خدا نیز یاری می طلبند.

این همه این موضوع را شرح دادم برای اینکه غلط بودن این اصطلاح را که به آن دچار شده ایم، روشن کنم و این اصطلاح موجب شده برخی از علوم را مقدس بدانیم و برخی از علوم را نا مقدس بل پلید بدانیم. این بینش و منطق کلیسائی است، نه بینش و منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام. هر علمی (بویژه علوم تجربی) درصدد شرح و بیان ربوبیّت و جریان پرورش کائنات است، قداست و عدم قداست آن مربوط به نیّت و جهت گیری شخص دانشمند است، حتی ممکن است کسی از دانش اصول عقاید و دانش فقه نیز سوء استفادهٔ

---

[1] بحار، ج ۴۰ ص ۲۷۵.

[2] بحار، ج ۴۰ ص ۲۷۹.

ابلیسی بکند.

بدیهی است علم در جهت نادرست و ابلیسی، ارزش ندارد و ضد ارزش است. زیـرا گفتـه اند: **لو کان فی العلم من دون التقی شرف، لکان ابلیس اشرف الخلائق.**

بخش یازدهم

دعای ممنوع و دعای نکوهیده

مواردی که دعا جایز است اما مستجاب نمی شود

دعا و طلاق (خانواده)

آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟

دعای حضرت نوح دربارهٔ پسرش

لشکر شیطان

اللَّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ، وَ افْتُقْ مَا رَتَقَ، وَ افْسَخْ مَا دَبَّرَ، وَ ثَبِّطْهُ إِذَا عَزَمَ، وَ انْقُضْ مَا أَبْرَمَ. (۱۳) اللَّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَهُ، وَ أَبْطِلْ كَيْدَهُ وَ اهْدِمْ كَهْفَهُ، وَ أَرْغِمْ أَنْفَهُ: خدایا، هر چه او (شیطان) گره بزند تو بازکن، و هر چه او پیوند دهد تو گسسته کن، و هر چه او تدبیر کند تـو باطـل و سـترون کن، و چون قصدی کند متوقّفش (زمین گیرش) کن. خدایا، لشکرش را شکسـت ده، نقشـه (و طرح)ش را باطل گردان، سنگر و پناهگاهش را منهدم کن، و بینی او را به خاک بمال.

شرح

لغت: ثَبَطَ: متوقف شد زمین گیر شد- ثَبَّطَ: متوقف کرد، زمین گیر کـرد- ثَـبِّط: متوقـف کن، زمین گیر کن.

دعای ممنوع و دعای نکوهیده

امام علیه السلام که این همه بر علیه شیطان دعا می کند، چرا به یکباره نمی گوید خـدایا شیطان را بمیران و از بین ببر-؟ چرا هیچ پیامبر و امامی از خداوند مرگ شیطان را نخواسته است؟ برای اینکه اوّلین اصل از اصول دعا این اسـت کـه خواسـتهٔ دعـا کننـده مخـالف نظـر خداوند نباشد. مثلاً کسی نباید دعا کند که خدایا تکلیف را از ما بردار؛ نماز را یا جهاد را از ما بردار. اما هر کسی می تواند (و باید) از خداوند بخواهد که خداوند او را به انجام تکالیف راغب کند و انجام تکالیف را بر او آسان گرداند تا به جای احساس سنگینی تکلیف، از عمل به آن لذّت ببرد **«ربِّ یَسّر و لا تُعَسِّر»**:[1] خدایا آسان گردان و سخت مکن. یعنی آن حالـت و خصلت روحی و روانی را به ما بده که عمل به تکلیف برایمان سهل و گوارا باشد.

خداوند نه سختگیر است و نه سخت کننده: «یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ».[2] اسلام دین حنیف (مطابق اقتضاهای روح فطرت)، و والامنش، و آئین سهله است: **«بعثت علی الحنفیة السّمحة السّهلة».**[3] اگر عمل به تکلیفی از تکالیف به نظر ما سـخت آیـد در اثـر ضـعف روح فطرت و تعدّی روح غریزه است.

آرزوی مرگ شیطان نیز مانند آرزوی حذف تکالیف، بر خلاف نظر خداوند است زیـرا به شیطان وعدهٔ تداوم حیات داده است: «إِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِینَ».[4] و قـبلاً دربـارهٔ چرائـی وجـود شیطان و دشمنی او با انسان، بحثی گذشت. و نیز در تعادل میان دو جانب انسان به شرح رفت که در یک جانب عقل و نبوت است و در جانب دیگر هوی و شیطان است. و تفضّل خدا بر

---

[1] از دعاهای علمای بزرگ شیعه.

[2] آیهٔ ۱۸۵ سورهٔ بقره.

[3] بحار، ج ۶۴ ص ۱۳۶.

[4] آیهٔ ۱۵ سورهٔ اعراف.

انسان، بالاتر از عدل و تعادل است: «وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ».[۱] راه اسلام، عمل به اسلام سهل و آسان است بشرط سلامت شخصیت، که روح فطرت بتواند روح غریزه را مدیریت کند.

پس دعا بر خلاف نظر خدا ممنوع است و برخی دعاها ممنوع نیست اما نکوهیده و مکروه است، با هر رنجشی نباید بر علیه کسی دعا کرد، بهتر است برای هدایت آن کس دعا شود.

با بیان مشروحتر: رنجش کسی از کسی بر دو گونه است:

۱- رنجش بخاطر امور شخصی و دنیوی.- این نیز بر دو نوع است:

الف: رنجش بخاطر یک رفتار بد ناآگاهانه و غیر متعمّدانه.

ب: رنجش بخاطر یک رفتار بد آگاهانه و متعمدانه.

در صورت الف، بهتر است برای او از خداوند هدایت و آگاهی خواست، و دعا بر علیه او مکروه است: «الْكاظِمِينَ الْغَيْظَ وَ الْعافِينَ عَنِ النَّاسِ».[۲] اما صورت ب از مصادیق ظلم و ستم است و دعا بر علیه ستمگر حق مسلّم مظلوم است و این حق بعد از «حق دفاع» است یعنی اگر نتوانست دفاع کند بر علیه او دعا می کند و اگر بتواند باید دفاع کند و زیر بار ظلم نرود: «لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُون».[۳] حتی می تواند و حق دارد باصطلاح داد و فریاد راه بیندازد: «لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ»:[۴] خداوند گفتاری را که برای بدی بلند شود، دوست ندارد مگر از کسی که مورد ستم واقع شده باشد.

۲- رنجش بخاطر امور دینی (که برگشتش به امور جامعه است): در اینگونه موارد ابتدا مرحلهٔ امر به معروف و نهی از منکر است و اگر سودی نداد نوبت به دعا بر علیه او می رسد و بهتر است که دعای مشروط کرده باشد، یعنی: خدایا، اگر قابل هدایت است هدایتش

---

[۱] آیهٔ ۷۴ سورهٔ آل عمران.

[۲] آیهٔ ۱۳۴ سورهٔ آل عمران.

[۳] آیهٔ ۲۷۹ سورهٔ بقره.

[۴] آیهٔ ۱۴۸ سورهٔ نساء.

کن و اگر قابل هدایت نیست...[۱].

زیرا چنین شخصی نیز مصداق ظالم است که بر جامعه ستم کرده است.

مواردی که دعا جایز است اما مستجاب نمی شود:

۱- کسی که به جای جهاد بنشیند و بر علیه دشمن دعا کند.

۲- جامعه ای که به جای جهاد، بر علیه جامعهٔ کفر دعا کند.

۳- کسی که به جای فعالیت و کار، بنشیند برای رزق و روزی دعا کند. و همینطور است جامعهٔ تنبل.

۴- دعا به جای طلاق: کسی که همسر ناسازگار و چموش دارد، به جای طلاق، برای سازگار شدن او دعا کند.

توضیح: طلاق در نظر خداوند مبغوض ترین رفتار است، زیرا «خانواده» در نظر اسلام جایگاهی بس مهم دارد و دارای نقش حیاتی، و (همانطور که قبلاً بیان شد) واحد جامعه است. پس متلاشی شدن آن لطمه بر شخصیت فرد، شخصیت خانواده و شخصیت جامعه و شخصیت تاریخ است. آمار طلاق نشان از بیماری شخصیت جامعه و آفت زدگی جریان تاریخ هر جامعه است. امام صادق از پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله): **مَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَيْتٍ يُعْمَرُ بِالنِّكَاحِ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَيْتٍ يُخْرَبُ فِي الْإِسْلَامِ بِالْفُرْقَةِ يَعْنِي الطَّلَاقَ:**[۲] هیچ چیزی برای خداوند محبوبتر از خانواده ای نیست که با ازدواج آباد باشد، و هیچ چیزی برای خداوند (عزّوجلّ) مبغوضتر از خانواده ای نیست که با طلاق از هم بپاشد.- و حدیث های دیگر.

با این همه خداوند طلاق را جایز کرده است. پس اسلام هزینهٔ بیشتری را برای جواز طلاق تحمل کرده است که به متلاشی شدن محبوبترین نهاد رضایت داده است. یعنی اسلام

---

[۱] و صد البته جایگاه قانون و وظیفهٔ حاکمیت چیز دیگر است؛ حاکمیت نمی تواند به جای اجرای احکام بنشیند به دعا و نفرین بپردازد.

[۲] وسائل الشیعه، اولین حدیث در «کتاب الطلاق».

بیش از خود آن شخص در تحمّل طلاق به خود فشار آورده است. پس دیگر جائی برای خودداری از طلاق و خودداری از تلخی طلاق برای آن شخص نمی ماند. فی المثل شبیه این است که پدری برای نجات فرزند زندانی خود زحمت و فعالیت را متحمل شود و حکم آزادی او را بگیرد، آنگاه فرزند بگوید: در زندان می مانم و دعا می کنم که آزاد شوم.

نشریع و تقنیس جواز طلاق، باز هم برای حفاظت از نهاد خانواده است که اگر طلاق نباشد به جای متلاشی شدن خانواده های معدود، اصل و اساس «نهاد خانواده» در جامعه تضعیف می شود؛ در صورت ممنوعیت طلاق، تنفّر همسرانی که با همدیگر سازگار نیستند زمینه ساز رجوع آنان به افراد دیگر می گردد، زنا و فحشاء رواج می یابد و خانواده های دیگر نیز متلاشی و دستکم دچار ناسازگاری می گردند، یکی از عوامل اصلی سقوط خانواده در غرب، ممنوعیت طلاق بود که مسیحیت آن را ممنوع کرده بود. و ممنوعیت طلاق یکی از **مؤثرترین وسیله برای شیطان** بود که جامعهٔ غربی را به شهر لوط تبدیل کند.

بنابراین، گر چه طلاق ظاهراً یک خانواده را متلاشی می کند، اما خانواده ای که دچار ناسازگاری است، پیش از طلاق متلاشی شده است و اگر طلاق نباشد خانواده های دیگر را نیز دچار ناسازگاری خواهد کرد. پس اصل و اساس جواز طلاق برای حفظ نهاد خانواده در جامعه است.

کدام طلاق صحیح است و کدام طلاق خواستهٔ شیطان است؟ طلاق بر سه نوع است:

۱- طلاقی که با انگیزش های فطری باشد؛ مثلاً بخاطر عدم توافق در باورها و اعتقادات مکتبی باشد؛ امام باقر علیه السلام زنی را طلاق داد، علّت آن را پرسیدند، فرمود: **ذَكَرْتُ عَلِيّاً ع فَتَنَقَّصَتْهُ فَكَرِهْتُ أَنْ أُلْصِقَ جَمْرَةً مِنْ جَمَرِ جَهَنَّمَ بِجِلْدِي:**[1] من یادی از امیرالمؤمنین علیه السلام کردم، آن زن بر آن حضرت خرده و ایراد گرفت نخواستم تکّهٔ آتشی از آتش دوزخ بر پوست من بچسبد.

---

[1] وسائل الشیعه، کتاب الطلاق، ابواب مقدمات طلاق، باب ۳ حدیث ۱.

و یا ناسازگاری در قبول و یا عمل به تکالیف دین باشد مثلاً بدلیل عدم رعایت عفّت باشد.

۲- طلاقی که با انگیزش های غریزی لیکن با مدیریت روح فطرت باشد.

۳- طلاقی که صرفاً با انگیزش های غریزی مستقل از روح فطرت باشد.

ردیف ۱ و ۲ جایز است، اما ردیف ۳ **ابزار دست شیطان** است.

و باید توجه کرد که دعا برای دوام و بقای خانواده که از ضروری ترین و مستجاب ترین دعاها است، با دعا به جای طلاق، فرق دارد. سازگاری دو همسر از نعمت های اساسی و پر ارزش است. قرآن دو نعمت بزرگ برای حضرت ذکریا می شمارد: «وَ وَهَبْنا لَهُ يَحْيى وَ أَصْلَحْنا لَهُ زَوْجَهُ»؛[۱] به او یحیی را دادیم و همسرش را با او سازگار کردیم. و نیز عناصر روحی و روانی که دو همسر را به هم پیوند می دهند را از نشانه های قدرت خدا می شمارد: «وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ».[۲]

لغت: الودّ: آرزو- مودّت: آرزوی متقابل همگون- آرزوی خوبی ها بر همدیگر.

الرّحمة: دلسوزی- دلسوزی دو همسر بر همدیگر.

این هر دو، ویژهٔ انسان و منشأشان روح فطرت است. ممکن است حیوانی نسبت به حیوان دیگر محبت داشته باشد، اما مودّت در عالم حیوان وجود ندارد. و همچنین رحمت و دلسوزی غیر از محبت است. و همین دو عنصر مودّت و رحمت است که انسان را برای ایجاد نهاد «خانواده» بعنوان واحد جامعه، انگیزش داده است و حیوان از آن محروم است.[۳]

و شیطان همیشه می کوشد به مودت و رحمت میان دو همسر آسیب بزند. و باید مطابق همین دعای هفدهم از شر شیطان (بویژه از همین آسیب او) به خداوند استعاذه کرد و پناه برد تا از عَقدها و عُقده هائی که شیطان در دل همسران ایجاد می کند و دل ها را به جای دیگر

---

[۱] آیهٔ ۹۰ سورهٔ انبیاء.

[۲] آیهٔ ۲۱ سورهٔ روم.

[۳] در بخش نهم از همین دعا بحثی دربارهٔ شخصیت خانواده گذشت.

گره می زند، باز شود. یا علاقه و پیوند هائی که قلب هر کدام از دو همسر را به چیز دیگر و به جای دیگر پیوند می زند، گسسته شود. و هر چه شیطان تدبیر کند خداوند باطل و سترون کند، و قصد او را متوقف کند که امام علیه السلام می گوید: **اللَّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ، وَ افْتُقْ مَا رَتَقَ، وَ افْسَخْ مَا دَبَّرَ، وَ ثَبِّطْهُ إِذَا عَزَمَ، وَ انْقُضْ مَا أَبْرَمَ.**

البته سخن امام علیه السلام منحصر و محدود به مسائل خانواده نیست، شامل همهٔ امور فردی و اجتماعی است. مسئلهٔ خانواده بعنوان نمونه آورده شد.

آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟

اللَّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَه: خدایا لشکر شیطان را شکست بده.

آقائی در درس «اصول عقاید» گفته بود: لازم نیست که حتماً دعای معصومین علیهم السلام مستجاب شود، اگر این همه دعاهای امام سجاد علیه السلام مستجاب می شد جهان گلستان می گشت، عدالت بر همهٔ بشر حاکم می شد.

اما اولاً: اگر این آقا درسش را از این مسئله: «آیا معصوم دعای بی جا می کند یا نه؟-؟» شروع می کرد، شاید جان مسئله برایش روشن می گشت. دعای نابه جا کردن، یعنی جهل و نادانی، مقام معصوم از آن منزّه است. و دعای بجا و صحیح، حتماً مستجاب می شود. ما شرایط صحت دعا و شرایط استجابت آن را و نیز کجا و در چه موردی باید دعا کنیم و در کجا و در چه موردی نباید دعا کنیم را از معصومین یاد می گیریم، چگونه ممکن است خود آنان دعای لغو و بیهوده کرده باشند!؟!

بلی درست است که خداوند برای هیچکس تعهد قطعی نداده است اما معصومین همین اصل را می دانند و بهتر می شناسند که چه دعائی را بکنند و چه دعائی را نکنند.

دعای حضرت نوح دربارهٔ پسرش: بهتر است دربارهٔ حضرت نوح و پسرش بحثی داشته باشیم سپس برگردیم به «آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟». معلوم نیست این که می گویند حضرت نوح دربارهٔ پسرش دعا کرد و دعایش مستجاب نشد، از کجا آمده

است. همانطور که معلوم نیست از کجا آورده اند که طوفان نوح سرتاسر کره زمین را گرفته بود.[۱]

قرآن می گوید: «قُلْنَا احْمِلْ فيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ أَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ ما آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَليلٌ- وَ قالَ ارْكَبُوا فيها بِسْمِ اللَّهِ مَجْراها وَ مُرْساها إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحيمٌ- وَ هِيَ تَجْري بِهِمْ في مَوْجٍ كَالْجِبالِ وَ نادى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كانَ في مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَ لا تَكُنْ مَعَ الْكافِرينَ- قالَ سَآوي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُني مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَ حالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقينَ».[۲]

«وَ نادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْني مِنْ أَهْلي وَ إِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمينَ- قالَ يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلينَ- قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلْمٌ وَ إِلاَّ تَغْفِرْ لي وَ تَرْحَمْني أَكُنْ مِنَ الْخاسِرينَ».[۳]

معلوم نیست از کجای این آیه ها در آورده اند که نوح برای پسرش دعا کرد و از خدا نجات او را خواست-؟! در حالی که در آیه اول تصریح شده که به نوح گفته شد «احْمِلْ فيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ أَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» و برایش اعلام شده بود که پسرش و همسرش نباید سوار کشتی شوند و سخن خود حضرت نوح نصّ است بر اینکه هر کس سوار کشتی نشود غرق خواهد شد: «لا عاصِمَ الْيَوْمَ». با وجود این چه جای دعا برای پسرش می ماند؟

حضرت نوح می گوید: خدایا پسرم از اهل من است و وعدهٔ تو حق است. این وعده چیست؟ این وعده همان «إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» است؛ یعنی خداوند اعلام کرده بود که پسرش غرق خواهد شد. نوح می گوید: وعدهٔ تو حق است و تو احکم الحاکمین هستی؛ پسرم که از اهل من است غرق خواهد شد.

در این وقت که پسر آخرین دعوت پدر را نیز رد می کند و کاملاً اتمام حجّت می شود، او از شمول «اهل» نیز خارج می شود و مصداق «لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» می گردد و به نوح اعلام می شود که او از اهل تو هم خارج گشت.

---

[۱] دربارهٔ طوفان رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان» بخش آخر.

[۲] آیه های ۴۰، ۴۱، ۴۲ و ۴۳ سورهٔ هود.

[۳] همان، آیه های ۴۵، ۴۶ و ۴۷.

در این مکالمهٔ خدا و حضرت نوح، موضوع مکالمه «اهل» است، نه غرق شدن یـا نجـات از غرق. زیرا عدم نجات و غرق شدن پیشاپیش مشخص شده بود.

تفسیری که بر آیه ها تحمیل کرده اند وقتی درست می شد کـه خداونـد بـه نـوح وعـدهٔ نجات اهل او را داده باشد، در حالی که قضیه بر عکس است؛ به او وعده داده بود که برخـی از اهلش غرق خواهند شد. و این تفسیر تحمیلی دقیقاً بر خلاف نصّ «إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» است.

وعده یا وعید؟-؟: عدم نجات و غرق شدن پسر را اصطلاحاً وعده نمی گویند، وعید مـی گویند. ظاهراً تحمیل کنندگان تفسیر مذکور دربارهٔ همین اصطلاح اشتباه کرده اند. در حـالی که این اصطلاح فقط در مقام مرحمت و تهدید است. نه در مقام مطلق، آنجا که مقام نه مقام مرحمت است و نه مقام تحدید بل مقام بیان حقیقت و واقعیت است، کلمه وعده در هـر دو مورد به کار می رود. و در آیه های بسیار وعده به معنی وعدهٔ بد و وعده بلا آمـده اسـت از قبیل:

۱- «وَ نادى أَصْحابُ الْجَنَّةِ أَصْحابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنا ما وَعَدَنا رَبُّنا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ ما وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قالُوا نَعَم».[۱]

۲- «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقِينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْكُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ».[۲]

۳- «أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذي وَعَدْناهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرُونَ».[۳]

۴- «النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذينَ كَفَرُوا وَ بِئْسَ الْمَصيرُ».[۴]

و حضرت نوح با آوردن جملهٔ «وَ أَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ»، اعلام می کند که خدایا راضـیم بـه حکم تو؛ در حال رضاء هستم نه در حال سخط. زیرا تو احکم الحاکمین هستی.

و اما سخن خداوند که به حضرت نوح می فرماید «فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ

---

[۱] آیهٔ ۴۴ سورهٔ اعراف.

[۲] آیهٔ ۶۸ سورهٔ توبه.

[۳] آیهٔ ۴۲ سورهٔ زخرف.

[۴] آیهٔ ۷۲ سورهٔ حج.

أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ»: از من مخواه چیزی را که به آن علم نداری، من تو را موعظه می کنم که مبادا از نادانان باشی.

این وحی و نبوت است، وحی و نبوت دو بخش دارد:

۱- تبیین ها: این نیز بر دو بخش است:

الف: تبیین جهان کائنات (هستی شناسی) از پیدایش جهان، گسترش جهان، اشیاء تا برسد به انسان شناسی و جامعه شناسی.

ب: تبیین مکتب بر اساس همان هستی شناسی و انسان شناسی.- در این بخش است که مشخص و معین می شود که **کافر اهل مؤمن نمی شود گرچه فرزند او باشد.**

۲- تشریع احکام و قوانین، باصطلاح؛ احکام فقه از طهارت تا دیات.

در اسلام هم تبیین ها و هم احکام به تدریج وحی شده و در مدت ۲۳ سال آمده اند. اما در نبوت های پیشین احکام یکجا می آمد مانند بخش احکام تورات، لیکن تبیین ها در همهٔ نبوت ها بتدریج آمده اند و این ماهیت تبیین ها است. مسئلهٔ تبیین اینکه «کافر اهل مؤمن نمی شود گرچه فرزند او باشد» برای حضرت نوح در آن هنگام آمد.

و شگفت اینکه این مکالمهٔ حضرت نوح با خداوند، پس از غرق شدن پسرش بود که در آیهٔ ۴۳ آمده است «فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ»، سپس آیهٔ ۴۴ می آید و پس از آن در آیهٔ ۴۵ سخن نوح می آید که «رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي». آیا حضرت نوح پس از مرگ پسرش نجات او را می خواست!؟!

پس از مرگ پسر است که اصلی از اصول مکتب تبیین می شود و به نوح توصیه می گردد که فرزند ناصالح «اهل» نیست و نگو که او از اهل من بود، زیرا این نوع فکر کردن کار جاهلان است که نژادپرستی می کنند، رابطهٔ مکتبی مقدم بر رابطه نسلی است. و رابطه مکتبی است که مسلمان را «السَّلْمَانِ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ» می کند.

و مراد از «إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ» خطابی است که به همهٔ پیامبران شده است که در واقع خطاب به امت ها است و از مصادیق **«إِيَّاكِ أَعْنِي وَ اسْمَعِي يَا جَارَةِ»**= به در می

گویم تا دیوار بشنود، است. حتی به اشرف المرسلین (صلّی الله علیه و آله) مـی فرمایـد: «وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدى فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْجاهِلِينَ».[۱]

این اصل در همهٔ ادیان هست که فرزند از اهل پدر است حتی اگر گرایشی به کفر داشـته باشد، تا وقتی که حجت تمام شود. و با اتمام حجت از شمول اهل خارج می شود. لذا در آیـهٔ ۴۱، پسر و همسر نوح اهل او محسوب می شوند: «وَ أَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ». امـا پـس از اتمام حجت و غرق شدن، می گوید «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ». امام رضا علیـه السـلام بنقـل از امـام صادق علیه السلام می گوید: چون پسر نوح مخالف او بود خدا فرمود او از اهل تو نیسـت، و کسانی را که پیرو او بودند اهل او قرار داد.[۲]

عمل غیر صالح: می فرماید ای نوح او از اهل تو نیست، زیرا که «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ»: او عمل غیر صالح است. این تعبیر (باصطلاح ادبی) از باب «زیدٌ عدلٌ» است کـه بـه جـای «زیـدٌ عادلٌ» می گویند تا کمال و شدت عدالت او را برسانند. و «عمل غیر صالح» یعنی «عامـل غیـر صالح».

در تفسیر این جمله نیز سخنان سخیفی آورده اند که ریشهٔ آن به تفسیر افرادی مانند تمیم داری کابالیست و کعب الاحبار کابالیست می رسد. متأسفانه در نقـل هـای بـدون سـند، بـه برخی از ائمّه طاهرین نیز نسبت داده اند که فرموده باشند آن پسـر از نطفـهٔ نـوح نبـود و از عمل ناصالح همسرش بود.

نتیجه: حضرت نوح هیچ دعائی برای نجات پسرش نکرده تـا مسـتجاب شـود یـا نشـود.- برگردیم به اصل موضوع که «آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟».

دعای معصومین مستجاب است: آنان که گمان می کنند ممکـن اسـت دعـای معصـوم پذیرفته نشود، به ماهیت و معنی «استجابت» توجه ندارند. دعا دو نوع اسـت، اسـتجابتش نیـز دو نوع است:

---

[۱] آیهٔ ۳۵ سورهٔ انعام.

[۲] مجمع البیان ذیل همین آیه.

۱- دعای شخص دربارهٔ فردیت فردی خودش و والدینش و اهالی و ذوی الارحام و فامیلش؛ همانطور که در بیان امام علیه السلام دیدیم[۱]. در این مورد هیچ دعائی از هیچ معصومی ندیده ایم که مستجاب نشود، اگر چنین چیزی به ذهنمان بیاید، اشتباه از ماست مانند آن اشتباه که دربارهٔ دعای حضرت نوح شده است.

۲- دعا برای پیروزی مکتب و از بین رفتن دولت ابلیس و اعتلای حق در جهان بشریت، این قبیل دعاهای معصومین علیهم السلام به دو طریق مستجاب شده است:

الف: اگر این قبیل دعاها نبود، نه حقی باقی می ماند و نه حقیقتی. کما اینکه اگر نبوت ها و امامت ها نبودند انسان و جامعهٔ بشری و تاریخ بشری غیر از «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِكُ الدِّماءَ»[۲] چیزی نمی شد. اگر انسان کمی از انسانیت دارد، یا اندکی از حیوان فرق دارد در سایه همین نبوت ها، امامت ها و دعاها است والاّ انسان بدترین موجود می گشت.

ب: تحوّل جامعه، زمانبر است و در دراز مدّت محقق می شود، گفته شد که «جامعه شخصیت دارد»، استجابت دعا دربارهٔ شخص ها و فردها متناسب با عمر شخصیت فردی شان است، و استجابت دعا دربارهٔ جامعه نیز متناسب با شخصیت جامعه است، بویژه دربارهٔ شخصیت و عمر جامعه جهانی.

همانطور که قرآن می گوید: «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً»[۳] و احادیث توضیح می دهند که این «جاء» زمانبر است و تحقق آن از روز نزول این آیه تا فرا رسیدن جامعهٔ واحد مهدوی (عجّل الله تعالی فرجه) می باشد، و هر ۱۰۰۰ سال در نزد خدا بقدر یک روز است «وَ إِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»،[۴] می باشد. پس دعاها مستجاب شده و می شوند که همهٔ جهانیان فرا رسیدن جامعهٔ واحد جهانی را مشاهده می کنند و آن را «دهکدهٔ جهانی» نامیده اند. و در این دهکده غیر از مکتب انبیاء و ائمه (علیهم صلوات الله)

---

[۱] در بخش نهم همین دعا.

[۲] آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره.

[۳] آیهٔ ۸۱ سورهٔ اسراء.

[۴] آیهٔ ۴۷ سورهٔ حج.

فکر و مکتب دیگری نخواهد بود. زیرا یک دهکده نمی تواند با اندیشه های متعدد مـدیریت شود، یا دهکدهٔ الهی خواهد بود و یا دهکدهٔ ابلیسی. و امروز مسـلّم شـده کـه اَبنـان و تـوبرهٔ نیرنگ های ابلیس و قابیلیسم به ته رسیده و دیگر برنامهٔ جدیدی ندارد.[۱]

امروز طلیعه های استجابت دعای امام سجاد علیه السـلام، کـه مـی گویـد «اللّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ، وَ افْتُقْ مَا رَتَقَ، وَ افْسَخْ مَا دَبَّرَ، وَ ثَبِّطْهُ إِذَا عَزَمَ، وَ انْقُضْ مَا أَبْرَمَ»، مشهود است و عقدهای ابلیس یکی پس از دیگری گشوده می شود. علوم انسانی که او تنظیم و «رتـق» کـرده بود، متلاشی و «فتق» شده و به بن بست رسیده است. و تدبیرهائی که بـرای مـدیریت جهـانی بشر چیده بود منفسخ می شود. و عزم او زمین گیر می گردد، و آنچه رشـته و «ابـرام» کـرده بود، پنبه می شود. چه استجابتی دربارهٔ جامعهٔ جهانی بالاتر از این.[۲]

لشکر شیطان

اللّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَه: خدایا لشکر شیطان را شکست بده.

لشکر شیطان از سه گروه تشکیل یافته و می یابد:

۱- **ذریّهٔ خودش:** «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلاً».[۳]

۲- جن های کافر: «وَ كَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ».[۴] و آیه های دیگر.

۳- انسان های کافر: همین آیه مذکور و امثالش، و نیز آیهٔ «مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ».[۵]

این در صورتی است که لفظ جن را در جملهٔ «وَ كانَ مِنَ الْجِنِّ»، «موجود غیر قابل رؤیت»

---

[۱] شرح این موضوع در کتابچهٔ «تشیع و فراگیری جهانیش».

[۲] شرح بیشتر در همان کتابچه.

[۳] آیهٔ ۵۰ سورهٔ کهف.

[۴] آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ انعام.

[۵] آخرین آیه قرآن در آخرین سوره.

که معنی لغوی آن است، بدانیم، ابلیس و ذریّه اش را غیر از موجود موسوم بـه «جـن» بـدانیم که قول قوی نیز همین است.[۱] و اگر خود ابلیس و ذریّه اش را از جن ها بدانیم در اینصـورت لشکر ابلیس تنها از دو گروه تشکیل می شود؛ جن های کافر و انسان های کافر.

اما از آیه بالا که می فرماید «أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ» بر می آید که ذریّـهٔ ابلـیس همگـی کافر و متمرّد هستند. در اینصورت نیز لشکر شیطان از سه گروه تشکیل می شود:

۱- ذریّهٔ او که نسل و جریانی در میان جن ها هستند.

۲- جریان و (باصطلاح) حزب دیگر از جن ها که پیرو شیطان و ذریّهٔ او می شوند.

۳- انسان های کافر.

این شکست لشکر شیطان از روز نزول آیه «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً»[۲] شروع شده و مدرنیته (باصطلاح) آخرین شعلهٔ شمع ابلیس بود که به بن بست رسیده است.[۳]

حدیث: رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) در فتح مکه بت ها را سرنگون می کرد و ایـن آیه را می خواند و می گفت: **«هَلَكَ الشِّرْكُ وَ أَهْلُهُ وَ الشَّيْطَانُ وَ أَهْلُهُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً»:** شرک و اهل شرک، شیطان و اهل شیطان هلاک شدند و باطل زایل شونده است.

کافی: از امام باقر علیه السلام: **فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ، قَالَ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ع ذَهَبَتْ دَوْلَةُ الْبَاطِلِ:**[۴] دربارهٔ این آیه فرمود: وقتی که قائم قیام کند دولـت باطـل از بین می رود.

بحار و نور الثقلین در تولّد حضرت قـائم عجّـل الله تعـالی فرجـه: **«عَلَى ذِرَاعِهِ الْأَيْمَنِ مَكْتُوبٌ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً»:**[۵] این آیه به بازوی راست آن حضـرت نوشته شده بود.

---

[۱] در اوایل شرح همین دعا بحثی در موضوع گذشت.

[۲] آیهٔ ۸۱ سورهٔ اسراء.

[۳] شرح بیشتر در کتابچهٔ «تشیع و فراگیری جهانیش».

[۴] کافی، ج ۸ ص ۲۴۰ ط دار الاضواء- بحار، ج ۲۴ ص ۳۱۲ و ج ۵۱ ص ۶۲.

[۵] بحار، ج ۵۱ ص ۱۹، و ج ۶۷ ص ۱۰۶ بنقل از غیبت شیخ.

بحار، امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه های «وَ اللَّیْلِ إذا یَغْشی- وَ النَّهارِ إذا تَجَلَّی» فرمود: مراد از آیهٔ اول دولت ابلیس است و مراد از آیهٔ دوم زمان قیام قائم (عجّل الله تعالی فرجه) است.[۱]

بحار: امام صادق علیه السلام فرموده است:

لِکُلِّ أُنَاسٍ دَوْلَةٌ یَرْقَبُونَهَا وَ دَوْلَتُنَا فِي آخِرِ الدَّهْرِ تَظْهَر

نورالثقلین: ذیل آیهٔ «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِل»؛ امام باقر علیه السلام فرمود: **«إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ع ذَهَبَتْ دَوْلَةُ الْبَاطِلِ».**

مقرر است که تاریخ بشر در روی کرهٔ زمین در دو دوره به پایان برسد: دورهٔ دولت ابلیس که غلبه با قابیلیسم خواهد بود و دورهٔ دولت حق که مقدمات آن از آغاز اسلام شروع شده و در ظهور قائم (عجّل الله تعالی فرجه) بر جامعهٔ جهانی مدیریت خواهد کرد.

چگونگی شکست جُند شیطان: مطابق حدیث ها، این شکست، در اصل شکست نظامی و اسلحه ای نیست، بل شکست فکری و بقول امام علیه السلام شکست «کید» و نقشهٔ ابلیس است. زیرا حرکت های نظامی حضرت قائم (عجّل الله تعالی فرجه) هم از نظر زمان محدود است و هم از نظر مکان. در این تحوّل جهانی عظیم، تحرکات نظامی آن حضرت تنها در خاورمیانه آن هم فقط ۱۸ ماه طول خواهد کشید.[۲]

بنابراین، کاملاً روشن است که شکست جهانی قابیلیسم یک شکست فکری و علمی است؛ همهٔ «ایسم»ها، مکتب ها، اندیشه ها و آئین ها به بن بست می رسند و جامعهٔ متفکّر جهانی راهی غیر از مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نمی یابد و آن را می پذیرد که امام باقر علیه السلام فرمود: **إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ یَدَهُ عَلَی رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ کَمَّلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ:**[۳] هنگام قیام قائم ما خداوند دستش را بر سر مردمان می گذارد بدینوسیله عقول آنان

---

[۱] بحار، ج ۲۴ ص ۳۹۸.

[۲] بحار، ج ۵۱ ص ۱۳۲– ۱۳۳ و نیز ص ۲۱۸ بنقل از اکمال الدین صدوق.

[۳] کافی (اصول) ج ۱ ص ۲۵ ط دار الاضواء.

را جمع می کند و بدین سبب بینش ها (گرایش ها و خواسته هـا و آرزو) ی آنـان کامـل مـی شود.

یعنی بینش ها و گرایش های مردمان، همه در یک مسیر و در جهت کمال خواهـد بـود؛ جامعهٔ واحد با آهنگ واحد روی به کمال می رود.

امروز حرکت جامعهٔ جهانی به سوی «وحـدت فکـر» یـک موضـوع روشـن و مسـلم و ملموس است، در این زمان، دیگر جائی برای افکار مختلف، مکتب هـای متعـدد، آئـین هـای رنگارنگ، وجود ندارد. جامعهٔ بشر نمی تواند به صورت جزیـره هـای متعـدد و تکّـه تکّـهٔ فکری بماند؛ این بزرگترین و اولین ویژگی این زمان است و تحقق «امّـت واحـده» یـک امـر بدیهی و مسلّم است.

در یک دورهٔ ۱۸ ماهه دولت مهدوی تأسیس می شود و همهٔ جهانیـان بـا میـل و رغبـت خود آن را می پذیرند و این یعنی شکست جُند ابلیس در عرصهٔ فکر و اندیشه.

امام علیه السلام می گوید: **اللّٰهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَهُ، وَ أَبْطِلْ كَيْدَهُ**؛ خدایا، جُند شیطان را شکست بده، و طرح و نقشه های او را باطل کن.

از آغاز پیدایش جامعهٔ بشری، ابلیس طرح های گونه به گونه، نو به نـو، بـا شـکل هـا و طرح های مختلف، با «ایسم»های مختلف نسل انسان را به بازی گرفته است. اکنـون وقـت آن است که باطل بودن نقشه های او برای همهٔ انسان ها روشن شود کـه: **و ابطل کیـده**. کیـد و طرح های شیطان از اول باطل بود و هرگز شمّه ای از حق در آن نبوده و نیست، بدیهی اسـت که مراد امام علیه السلام باطل شدن آن در نظر مردم جهان است کـه خلـق خـدا بـه بطـلان کیدها، طرح ها و «ایسم»های او پی ببرند.

چرائی تقدّم دولت ابلیس

باز هم باید تکرار شود که: مکتب قـرآن و اهـل بیـت (علـیهم السـلام) بـه «**شخصـیت**

جامعه» معتقد است. پس باید در این قبیل مسائل از همین دیدگاه نگریسته شود؛ جامعهٔ جهانی بشر مانند یک «شخص واحد و موجودی که عمر دارد و زندگی می کند» است. این شخصیت رو به تکامل است و با گذشت زمان بر کمال فکر و اندیشه اش افزوده می شود گرچه در این سیر فرودها و نشیب هائی در درون خودش نیز خواهد داشت. پس بدیهی است که در یک نگاه کلّی، آیندهٔ این شخصیت بهتر از گذشته اش خواهد بود. و این از نظر ماهیت وجود جامعهٔ بشری است و نمونه ای از این سیر تکاملی را در سطرهای زیر مشاهده کنیم.

پرهیز= حق گرائی: گفته شد: روح غریزه و اقتضاهای غریزی از جانب شیطان تحریک می شوند تا روح فطرت مقهور و منزوی شود. و از جانب دیگر روح فطرت با نبوت ها تقویت می شود تا به مدیریت خود بر غرایز ادامه دهد. پس منشأ باطل گرائی و حق گرائی بشر به صورت زیر است:

روح غریزه← هوس+ وسوسات شیطان= منشأ باطل گرائی.

روح فطرت← عقل+ تبیین های نبوت ها= منشأ حق گرائی.

در این میان، غرایز همیشه کار می کنند، همیشه بیدار هستند و بدون ارادهٔ شخص، خواسته های خود را می خواهند؛ غریزهٔ غذا خوراک می خواهد خواه شخص آن را اراده بکند یا نکند، و همچنین غریزهٔ جنسی و دیگر غرایز. اما اقتضاهای فطری با اینکه مانند غرایز، از ذاتیات انسان هستند و ریشه در کانون وجودی انسان دارند، تحرّک شان به نوعی از آگاهی و اراده نیازمند است. انسان وقتی از نبوت بهره مند می شود که شناخت نبوت و محتوای آن را اراده کند.

با بیان دیگر: استفادهٔ شیطان از غرایز برای منحرف کردن انسان، هیچ نیازی به آگاهی و ارادهٔ انسان ندارد. بل برعکس: هر چه انسان ناآگاه تر و بی اراده تر باشد به همان نسبت کار شیطان آسانتر می شود. اما نبوت پیش از هر چیز باید اول انسان را دعوت کند، آگاه کند و او را بر سر اراده بیاورد تا او دربارهٔ پیام نبوت به اندیشه بپردازد سپس بهره ای از آن ببرد.

و چه زیبا بیان می کند امام صادق علیه السلام این اصل مهم انسان شناسی را: **الْهَوَى يَقْظَانُ**

وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ:[۱] هوی (= انگیزش غریزی) بیدار است و عقل بیدار نیست. و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: **الْهَوَى يَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ رَاقِد.**[۲]

غریزه گرائی شخصیت جامعه (بدلیل بیداری همیشگی غرایز، و فعالیت همیشگی ناخودآگاه غرایز، غریزه) مقدم بر فطرت گرائیش خواهد بود و این یک امر طبیعی و بدیهی است. این شخصیت باید دوره ای را طی کند و تکامل یابد تا دو کفهٔ غریزه و فطرت، در آگاهی هم وزن همدیگر باشند، حتی در همین عصر مدرنیته دقیقاً مشاهده می کنیم که اگر بشر غریزه گرا است غریزه گرائیش نیز با نوعی آگاهی و گزینش در امور غریزه همراه شده است. مثلاً دربارهٔ غریزهٔ غذا به برخی «پرهیز»ها اهمیت زیاد می دهد. پرهیز دربارهٔ هر غریزه ای نشان از اراده و گزینش است. این پرهیز «کنترل غریزه است برای غریزه» که عقل نیز مصادره شده و در خدمت غریزه قرار گرفته است.

اگر این روحیه پرهیز گرائی انسان سر و سامان یابد و نظام مند گردد، سر از فطرت گرائی و حق گرائی در می آورد. زیرا حق گرائی غیر از «پرهیز» معنائی ندارد: پرهیز نظام مند= حق گرائی= باطل گریزی.

و حدیثی که خواندیم همین موضوع را بیان می کند؛ بهتر است آن را دوباره بخوانیم:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: **إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَّلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ:**[۳] هنگامی که قائم ما قیام می کند، خداوند دستش را بر سر مردمان می گذارد و بوسیلهٔ آن عقل هایشان را جمع می کند و بدین سبب بینش ها (خواسته ها، آرزوها و انگیزه ها)ی آنان کامل می شود.

جمع عقولهم: یعنی گزینش ها و پرهیزهایشان نظام مند می گردد.

اگر از این قبیل زوایا به جامعهٔ بشری امروز نگریسته شود، مشاهده می شود که جامعهٔ

---

[۱] بحار، ج ۷۵ ص ۲۲۸.

[۲] شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید، ج ۱۷ ص ۱۲۰ ط دار احیاء التراث العربی.

[۳] کافی (اصول) ج ۱ ص ۲۵ ط دار الاضواء.

بشری چقدر به «جامعهٔ مهدوی» نزدیک شده است.

شخصیت جامعه همیشه درصدد پرهیز و مهار غرایز بوده، لیکن اقتضاهای غریزی افراد بحدّی نیرومند بود که شخصیت جامعه را در این راه دچار ضعف می کرد. هیچ جامعه ای نبوده و نیست که قتل را جایز، سرقت را روا، تجاوز به عنف را مجاز و... بداند. اما شخصیت فردی افراد مرتکب این اعمال شده اند.

روند زندگی بشر باید به جائی رسد که گزینش های فردی در حدّ بالائی با گزینش ها و پرهیزهای شخصیت جامعه هماهنگ گردد و در این صورت است که دوران دولت ابلیس (کابالیسم) پایان می یابد و دوران دولت حق فرا می رسد.

تجربهٔ عینی: سخن بالا دربارهٔ فرد و جامعه بدین معنی نیست که جامعه در گزینش هایش اشتباه نمی کند. بل بزرگترین اشتباه ها را شخصیت جامعه می کند؛ دولت (با هر معنی و با هر ماهیت) مولود چگونگی شخصیت جامعه است؛ یک دولت مستبد و دیکتاتور نیز زائیچهٔ چگونگی شخصیت جامعه است.

جامعه باید در این موضوع نیز با تجربهٔ عینی و عملی به بلوغ خود برسد؛ انواع حاکمیت ها و دولت ها را به وجود آورد و بیازماید تا به این نتیجه برسد که غیر از «دولت مبتنی بر نبوت» نمی تواند خواسته های انسانی انسان را برآورده کند. پس باید دورانی بر انسان بگذرد که همهٔ انواع دولت های غیر نبوتی امتحان خود را پس داده و مردود شوند که امام صادق علیه السلام فرمود: **مَا يَكُونُ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى لَا يَبْقَى صِنْفٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا قَدْ وُلُّوا عَلَى النَّاسِ حَتَّى لَا يَقُولَ قَائِلٌ إِنَّا لَوْ وُلِّينَا لَعَدَلْنَا ثُمَّ يَقُومُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ وَ الْعَدْلِ:**[1] این امر (ظهور و جامعهٔ مهدوی) واقع نخواهد شد تا زمانی که هر صنف از اصناف مردم به حکومت برسند (و امتحان پس دهند) تا کسی نگوید: اگر ما به حاکمیت می رسیدیم عدالت را بر پا می داشتیم.

امروز در جایگاهی از تاریخ قرار داریم که هیچ صنفی از مردم نمانده که به حکومت نرسیده باشد کشاورزان، دامداران، صنعتگران، دلّالان، پیشه وران، تاجران، کارگران،

---

[1] بحار، ج ۵۲ ص ۲۴۴.

روحانیان، همگی زمانی در جائی از جهان به حکومت رسیدند و هیچکدام نتوانستند عـدالت را برقرار کنند. بنابراین، طی دورهٔ تجربی و عینی لازم بود که بشر با این تجربه به بلوغ فکری شخصیت جامعه برسد، و دولت ابلیس به پایان برسد و دولت حق عدالت را برقرار کند.

سنگر و ستاد مدیریت شیطان

وَ اهْدِمْ كَهْفَهُ: خدایا، سنگر و ستاد شیطان را منهدم کن.

در همین برگ های پیش،[۱] دربارهٔ معنای کهف، بحثـی گذشـت. و در اینجـا بایـد افـزود: کهف آن قلعه و سنگر است که یا پناهگاه ایمنی و دفاعی است کـه در کـلام امـام: **«وَ كَهْفٍ مَانِعٍ»** به شرح رفت. و یا سنگر و ستاد برای تهاجم است که در این جملهٔ امام: **«وَ اهْدِمْ كَهْفَهُ»** آمده است.

قبلاً نیز دربارهٔ سنگر شیطان بحثی داشتیم[۲] لیکن به محور یکی از سنگرهای فرعی او یعنی «عرصهٔ فرهنگ» محدود بود، در اینجا ستاد اصلی و مرکزی شیطان، مورد نظر اسـت. اینـک ببینیم سنگر و ستاد مرکزی شیطان چیست؟ و کجاست؟

بر اساس حدیث **جنود عقل و جنود جهل،** مدخل هـا و ورودگـاه هـای شـیطان بـرای منحرف کردن انسان به شرح رفت،[۳] و جنود جهل همان جنود شیطان است. و توضیح داده شد که مراد از «جهل» که در تقابل با «عقل» می آید، یک «امر عـدمی» و «عـدم العلـم» نیسـت، مراد از این جهل «هوی= هوس» است که جهل بمعنی «عدم العلم» از جنود آن جهل است.

پس ستاد مدیریت شیطان همان «هوی و هوس» است. او اقتضاهای روح غریزه را و مرکـز غرایز بشری را ستاد خود قرار داده، فرد و جامعهٔ بشری را به محور غرایز مدیریت می کند و روح غریزه را بر روح فطرت عاصی کرده و مسلّط می کند.

---

[۱] بخش نهم از همین دعا.

[۲] بخش ششم همین دعا.

[۳] بخش پنجم همین دعا.

امروز که مدرنیته یک مدنیت هوس و عیش و شهوت را در نهایت امکان به وجود آورده، برای بشر روشن می شود که بنای مدنیت بر اساس غرایز، نادرست و غیر انسانی است و مطلوب انسان نیست.

اگر امروز (نه فقط از متخصصین بل) از هر عاقلی پرسیده شود که بزرگترین درد جامعهٔ بشری که جان جامعه را رنج می دهد چیست؟ همگی می گویند: نارسائی و سترون بودن مدرنیته است. لیکن برخی ها با قیافهٔ رئالیست و ژست واقعیتگرائی می گویند: بیش از این و بهتر از این نمی شود و بشر باید به همین قانع باشد و انسان برای همین آفریده شده است[1]. **در نظر اینان انسان بحدّی حقیر و پست است که باید این درد و رنج عظیم و سوزناک را تحمل کند و آمار خودکشی ها هر روز بالاتر رود.** اما به هر صورت، با هر بینش و دیدگاه، آنچه مسلّم است تلخی زندگی برای جامعه بشری است گرچه برای عدّه ای همین شرایط مدرنیته شیرین هم باشد، محور بحث جامعهٔ انسان است نه یک عدّه یا یک قشر خاص.

اگر ترازوئی باشد و بتواند رنج و غصّهٔ جامعهٔ اولیّه را با رنج و غصهٔ جامعه مدرنیته، بسنجد آن وقت معلوم می شود که کدام سنگین تر و دردناکتر و دلخراش تر بوده است. اما نه تنها چنین ترازوئی وجود ندارد بل بشر در اثر عادت حتی معنی و مفهوم «خودکشی» را درک نمی کند و آن را یک امر تقریباً معمولی تلقی می کند؛ خودکشی که یعنی مرگ را بر زندگی ترجیح دادن، آن دهشتناکی خود را در نظرها از دست داده است.

ستاد مدیریت شیطان، همجنس بازی را از حقوق مسلّم بشر می داند لیکن همان بشر را از «حقِ شناختن پدر» محروم می کند. آمار افرادی که پدر خود را نمی شناسند بطور روز افزون بالا می رود، میلیون ها نفر که نمی دانند چه کسی آنان را به وجود آورده تا از او متشکر باشند یا نفرینش کنند که چرا به درد و رنج مدرنیته مبتلای شان کرده است. سخن در این باره زیاد است بگذریم تنها به این پرسش بسنده شود: آیا به راستی انسان برای چنین زندگی

---

[1] مراد «فوکویاما» تئوریسین آمریکائی ژاپنی الاصل، از «پایان تاریخ»، همین است.

پر اضطراب و دهشتناکی آفریده شده؟!

وَ اهْدِمْ كَهْفَهُ: خدایا ستاد شیطان را منهدم کن.

روند جامعه طوری است که با همهٔ امکانات رفاهی غریزی (نه رفاهی فطری) و با وجود بهره مندی از امکانات غریزی، به سوی ویرانی این ستاد پیش می رود.

توجه: مراد چگونگی شخصیت فردی افراد در این مسئله نیست، ممکن است همهٔ افراد جامعه به تمایلات غریزی بپردازند و در راه به دست آوردن امکانات غریزی بطور سرسام آور کوشش کنند، و چنین نیز هست. مراد «شخصیت جامعه» است که مکرر بیان شده جامعه شخصیت دارد؛ جاذبه و دافعهٔ شخصیت جامعه با جاذبه و دافعهٔ شخصیت افراد کاملاً فرق می کند، حتی رضایت و عدم رضایت شخصیت جامعه، غیر از رضایت و عدم رضایت شخصیت افراد است.

و یکی از نشانه های ویران شدن ستاد شیطان، شکست بینش آن عده از دست اندرکاران علوم انسانی است که شخصیت جامعه را انکار می کردند و امروز آگاهان این علوم پی برده اند که لیبرالیسم و اصالت فرد یک باور غلط بوده است.[1].

انهدام ستاد شیطان، همان انهدام «اصالت فرد»، «اصالت هوس»، «اصالت شهوت و غرایز» است که دارد منهدم می شود.

بینی شیطان به خاک مالیده می شود

وَ أَرْغِمْ أَنْفَهُ: خدایا، بینی شیطان را به خاک مالیده کن.

باید تکرار کنم؛ منظور بنده این نیست که همین امروزها نظام کابالیسم سقوط خواهد کرد و جامعهٔ جهانی غریزی بشر به جامعهٔ جهان فطری مبدل خواهد شد. **كَذَبَ الْوَقَّاتُونَ،**[2] و:

---

[1] مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نه به «اصالت فرد» معتقد است و نه مانند مارکسیسم به «اصالت جامعه»، بل «امر بین امرین». رجوع کنید به کتاب «جامعه شناسی شناخت» بخش آخر.

[2] کافی ج ۱ ص ۳۶۸.

هَلَكَ الْمُسْتَعْجِلُونَ.[۱] تحول جامعهٔ جهانی تحول یک فرد یا یک قبیله یا یک جامعه محدود، نیست، زمانبر و بس درنگ آمیز است؛ صد سال؟ پنجاه سال؟ پنج سال؟ چقدر طول خواهد کشید؟ که باز: كَذَبَ الْوَقَّاتُونَ و هَلَكَ الْمُسْتَعْجِلُونَ.

و یکی از عیب های اکثریت «اهل انتظار» این است که گمان می کنند تحقق «جامعهٔ مهدوی» یک امر صرفاً قضائی است و روند قَدَرها را در آن در نظر نمی گیرند.

اصطلاح «رَغِمَ أَنْف» معروف است و معنی لغوی آن یعنی «مقهور کردن بینی- وادار کردن جبری بینی». و معنی اصطلاحی آن یعنی پست و خوار کردن شخصیت کسی. و اصطلاح فارسی آن «به خاک مالیدن بینی کسی» است.

چرا بینی؟: بینی عضوی است در صورت انسان که نقش اصلی آن مجرای اخلاط مغز است و یک نقش فرعی نیز دارد که مجرای تنفس است. و در «**رسالهٔ ذهبیّه**» منسوب به امام رضا علیه السلام نقش سومی نیز برای آن آمده است که **«وَ الْكَلَامُ لَا يُحْسِنُ إِلَّا بِتَرْجِيعِهِ فِي الْأَنْفِ لِأَنَّ الْأَنْفَ يُزَيِّنُ الْكَلَامَ كَمَا يُزَيِّنُ النَّافِخُ فِي الْمِزْمَارِ»:**[۲] سخن زیبا نمی شود مگر با برگردانیدن آن در بینی، زیرا بینی زیبا می کند سخن را همانطور که شخص نی زن صدای نی را (بوسیلهٔ سوراخ های آن) آرایش می دهد.

بویژه حرف «ن» و «م» که از غنّهٔ بینی می آیند، افراد ظریف نسبت به شنیدن این دو حرف بشدت حساس هستند.

نقش چهارم بینی، نقش تعیین کنندهٔ آن در زیبائی و نازیبائی سیمای انسان است؛ نازیبائی بینی سقراط معروف است. بینی زیبا می تواند عضوهای دیگر صورت را زیبا جلوه دهد، و بینی نازیبا می تواند زیبائی دیگر عضوهای صورت را خنثی کند. و لذا بیشتر کار جراحان زیبائی پرداختن به جراحی این مجرای اخلاط است.

---

[۱] همان.

[۲] بحار، ج ۵۹ ص ۳۱۰.

نقش پنجم بینی، حس شامّه است.

نقش ششم: بخشی از اشک چشم از مسیر بینی جاری می شود.

نقش هفتم: وضعیت مخاط و صدای بینی نشان دهنده وضعیت مزاج بدن است بویژه در سرماخوردگی و تهیج شهوت.

این هفت نقش جسمانی و فیزیکی بینی هستند. اما بینی با اینکه یک عضو توخالی است، می تواند حاکی از چگونگی احساسات روحی نیز باشد از آن جمله است احساس حیاء و شرم، حس مالکیت، حس محبوب بودن بویژه برای جنس مخالف.

در حالت موفقیت و پیروزی و تهیّج شهوت، استوار (و باصطلاح) پرباد میشود، و در حالت شکست و غم و غصه و رنج (باصطلاح) ورافتاده می شود.

بینی سمبل شخصیت شناخته شده، برای اینکه واقعاً با شخصیت درونی انسان رابطه دارد حتی در برخی افراد به حدّی می رسد که توهم می شود شخصیتش در بینی اش تمرکز یافته است. در بینش مردمی کوبیده شدن بینی بیش از کوبیده شدن چشم، بمعنی کوبیده شدن شخصیت، تلقی می شود. اصطلاح «دماغش را به خاک مالید» نشان از اهمیتی است که بینش مردمی به این عضو می دهد. و در میان عرب اصطلاح «**فلان جلدة ما بین عینی و الفی**= فلانی پوست میان چشم و بینی من است». معروف است که با این بیان شدت محبت شان را ابراز می کنند. زیرا انسان ها وقتی که در معرض خطر قرار می گیرند پیش از هر عضوی با دو دست شان درصدد حفاظت چشم و بینی بر می آیند.

لغت: رَغَمَ: مقهور کرد- ذلیل کرد.- رغَّمَ اَنفَهُ: شخصیت او را خوار کرد.

در بیان امام علیه السلام: **«وَ أَرْغِمْ أَنْفَهُ»:** خدایا شیطان را خوار و ذلیل کن. و با اصطلاح فارسی: «بینی اش را به خاک بمال». و با پایان دولت ابلیس و فرا رسیدن دولت حق، شیطان با شدیدترین خواری و ذلّتش روبه رو خواهد شد.

بخش دوازدهم

هر فردی یا در صف حزب الله است و یا در صف حزب شیطان، مگر مستضعفین فکری

کار شیطان تحریک غرایز است

دعوت شیطان بر عصیان در برابر روح فطرت است

حبّ و بغض

رئالیسم بر علیه رئالیسم

انسان اسیر دست ره آوردهای مدرنیته

آیا می توان علم را محکوم کرد؟

الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ

ویژگی حبّ و بغض غریزی

اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِي نَظْمِ أَعْدَائِهِ، وَ اعْزِلْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِيَائِهِ، لَا نُطِيعُ لَهُ إِذَا اسْتَهْوَانَ، وَ لَا نَسْتَجِيبُ لَهُ إِذَا دَعَانَا: خدایا، ما را در صف دشمنان شیطان قرارده، و ما را از شمار دوستانش بر کنار کن، که از او اطاعت نکنیم هرگاه ما را تحریک غریزی بکند، و اجابتش نکنیم آنگاه که ما را دعوت می کند.

لغت: استهوی: تحریک هوای نفس غریزی- در بخش هائی از همین دعا به شرح رفت که هوی راهکار روح غریزه است و در قبال آن عقل راهکار روح فطرت است.

امام علیه السلام در این بیانش همهٔ انسان ها را به دو بخش تقسیم می کند و اعلام می کند که انسان ها یا در صف دشمنان شیطان قرار دارند، یا در صف دوستان او. در این میان گروه سومی وجود ندارد که نه از دشمنان شیطان باشند و نه از دوستان او. و نیز: هیچ

گروهی وجود ندارد که هم از دشمنان او باشند و هم از دوستان او[۱].

انسان یا در زمرهٔ حزب الله است یا در زمرهٔ حزب شیطان، و صورت سوم امکان ندارد. برای انیکه مسئلهٔ دوستی و دشمنی (حبّ و بغض) بر دو نوع است:

۱- حبّ و بغض شخصی: ممکن است کسی در حبّ و بغض شخصی خودش، نسبت به کسی نه حب داشته باشد و نه بغض.

۲- حب و بغض فکری و مکتبی: هر کسی (حتی لیبرال ترین فرد) نسبت به فکر، بینش و جهانبینی خودش، حب دارد و خلاف آن را غلط و مبغوض می داند. تنها فرقی که لیبرال ها در این مسئله با مکتبی ها دارند، این است که آنان در مقام ادّعا و شعار، انتخاب راه غلط را حق هر فرد می دانند. و صد البته در عمل نمی توانند به این ادّعا عمل کنند، زیرا برای بشر چنین «امکانی» وجود ندارد بویژه در مقام حب و بغض. چون «دوست داشتن غلط» در حیطهٔ غریزه نیز نمی گنجد حتی هیچ حیوانی نیز آنچه را که غلط می داند نمی تواند دوست داشته باشد و بشدت از آن ابراز نفرت می کند.

و در اینجا به یک مطلب بس مهم می رسیم: لیبرالیسم مدعی است چون انسان موجود متکاملتر و حیوان برتر است پس باید بر غریزهٔ خود مسلط باشد و به «غلط دیگران» با دیدهٔ حق بنگرد. اما این ادّعا خود دچار غلط های دیگر است:

۱- آن نیروئی که انسان باید بوسیلهٔ آن بر غریزهٔ خود مسلط شود، چیست؟ مگر انسان در نظر آنان غیر از غریزه نیروی دیگری هم دارد؟

و چگونه می تواند بوسیلهٔ غریزه بر غریزه مسلط شود؟! تسلط غریزه بر غریزه، نقض خود غریزه است.[۲]

۲- اگر انسان حیوان برتر است، پس باید گسترش فعالیت غریزیش، و تکامل غریزیش بر

---

[۱] و در مبحث «ولایت فقیه» در برگ های پیش گفته شد که هر انسان یا زیر چتر ولایت الله قرار دارد و یا زیر چتر ولایت ابلیس، و حالت سومی وجود ندارد.

[۲] و صد البته این پرسش ها به متفکّرین و محققین مسلمان نیز متوجه است؛ آنان که انسان را تنها دارای یک «نفس» و یک روح می دانند (بویژه ارسطوئیان ما) چه پاسخی به این پرسش ها دارند؟

اساس غرایز باشد، نه اینکه اساس غرایز را متلاشی کند و به همجنس گرائی برسد که حیوان از آن منزّه است و هیچ علمی نیز آن را تأیید نمی کند. آیا تکامل و کمال یعنی گسترش امور ضد علمی و ضد اندیشه ای!؟! آیا بیماری روانی و عمل بر ضد غریزه، کمال غریزه است یا نقض آن؟-؟

۳- در تعریف «انسان حیوان برتر است» یک واژهٔ حیوان هست و یک واژهٔ «برتر». مطابق نظر لیبرال ها که برای انسان جواز اعمال خلاف غریزه را صادر می کنند، واژهٔ دوم واژهٔ اول را نقض می کند. یعنی انسان که برتر است پس حیوان نیست و می تواند از دایرهٔ ماهیت حیوانی خارج شود و رفتارهای ضد حیوانی داشته باشد. پس لفظ «حیوان» در این تعریف هیچ جایگاه و نقشی ندارد و این تعریف ناقض خود است.

و تناقض در هیچ بینشی جای نمی گیرد مگر در القائات ابلیسی.

اما در تعریف قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از انسان، انسان موجودی است دارای دو نیروی درونی، دارای دو جنبهٔ ذاتی: جنبهٔ غریزی و حیوانی. و جنبهٔ فطری و انسانی. و می تواند با نیروی روح فطرت بر غرایز خود مسلط باشد و آنها را مدیریت کند. و برتری انسان نیز در هدایت و مدیریت غرایز است که مورد تأیید علم و اندیشه است. نه سرکوبی غرایز است و نه نقض غریزه بوسیله غریزه.

پس آن کدام دانش است که در خدمت شیطان است؟ و آن کدام انسان شناسی است که مصداق تلبیس ابلیس است؟ و آن کدام دانش و انسان شناسی است که درست است؟ و آن کدام دانش است که مطابق واقعیت است و آن کدام دانشی است که بر ضد واقعیت است؟-؟ واقعاً و بطور واضح، علوم انسانی غربی در عین ادعای رئالیسم بر علیه رئالیسم است.

و بالاترین و فرازترین «استهوای» ابلیس به کارگیری مفهومات اساسی بر علیه خودشان است: دانش بر علیه دانش، واقعیت بر علیه واقعیت (رئالیسم بر علیه رئالیسم)، دین بر علیه دین، حق بر علیه حق، انسانیت بر علیه انسانیت، عقل بر

علیه عقل، آزادی بر علیه آزادی انسانی،[1] و... بویژه حب بر علیه حب و بغض بر علیه بغض.

چرا یک دانشمند علوم انسانی این تناقضات را در فکر و اندیشهٔ خود نمی بیند؟ برای اینکه او دچار «حبّ معکوس» و «بغض معکوس» است با اینکه شعارش کنار گذاشتن حب و بغض از عرصهٔ علم و اندیشه است. او دچار حب بر علیه حب، و بغض بر علیه بغض شده. و آنچه باید بفهمیم این است که **انسان هرگز بدون حب و بغض نمی شود و نمی تواند باشد،** یا حب و بغض صحیح خواهد داشت و یا حب و بغض معکوس.

و مهم این است که: هر بلا و مصیبتی بر سر جامعهٔ بشر آمده، از غلط ها و معکوس اندیشی های دست اندرکاران علوم انسانی است نه از ناحیهٔ دانشمندان علوم تجربی، تجربیان در این مسائل دنباله رو دانشمندان علوم انسانی هستند.

امام علیه السلام در این کلامش، حب و بغض (دوستی و دشمنی) را پایهٔ سخنش قرار می دهد: **اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِي نَظْمِ أَعْدَائِهِ، وَ اعْزِلْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِيَائِه.** زیرا که حب موجب اطاعت و پیروی می شود، و بغض موجب کناره گیری.

گزینش و انتخاب انسان بر یکی از دو عامل است

انسان انتخاب ها و گزینش های خود را یا بر اساس حب و بغض می کند و یا بر اساس عقل و علم. باید اندکی در این مسئله درنگ کنیم، زیرا مسئله تا حدودی پیچیده است چون حب و بغض بر دو نوع است:

۱- حب و بغض غریزی: انسان هم انگیزش ها و خواسته های غریزی دارد و هم دافعه های غریزی. نسبت به خواسته هایش حب دارد (آن هم حبّ شدید) و نسبت به موارد دافعه

[1] در مباحث گذشته و نیز در مقالهٔ مستقلی «دربارهٔ آزادی در همین مجلد» به شرح رفت که تعریف آزادی در علوم انسانی غربی دچار تناقض است.

اش بغض دارد بطور شدید. و گفته شد غریزه کور عمل مـی کنـد و هرگـز دغدغـهٔ مصـالح و مفاسد را ندارد. دافعه و جاذبهٔ غریزی نه تنها هیچ نیازی به عقل و علـم نـدارد بـل ضـد آنهـا است.

۲- **حب و بغض فطری:** جاذبه ها و دافعه های فطری همـان جاذبـه هـا و دافعـه هـای غریزی را دارد اما با معیار مصالح و مفاسد؛ آنچه را که دارای مصالح است دوست می دارد و از آنچه دارای مفاسد است خودداری می کند. پس دافعه و جاذبهٔ فطری بشدت نیازمند عقـل و علم است.

وقتی که دانشمند انسان را «حیوان برتر» تعریف می کند و از وجود روح فطرت غافل می شود، بدیهی است که دانش او در انحصار و اختیار غریزه قرار می گیرد و علاوه بـر «هـوی»، عقل و علم نیز از دست فطرت مصادره شده و به استخدام غرایز در می آید و بقـول حـدیث[۱] «عقلش به نکراء و شیطنت» مبدل می شود. چنین فـردی چهـار عامـل نیرومنـد بـرای غریـزه پرستی دارد:

۱- انگیزش های غریزی.

۲- عقل نکرائی.

۳- علم حاصل از عقل نکرائی.

۴- تشویقات شیطانی.

مسلّم است که بر اساس این چهار نیروی قوی که هیچ نیروئی نیز در مقابلش باقی نمانـده، تمدن ناشی از چنین دانش و دانشمندی تمدن شیطانی خواهد بود؛ همه چیز در خدمت غرایـز و چون غریزه محدود است و نیز کمیت گرا است، تمدن حاصل از چهار نیروی قوی مذکور، اشباء و اشباع می گردد بحدّی که دیواره هایش می ترکد و از دایرهٔ غریزه خارج شده به ضـد غریزه می رسد که نمونهٔ بارزش همجنس گرائی است.

این نتیجهٔ قهری جمع و ادغام شدن هر دو نوع حب و بغض در یک نوع است. انسـان کـه

---

[۱] کافی (اصول) ج ۱ کتاب العقل و الجهل، حدیث شماره ۳.

قرار بود دافعه و جاذبهٔ غریزیش تحت مدیریت دافعه و جاذبهٔ فطری قرار گیرد اینک قضیه معکوس شده و حب و بغض انسانی به حب و بغض شیطانی مبدل شده است گرچه خود دانشمند به این واقعیت ماهوی راه و کار خود هیچ توجهی ندارد و شعار می دهد که حب و بغض را در علوم دخالت ندهید. و هرگز مشخص نمی کند که آن کدام حب و بغض است که می توان آن را در علوم دخالت نداد-؟ زیرا حب و بغض (رد و قبول) دو نوع است:

۱- حب و بغض که علم بر آن مبتنی است: این نوع، پایه و اساس علم است؛ و در الفبای علم اولین حرف همین است که علم محبوب است و جهل مبغوض. و اگر این حب و بغض نبود، علمی به وجود نمی آمد. حرف دوم آن «شیرینی ذاتی علم» است و تلخی ذاتی جهل. و همینطور بقیهٔ حروف این الفباء. این حب و بغض را نمی توان از عرصهٔ علم کنار گذاشت زیرا که ذات علم همین است.

۲- حب و بغض در استنتاج های علمی و داوری در گزاره های علمی: این نوع را می توان و باید به عرصهٔ علم دخالت نداد که در اینصورت علم جهل می شود. اما نوع اول نه قابل حذف است و نه قابل کنار گذاشتن و نه قابل تفکیک از انسان.

شیطان با نوع دوم کاری ندارد و این شعار را تأیید می کند. و رئالیست تر از هر رئالیست می گردد. هدف او نوع اول است که سرچشمهٔ علم و تعیین کنندهٔ ماهیت علم است: علم در استخدام غرایز، و علم در خدمت فطرت.

امروز افراد و جامعهٔ جهانی در برابر مدرنیته دچار گیجی و بلاتکلیفی شدیدی شده است؛ از جانبی مضرّات مدرنیته را بوضوح درک می کند و از فشارهای جسمی، روانی، محیط زیستی، فردی و اجتماعی بشدت می نالد. و از جانب دیگر نمی تواند مدرنیته را محکوم کند چون مدرنیته محصول علم است، مگر می شود علم را محکوم کرد؟! **این شدید ترین گرفتاری و خفه کننده ترین تضاد است که انسان امروزی در آن وا مانده است.**

مدرنیته تن را می پروراند جان را می سوزاند؛ نه فقط روح فطرت را محبوس و بایکوت

کرده، بل مادر انسان، مهد پر محبت انسان یعنی طبیعت و محیط زیست را نیز از بین می برد؛ چنگال های دیوگونهٔ خود را چنان بر گلوی این مادر می فشارد که طبیعت با زبان هزاران پدیده اش، حتی با زبان مار و عقربش و حتی با زبان پلانکتون های[1] ریز روی آب اقیانوس هایش، با فریاد بلند برای نجات از دست این دیو مادرکش، کمک می طلبد. اما قطار مدرنیته چنان با سرعت و غرّش عالمگیر پیش می رود که فعلاً هیچ عاملی و هیچ عاقلی جلودارش نیست. سلطهٔ سترگ **کمیت گرائی بر عقل و علم بشر چیره شده و اگر بوئی از کیفیت گرائی مشاهده شود، باز در خدمت کمیت گرائی است.**

هنر که هنراست، یعنی مقدس ترین احساس عملی بشر است- زیبا شناسی و زیبا خواهی بشر است و گفته شد که حیوان فاقد زیبا شناسی و زیبا خواهی است- در خدمت شهوت محض، سیاست و سلطه، در آمده است.

آیا می توان علم را محکوم کرد؟: بلی. علم دو نوع است، علمی که بر حذف روح فطرت و مصادرهٔ عقل از دست فطرت به نفع غریزه، مبتنی باشد، باید محکوم شود، و محکوم شده است. و اگر کسی این محکومیت را نمی بیند و نمی شنود، اشکال از خودش است. انسان امروزی اسیر محصولات علمی خودش است؛ غولی ساخته و بر خودش مسلط کرده است که نمی تواند آن را کنترل کند، بل این غول است که انسان و اراده های انسان را در اختیار خود دارد. انسان با این همه بمب های اتمی انباشته شده چه می تواند بکند؟ اگر قابیل هابیل را با کوبیدن یک سنگ بر سرش کشت، انسان مدرن با فشار یک دگمه می تواند میلیون ها نفر را بکشد، آن هم بطوری بسوزاند که نیازی به حمل جنازه برادر بر دوش خود نداشته باشد تا درسی از غراب بگیرد و زحمت دفن برادر را به خود بدهد.

این فقط در کاربرد بمب اتم نیست، حتی در جزئیات زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی، همگی هست. انسان و علمش طوری در دام شیطان گرفتار شده که فعلاً نه راه پیش دارد و نه راه پس. آیا این واقعیت نیست؟ آیا این واقعیت از واقعیت گرائی و رئالیسم

---

[1] که بخش عمده ای از تولید اکسیژن به عهدهٔ آنها است، امروز در اثر آلودگی اقیانوس ها از بین می روند.

رئالیست ها ناشی نشده؟ **پس این است معنای رئالیسم بر علیه رئالیسم.**

الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ: دافعه و جاذبه، رد و قبول، حب و بغض از نوع اول (که ذکر شد) قابل تفکیک از ذات انسان نیست، و اگر در آن سرچشمه، مورد غفلت انسان شود- که شده- علم در خدمت و در اختیار شیطان قرار می گیرد، انسانیت انسان و دین انسان در همان سرچشمهٔ اولیّه، از بین می رود که امام صادق علیه السلام فرمود: **«هَلِ الْإِيمَانُ إِلَّا الْحُبُّ وَ الْبُغْضُ»:**[1] مگر ایمان غیر از حب و بغض چیز دیگری است؟.

و با بیان دیگر: اگر حب و بغض فطری در آن آغاز و سرچشمهٔ علم مورد غفلت باشد، جای خود را به جاذبه و دافعه و حب و بغض غریزی خواهد داد و دانش و دانشمند هر دو ماهیت غریزی پیدا خواهند کرد.

علم دوستی، از خصایل ذاتی انسان است، اما کدام علم؟ علمی که در خدمت فطرت است یا علمی که در استخدام غریزه است؟-؟ امام صادق علیه السلام فرمود: **«قَدْ يَكُونُ حُبٌّ فِي اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ حُبٌّ فِي الدُّنْيَا فَمَا كَانَ فِي اللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَثَوَابُهُ عَلَى اللَّهِ وَ مَا كَانَ فِي الدُّنْيَا فَلَيْسَ بِشَيْءٍ»:**[2] گاهی «دوست داشتن» در خط خدا و پیامبر (نبوت) می شود، و گاهی در جهت دنیا گرائی. آنچه در خط خدا و نبوت می شود پس ثواب آن بر عهدهٔ خداوند است و آنچه در جهت دنیا گرائی است، هیچ فایده ای ندارد.

توضیح: ۱- در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، دنیا گرائی یعنی غریزه گرائی.

۲- اطلاق این حدیث هم شامل دوست داشتن افراد و هم شامل دوست داشتن هر چیز از آن جمله دوست داشتن علم است. اگر علم دوستی با معیار فطرت باشد مصداق «فی الله» است و اگر از فطرت غفلت شود، مصداق «حبّ فی الدنیا» می شود؛ علمی که مدرنیته از آن ناشی شده بدینگونه است.

۳- لفظ «ثواب» نیز در این حدیث مطلق آمده و شامل ثواب دنیوی (سعادت فردی و

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۱۲۵ ط دار الاضواء.

[2] کافی (اصول) ج ۲ ص ۱۲۷ ط دار الاضواء.

اجتماعی) و ثواب اخروی است. پیشتر دربارهٔ «الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّه» در روابط فـردی و اجتماعی بحثی داشتیم.

ویژگی حب و بغض غریزی: روح فطرت که راهکارش عقل است، حب و بغضش بر اساس تفکّر و آگاهی است؛ هر چیزی یا هر کسی را که دوست می دارد، چرائـی آن را بـا اندیشه و عقل مشخص می کند. اما غریزه کور عمل می کند؛ هیچ رابطه ای بـا چـون و چـرا ندارد و چون کور عمل می کند شخص را نیز کور می کند که در مثل گفته اند: **«الْحُبِّ يُعْمِي وَ يُصِمُّ»:** حب بشر را کور و کر می کند. اما امیرالمؤمنین علیه السلام قالب کلّی ایـن مَثـل را نمی پذیرد بل می گوید: **حُبُّ الدُّنْيَا يُعْمِي وَ يُصِمُّ وَ يُبْكِمُ وَ يُذِلُّ الرِّقَابَ:**[1] حبّ دنیا (حبّ غریزی) کور، کر، و گنگ می کند و گردن ها را ذلیل می کند. یعنی حبّ فطری چنـین نیسـت زیـرا حبّ فطری آگاهی بخش و نیز ابتدا مسؤلیت آور است سپس «پیروی آور» است، لیکن حـبّ غریزی پیروی آور است اما مسؤلیت آور نیست. به شرح زیر:

حبّ فطری مسؤلیت آور و پیـروی آور اسـت، حـبّ غریـزی تنهـا پیـروی آور است: امام علیه السلام می گوید: **اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِي نَظْمِ أَعْدَائِهِ، وَ اعْزِلْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِيَائِهِ:** خدایا، ما را در صف منظّم دشمنان شیطان قرار ده، و ما را از شمار دوستان او کنار کن.

نظم: نظم و نظام غیر از دقت و حساب، معنائی ندارد، نظم اولـین تبلـور مسـؤلیت اسـت، امام دشمنان شیطان را اهل نظم می نامد که اهل دقت، اهل حساب و کتاب هستند. اما دربارهٔ دوستان شیطان کلمهٔ «عداد= شمار» را به کار برده است که دربارهٔ هر چیـز اعـم از جمـاد و جاندار و حیوان به کار می رود.

سپس می گوید: **لَا نُطِيعُ لَهُ إِذَا اسْتَهْوَانَا:** تا پیروی و اطاعت نکنیم از او وقتی که هوای نفس ما را تحریک می کند. **وَ لَا نَسْتَجِيبُ لَهُ إِذَا دَعَانَا:** و اجابت نکنیم او را وقتی که ما را دعـوت می کند.

---

[1] کافی (اصول) ج ۲ ص ۱۳۶.

حیوان که فاقد روح فطرت است، غیر از پیروی از انگیزش های غریـزی کـاری نـدارد و هیچ مسؤلیتی را نیز درک نمی کند. و از «دعوت شیطان» نیز آسـوده اسـت زیـرا او درصـدد انحراف حیوانات نیست. و دربارهٔ نظم زنبور عسل نیز شرحی گذشت و همچنـین اسـت نظـم مورچگان و موریانه ها.

پس دافعه و جاذبه انسانی، و حب و بغض انسانی باید با محاسـبات فطـرت باشـد؛ و بایـد حب و بغض غریزی اش نیز تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد کـه خـود مـدیریت یـک مسؤلیت است. هر حبّ پیگیری آور، پیروی آور و اطاعت آور است. اما حبّ فطری پیش از پیگیری و پیروی و اطاعت، مسؤلیت آور است. آنگاه امام علیه السلام بـه بـارزترین مصـداق مسؤلیت می پردازد. به شرح زیر:

بخش سیزدهم

حبّ فطری قابل توصیه و انتقال به دیگران است حبّ غریزی چنین نیست

لیبرالیسم

اصلاح جامعه

تعصّب

جنگ

نَأْمُرُ بِمُنَاوَأَتِهِ، مَنْ أَطَاعَ أَمْرَنَا، وَ نَعِظُ عَنْ مُتَابَعَتِهِ مَنِ اتَّبَعَ زَجْرَنَا: (خـدایا، چنـان کـن کـه بتوانیم) هر کسی را که حرف ما را می شنود به مناوات شیطان امر کنیم، و هر کسـی را کـه به نهی ما عمل می کند از پیروی شیطان نهی کنیم.

لغت: مُنَاوَأَت: تعارض: رقابت در افتخار: عداوت مفتخرانه.[۱]

امام واژگانی از قبیل عداوت و کینه را در این جمله به کار نبرده است بل لفظ ویژهٔ «مناوات» را آورده که یک عداوت آگاهانه و با چون و چرا باشد، نه عداوت صرفاً غریزی. **زیرا نه حبّ غریزی قابل توصیه و انتقال به دیگران است و نه بغض غریزی.** گویند: نعمان بن بشیر شاه حمیری دستور داد تا لیلی را که مجنون را مجنون کرده بود، به پیش او بیاورند تا ببیند حسن او چیست، وقتی که آوردند دختری را دید سیاه چرده، با چشم های ریز و بدون هر زیبائی. دستور داد مجنون را نیز پیدا کرده و آوردند گفت: چقدر بد سلیقه ای بخاطر یک زن نازیبا به این روز افتاده ای. گفت: امیر اگر از دیدهٔ من نگاه کنی محسنات لیلی را می بینی.

همین طور است دوست داشتن صرفاً غریزی فرزند، کسی نمی تواند دیگری را توصیه کند که او نیز فرزند او را مانند خودش دوست بدارد.

اما حب و بغض فطری را می توان هم به دیگران توصیه کرد و هم به آنان منتقل نمود. در اول اسلام حب و بغض فطری به حدّی تقویت شد که حب و بغض غریزی را از بین برد؛ امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: **وَ لَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَ أَبْنَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا مَا يَزِيدُنَا ذَلِكَ إِلَّا إِيمَاناً وَ تَسْلِيماً.**[۲]

قرآن نیز تصریح می کند که حب و بغض فطری می تواند حب و بغض غریزی را منکوب کند: «لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ»:[۳] آنان را که به خدا و روز قیامت ایمان دارند نمی یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندان شان باشند. و «لا

---

[۱] افتخار نیز بر دو نوع است: افتخار مثبت: مثلاً انسان افتخار می کند که انسان است حیوان نیست. یا کسی افتخار می کند که پیرو شیطان نیست. این افتخار بر اساس معیار فطرت است. افتخار منفی: افتخار به زور بازو، قدرت مالی و... این افتخار بر اساس غریزه گرائی است.

[۲] نهج البلاغه خطبهٔ ۵۵.

[۳] آیهٔ ۲۲ سورهٔ مجادله.

تَتَّخِذُوا آباءَكُمْ وَ إِخْوانَكُمْ أَوْلِياءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمانِ»،[1] و: «ذلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَياةَ الدُّنْيا عَلَى الْآخِرَةِ».[2]

و حبّ غریزی وقتی انسانی می شود که تحت مدیریت روح فطرت و عقل قرار گیرد.

امام سجاد علیه السلام در این کلامش به ما یاد می دهد که اول از خدا بخواهیم که ما را از دوستان شیطان قرار ندهد و ما را در نظم دشمنان او قرار دهد سپس از خدا بخواهیم که ما را توفیق دهد تا این بغض بر شیطان را به دیگران هم توصیه کنیم و هم منتقل کنیم؛ **یعنی امر به معروف و نهی از منکر کنیم؛** یعنی لیبرال نباشیم. زیرا **لیبرالیسم** سزاوار شأن انسان نیست. و همانطور که بیان شد انسان هرگز نمی تواند بدون حب و بغض باشد و تفکیک شخصیت بشر از حب و بغض محال است؛ لیبرالیست ها شدیدترین حب و بغض را دارند که «حبّ غرایز» است و بقدری در این حب مصرّ هستند که همگان را به غریزه پرستی تشویق می کنند. **مگر لیبرالیسم غیر از غریزه پرستی معنائی دارد؟** لیبرالیسم یعنی سرکوب کردن روح فطرت و ترویج سلطهٔ غریزه بر انسان. که باز در اینجا می رسیم به آن خلاء دهشتناک علوم انسانی غربی یعنی غفلت از وجود روح فطرت. قبلاً نیز دربارهٔ لیبرالیسم بحث مشروحی داشتیم.

اصلاح جامعه: امام علیه السلام به ما یاد می دهد که اولین وظیفهٔ مان حفاظت خودمان از شیطان است، و دومین وظیفهٔ مان حفاظت دیگران است. زیرا انسان موجودی فطری است و فطرت جامعه خواه است و موجودی که روح فطرتش منشأ جامعه است نمی تواند بدون جامعه زندگی کند. پس اصلاح جامعه (و امر به معروف و نهی از منکر) برای او واجب و ضروری است و در جایگاه دومین وظیفهٔ او است؛ بی تفاوتی و عدم احساس مسؤلیت دربارهٔ جامعه، عین غریزه پرستی است. آنان که تارک امر به معروف و نهی از منکر هستند دوستان شیطان هستند.

---

[1] آیهٔ ۲۳ سورهٔ توبه.

[2] آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ نحل.

تعصّب: گفته شد که انسان نمی تواند بدون حب و بغض و بدون جاذبه و دافعه باشد و تفکیک حبّ و بغض از انسان محال است؛ خواه یک فرد غریزه گرا باشد و خواه یک فرد فطرت گرا. بنابراین هیچ انسانی یافت نمی شود که تعصب نداشته باشد. حب و بغض غریزی «تعصب غریزی» را می آورد، و حب و بغض فطری «تعصب فطری» را.

و از نزغات، کید، مکائد و مصائد[1] بزرگ شیطان این است که تعصبات غریزی بل غریزه پرستی را در نظرها از مصداق تعصب خارج می کند و تعصب فطری را محکوم می کند، در نتیجه آنان که سخت به غریزه گرائی تعصب می ورزند، فطرت گرایان را به «تعصب منفی» متهم می کنند، باصطلاح نام خود را بر دیگران می گذارند. و همین پایهٔ ابلیسی است پایگاه اصلی لیبرالیسم.

آنچه باید محکوم شود تعصب غریزی است نه تعصب فطری؛ تعصب فطری کورکورانه نمی شود بل بر طبق عقل و علم است، تعصب بر انسانیت انسان است و انسان بدون تعصب به انسانیت، انسان نیست، مرحوم شیخ حرّ عاملی در **وسائل الشیعه** یک باب دربارهٔ تعصب آورده و عنوان آن را اینگونه قرار داده است: **«باب تحریم التعصّب علی غیر الحق».**[2] یعنی تعصب بر دو نوع است؛ تعصب بر حق و حقیقت و تعصب بر غیر حق و حقیقت. و حدیثی از همین امام سجاد علیه السلام آورده است که تعصب را بر دو نوع تقسیم می کند.

درست است تعصب از عصبیت و یک مقولهٔ نسلی و نژادی است و در این معنی هم پیروان مکتب آن را محکوم می کنند و هم الیبرالیست ها، لیکن لیبرالیست ها تعصب به این معنی را فدای غرایز می کنند و مکتبی ها آن را فدای فطریات می کنند. آنگاه هر دو گروه به همین فدا کردن مطابق نظر خودشان تعصب نشان می دهند و هر دو گروه، گروه دیگر را به راه خود دعوت می کنند.

لیبرالست ها برای پیشبرد بینش خودشان آن همه جنگ ها، قتل عام ها و تجاوزها را بر

---

[1] واژه هائی که امام علیه السلام در آغاز همین دعا به کار برده است.

[2] وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النّفس، باب ۵۷.

تاریخ بشر تحمیل کردند. آیا جنگ افروزان تاریخ غریزه گرایان بوده اند یا فطرت گرایـان؟-[۱]؟

جنگ: آیا جنگ از خصیصه های ذاتی انسان است؟ این پرسش یکی از مسـائل بزرگـی است که در محافل علوم انسانی غربی مطرح است، و در عین حال یکی از گرداب هائی اسـت که دست اندرکاران علوم انسانی غربی در آن فرو مانده اند؛ نه می توانند جنـگ را خصـلت ذاتی و آفرینشی انسان بدانند و نه می توانند آن را در واقعیت تاریخ انسان انکار کننـد. و ایـن پرسش بس مهم و سرنوشت ساز علمی همچنان بدون پاسخ مانده اسـت. ایـن فرومانـدگی نیـز یکی دیگر از آثار سترگ غفلت از وجود روح فطرت است.

پاسخ این پرسش مطابق مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام چنین مـی شـود: انسـان کـه دارای روح غریزه است، جنگ نیز از ذاتیات غریزه است، اما انسـان دارای روح فطـرت هـم هست که باید غریزهٔ جنگ را مدیریت کند و جنگ را تنها به «دفـاع» محـدود کنـد، زیـرا همیشه غریزه گرایانی خواهند بود که جنگ را ایجـاد خواهنـد کـرد و «لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ».[۲] فطرت گرایان چاره ای غیر از «دفع» و دفاع ندارند. و «لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً»:[۳] اگـر خداوند برخی از مردم را بوسیلهٔ برخی دیگر دفـع نکنـد، صـومعه هـا و دیرهـا و نمازهـا و مساجدی که نام خدا در آنها بسیار یاد می شود، منهدم می شوند.

توضیح: اگر در تاریخ بشر چیزی بنام دین (هر دین) و خـدا شناسـی نبـود، ماهیـت تـاریخ چگونه می گشت؟ با وجود عنصری بس قدرتمند بنام دین و خدا شناسی، ایـن بشـر ایـن همـه جنگ افروزی کرده است اگر دین و خدا شناسی نبود چه می کرد؟

درست است گاهی خود دین ها در اثر تحریف و انحرافات، منشأ جنگ شـده انـد ماننـد

---

[۱] در مباحث گذشته نیز دربارهٔ تعصب بحث شده است.

[۲] آیهٔ ۲۵۱ سورهٔ بقره.

[۳] آیهٔ ۴۰ سورهٔ حج.

جنگ های صلیبی. اما اولاً: تعداد این جنگ ها در طول تاریخ چقدر بوده. ثانیاً: اینگونه جنگ ها نیز از دین (یا از صومعه و دیر) ناشی نشده اند، بل پیروان شیطان- شاهان، بارون ها، دوک ها، سناتورها- دین، صومعه و دیر را ابزار دست خودشان کرده و به میدان جنگ آورده اند، والاّ آن کدام دین است که به جنگ (غیر از دفع و دفاع) دعوت کرده باشد-؟

بخش چهاردهم

صلوات

خاتمیت

سرور پیامبران

اهل بیت

طیّبین

طاهرین

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

صلوات: دربارهٔ صلوات، در شرح دعای دوم بحث مشروحی گذشت[1] و آنچه در اینجا باید افزود توجه به نقش و جایگاه نبوت است. انسان یک موجود «مبتلا» است یعنی درگیر «امتحان» است. و هر دو طرف این امتحان، متعادل است؛ روح غریزه با نیروی هوی= هوس و شیطان در یک جانب، و روح فطرت با نیروی عقل و نبوت در جانب دیگر. بدیهی است که اگر انسان خودش را از نبوت محروم کند، جانب غریزه و شیطان بر او مسلط خواهد شد و نیروی فطرت در برابر آن ضعیف شده عقل نیز به تصرف غریزه در خواهد آمد. و همینطور

[1] و در جائی از شرح همین دعا گفته شد: بهترین ذکر «لا اله الاّ الله» است و بهترین توسل صلوات است.

هم شده که تا امروز ابلیس تاریخ را تملک کرده است.

بنابراین صلوات تنها قدردانی و سپاس از پیامبر و آل (صلی الله علیهم اجمعین) نیست، بل جنبهٔ تربیتی نیز برای ما دارد و در تقویت روح فطرت مؤثر است. صلوات رابطهٔ امت با پیامبر و امام را مستحکم می کند، هم در شخصیت فردی افراد و هم در شخصیت جامعه.

خاتمیت: امام علیه السلام در این بخش از دعا خاتمیت را نیز یاد کرده و می گوید: و **خاتم النبیّین**. پس بهتر است شرحی در این باره داشته باشیم: در هر بعدی از ابعاد جامعه، و نسبت به هر نهادی از نهادهای جامعه، مدعیانی پیدا شده اند و خیلی از آنها در ادعای خود موفق شده اند؛ کسان بسیاری در طول تاریخ مدعی سلطنت بر جامعه ای شده و موفق هم شده اند. اما هرگز یک مدعی کاذب نبوت موفق نشده است. هر دینی که امروز در روی زمین هست یک دین حق و اصیل بوده و مؤسس آن واقعاً پیامبر خدا بوده است گرچه بعدها دچار تحریف شده باشد.

در کتاب «**جامعه شناسی کعبه**» این حقیقت را دربارهٔ ادیان مجوسی، زردشتی، هندو، بودائی، یهودی و مسیحی توضیح داده ام و در اینجا تکرار نمی کنم.

هزاران مدعی کاذب نبوت در تاریخ آمده اند و هرگز نتوانسته اند امّتی را تأسیس کنند. ظاهراً قضای الهی چنین است که امکان موفقیت برای انسان ها در هر کذبی باشد مگر در نبوت، خداوند خواسته است که هیچ «دین افترائی» پای نگیرد. و این یک حقیقت مسلّم و تجربی عینی تاریخ است.

و بر همین اساس قضای الهی است که خاتمیت نیز یکی از مسلّمات و تجربیات عینی تاریخ است که پس از پیامبر اسلام (صلّی الله علیه و آله) رسول دیگری نیامده است. مدعیان نبوت که ادعایشان بر علیه خاتمیت بوده همگی شکست خورده اند و هیچ امّتی پس از امت اسلام تأسیس نشده است. این دو اصل نبوت و خاتمیت که مورد حفاظت ویژهٔ الهی هستند، خود دلیل بزرگی برای حقانیت ادیان هستند و بر هر متفکّر آگاه همین دو اصل مسلّم تاریخی کافی است برای درک حقانیت ادیان.

قرآن: «ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً»[1] محمد پدر هیچکدام از مردان شما نیست ولی رسول خدا و ختم کنندهٔ پیامبران است و خداوند به هر چیز عالم است.

خداوند خاتمیت را اعلام کرده و عملاً نیز واقعیت آن را تضمین کرده است.

سیر تکاملی نبوت از آغاز تا خاتمیت: اولین پیامبر از انبیای اولوالعزم، حضرت نوح است. آیا اولوالعزم آن پیامبرانی هستند که دین جدید آورده و امّت جدیدی تأسیس کرده اند؟ یا پیامبرانی هستند که هم دین جدید آورده و امّت جدید تأسیس کرده اند و هم «کتاب» آورده اند-؟ قرآن دربارهٔ هیچ پیامبری تا حضرت ابراهیم سخن از کتاب نگفته است، و دربارهٔ آن حضرت نیز با لفظ «صُحف» تعبیر کرده است: «إِنَّ هذا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولى- صُحُفِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى».[2]

لغت: الصحیفه، ج: صحف: القرطاس المکتوب- الورقة من الکتاب: کاغذ نوشته شده، ورقه ای از کتاب.

پس صحف می تواند ورقه هائی از یک کتاب باشد چنانکه دربارهٔ حضرت موسی مراد ورقه های تورات است. اما دربارهٔ حضرت ابراهیم نه لفظ «کتاب» آمده و نه نام کتابش ذکر شده است. از سبک و شیوه و جریان کلام قرآن بر می آید که تا حضرت ابراهیم چیز مکتوبی که با خط قراردادی نوشته شده باشد به هیچ پیامبری نیامده است. و برای حضرت ابراهیم نیز تنها برگ هائی آمده است. و نزول کتاب از زمان حضرت موسی با آمدن تورات شروع شده است، و لذا دربارهٔ کتاب حضرت موسی حدود ۱۵ مورد از قرآن آمده است؛ بویژه عبارت «وَ لَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ» ۶ بار تکرار شده است.

این روند در قرآن، با تاریخ پیدایش خط از نظر احادیث نیز مطابقت دارد که در حدیث

---

[1] آیهٔ ۴۰ سورهٔ احزاب.

[2] آیه های ۱۸ و ۱۹ سورهٔ اعلی.

ها تصریح شده حضرت ادریس[۱] مخترع خط بوده است[۲] و می دانیم که او از پیامبران پیش از حضرت ابراهیم و بعد از حضرت نوح بوده است.[۳]

در برخی حدیث ها آمده است که حضرت نوح نیز کتاب داشته است، اما این دلیل نمی شود که او یک کتاب مخطوط به مردم ارائه داده است، ممکن است تعلیمات او با ابزارهای دیگر از آنجمله ابزارهای هنری و یا نقاشی شکل ها ثبت و ضبط می شده است.

در برخی حدیث ها آمده که نوح اسامی ۵ شخصیت (محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین علیه السلام) را بر سینهٔ کشتی نوشته بود، در کشفیات الوار فسیل شدهٔ کشتی نیز همین اسامی کشف شده است.[۴] بدیهی است که هر پیامبری می توانسته بنویسد و بخواند، لیکن آوردن کتاب برای مردم لازم گرفته که دستکم عدّه ای از مردم توان خواندن و نوشتن داشته باشند. و گویا این نوشتهٔ حضرت نوح برای آیندگان بوده است.

تاریخ پیدایش خط نیز که در جامعه سومر (= ثمود) رخ داده مسئله را تأیید می کند، و با انتساب اختراع خط به حضرت ادریس نیز کاملاً مطابقت دارد زیرا حضرت ادریس از مردم بین النهرین و سومر بود که سپس به مصر مهاجرت کرده است.[۵]

بنابراین نمی توان قاطعانه گفت که حضرت نوح کتاب مخطوط داشته است، اما اولوالعزم بودنش قطعی است، پس آنچه در معنی اولوالعزم مسلّم است «موسّس دین جدید بودن» است.

این روند دربارهٔ «کتاب» یک سیر تکاملی دربارهٔ نبوت ها را نشان می دهد، بل از جهات دیگر نیز این موضوع مسلّم است؛ دین حضرت ابراهیم به «دین حنیف» معروف است و «حنیفیت ابراهیم» امور بهداشتی هستند که یکی از آنها «ختنه کردن» است[۶] و پیش از او

---

[۱] در زبان یونانیان و اروپا به «هرمس» معروف است.

[۲] بحار، ج ۱۱ ص ۲۷۹.

[۳] در برخی نقل ها آمده که ادریس جد نوح بوده که قابل اعتماد نیستند. زیرا زندگی ادریس در دسترس تاریخ است، البته متون افسانه ای چیز دیگر هستند.

[۴] رجوع کنید کتابچهٔ «علی و پیامبران» نوشتهٔ حکیم سیالکوتی و ترجمهٔ مختاری.

[۵] شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

[۶] بحار، ج ۷۳ ص ۶۷- ۶۹.

چنین سنّتی وجود نداشت. و این نکته ای است بس مهم: غلاف عضو تناسلی برای حفاظت از آن آفریده شده بود تا آن عضو حساس را از برخورد اشیاء از قبیل خار، بوته ها و... حفاظت کند. اما وقتی که جامعهٔ بشری به حدّی از تأمین لباس و پوشش رسید[1] که اولاً نیازی به آن غلاف باقی نماند. و ثانیاً لباس و پوشش موجب می گشت که میکروب ها در درون غلاف محیط مساعدی پیدا کنند و امراض متعددی را به بار بیاورند، لذا تکلیف به ختنه نازل شد و اولین کسی که به آن اقدام کرد خود حضرت ابراهیم بود.

پس نبوت نه تنها در جهت پیام یک روند تکاملی داشته تا برسد به پیام مکتوب و مخطوط، در خیلی از موضوعات نیز همین روند وجود داشته است و می توان گفت زمان حضرت ابراهیم یک مقطع فراز از تاریخ نبوت است همچنانکه یک مقطع فراز در حرکت تکاملی جامعه است؛ ادیان ماقبل و ما بعد او کاملاً با همدیگر فرق دارند که می توان گفت تاریخ دین به دو بخش تقسیم می شود: قبل از ابراهیم و بعد از او.

پایان نبوت: سیر تکاملی ادیان از ابراهیم تا اسلام به کمال نهائی خود رسید، زیرا که جامعهٔ بشری به بلوغ خود رسیده بود، وقت آن بود که کاملترین دین نازل شود و نبوت ختم شود. بلوغ جامعه بشری به حدّی رسیده بود که **قرآن** برایش نازل شود؛ **کتاب الله** که در کمال نهائی برای بشر و ابدی است، و دیگر نیازی به بعثت و نبوت جدید نبوده و نیست، خواه انسان به قرآن عمل کند و خواه از آن کناره گیرد. و این پیام سورهٔ **قدر** است به همان معنی «قَدر= شأن= منزلت» نه به معنی «تقدیر». متأسفانه یک خلط عجیب دربارهٔ سورهٔ قدر پیش آمده است: دربارهٔ لیلة القدر در دو جای از قرآن سخن آمده است:

۱- سورهٔ قدر: در این سوره هیچ سخنی از تقدیر امور و تقدیر سرنوشت ها، نیامده است؛ این سوره می گوید: در این شب «قدر انسان» و شأن انسان از ناحیه خداوند به رسمیت شناخته شد و سند بلوغ انسان- یعنی قرآن- به انسان داده شد. قرآن علاوه بر ماهیت هدایتی،

---

[1] همانطور که قبلاً نیز بیان شد، انسان هرگز بدون پوشش دو عضو عقب و جلو نبوده، مراد تکامل لباس است تا حدّی که دیگر نیاز به آن حفاظ طبیعی نباشد.

علمی، عقلی و انسانی، در کلیّت خود یک سند است؛ سند بلوغ جامعهٔ انسان، بحدّی که دیگر نیازی به تکرار نبوت نیست و به هر صورت- یعنی خواه انسان از قرآن پیروی کند و خواه نکند- کاملترین نبوت برای انسان آمد.

لطفاً دوباره به متن سورهٔ قدر نگاه کنید؛ در مقام بیان یک واقعهٔ عظیم در آن شب است: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ: این آخرین کتاب و کاملترین کتاب را در شب قدر نازل کردیم. وَ ما أَدْراكَ ما لَيْلَةُ الْقَدْرِ: ای انسان با چه بیانی می شود که تو به اهمیت این شب پی ببری. لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ. نهایت عمر مفید بشر هزار ماه (= ۸۳ سال) است، ارزش و اهمیت شب قدر بیش از اهمیت یک عمر است؛ یک شب با قرآن زیستن بهتر از یک عمر طولانی بدون قرآن زیستن است. در تفسیر **نور الثقلین** ذیل همین آیه حدیث شماره ۱۶، آمده است که شب قدر افضل از یک عمر ۸۳ ساله است. و همچنین حدیث شماره ۴۵. و در حدیث شماره ۸۹ چنین آمده است: **لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ لَيْسَ فِيهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ.** و همین حدیث را تحت شماره ۹۲ و ۹۸، از **اصول کافی** نقل کرده است.

مشاهده می کنیم که حدیث ها کلمهٔ «قدر» را به معنی «ارزش، شأن و اهمیت» تفسیر کرده اند نه به معنی «تقدیر و قضا و قَدَر».

و اما آیهٔ: تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ: حدیث ها «امر» را به «حکم جدید» و احکام جدید، معنی کرده اند. یعنی نظر به روند تکاملی جامعه و نظر به حوادث و مسائل جدید که در جامعه پیش می آید، احکام آنها هر ساله در شب قدر به امام و حجّت خدا نازل و الهام می شود. و این آیه را باید «آیهٔ تداوم ولایت» نامید که با رحلت رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) جریان تشریع شرایع پایان نمی یابد؛ نبوت و رسالت ختم می شود اما ولایت ختم نمی شود. و دلالت دارد بر این، حدیث های شماره ۲۳، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۹، ۶۸، ۸۱، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ تا ۱۱۲.

البته این اوامر خدا که در شب قدر به حجت زمان نازل می شود بر همان اصول که در قرآن و سنّت پیامبر آمده، متفرّع و مبتنی هستند. که حرف «مِن» در «من کلّ امر» گویای این

مطلب است که باصطلاح ادبی «مِن نشویّه» است. یعنی در شب قدر اوامری که از هر کدام از اوامر قبلی باشد و فرع جدیدی از فروع آنها باشد، به حجت خدا نازل می شود.

و به عبارت مختصر: قرآن در شب قدر نازل شده، و احکام مستحدثات مسائل (خواه در عصر رسول و خواه در عصر ائمّه) در شب قدر نازل می گردد. با نزول قرآن رابطهٔ انسان با سر چشمهٔ نبوت پایان نمی یابد زیرا قرآن تبیان کل شیئ است اما این تبیان را باید پیامبر و آل (صلّی الله علیه و آله) بیان کنند تا قیام قیامت. آیهٔ اول این سوره نزول قرآن را می گوید، و این آیه تداوم نیاز به حجت را. و بنابراین، در سورهٔ قدر هیچ کلمه و جمله ای نیست که بر «تقدیر» دلالت کند و قَدر غیر از تقدیر و قضای امور است. این سوره فقط به محور سه چیز است:

۱)- قَدر و شان و منزلت انسان که در آن شب با نزول قرآن که آخرین کتاب خدا است، سند بلوغ و تکامل بشر (به حدّی که دیگر کتاب جدیدی برایش نیاید) به نماینده انسان یعنی رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) نازل شد و این ختم نبوت است.

۲)- تنزّلُ- با صیغهٔ مضارع که در اصل تتنزّلُ است- می گوید: پس از ختم نبوت نیز ولایت امر ادامه دارد، زیرا در هر سال شب قدر هست و ملائکه اوامر جدیدی می آورند که فروعات اوامر قبلی هستند.

۳)- پس شب قدر ارجمندترین شب است.

۲- آیه های اول سورهٔ دخان: دومین مورد از قرآن که سخن از شب قدر آمده آیه های اول سورهٔ دخان است: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحيمِ- حم- وَ الْكِتابِ الْمُبينِ- إِنَّا أَنْزَلْناهُ في لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرينَ- فيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكيمٍ- أَمْراً مِنْ عِنْدِنا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلينَ.

در این جا لفظی از قدر و مشتقات آن نیامده، اما «فيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكيمٍ» به تقدیر و قضاء های الهی دلالت دارد. و آنچه در حدیث ها نیز آمده که شب قدر، شب تقدیر است پیام این آیه است نه پیام کلمهٔ قدر.

و اینکه مفسرین حدیث های تقدیر را نیز در ذیل سورهٔ قدر آورده اند، ربطی به کلمهٔ

قدر ندارد.

اکثر مفسرین و مترجمین به این نکتهٔ مهم توجه نکرده اند، لفظ قدر را بـه تقـدیر معنـی کرده اند که اشتباه است.

سورهٔ قدر سند انسانیت انسان است، سند ختم نبوت است، و سند تـداوم ولایـت اسـت. و اینکه آن شب، شب تقدیر هم هست پیام آیه های سورهٔ دخان است نه سورهٔ قدر.

سرور پیامبران

امام سجاد علیه السلام در این دعا از رسول اکرم (صلّی الله علیـه و آلـه) بـا لقـب «**سـید المرسلین**»= سرور پیامبران، یاد می کند. و امیرالمؤمنین علیه السلام مـی گویـد: **وَ أَشْـهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ سَيِّدُ عِبَادِهِ**،[1] و آن حضرت را سـرور همـهٔ بنـدگان خـدا از آن جملـه پیامبران، می نامد.

خود خاتمیت دلیل افضلیت آن حضرت است؛ همانطور که گفته شد نبوت همگام با سیر تکاملی جامعهٔ بشری گام به گام متکامل شده و کاملترین دین، دین این پیـامبر اسـت؛ کمـالی که خاتمیت را ایجاب کرده است و گفته شد که خاتمیت یک واقعیت تاریخی اسـت. **پـس افضلیت و اشرفیت آن حضرت یک موضوع عینـی و تجربـی تـاریخ اسـت کـه نـه نیازمند بحث نظری است و نه نیازمند استدلال و اثبات.** بحـدّی کـه هـیچ موضـوع و واقعهٔ مسلّم تاریخی مسلّمتر از آن نیست گرچه وسوسه های ابلیس هم در ذهن فردی افـراد و هم در ذهن اجتماعی جامعه در پوشیده نگه داشتن آن می کوشد.

قرآن: در مقام بحث نظری نیز، قرآنی که او آورده است همیشه زنده و جاوید اسـت؛ در مرکز میدان اندیشه ایستاده و ندای تحدّی سر می دهد که: «إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا

[1] نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ ۲۰۷، فیض ۲۰۵.

فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ».[۱] ندائی که توجّه خیلی از مغزهای متفکّر و دانشمندان نامی را به خود جلب کرد تا چیزی شبیه قرآن بیاورند و به نام و آوازه ای برسند؛ از زندیق های کهن تا برسد به امثال نولدکهٔ آلمانی و بلاشیر فرانسوی و دیگران. بویژه درعصر مدرنیته که دوران تخصص ها نام گرفته که آشپزی یک علم ارجمند گشته و دارای مدرک علمی پی، اچ، دی، شده است؛ هر نوآوری بی اهمیت، مهم شده و آورندهٔ آن بعنوان دانشمند شناخته می شود. اندیشمندان بزرگی با هوس رسیدن به شأن و شهرت، عمرشان را در راه رسیدن به مقام قهرمانی در شکستن این تحدّی قرآن مصرف کردند اما به جای شکستن آن به مدح و تمجید قرآن پرداختند.

این همه در حالی است که ما مسلمانان، اعجاز قرآن را تنها در جنبهٔ هنری آن دانستیم و فقط از جهت **معانی و بیان** به آن پرداختیم، از اعجاز علمی آن بویژه در علوم تجربی کاملاً غافل ماندیم و به تصوف یا به یازده بت (مصدر و عقول عشرهٔ) ارسطو[۲] مشغول شدیم که نه تنها «فرضیه است نه فلسفه» بل خیال محض است.

هستی شناسی و تبیین های آن حضرت: و در خارج از قرآن آنچه او در هستی شناسی (خدا شناسی، جهان شناسی، انسان شناسی، روان شناسی، روان شناسی اجتماعی، جامعه شناسی، تبیین ماهیت تاریخ، تربیت و اخلاق آورده است) در هر عرصه ای حرف اول را می زند و علوم روز هنوز باید مسافت زیادی را بپیماید تا به آن نزدیک شود. و همانند اوست اهل بیت او که همین صحیفهٔ سجادیّه یکی از نمونه های این مطلب است. خاندانی که نه دانشگاه دیده و نه در حوزهٔ علمیه ای تحصیل کرده اما همیشه در اوج عظمت علمی بوده اند و هستند.

تشریع شریعت: در طول تاریخ، کدام اندیشمند سلیم النفس است که ایرادی به یکی از اصول یا فروع اسلام گرفته باشد؟ خواه در مسائل عبادی و خواه در امور فردی و اجتماعی.

---

[۱] آیهٔ ۲۳ سورهٔ بقره.

[۲] پیشتر بیان شد که افلاطون بت ها (الهه ها)ی بی شمار یونانیان را در «ارباب انواع» در یک نظام خیالی قرار داد که «ایده های افلاطون» نامیده می شود، ارسطو آمد و آنها را در یازده بت محدود کرد.

به هر اصل، به هر فرع حتی فرعی ترین فروعات در این دین بنگرید خاتمیت، افضلیت اشرفیت را مشاهده می کنید. این در حالی است که قدرت کاباليسم جهانی همیشه و بطور مداوم در متهم کردن و سرکوبی این دین کوشیده است و می کوشد، که شیطان و قابیلیسم جهانی غیر از این کاری نداشته و ندارد.

اهل بیت

امام علیه السلام در این بخش از دعا می گوید: **اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.** سه عامل سبب شده که ماها نتوانیم چنانکه باید دربارهٔ اهل بیت علیهم السلام بیندیشیم:

۱- انسان موجودی است که تا نعمتی را در اختیار دارد به ارزش و اهمیت آن چنانکه باید توجه نمی کند.

۲- غلبهٔ رابطهٔ احساساتی: رابطهٔ احساساتی با اهل بیت بسی ارزنده و حیاتبخش است و آنچه ما را در دین و مذهب مان پایدار نگه داشته همین رابطه است، لیکن نباید این رابطه را از هر جهت کافی دانست و نباید مانند مسیحیان (که هیچ رابطهٔ علمی و اندیشه ای با عیسی علیه السلام ندارند) به احساسات بسنده کرد. ائمّهٔ ما رهبران فکری و علمی بشر هستند نه قدیسانی که فقط قداست دارند.

۳- نگرش تک بُعدی: فقیه بزرگی دربارهٔ تعیین مقدار «آب کر» میان حدیث ها درمانده، در محاسبه ای که کرده به این نتیجه رسیده که آنچه در حدیث بعنوان حجم هندسی آب (سه وجب و نیم در سه وجب و نیم در سه وجب نیم) تعیین شده، با آنچه که بعنوان وزن آب تعیین شده، سازگار نیست. نتیجه گرفته که ائمّه طاهرین «علم به موضوعات» ندارند، تنها به «احکام» علم دارند. علمای بعدی آمدند و روشن کردند که این آقا میان «رطل عراقی» و «رطل حجازی» اشتباه کرده و اشتباه خود را به ائمّه طاهرین نسبت داده است.

اشتباه و معوّج اندیشی این آقا هنوز هم در حوزه های علمیهٔ ما تأثیرات منفی خود را تا

حدودی دارد؛ در جوانی به درس استاد محترمی می رفتم، روزی بحث را به محور همین مسئله کشانید و گفت: ائمّه به موضوعات علم امامتی نداشته اند.

گفتم: علم به احکام بدون علم به موضوعات، محال است.

گفت: آیا ائمّه مثلاً می دانستند که گوسفندان استرالیا (مرینوس) چند مو داشتند؟

گفتم: شگفت است؛ امیرالمؤمنین فرمود **«سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي»**، کسی برخاست و گفت: موهای سر من چند تا است.

این دعای هفدهم دربارهٔ شیطان است؛ شیطان کاری می کند که استاد بزرگی در یک امر بدیهی دچار جهل می شود، مقام امام معصوم به جای خود، اگر یک فرد معمولی برای تعیین مقدار آب کر دو معیار بدهد که با همدیگر سازگار نباشند، از نادانی بل نشان از حماقت اوست، تا چه رسد به افراد متفکّر و (نعوذ بالله) تا چه رسد به امام معصوم. اساساً چنین سخنی دربارهٔ هیچ عاقلی پذیرفته نیست تا چه رسد به امام معصوم.

این موضوع ساده ای نیست، منشأ اینگونه اعوجاج فکری چیست؟ چرا بزرگی از بزرگان، یا استادی از استادان به این سخافت فکری دچار می شود و تأثیر شوُمی در عرصهٔ علمی می گذارد؟ وقتی که قرآن خدا را فقط کتاب احکام و اخلاق دانستیم و قرآن را از علوم انسانی و تجربی معزول کردیم، و همچنین پیامبر و امام را، افرادی پیدا می شوند و چنین باور سخیف را پیدا می کنند و چیزی را که به هیچ آدم عاقلی نمی توان نسبت داد به پیامبر و امام (صلوات الله علیهم) نسبت می دهند. جای شکرش باقی است که کسانی پیدا نشدند بگویند (نعوذ بالله) خدا نیز به موضوعات علم ندارد.

وقتی که احادیث اهل بیت (علیهم السلام) در قفسه ها بماند و خاک بخورد و آقای فقیه فقط با احادیث فقهی آشنا باشد، و یا دیگری همهٔ آیه ها و حدیث ها را به امور اخلاقی تفسیر کند، خود دچار این بیماری می گردد. سه چیز بقول مردم «نون دانی» بی سوادان شده است؛ هر کسی که استعداد علمی ندارد یا به تفسیر نویسی می پردازد، یا به عرفانگری و یا به درس اخلاق. و هر چه به ذهنش می آید با آب و تاب بیان می کند که بگویند فلانی تفسیر قرآن نوشته است، یا عارف است و یا استاد اخلاق است آن هم اخلاق بر علیه علم اخلاق،

اخلاقی که زمینهٔ انسان شناسی آن بیان نشده است. خدای اینان بس کوچک است تا چه رسد به امامی که در نظر دارند.

در هیاهوی کتاب «شهید جاوید» که نویسنده اش کوشیده بود تا ثابت کند امام حسین علیه السلام به سرانجام قیامش علم نداشت و برای تأسیس خلافت قیام کرده بود که شکست خورد، در رد آن کتاب های قطوری نوشته شد و مطالب عریض و طویل نوشتند اما هیچ کسی نگفت و ننوشت که بینش نویسندهٔ شهید جاوید «بینش وصایتیان» است نه «بینش ولایتیان»، وصایتیان که در نظرشان فرقی میان امامت زید و امامت امام صادق علیه السلام نیست.[۱]

دکتر شریعتی که خود از وصایتیان است گفت: من کاری با علم غیب ندارم؛ کسی که اینگونه قیام می کند معلوم و روشن است که برای شهادت می رود، مگر هدف از هر قیام فقط پیروزی است؟ گاهی هدف قیام کننده شهادت می شود.[۲]

چیزی که یک وصایتی آن را درک می کند چرا یک روحانی حوزوی آن را درک نمی کند و کتاب شهید جاوید را می نویسد؟؟! مصیبت خیلی بزرگ است؛ تا زمانی که فقط به فقه و اخلاق موعظه ای می پردازیم و دیگر احادیث و تبیینات اهل بیت (علیهم السلام) را کنار گذاشته ایم هر سخافتی در میان ما خواهد بود.

اینک پدیدهٔ شعف انگیز این است که در این اواخر به احادیث و تبیینات غیر فقهی نیز توجّه می شود، پدیده ای بس مبارک است اگر از آن طرف بام سقوط نکنیم و گرفتار علوم ناقص غربی نشویم. و نوشته هایمان را با سبک و ادبیات غرب ننویسیم زیرا **تا از اسارت ادبیات غربیان آزاد نشویم از بستر فکری شان آزاد نخواهیم شد.** و این موضوع بس مهم است؛ متأسفانه آن عده از محققین ما که می کوشند تقلید از غرب را در هم بشکنند در بستر ادبیات غربیان می نویسند.

الطَّیِّبِینَ الطَّاهِرِینَ: طیّب و طاهر بودن اهل بیت نیز یک موضوع مسلّمِ تجربی تاریخ است

---

[۱] دربارهٔ ولایتیان و وصایتیان، رجوع کنید به کتاب «**مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی**».

[۲] نقل از کتاب «امت و امامت» دکتر شریعتی.

درست مانند خاتمیت و افضلیت که شرحش گذشت؛ هیچ انسان سالمی یافت نمی شود (خواه مسلمان و غیر مسلمان) که در طیّب و طاهر بودن اهل بیت تردیدی داشته باشد، این مسئلهٔ کوچکی نیست، از بزرگترین و مهمترین مسائل تاریخ است. اندکی اندیشه در این موضوع عظمت و استثنائی بودن آن را روشن می کند.

چه کوته فکر اند کسانی که به محور آیه تطهیر ایجاد تردید کرده و هنوز هم می کنند که آیا همسران پیامبر (صلّی الله علیه و آله) مشمول آیهٔ تطهیر هستند یا نه؟-؟ علاوه بر هر سخنی جریان تاریخی مسئله روشن کرده است که مراد از اهل بیت چه کسانی هستند؛ در عینیت و جریان عینی تاریخ مسلّم شده است که چه کسانی به اجماع جهانی مردمان جهان (خواه مسلمان و خواه غیر مسلمان) مشمول آیه هستند و هرگز به خلاف و تخلّف متهم نشده اند. و خداوند چه کسانی را خواسته که طاهر باشند؛ «إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً».[1]

طهارت نیازمند علم است؛ هر کس بحدّی می تواند طاهر باشد که علم و دانش آن را داشته باشد، هر فرد معمولی نمی تواند در حدّی طاهر باشد که خداوند طهارت او را تضمین کرده باشد. تعمیم این طهارت به دیگران، آیه را شامل افرادی می کند که نسبت به دیگران امتیازی علمی ندارند تا امتیاز طهارتی داشته باشند، آن هم در حدّی که طهارت شان مورد تضمین قرآن باشد.

ماجرای تعمیم آیهٔ تطهیر یکی از اقدامات بزرگ جریان مداوم تاریخی قابیلیان است که هابیل کشی در شکل اهل بیت کشی تکرار شد و هنوز هم ادامه دارد.

تاریخ عیناً و عملاً و تجربتاً روشن کرده است که مراد از اهل بیت حضرت فاطمه و دوازده امام (صلوات الله علیهم) است، به علاوه احادیث فراوان.

---

[1] آیهٔ ۳۳ سورهٔ احزاب.

بخش پانزدهم

در برابر شیطان، پاسداری از خود و پاسداری از جامعه

جوار بالاتر از پناه است

گاهی در مقام دعا خواستهٔ مهمی را فراموش می کنیم

وَ أَعِذْنَا وَ أَهَالِيَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِمَّا اسْتَعَذْنَا مِنْهُ، وَ أَجِرْنَا مِمَّا اسْتَجَرْنَا بِكَ مِنْ خَوْفِهِ (۱۶) وَ اسْمَعْ لَنَا مَا دَعَوْنَا بِهِ، وَ أَعْطِنَا مَا أَغْفَلْنَاهُ، وَ احْفَظْ لَنَا مَا نَسِينَاهُ، وَ صَيِّرْنَا بِذَلِكَ فِي دَرَجَاتِ الصَّالِحِينَ وَ مَرَاتِبِ الْمُؤْمِنِينَ، آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ: و ما و کسان ما و برادران ما و جمیع مؤمنین و مؤمنات را پناه ده از آنچه از آن به تو پناه آوردیم، و ما را در حمایت خود بگیر از آنچه از خوف آن از تو حمایت خواستیم، دعای ما را در آنچه درخواست کردیم بشنو، و آنچه را که (در دعایمان) از آن غافل شدیم به ما بده، و آنچه ما (در دعایمان) فراموش کردیم تو در نظر بگیر، و با پذیرش دعایمان ما را در درجات صالحین و مراتب مؤمنین قرار ده، اجابت فرما ای پروردندهٔ همهٔ عالم ها.

شرح

دربارهٔ «اَهالی» در بخش نهم همین دعا بحثی گذشت. و مراد از «اخواننا» هم برادران طبیعی و نسلی است و هم برادران دینی که علاوه بر همدین و هم مسلک بودن، علقهٔ دوستی با آنان نیز هست، نه هر برادر دینی. زیرا برادران و خواهران دینی را با کلمه های بعدی: «مؤمنین و مؤمنات» یاد می کند. پس برادران طبیعی و نیز برادران دینی که روابط دوستی هم دارند، را بر عموم برادران و خواهران دینی مقدم می دارد و بدین طریق درجات مسؤلیت ها را تعیین می کند که نسبت به کدام گروه مسؤلیت مقدم داریم و باید در فکر آنان باشیم

خواه در مقام دعا و خواه در هر مقام دیگر.

در برابر شیطان، پاسداری از خود و پاسداری از جامعه؛ هر دو لازم است. زیرا اسلام دین اجتماعی است و به «شخصیت جامعه» معتقد است رهبانیت و دیر نشینی و صومعه گرائی را تحریم کرده است، جامعه گرائی را از ذاتیات آفرینشی انسان می داند حتی انسان منزوی و راهب دیر نشین را تحت تأثیر شخصیت جامعه می داند و پیشتر بیان شد که در مسئله اصالت فرد یا اصالت جامعه، به امر بین امرین معتقد است نه اصالت با فرد است و نه اصالت با جامعه، بل تعاطی و تعامل میان این دو برقرار است.

اما مسائلی هست که در آنها تقدم با فرد است مسائلی نیز هست که تقدم با جامعه است- البته تقدم نه اصالت- مثلاً وقتی جامعه در خطر باشد مصالح فردی باید فدای مصالح جامعه گردد مانند جهاد و تدارکات جهادی. و در اموری از قبیل اصلاح، اصلاح خود بر اصلاح جامعه مقدم است و همچنین در امور تربیتی اول فردیت خود فرد، سپس افراد خانواده اش (و بقول امام علیه السلام) اهالیش، فامیلش تا برسد به جامعه. و همینطور است دعا. فردی که به دین و ایمان فردی خود می پردازد و نسبت به وضعیت دین در جامعه اقدامی نمی کند سخت در اشتباه است زیرا هدف از آفرینش انسان جامعهٔ انسانی است نه فرد انسان، نبوت ها نیز بر جامعه آمده اند نه بر افراد.

امام علیه السلام در این بخش پایانی استعاذه از شیطان، از خود شروع کرده و به مؤمنین و مؤمنات می رسد و به ما یاد می دهد که **هم باید دین داشته باشیم و هم درد دین.** کسی که در اندیشه دین جامعه نباشد، دین فردیش نیز نادرست است گرچه عابدترین و زاهدترین فرد باشد. اما اگر درد دین داشته باشد و در حدّ توان خود برای اصلاح جامعه بکوشد در اینصورت اگر در جامعهٔ فاسد نیز زندگی کند فساد جامعه ضرری به او و مقبولیت دینش ندارد: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا عَلَیْکُمْ أَنْفُسَکُمْ لا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَیْتُمْ إِلَی اللَّهِ مَرْجِعُکُمْ جَمیعاً فَیُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ

تَعْمَلُونَ»:[1] ای کسانی که ایمان آورده اید در اندیشهٔ نفس خودتـان باشـید، زیـرا اگـر خودتـان هدایت بیابید، گمراهی دیگران ضرری به شما ندارد، بازگشت همهٔ شما به سوی خدا است و از آنچه عمل می کنید برایتان بازگوئی خواهد کرد.

بر خلاف برخی نظرها، این آیه در مقام اصالت دادن به فردیت فرد نیسـت، بـل در مقـام «تقدم دادن به فردیت فرد» در مسئلهٔ ایمان و هدایت، است یعنی همان ترتیـب و تقـدمی کـه امام سجاد علیه السلام در این سخنش دارد. معنای آیه این نیست که نسبت به صلاح و فساد و نسبت به دین و بی دینی جامعه بی اعتنا باشید.

انسان موجودی است که از وضعیت جامعه تـأثیر مـی پـذیرد، شـیوع فسـق و فجـور در جامعه، او را به تسامح در منکرات می کشاند، چنانکـه رواج تقـوی در جامعـه تقـوی را در نظرش محبوبتر می کند. آیه می گوید اگر جامعه فاسد بود و فعالیت اصلاحی شما نیز مـؤثر نگشت مراقب باشید که تحت تأثیر بدی های جامعه قـرار نگیریـد و در دیـن تـان متسـامح نباشید؛ افراد را از همگرائی با گرایش های منفی جامعه باز می دارد.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد تا همانطور که برای خودمان از شـر شـیطان پنـاه مـی طلبیم، برای افراد جامعه و شخصیت جامعه نیز همـین پنـاه را طلـب کنـیم: **«وَ أَعِذْنَا... جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِمَّا اسْتَعَذْنَا مِنْه»:** خدایا، ما و جمیع مؤمنین و مؤمنات را از آنچه ما پنـاه می خواهیم پناه بده. که اگر چنین باشد، فرد سالم در جامعهٔ سالم می شویم.

جوار بالاتر از پناه است

پیشتر دربارهٔ «جوار» و نیز «حق جوار» که در میان عرب یک مقولهٔ اجتماعی و حقـوقی بوده، بحثی گذشت؛ اگر فردی از قبیلهٔ خود رانده می شد به قبیلـهٔ دیگـر پنـاه مـی بـرد و در خواست «جوار» می کرد (جوار از همان کلمهٔ «جار= همسایه» است) اگر قبیلهٔ دوم او را بـه

[1] آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ مائده.

عنوان عضو قبیله می پذیرفت، نه فقط به او پناه می داد مسؤلیت دفاع از او را نیـز بـه عهـده می گرفت. امام علیه السلام ابتدا از شرّ شیطان پناه می خواهد سپس از خداوند طلـب جـوار می کند: **«وَ أَجِرْنَا مِمَّا اسْتَجَرْنَا بِكَ مِنْ خَوْفِهِ»:** و به ما جوار بده از آنچه از ترسش از تو جوار می طلبیم. یعنی خدایا نه فقط به ما پناه بده بل در برابر شیطان دفـاع از مـا را نیـز بـه عهـده بگیر. بدیهی است که اگر خداوند کسی را به جوار خود بپذیرد، دیگر راهی برای شیطان نمی ماند. زیرا جوار بالاتر از پناه است. و لذا در «**دعای مجیر**» ۸۸ بار عبارت **«أَجِرْنَا مِنَ النَّارِ يَا مُجِيرُ»** از زبان رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) آمده است. و شـیرین تـر و زیبـاتر اینکـه عبارت «يَا مُجِيرُ» به ما یاد می دهد که یکی از اسماء خداوند «مجیر= جوار دهنـده» اسـت و باید از خداوند جوار طلبید.

گاهی در مقام دعا خواستهٔ مهمی را فراموش می کنیم

گاهی در مقام دعا از خواسته مهمی غافل می شویم، و نیز گاهی خواستهٔ مهمی را فراموش می کنیم. این غفلت و نیز این فراموشی در زیارت ائمّهٔ طاهرین نیـز پـیش مـی آیـد؛ مـثلاً در زیارت امام رضا علیه السلام چیزهائی را در مقام توسل عنوان می کنـیم در حـالی کـه چیـز مهمی هست که باید بخواهیم و از آن غافل می شویم. امام علیه السلام به ما یاد می دهد کـه در مقام دعا بگوئید: خدایا اگر خواستهٔ مهمتری باید بخواهم و اکنون از آن غافل هستم آن را نیز برآورده ساز: **وَ أَعْطِنَا مَا أَغْفَلْنَاهُ.**

و گاهی پیشاپیش در نظر داریم که فـلان خواسـته را عنـوان کنـیم لـیکن در مقـام دعـا- همچنین در مقام توسل و زیارت- آن را فراموش می کنیم، ای بسا کسانی که وقتی از زیـارت برگشته و به خانه می رسند به یاد می آورند که فلان مطلب را فراموش کرده اند. امام علیـه السلام به ما یاد می دهد که در مقام دعا- و همچنین توسل- بگوئیـد: **وَ احْفَظْ لَنَا مَا نَسِينَاهُ:**

آنچه را که ما فراموش کرده ایم تو در نظر داشته باش تا پس از فراغت از دعا و خروج از حالت دعا، تاسّف نخوریم که چرا فلان مطلب را فراموش کرده ایم.

وَ صَيِّرْنَا بِذَلِكَ فِي دَرَجَاتِ الصَّالِحِينَ وَ مَرَاتِبِ الْمُؤْمِنِين: و بدین سبب؛ یعنی با پناه دادن و جوار دادن به ما، و با در نظر داشتن آنچه ما از آن غفلت می کنیم، و نیز با در نظر داشتن آنچه ما خواستن آن را از تو فراموش می کنیم، ما را در درجات صالحان و مراتب مؤمنان قرار ده.

آمین یا ربّ العالمین.

پایان مجلد سوم