

درس گفتار

مختصر درس نوح البلاء

استاد مصطفی ماکان

آذر ماه سال ۱۳۷۹

فهرست

۳	مقدمه
۴	جلسه ی اول
۲۱	جلسه ی دوم
۴۱	جلسه ی سوم
۶۲	جلسه ی چهارم
۷۲	جلسه ی پنجم
۸۶	جلسه ششم
۱۰۶	جلسه هفتم
۱۳۲	جلسه هشتم
۱۵۷	جلسه نهم

رمضان سال ۱۳۷۹ استاد ملک‌یان در موسسه ی نگاه معاصر (که متأسفانه پس از چندی به دلیل برخی مشکلات تعطیل شد) طی هشت جلسه ، درس گفتاری با عنوان: معنویت در نهج البلاغه ، ارائه نمودند. این جلسات که با حضور تعداد اندکی برگزار گردید حاوی مطالب نغز و شنیدنی و بسیار دلپذیر است. به این خاطر تصمیم داشتم همزمان با شروع ماه مبارک رمضان هر هفته دو جلسه از این درسگفتارها را در دسترس مشتاقان مباحث استاد قرار دهم. اما به دلیل حجم بالای مطالب و آماده شدن این نوشتار ، از این هفته وبه تدریج این جلسات را در وبلاگ خواهم گذاشت . یقین دارم کام کسانی که در پی آواز حقیقت می دوند از گفتار پر حکمت استاد ، شیرین خواهد شد.

علی زمانیان

آذرماه ۱۳۷۹

ابتدا درباره ی خود "معنویت"، چند نکته را بیان می کنیم.

از یک لحاظ می شود به جای "معنویت"، "تعبیر" دین "را آورد، ولی چون در طول تاریخ هر تعبیری که از دین می شده، آهسته آهسته یک سلسله تداعی ها و بارهای ارزشی منفی پیرامون آن پدید آمده، به این جهت بهتر است از تعبیر دین استفاده نشود، چه بسا آنچه مصداق معنویت است مصداق دین هم باشد، پس به جای هر دو مصداق از تعبیر معنویت استفاده کنیم، تا آن بارهای عاطفی منفی را در اذهان و نفوس مخاطبان ایجاد نکند. دین عین معنویت نیست و معنویت هم عین دین نیست؛ معنویت لبّ و گوهر دین است. معنویت وقتی حاصل می شود که شخص بتواند از قشرهای دین بگذرد و به کنه دین برسد، در واقع در صدف نفوذ کند و به این گوهر برسد. البته آنچه به صدف یا قشر از آن تعبیر می کنیم، امری نیست که امروزه خودسرانه بخواهیم آن را بشکنیم، از اول این صدف آمده بود برای این که حاوی و حافظ آن گوهر باشد. ما وقتی این صدف را می شکنیم در واقع به غرض اصلی نائل آمده ایم، چون غرض این بوده که آن صدف را بیابیم؛ اگرچه یک شخص ظاهربین گمان کند که ما به این صدف اهانت کرده ایم که آن را شکسته ایم. یا مثلاً هر جعبه ای که درست می شود از اول برای این است که باز شود، و گرنه فلسفه وجودی خودش را از دست می دهد. اگر شما بخواهید این جعبه را ظاهراً باز نکنید و بنا بر یک تلقی کودکانه به آن حرمت قائل شوید، در واقع اصلاً فلسفه ی وجودی این جعبه را فراموش کرده اید. اصلاً کارکرد جعبه، حفظ یک محتوا و احتیاط بر آن محتواست و وقتی کارکردش این است، چاره ای جز این نیست که زمانی، یک جوری یک جعبه را پاره کنید، تا به درون آن برسید. یعنی خیلی کودکانه و ساده لوحانه است اگر کسی فکر کند که این جعبه را به هیچ وجه نباید خراش بدهد، یا جایی از آن را پاره یا له یا قطع کند. چون نمی داند که جعبه، جعبه بودنش به این کارکردش است و چون کارکردش اینهاست، لامحاله روزی باید شکسته شود تا به محتوایش برسیم، کارتن تا الان مامور بوده که آن محتوا را برای ما حفظ کند.

در حقیقت می توان گفت معنویت لبّ و گوهر دین است و به همین اعتبار ما باید این قدرت، اراده، جسارت و شهامت را داشته باشیم که بتوانیم این قشر را بشکنیم و به آن لبّ برسیم. به این ترتیب آن عینیتی که در اعتبار سابق گفتیم دیگر درست نیست، نوعی هدف و وسیله در کار است؛ یک چیز وسیله است، به نام دین و یک چیز

هدف است به نام معنویت. آدم باید همیشه برای رسیدن به هدف، وسیله ها را پشت سر و زیر پا بگذارد، نردبان کند، و این نردبان کردن عین رعایت فونکسیون (کارکرد) است. اگر من بگویم اهانت است که پا روی نردبان بگذارم، معلوم می شود خبر ندارم که نردبان برای چه درست شده، نردبان بودن مستلزم این است که پا روی آن بگذاریم و البته نردبان از این لحاظ که ما را به پشت بام می رساند همان مقدار اهمیت دارد ولی در عین حال، نردبان را با پشت بام نباید اشتباه گرفت. ما باید به پشت بام برسیم، نه اینکه شیفته ی خود نردبان شویم و آن را نظاره کنیم و در محاسن آن کتاب بنویسیم و سخنرانی کنیم و توجه نکنیم که اگر پشت بامی نبود و اگر بنا نبود کسی به پشت بام برسد، اصلاً نردبان فلسفه ی وجودی خودش را از دست می داد.

به تعبیر سوم در باب این که، چرا از لفظ دین عدول می کنیم؟ باید گفت اصلاً دین مخالف معنویت است، و آن وقتی است که کسی وسیله و قشر و صدف بودن دین را فراموش می کند و شیفته ی خود دین می شود و آن وقت باید گفت این دین به اعتباری با معنویت معارضت دارد و تعارض پیدا می کند. البته اینجا هم گناه از خود دین نیست، گناه و خطا از تلقی ای است که ما داریم.

معنویت و عرفان

نکته ی دوم: حالا که از لفظ دین عدول می کنیم، بهتر نیست به جای معنویت به لفظ "عرفان" رو بیاوریم. به نظر می آید تعبیر "عرفان" هم به دو وجه تعبیر خوبی نیست. اولاً (وجه اول) همان که در باب دین می گفتیم، در باب عرفان هم صادق است، یعنی عرفان هم در طول تاریخ بار عاطفی منفی را با شدت و ضعف های مختلف دارد. در زبان خود ما وقتی گفته می شود عرفان، ممکن است در ذهن این طور تداعی شود: تعلق کورکورانه نسبت به یک سلسله صوفیانه، و چون تعلق های کورکورانه یک لوازم و پیامدهای منفی دیگری هم دارد، غیر از خود کورکورانه بودنش، بارهای عاطفی منفی در اذهان پدید می آورد. ثانیاً (وجه دوم) عرفان هم خودش می تواند قشر و لبّ داشته باشد، اگر تعبیر به عرفان کنیم، مراد از معنویت، لبّ عرفان است. فریتھوشوآن در کتاب معروفش "تصوف، قشر و لبّ": تعبیر جالبی دارد، می گوید بنا بود تصوف بعد باطنی اسلام باشد، ولی باز خود تصوف هم قشر و لبّ پیدا کرد. یعنی درمورد تصوف هم باید بگوییم که قشر تصوف چیست؟ لبّ آن چیست؟ این سخن در باب تصوف یعنی عرفان اسلامی و سایر عرفان ها صادق است، آن ها هم باز قشر و لبّ دارند و دغدغه ی ما این است که به لبّ دین برسیم، بنابراین خوب است که از همان لفظ معنویت استفاده بشود.

شاید پرسید خوب، لفظش را که به این ترتیب توجیه کردید از لفظ معنویت باید استفاده کرد، اما واقعاً مراد از خود معنویت چیست؟ به چه چیزی معنویت می گویند. ممکن است کسی بگوید به لبّ دین معنویت می گویند؛ اما این مبهم است. و اگر بخواهیم به این پردازیم از نهج البلاغه دور می افتیم. اما خود من چند تعبیر در مورد معنویت به نظرم می آید که تعابیر خوبی هستند. این تعابیر با این که به لحاظ مفهومی خیلی با هم متفاوت اند ولی مصداق واحد دارند. یعنی ظاهر این مفاهیم خیلی از هم دور و خیلی با هم مغایرت دارند، ولی با تامل می بینید که مصداقشان واحد است. مشهود است که آن چیزی که مصداق این مفهوم است، مصداق آن مفهوم دیگر و مفهوم ثالثه نیز هست. در اینجا هم نمی خواهم همه ی تعابیر را بسط دهم. یکی از مفاهیمی که به نظر می آید تعبیر خوبی از معنویت است؛ "دین عقلانیت یافته"، یعنی دینی که آدم در آن تا آن جا که در وسعش هست عقلانیت را پاس می دارد؛ همین طور دین عقلانیت گرا و دین گرا.

در اینجا وقتی می گوئیم عقلانیت یا عقل، اولاً مراد از عقل، فقط عقل نظری و عقلانیت نظری نیست، بلکه منظور هم "عقلانیت نظری" و هم "عقلانیت رفتاری" است. گاهی می گوئیم مثلاً قبول "گزاره ی الف، ب است" عقلانی است، این عقلانیت نظری است. یک وقت می گوئیم رفتار عقلانی می کرد، این عقلانیت، عقلانیت رفتاری است. اینجا دیگر سخن از صدق و کذب یک گزاره یا مطابقت یا عدم مطابقت یک گزاره نیست، سخن از دلیل داشتن یا دلیل نداشتن یک گزاره نیست، بحث سر این است که در اوضاع و احوالی که فرد مورد نظر ما قرار گرفته بود، رفتاری کرد که می شود گفت بهترین رفتار بود یا رفتاری متناسب و درخور بود؛ عقلانیت رفتاری یا عمل. ثانیاً در قسمت عقلانیت نظری هم مراد آن عقلی که در برابر سایر ادراکات قرار می گیرد نیست، چون گاهی می گوئیم ما ادراکات عقلی، حسی، مشاهدتی، تجربی، تاریخی و شهودی داریم که این ها را در مقابل ادراک عقلی می گذاریم. مثلاً می گوئیم شاخه های مختلف فلسفه، منطق یا ریاضیات با ادراکات عقلی سر و کار دارند، ولی در علوم تاریخی با ادراکات تاریخی سر و کار داریم، در علوم طبیعی تجربی و انسانی با ادراکات حسی، مشاهداتی و تجربی سر و کار داریم و در علوم عرفانی و شهودی با ادراکات شهودی و عرفانی سر و کار داریم، مراد این نیست. هدف از عقلانیت نظری در این جا معنایی است که شامل انواع چهارگانه ی عقلانیت می شود، یعنی همه ی آن هایی که انسان با طی طریق های خاصی - چه فرد و چه نوع انسانی - به این ادراکات دست یافته است. البته این ادراکات در درون خودشان خطا هم دارند، کما اینکه صواب هم دارند، ولی بالاخره خطا و ثوابشان هم با متدلوزی و روش objective و علمی قابل استکشاف و برملا کردن است. حالا اگر از دین تلقی داشته

باشیم که این عقلانیت را پاس بدارد و به آن بی اعتنایی و دهن کجی نکند، آن وقت می شود گفت که اهل معنویت هستیم. معنویت به این معنا (یعنی طرز تلقی از دین که مساعد و موافق با عقلانیت هم باشد)، با عقلانیت ناسازگار و متعارض نیست.

یک تعریف دیگر از معنویت این است که معنویت یعنی فهم " خواب آلودگی " و " خواب گردی " انسان؛ این مفهومی با آن یکی خیلی فرق می کند ولی مصداقش با آن یک چیز است. انسان های عادی ولو متدین هم باشند به آن معنایی که تدین در عرف دارد احساس نمی کنند که خواب آلوده اند، خفته اند و همین طور احساس نمی کنند که خواب گردی و خفته گردی، یعنی انسان عادی، چه متدین و چه غیر متدین، احساس نمی کند که غالب یا همه ی کارهایی که می کند، در واقع نمی داند چرا می کند. یعنی نمی داند چه می کند و نمی داند آنچه می کند چه نتایج و آثاری دارد، درست مثل آدم های خواب گرد که در حال خواب راه می روند و هزار کار می کنند آثار و نتایجی بر روی خودشان و سایر انسان و جهان اطرافشان دارد. ولی نه توجه می کنند که چه می کنند، نه توجه دارند چرا می کنند و نه توجه دارند که آثار و نتایج این کارهایی که می کنند بر روی خودشان و انسان های دیگر و جهان چیست؟ خواب گرد هستند؛ انسانی را می شود گفت معنوی است که توجه کرده که من خوابگردم، توجه پیدا کرده که من خفته ام، من خواب آلوده ام و به محض این که انسان توجه پیدا کرد به این که من خواب آلوده ام و خفته گردم، آن وقت دیگر خفته گرد نیست، در زندگی عادی، عمق خفته بودن و در خواب بودن (منظور خوابیدن عادی است) را با چه چیز می شود سنجید؟ با میزان اعتقاد به این که در خواب نیستم. هرچه بیشتر معتقد باشم که در خواب نیستم، در خواب ترم. در خواب عادی وقتی شما در عمق خوابید، (خوابی که روان شناسان به آن خواب کامل یا خواب تمام عیار می گویند) ذره ای باور ندارید که خوابید. کاملاً بر این گمانید که خوابید، ولی دلیلی بر این است که در خواب تمام عیارید. اگر یک مقداری از این خواب تمام عیار بیرون بیایید، به طرف بیداری میل کنید، به یک ناحیه ی برزخی بین خواب و بیداری، آن وقت برای لحظاتی فکر می کنید با واقعیت سر و کار دارید، و برای لحظاتی فکر می کنید که با خیالات و اوهام سر و کار دارید و خوابید. چه موقع بیدارید؟ وقتی کاملاً احساس کنید که در خواب بودید، آن وقت به شما می گویند که بیدار شده اید. آدم تا کاملاً در خواب است نمی شود گفت که بیدار است، شدت و ضعف و عمق و بی عمقی خواب را به شدت و صلابت اعتقاد به بیداری باید سنجید، هر قدر بیشتر معتقد باشم که بیدارم، شدیدتر در خوابم و هرچه اعتقاد به بیداری خودم ضعف پیدا می کند اتفاقاً بیدارتر می شوم. این در خواب و بیداری عادی صادق

است. این نکته در خواب و بیداری غیر عادی یا معنوی هم صادق است. آدم هایی که فکر می کنند از اول زندگی شان تا الان و از این به بعد هم تا وقتی از دنیا بروند، بیدارند و کارهایی را می دانند که می کنند چرا و برای چه می کنند و می دانند آثار و نتایج کارهایشان چیست، به دلیل چنین اعتقادی در واقع خواب هستند و خفته اند. اما به محض این که انسانی التفات پیدا کرد که من خیلی از کارهایی که می کنم، خودم هم نمی دانم چرا می کنم و اصلاً نمی دانم دارم کاری می کنم، به تعبیر مولانا:

ما که کورانه عصاها می زنیم / لاجرم قندیل ها را بشکنیم

آدم وقتی فهمید که کورکورانه دارد عصا می زند و در این عصا زدن ممکن است عصا به یک خمره ای، شیشه ای، درّی و گوهری بخورد و بشکند، و خلاصه فهمید که کورکورانه دارد عصا می زند و حواسش نیست که دارد چه کار می کند، این را می شود گفت که معنوی شده است و به میزانی که این آگاهی شدت پیدا می کند، شخص معنوی می شود. حالا آیا بیداری کامل که به معنای این است که من خوب می فهمم که در خوابم، در زندگی این جهانی امکان پذیر است یا خیر؟ مثلاً حدیث از پیامبر (ص) نقل شده که الناس نیام اذا ماتوا انتبهو، یعنی مردم خفته اند و وقتی که مردند بیدار می شوند، طبق یک تفسیر می شود گفت که بیداری کامل جز با مرگ امکان پذیر نیست، اما طبق تفسیر دیگر می شود گفت که نه، الناس که گفته اند یعنی عموم مردم و نه جمیع و همه ی مردم، این ها در اینجا، خوابند طبعاً اگر حرفمان در مورد همین ها هم باشد، این ها هم تا مرگشان خفته اند، اما برخی هستند که اصلاً نیام نیستند؛ در زندگی این جهانی بردشان بیدار و متنبه اند. به هر حال این را هم می توان در تعریف معنویت به کار برد.

تعبیر سومی هم می توان گفت (البته همه ی این ها ایضاح نشده است، الان فقط می خواهم بگویم این ها به نظر من تعابیر شایسته و درخوری برای تعریف معنویت است. ممکن است در بسطش اشکالاتی هم وارد باشد و بعید هم نیست. اما حس می کنم این ها تعریف های نیکویی برای معنویت و همان طور که گفتیم مصداقشان واحد است). و آن اینکه کسی معنوی است که با هر چه مواجه بشود پرسد: "به من چه ربطی دارد؟" و بعد خواهم گفت که فرد معنوی این "به من چه ربطی دارد" را مضیق تر خواهم کرد. اگر به من ذی ربط است، پیردازم به آن و اگر به من بی ربط است رها کنم.

مثال خوبی از بودا می آوریم، بودا تمثیل ماندگارش در حیات دینی این است که می گوید: شما فرض کنید با دوستان در مسیری در حال حرکت هستید، ناگهان تیری به سینه ی دوستان می خورد و می افتد. اینجا شما دو برخورد با این پدیده می توانید داشته باشید: یکی این که تا دیدی تیر خورد و افتاد، بگویند ای مردم بدوید ببینید چه کسی به این تیر زد؟ از چه ارتفاعی تیر زد؟ از چه زاویه ای تیر زد؟ قصدش از این تیر زدن چه بود؟ آیا عمدی در این تیر زدن داشته یا سهواً خورده؟ جنس این تیر چه هست؟ آیا مشابه این تیر تولید می شود یا نمی شود؟ آیا این تیرها قبلاً هم استعمال شده یا استعمال نشده اند؟ با این تیر فقط غیر انسان ها کشته می شوند یا انسان ها هم کشته می شوند؟ و قس علی هذه... این یک طرز برخورد است و یک طرز برخورد هم این است که به محض این که دیدی دوستان تیر خورد و به زمین افتاد، بلندش کنید و بگویند ایها الناس همت کنید هرچه سریع تر او را برسانیم به یک پزشکی که این تیر را دریاورد و موضع آن را مرجمی بگذارد و درمانی و پانسمانی کند و امثال ذلک... کدام طرز تلقی به نظر فهم عرفی (common sense) ما طرز تلقی عاقلانه تری است؟ اینجا در واقع عقلانیت رفتاری و عملی محل بحث است. اگر کسی طرز تلقی اولی را در پیش گرفت، در صداقت و دوستی و دلسوزی و مهربانی اش نسبت به این فرد تیرخورده شک می کنیم و می گوئیم مثل این که می خواهد وقت کشی کند تا این بمیرد، وگرنه الان جای این حرف ها نیست.

بودا می گفت که من می بینم بسیاری از کسانی که دم از دین و فلسفه و امثال ذلک می زنند، دارند کار اول را می کنند، نه کار دوم را. چون به ما می گویند مردم بیایید می خواهیم ثابت کنیم که عالم متناهی است، یا متناهی نیست؟ آمده ایم اثبات کنیم از کجا آمده ایم و به کجا خواهیم رفت، چرا ما را آورده اند؟ چه زمانی ما را می برند؟ علیت در اینجا برقرار است. نظام، نظام جوهر و عرضی است. از ثبات و تغییر و فعل و سکون می خواهیم بحث کنیم و از حرکت و امثال ذلک. اما من بودا آمده ام بگویم که ما در این دنیا رنج می بریم، یک کاری کنید که این رنج ما تخفیف پیدا کند و یا اگر قابل ازاله است، زائل شود. پردازیم به از میان بردن رنج ها یا لااقل کاهش رنج ها؛ من در واقع چه کار دارم که عالم متناهی است، یا غیر متناهی؟ به من چه ربطی دارد؟ البته یک مطلب وجود دارد و آن این که اگر این بیمار را رساندید به پزشک تا هرچه سریع تر تیر را دریاورد و پانسمان و درمان کند، آن وقت پزشک بگوید برای این که بدانم چه مرهمی اینجا بمالم، باید جنس تیر را بدانم. پس به همان اندازه که ضرورت دارد در مورد جنس تیر تحقیق کنید، باید بفهمم که این تیر از چه فاصله ای شلیک شده است؟ خوب... این تحقیق را هم می کنیم، اما "الضرورة تقدر بقدرها". امر ضروری را به اندازه ی ضرورتش به آن می پردازند.

معنایش این است که اگر روزی این که چرا ما آدمیان رنج می‌بریم، بر حل یکی از آن مسائل توقف کرد، آنجا البته به مقداری که توقف دارد به آن مسائل می‌پردازیم. اما همیشه باید توجه کنید که شبهه مساله‌ها جای مساله‌ها را نگیرند. زن و مرد بودن تیرانداز، ظاهراً در این جا تاثیری ندارد و اگر در مورد زن یا مرد بودن تیرانداز تحقیق شود در واقع دیگر با شبهه مساله سر و کار داریم و نه مساله.

"شبهه مساله‌ها" را با "مساله" اشتباه نگیریم. برای همین که اشتباه نگیریم، با هرچه مواجه می‌شویم باید یگوییم که به من چه ربطی دارد، اگر به من ربطی پیدا می‌کند، مساله (problems) است و اگر ربطی پیدا نمی‌کند در واقع مساله‌نما یا مساله‌ی کاذب یا دروغین است. نظیر این تمثیل را بودا داشت و می‌گفت فقط چند مساله وجود دارند که شبهه مساله نیستند؟ چهار مساله وجود دارند که شبهه مساله نیستند؛ رنج چیست؟ منشا رنج چیست؟ آن چه رنج را زائل می‌کند، چیست؟ برای ازاله‌ی رنج چه باید کرد؟ این‌ها مساله‌اند و بقیه شبهه مساله. به تعبیر دیگر سر ما با آن به اصطلاح مساله‌ها (شبهه مساله‌ها) شیره مالیده می‌شود، (نظیر این را مولانا هم دارد و من یقین دارم که در این تمثیلش تحت تاثیر بوداست).

مولانا می‌گوید: شخصی سرش ادراز کرده بود روی جویی که آب بخورد، یکی آمد رد بشود، دید عجب گردن کشیده، مسطح و متناسبی است برای پس گردنی، وسوسه شد که یک پس گردنی بزند. پس گردنی را زد و این بیچاره با آه و ناله و جزع و فزع گریبانش را گرفت که چرا ظلم می‌کنی و من به تو چه ظلمی کرده‌ام؟ به دادگاه می‌برمت، طرفی که پس گردنی را زده بود گفت که هرچه در حق من بگویی درست است، من حق نداشتم ظلم کنم و دادگاه هم می‌آیم و همه چیز را می‌پذیرم، اما قبلاً از این که به دادگاه برویم یک سوالی دارم، این صدایی که بلند شد به نظرت از گردن تو بود یا از دست من؟ علت این صدا چه بود؟ تحقیق کنید در مورد علت صدا که از گردن تو بلند شد و یا از دست من؟ جواب داد که: از طرز سوال تو فهمیدم که بی‌دردی، آدم دردمند هیچ وقت این سوال را طرح نمی‌کند.

مولانا از این تمثیل می‌خواهد برای فلاسفه استفاده کند، که فلاسفه بی‌دردند که بحث از جوهر و عرض و حرکت و سکون و ثبات و تغییر و علت و معلول و قوه‌ی فعل و تناهی و عدم تناهی و از این حرف‌ها می‌زنند. آدمی که درد دارد می‌گوید آقا چه بکنم؟ با این وقت اندکی که دارم می‌خواهم رستگار بشوم. می‌خواهم در این بازار عالم زیان نکنم. چه کار کنم که روی هم رفته زیان نکنم؟ آن‌ها را بگذاریم برای بی‌دردان و بی‌دردان هم البته

کار خودشان را می کنند و مهم هم نیست، اما به هر حال اگر در تو دردی به وجود آمده است، دنبال این نباید بروی.

آدم معنوی کسی است که با هر چیزی مواجه می شود، سوال می کند که به من هم ربطی دارد یا نه؟ اما با یک قید باید بگوییم، این که به من ربطی دارد یا ندارد هم باز باید گفت به این که "من چه باید بکنم" ربطی دارد؟ به چه باید کرد من ربطی دارد؟ چون خیلی چیزها هست که به "چه باید کرد" من ربطی ندارد. باید ببینیم که به "چه باید کرد" من چه ربطی پیدا می کند؟

همین جا باید از نکته ای استفاده کنیم. از قدیم الایام در عالم فلسفه و حکمت می گفتند که بشر یک سری سوال های بنیادی و سهمگین و بزرگ دارد. وقتی می پرسیم این سوال ها چه چیزهایی هستند، می گویند این سوال ها عبارتند از: من کیستم؟ یا من چیستم؟ ما از کجا آمده ایم؟ (یعنی قبل از دنیا)، به کجا خواهیم رفت؟ (یعنی بعد از دنیا)، این موطن ما چیست؟ متناهی است؟ نامتناهی است؟ غیر از عالم طبیعت عوالم دیگری هم هست یا نه؟ و اگر عالم دیگری هست، ربط و نسبت این عالم طبیعت که ما را احاطه کرده با آن عالم یا عوالم چیست؟ آیا جهان هستی هدف دارد یا نه؟ به این ها سوالات بنیادی می گویند. به نظر کسی مثل بودا و در میان متفکران غرب نخستین کسی که صراحتاً این مطلب را گفت، داستایوفسکی (اندیشمند رمان نویس روسی) بود که می گفت: این مسائل بنیادین هم همه شان شبه مساله هستند و هیچ کدام از این ها مساله ی اصلی نیستند. مساله ی بنیادی این است که چه باید کرد؟ یا به تعبیر بهتر من چه باید بکنم؟ حالا اگر "چه باید کرد؟" یا "من چه باید بکنم؟" حلش به جواب بعضی از آن مسائل دیگر توقف پیدا کرد، یعنی به این که من جواب برخی از آن سوال ها را بدانم و بعد بتوانم به سوال اصلی جواب بدهم؛ پس به میزانی که توقف دارد، به سوالات دیگر هم می پردازم. ولی مساله ی اصلی به تعبیر داستایوفسکی و بودا در شرق این است که چه باید کرد؟ یا من چه باید بکنم؟ هر مساله ای که ربط و نسبتی به این نداشته باشد، شبه مساله است. مگر در این که چه باید بکنم و در این هفتاد، هشتاد سال چگونه بزییم (زندگی کنم)، اثر داشته باشد.

به نظر من آدم معنوی کسی است که با هر امری مواجه شود بپرسد به چگونه زیستن من ربطی دارد؟ یا ربطی ندارد؟ اگر ربطی نداشته باشد به حال خودش رها می کند، نه به نفی اش و نه به اثباتش اهمیت نمی دهد، نه به قبولش و نه به ردش، نه به نقضش و نه به ابرامش کاری ندارد، اما اگر ربط پیدا کرد به این که من چگونه باید

زندگی کنم، در این صورت به آن می پردازد. بنابراین انسان های معنوی کسانی هستند که در پرداختن به امور عالم بسیار ممسک و بخیل و صرفه جو هستند؛ اکثر امور عالم و آدم را به حال خود رها می کنند، می گویند ما وقت و نیرو و استعداد برای امور دنیا از نظر انسان معنوی کار عاقلانه نیست، کار حکیمانه نیست، کار عبثی است. حالا اگر انسان معنوی به این صورتی باشد که تعریف کردیم، معنایش این است که این انسان وقتی به کتب مقدس دینی و مذهبی هم رجوع می کند، (چه رجوع به متون دینی و مذهب خودش و چه به سایر ادیان و مذاهب) می خواهد حتی از جملات صرفاً اخباری جملات صرفاً انشایی از آن ها بیرون بکشد. خدا وجود دارد را که یک جمله کاملاً اخباری است، یا زندگی پس از مرگ هست را هم که یک جمله ی اخباری است؛ اگر دغدغه اش این باشد که به "چه باید کرد" من چه ربطی دارد، آن وقت می گوید از این "خدا وجود دارد" برای "چه باید کرد" من چه حاصل می شود؟ چه تفاوتی می کند که خدا وجود داشته باشد یا خدا وجود نداشته باشد، بر این که من چه باید بکنم، و چه باید نکنم؟ زندگی پس از مرگ وجود دارد؛ این در اینکه من چه باید بکنم، چه تاثیری دارد؟ همیشه در صدد این است که از دل اخباریات صریح و محض هم انشائیات را بیرون بکشد. امرهایی و نهی هایی یا به تعبیر بهتر توصیه هایی؛ از دل هر توصیفی می خواهد یک توصیه ای بیرون بکشد. چون با توصیه هاست که ما به این می رسم که من "چه باید بکنم".

حالا با توجه به این، من وقتی می گویم "معنویت در نهج البلاغه"، یعنی می خواهم بینم که علی ابن ابی طالب در مورد "چه باید کردها" چه فرموده است، اما معنایش این نیست که ما فقط در نهج البلاغه دنبال جملات انشایی بگردیم، اتفاقاً دنبال جملات اخباری هم می رویم. و حتی دنبال جملات اخباری اول می رویم، تا از دل این جملات اخباری هم جملات انشایی استخراج کنیم. این جا می توان گفت که ما در نهج البلاغه دنبال معنویت می گردیم. البته قبل از این که وارد بحث شویم نکته ای را باید گفت و آن این است: رجوع انسان معنوی، به متون مقدس دینی و مذهبی خودش یا متون مقدس دینی و مذهبی سایر ادیان با رجوع انسان غیر معنوی تفاوت های خیلی مهمی دارد، یک تفاوت آن این است که انسان معنوی در جملات اخباری به دنبال انشائیات و نتایج انشایی می گردد، در حالی که انسان متدین و غیر معنوی این گونه نیست. اما به هر حال انسان معنوی به دنبال استنتاج یک سلسله انشائیات از اخباریات است. معنایش این است که برای انسان معنوی اصلاً خنده دار است، همان طور که بچه ها مثلاً حفظ می کنند که آب ترکیبی از اکسیژن و هیدروژن است یا مساحت جانبی مکعب چگونه به دست می آید، یا DNA چگونه به وجود می آید؛ یا خدا هم وجود دارد، زندگی پس از مرگ هم وجود دارد و یا پیامبر ما

پدرش کی بود، مادرش کی بود و قس علی هذه... اصلاً دین را محفوظات نمی دانند، چه گزاره های خیلی خیلی عمده اش مثل خدا وجود دارد و زندگی پس از مرگ وجود دارد و نبوت در کار است و فلان و چه گزاره های خیلی ساده تر را. آدم معنوی هر گزاره ای را که می پرسد در جست و جوی این است که به چه درد من می خورد، و بنابراین انسان معنوی به لحاظ انسان های متدین متعارف خیلی هم غیر عادی به حساب می آید، چون تا می گویند شهدای احد چه تعداد بود؟ می گوید چه ربطی به ما دارد و یا وقتی می گویند پیامبر به معراج رفت، می گوید چه ربطی به من دارد؟ اگر می توانی از دل این که پیامبر به معراج رفت، یک چیزی مربوط به این "چه باید کرد" من بیرون بکشی، بگو و گرنه برای من قصه نگو. برخورد یک آدم معنوی با دین و آنچه در متون مقدس دینی و مذهبی می آید خیلی پراتیک است. به قول غربیان Real politic (واقع گرایانه) فکر می کند، یعنی به واقعیت واقعیت واقعی فکر می کند. هر چیزی که به این ها مربوط نشود، برایش کم یا بیش حالت افسانه و قصه را دارد، تازه با این فرض که قصه های ناسودمندند. بعضی قصه ها برای مقام عمل خیلی سودمندند، این ها قصه های ناسودمندند. طبعاً چنین آدمی به قول مولانا حکایت خوان نیست، حکایت نویس هم نیست. فقط نقد حال ما را در هر چیزی می خواهد پیدا کند. در هر قصه و حدیث و آیه ای فقط نقد حال خودم را می خواهم پیدا کنم، به من و چه باید کرد من ربطی پیدا می کند یا نه؟

حالا قصد داریم با این دید وارد متن نهج البلاغه شویم و ببینیم اگر دقت و ملاحظه کنیم، چه چیزی از نهج البلاغه برای "چه باید کرد" من قابل استخراج است. شاید آنچه در نهج البلاغه می آید مثل هر کتاب مذهبی دیگر به مابعدالطبیعه و متافیزیک مربوط می شود. راجع به این که جهان هستی به چه منوال و بر چه وضعی است؟ حالا در قالب های مختلف بیان می شود. قالب های قضیه ای، جمله ای و احیاناً با استفاده از فنون مختلف بلاغی بیان می شود، از مجاز و استعاره و کنایه و رمز و تمثیل و تشبیه و سایر فنون بلاغی استفاده می شود (کار به تنوعاتش هم فعلاً نداریم). یک سلسله مباحث هم مابعدالطبیعی و متافیزیکی است. یک سلسله مسائل در نهج البلاغه وجود دارد که انسان شناسی نهج البلاغه است و راجع به انسان و فرد نوع انسان، گذشته، حال، آینده و ساحت های مختلف وجودی انسان، صحبت می کند. یک سلسله بحث هایی هم وجود دارد که بحث های اخلاقی، وظیفه شناسی است، که می گویند چه باید کرد و چه نباید کرد و چگونه باید بود و چگونه نباید بود و امثال ذلک...

تقسیم بندی بحث های نهج البلاغه:

۱- بحث های هستی یا جهان شناختی

۲- انسان شناختی

۳- وظیفه شناختی و اخلاق

اما اهتمام ما این است که از دل بحث یک و دو سه را هم بیرون بکشیم. و گرنه من اعتقاد دارم اگر واقعاً از گزاره ی "خدا وجود دارد"، که از مهم ترین گزاره های فلسفی تلقی می شود، چیزی مربوط به وظیفه استخراج نشود، "خدا وجود دارد"، با این که سه مورچه روی این دیوار در حال حرکت اند، هیچ فرقی ندارند، یعنی چقدر برای شما اهمیت دارد فهمیدن این که سه تا مورچه راه می روند، برای شما هیچ سودی ندارد و ندانستنش هم هیچ زبانی ندارد. اگر خدا وجود دارد هم چیزی به مقام وظیفه و این که من چگونه زندگی کنم استخراج نشود، چه ربطی به زندگی من دارد؟ مثلاً این که بدانیم یا ندانیم که برگ های پشت این دیوار چند تاست، فرقی ندارد. خدا وجود دارد یا زندگی پس از مرگ وجود دارد، هم همین قدر بی اهمیت است، مگر این که از دل این سخنان چیزی بیرون بیاید که مثلاً این گونه باید زندگی کرد و آن گونه نباید زندگی کرد، این سخن را باید گفت و آن سخن را نباید گفت و قس علی هذه...

ابتدا وارد بعضی گزاره های (متافیزیکال) نهج البلاغه می شویم، توجه کنید که در میان گزاره ها - کما این که درباره ی گزاره های انسان شناختی و وظیفه شناختی، همه اش را نمی توانیم احصاء کنیم - همه اش باز کل این کتاب می شود (کتاب نهج البلاغه). در واقع باید به گزاره هایی پرداخت که به حیثی برای ما اهم تلقی می شوند و به تعبیری این درشت ها را بیان می کنیم. وقتی این درشت ها بیان شوند، چه بسا ریزها هم از دل این درشت ها، با یکی سلسله استنتاجات منطقی قابل استخراج باشند. شاید بشود گفت درشت ترین گزاره متافیزیکال که در نهج البلاغه آمده، درباره ی خدا است و به تعبیر بهتر گزاره هایی است که در مورد خداست. قبل از این که این گزاره ها را توضیح بدهیم، اول درباره ی این توضیح خواهیم داد که خدا لا اقل در ادیان غربی یعنی در یهودیت و مسیحیت و اسلام و بالاخص در دو دین غربی یعنی یهودیت و اسلام، و باز به معنای اخص تر از آن اخصی که می گفتم، در اسلام خدا متعلق به عبودیت ماست، یعنی خدا معبود است و انسان عابد خدا، انسان باید نسبت به خدا

عبودیت داشته باشد. ما باید عابد باشیم و خدا باید معبود باشد. به تعبیر فارسی "پرستش" داشته باشیم، ما باید پرستنده ی او باشیم و او پرستیده ی ما. حالا قبل از این که پردازیم به این که آن موجودی که ما باید نسبت به او پرستش داشته باشیم، چه موجودی است، پردازیم به این که پرستش چیست؟ در ادیان ابراهیمی همان طور که از لغت عبد و عابد و معبود و عبادت و عبودیت و... فهمیده می شود، "عبودیت یعنی، سلب آزادانه ی آزادی".

مولا یعنی صاحب و سرور و برده یعنی در واقع خواجهگان. این پرستشی که در این ادیان از ما خواسته می شود در واقع یک نوع بردگی و یک نوع بندگی است. خوب مگر حاقّ واقع بندگی و بردگی چیست؟ از دست دادن آزادی. کسی را می گوئیم بنده ی دیگری است، که در برابر آن کس از آزادی خودش صرف نظر بکند، از آزادی خودش دست برمی دارد. من اگر در برابر شما خودم را مسلوب الاختیار کردم، آن وقت من شدم عبد شما و به میزانی که این کار را نسبت به شما بکنم، همان مقدار عبد شما هستم، کمتر، کمتر و بیشتر، بیشتر. در حقیقت عبودیت یعنی، سلب آزادانه ی آزادی. هر وقت من در برابر کسی آزادانه سلب آزادی کنم، در واقع خودم را عبد او کرده ام. حالا پس در ادیان غربی - فعلاً نمی خواهیم وارد ادیان شرقی شویم، وقتی هم وارد ادیان غربی می شویم، آن وقت باید لبّ دین را با یک قشری تلقی کنیم که به یک لبّ البابی برسیم -؛ چون داریم درباره ی نهج البلاغه صحبت می کنیم فقط با ادیان ابراهیمی و به خصوص با اسلام کار داریم. در اینجا من باید آزادانه آزادی خودم را سلب کنم در برابر آزادی دیگران. حالا آن دیگری که من باید آزادانه آزادیم را در برابرش سلب کنم، خدا است. باید ببینم آن خدا در تلقی اسلام و نهج البلاغه چگونه موجودی است؟ که من در برابر آن موجود خودم را آزادانه از آزادی ام محروم کنم. چگونه موجودی است که باید در "چه باید کرد" من اثر بگذارد. تحقیق در باب این موجودی که من باید عابد او باشم و او معبود من، موجب کشف چگونگی های آن موجود که در "چه باید کرد" من اثر می گذارد، می شود. حالا ببینیم در نهج البلاغه چه ویژگی هایی از خدا مورد تاکید است.

ویژگی های خدا در نهج البلاغه

ویژگی اول: ویژگی اول خدا، وحدت خداست، یعنی خدا یکی است. اگر خدا یکی باشد و آن خدایی که یکی است، معبود ما باید باشد، معنایش این است که فقط در برابر یک موجود باید خود را مسلوب الحرّیه کرد، باید آزادی خود را سلب کرد. فعلاً کاری به این نداریم که اگر انسان باید در برابر یک موجود خود را مسلوب الحرّیه کند، آثار و نتایجی که از این کار می برد چقدر فرق می کند، با کسی که در برابر بیش از یک موجود خود

را مسلوب الحرّیه می کند؟ چون آن را باید در قسمت انسان شناختی نهج البلاغه مورد بحث قرار دهیم. در حال حاضر می گوئیم آن خدایی که باید معبود ما باشد، یکی بیشتر نیست. بنابراین ما فقط در برابر یک موجود خودمان را مسلوب الاختیار کنیم. این در واقع یک "باید" است، یعنی به چگونگی باید زیست ما و به چگونگی باید کرد ما ربط پیدا می کند.

ویژگی دوم: این موجودی که یکی هم بیشتر نیست، ویژگی دومی دارد و آن این که محسوس به حواس نیست. لا تدرك الابصار و هو يدرك الابصار. در نهج البلاغه به این امر یعنی به محسوس نبودن تاکید فراوان شده است؛ محسوس هم نیست. اولاً اگر آن موجود یکی بیشتر نیست و ثانیاً محسوس هم نیست، پس هیچ کدام از این هایی را که می بینید، نباید در برابرشان مسلوب الاختیار شوید، چون این ها محسوس هستند و بنا شد آن محسوس نباشد. یعنی من در برابر هیچ انسانی نباید خودم را مسلوب الاختیار کنم، چون انسان محسوس است و خدای معبود نامحسوس است و خود این نشان می دهد که این خدا نیست. فعلاً نمی دانیم خدا چیست ولی بعداً خواهیم گفت که خدا حسنش به این است که نه فقط نمی دانیم که چیست، بلکه حتی نخواهیم دانست که چیست. این خدا تمام هنری که در چه باید کرد ما دارد، هنر سلبی است و این ها را بعداً خواهیم گفت. تا الان می گفتیم نامحسوس است، بعداً می بینیم که حضرت علی (ع) تاکید بلیغ می کند بر این که اصلاً نامدرک است و قابل ادراک حسی نیست، در واقع حسنش به همین است که ما بدانیم محسوس ها خدا نیستند و این در زندگی ما اثر دارد. خوب... حالال اگر محسوس ها خدا نیستند، این محسوس ها چه هستند؟ شکی ندارد که مهم ترین محسوساتی که ما باید در نفی خدا بودنشان جدی باشیم، انسان ها هستند. البته همه ی محسوسات همین طوراند، ولی چرا در این جا بیشترین جدیت را داشته باشیم؟ به دلیل این که نفی آزادی در برابر موجودی که دارای علم و اراده ی امر و نهی است، خیلی معنادارتر است، تا نفی آزادی در برابر موجودی که اصلاً دارای علم و اراده و امر و نهی نیست. به عبارت دیگر، ممکن است شما بگویید اگر خدا محسوس نیست، یعنی یک بت چوبین، زرین، سیمین، مفرغی و سنگین را نباید خدا گرفت، همین طور هم هست، اما این خدا گرفتنش چندان در زندگی وقوع پیدا نمی کند، چون انسان خود را در برابر موجودی مسلوب الحرّیه می کند که آن موجود دارای علم و اراده و امر و نهی باشد، آن وقت آدم بگوید که در برابر امر و نهی که او کرد، دیگر هر خواست و ناخواستی را از خودم سلب کردم و هر خوشایند و بدایندی را در خودم تعطیل کردم. بنابراین بت چوبی چندان خطر ندارد که شما آن را خدا بدانید، چون امر و نهی هم نمی کند، که اگر شما خودتان را مسلوب الاختیار آن کردید، به جاهای باریک بکشد، بیشتر آن بت هایی مهم اند که امر و

نهی هم می کنند، یعنی موجوداتی که دارای علم و اراده اند و طبعاً می توانند امر و نهی هم داشته باشند. بنابراین انسان ها اول چیزهایی هستند که امکان دارد که ما خدایشان بدانیم. اما یکی از چیزهای دیگری که محسوس است خود "من" هستم. خود من هم خدا نیستم و بنابراین نمی توانم تابع امر و نهی خودم باشم، یعنی در برابر خودم هم نمی توانم مسلوب الاختیار باشم. قرآن می فرماید: افرايت من اتخذ اله هواه، کسی که اله را هوایش گرفته، با آن کسی که اتخذوا احبهم و رهبانهم ارباباً، انسان های دیگری را خدا گرفته و این جا در واقع خودم را خدا گرفته ام. با این که می دانم محسوسم، طبعاً وقتی در عالم انسانی خودم خدا نیستم و انسان های دیگر هم خدا نیستند، معنایش این است که نباید از آزادی خودم در برابر این موارد دست بکشم، (خوب... به طریق اولی حیوانات و نباتات و جانوران را دیگر خدا نمی دانم). حالا آیا واقعاً محسوسات منحصر می شوند در محسوساتی که خودشان امر و نهی می کنند، مثل انسان های دیگر، البته این جور نیست، یعنی ممکن است کسی ثروت خدا را بگیرد، یا شاید قدرت اجتماعی و جاه و ریاست و شهرت را خدا بگیرد که این ها هم یک سلسله اموراند و نمی شود خدایشان گرفت. البته خدا گرفتن آن سنخ موجودات با خدا گرفتن این نوع موجودات فرق می کند. آن سنخ موجودات، مثل انسانی که من خدایش بدانم و در برابر امر و نهی او تابع و مطیع باشم، فرق می کند با وقتی که من ثروت را خدا می دانم، ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی و شهرت خودشان نمی توانند به انسان امر و نهی کنند، پس اینجا خدا گرفتن چگونه می تواند در برابر این ها معنا پیدا کند؟ به این صورت معنا که من نسبت به این ها تعلق پیدا کنم و چون تعلق پیدا می کنم برای به دست آوردنشان برای آزادی خودم صرف نظر می کنم. این طوری معنا پیدا می کند، و گرنه معنای محصلی ندارد که کسی بگوید مثلاً اسکناس یا سکه خدای کسی شده است، چون سکه و اسکناس که امر نهی ندارند. وقتی من نوعی تعلق خاطر به این ها پیدا می کنم، آن وقت درصدد برمی آیم که این ها را به هر قیمتی به دست بیاوردم. این به هر قیمتی، همان است که اینجا می شود انسان دنائیر و دراهیم را خدا بدانند. به این معناست که گفته می شود مثلاً فلانی دنیا را خدای خودش قرار داده است، وقتی گفته می شود دنیا، به نظر مادیاتی هستند که نظیر جمادات اند، اما به خاطر این که ما تعلق قلبی به آن ها پیدا می کنیم، برای تملک آن حاضریم از هر گونه آزادی صرف نظر کنیم، در اصل ما می شویم عبد این ها. گویا اسکناس و سکه به من امر می کنند، به تعبیر دیگر وقتی کسی به موجودی ولو سکه و اسکناس دل می بندد، دیگر نسبت به دلبخ خودش آزادی ندارد، همه وقت دلبسته نسبت به دلبرده ی خودش حالت عبودیت دارد، یعنی یک نوع حالت سلب آزادی. این حالت سلب آزادی ذومراتب است. اما بعد از این گفته می شود این خدایی که ما داریم محسوس نیست، گفته می شود که آن خدایی

که داریم مُدرک هم نیست، فوق ادراک است. خوب... اگر فوق ادراک است، آن وقت معنایش این می شود که هر چیزی متعلّق ادراک هست هم نباید خدای من تلقی شود و یکی از این ها که مهم ترین است، تصورات ما از خداست. تصورات ما هم از خدا نباید خدا تلقی شوند، چون هر تلقی از خدا به دلیل این که تصور خداست، خدا نیست، چون خدا فوق ادراک است. و هر تصویری که من از خدا داشته باشم چون متعلّق ادراک من واقع شده، خدا نیست [۱]. یعنی نه فقط در زندگی جمعی بلکه اگر تلقیی هم نسبت به خدا دارم، نباید نسبت به این تلقی شیفته گی و دلبستگی داشته باشم و گویا این تلقی را بپرستم. این جاست که سخن محی الدین عربی در صفحه ی آخر، بند آخر فصوص خیلی معروف است که هر تصویری که از خدا دارید، آن خدا نیست، بنابراین به آن تصور نباید دلبستگی داشت. خدا در ظرف ادراک قرار نمی گیرد. این نظیر سخنی است از امام محمد باقر (ع) که نقل شده: کل ما میزُ ثَموه باوهمکم فی ادقّ معانیه فهو مصنوع لکم مردود الیکم. هر تصویری که از خدا داشته باشید، ساخته و مصنوع شماست. خدا صانع من و شماست، ولی این تصویری که من از خدا دارم مصنوع است. به زبان ساده تر یعنی ما شیفته ی افکار خودمان هم نباید باشیم. ولو متعلّق این افکار ما هم درمورد خدا باشد. شیفته ی افکار خود بودن یعنی خودپرستی و ما باید خدا را بپرستیم، نه خود را.

فقط خدا می فهمد که انسان چه طوری زندگی کند. خدا در دین برای این نیامده که واقعیت هایی را تبیین وجود کند، که در فلسفه این طوری است و یا در دین نیامده که ما با استمداد از تلقی که از او داریم دست به حکم و نفی و اثبات و رد و ابرام هایی بزنیم. خدا در اندیشه ی دینی برای این آمده است که روشن کند مجموعه شیوه های زندگی غلط چطور است؛ از این لحاظ هم بود که می گفتم جنبه ی سلبی دارد. خدا آمده بگوید که چه کسانی غلط زندگی می کنند و به این معنا به نظر بنده ی خدا در دین یک entity brening است. یک موجود نیست، یک directive است، یعنی یک راهنما است. نمی خواهم بگویم که خدا وجود ندارد، کار کرد خدا را می گویم. کسانی برای خدا وجود مشخص قائل اند و کسانی وجود غیر مشخص، آن هایی که وجود مشخص قائل اند، گاهی وجود مشخص شخصی و انسان وار قائلند و گاهی وجود مشخص غیر انسان وار قائلند. پس چه خدا غیر مشخص باشد، چه مشخص انسان وار باشد و چه مشخص غیر انسان وار، در هر سه حال در دین کار کرد directive تابلویی دارد. یعنی مثلاً می گوید این راه مشهد است و بقیه ی راه ها، راه مشهد نیستند. وقتی که یک فلش زدند و گفتند به سمت مشهد می رود، این فلش فقط و فقط هنرش این است که بفهمیم چه کسانی اشتباه می کنند و به مشهد نمی رسند. یک حالت تابلویی و فلشی دارد و اگر این نباشد باز یک آدم معنوی می پرسد که به

من چه ربطی دارد. اگر گفتید که خدا هیچ جنبه ی directive تابلویی ندارد، آن مقدار که جنبه ی directive ندارد، به من چه ربطی دارد. وجود خدا در عالم با وجود آن مورچه ای که عرض کردم هیچ فرقی برایم ندارد. بنابراین خدا باید برایم directive باشد. یعنی یک خط نشانی باشد. به قول آن شاعر که می گفت:

کعبه یک سنگ نشان است که ره گم نشود

در واقع ما با خدایی که دین می گوید می فهمیم که دین چه طرز معیشت هایی را غلط می داند، همین.

در اینجا سوالی پیش می آید که اگر خداوند را نتوان تصور کرد که نمی توان با او ارتباط برقرار کرد؟ همین طور است. مثلاً فرض کنید که شما یک پلیس هستید، به رئیس کلانتری می گوید که شما که مرا می فرستید دنبال یک قاتل، من باید عکسی از او داشته باشم. رئیس هم می گوشت که حق با شماست و عکسی را نشان می دهد. اگر پلیس وقتی که عکس را می بیند، بگوید اگر قاتل این است پس بگیرید. دیگر من را کجا می فرستید. آن وقت می گویند شکی ندارد که این عکس را لازم داشتیم اما به شرطی که از عکس بودنش با خبر باشی، اگر خبر نداشته باشی که این عکس است تو اصلاً پلیس نیستی، یک دیوانه ای. بنابراین من باید به تو عکسی را نشان بدهم ولی به شرط آن که این را موجود مستقل ندانی، این را موجود آلی بینی، این را آلت تلقی بکنی نه غایت. یعنی باید بدانی این دارد موجودی را نشان می دهد که نمی دانیم الان در کجای تهران است و تازه مامور می فرستیم که او را پیدا بکند. این که گفتیم ایمان و اعتقاد فرق می کند، این است. تو توجه که یک علایم و اماراتی به تو نشان داده اند، ولی فکر نکن که صاحب علامت این است. بنابراین اگر حالا من دارم با خدا (خدای شخصی و انسان وار در دین اسلام) راز و نیاز و دعا و مناجات می کنم و تصور موجودی می کنم، اشکالی ندارد، ولی نباید تصور کنی که این موجود محکی است، بدانی که این موجود حاکی است. مثل وقتی که یک مادر عکس فرزند از دست رفته اش را قاب کرده و هر وقت به یاد او می افتد به آن نگاه می کند و گریه می کند؛ اشکالی ندارد. اما هیچ وقت این مادر نمی گوید که این بچه ام است، اگر این بچه اش بود که اصلاً گریه کردم سبب نداشت، بچه ات پیشت است و هر وقت که بخواهی بغلش می کنی و می بوسی.

نکته: انسان در واقع با تصوراتی زندگی می کند، او نمی تواند خالی از تصورات باشد، در صورتی که بداند تصور، تصور شیئی است، نه خود شیئی. بنابراین افکاری که در مورد خدا داریم را نباید خدا بدانیم و به این ها دل ببندیم و حاضر نباشیم به هیچ قیمتی از این دست بکشیم.

[۱]- وقتی ید و وجه و رجل به خدا نسبت داده می شوند، باید به معانی غیر حقیقی گرفته شوند، به نظر من علت بودن و خالق بودن و محرک بودن خدا را هم باید به معنای غیر حقیقی گرفت. چون اگر شما ید و وجه و رجل و چشم و غیره به معنای حقیقی اش در نظر بگیرید، خدا رادر محسوسات دارای مثل تلقی کرده اید. و اگر شما این اوصاف انتزاعی و فلسفی را هم به معنای حقیقی اش درمورد خدا بگیرید. باز خدا رادر ساحت دیگری دارای مثل تلقی کرده اید. چون خدا از حیث علت بودن با بقیه ی علت ها مثل پیدا می کند؛ ولی لیس کمثله شیء. از این نظر هر گونه مفهومی که به خدا نسبت دهید، به مفاهیم محسوسه، یعنی مفاهیمی که مصداق محسوس دارند، اختصاص ندارد. هر گونه مفهومی را به خدا نسبت می دهید، باید توجه کنید که آن را به مفهوم حقیقی اش نباید نسبت بدهید. از این لحاظ است که وقتی مفاهیم دیگر را هم به خدا نسبت دهید، باید نسبت بدهید و فوراً سلب نسبت هم بکنید. خوب حالا به چه معنا می شود هم نسبت داد و هم سلب نسبت کرد؛ آن وقت شما باید مثلاً به نظریه ی تمثیلی قائل باشید. اگر خدایی که در کتون دین و مذهب آمده است را بخواهیم لیس کمثله شیء او را جدی بگیریم، باید به نوعی الهیات تنزیهی الفاظ و مفاهیمی مثل دست و چشم و ... از خدا به معنای حقیقی خودش نفی می شود، و همین طور الفاظ و مفاهیم دیگری مثل مضحک و مبکی و ... که در متون مقدس نسبت داده شده و چه الفاظ و مفاهیمی که فیلسوفان به خدا نسبت می دهند، آن ها هم باید به معانی حقیقی اش اخذ نشود. اگر کسی گفت باید به چه معنایی اخذ شود؟ آن وقت می شود گفت به معنای تمثیل باید اخذ بشود.

تا بدین جا گفتیم که چرا به جای دین از تعبیر معنویت استفاده می کنیم. و همین طور چرا به جای تعبیر معنویت از تعبیر عرفان استفاده نمی کنیم و در باب این که حقیقت معنویت چیست و مراد ما از معنویت دقیقاً چیست، گفتیم که معنویت قابل تعریف به صور مختلفی است که اگرچه به لحاظ مفهومی با یکدیگر فاصله ی بسیار دارند، ولی وقتی دقت کنیم می یابیم که به لحاظ مصداقی همه به یک مصداق اشاره دارند و از میان تعاریف مختلف معنویت سه تا را بیان کردیم و گفتیم این سه فقط به لحاظ مفهومی فرق می کنند.

معنای اول معنویت را دین عقلانیت یافته دانستیم. معنویت یعنی دینی که کاملاً عقلانی شده است. منتها مراد از عقلانیت [۱] تنها عقلانیت فلسفی یا تنها عقلانیت نظری نیست، بلکه اعم است از عقلانیت فلسفی و غیر فلسفی و نظری و عملی یا رفتاری. (از عقلانیت "راسیونالیسم" [۲] را نیز مراد نمی کنیم).

معنای دوم معنویت یعنی فهم این که ما خفته ایم و خفته گردیم. این که ما تمام عمر در دار دنیا در حال خوابیم و خواب گردی می کنیم. توجه به این نکته که ما نمی دانیم چه می کنیم و چرا می کنیم و این کارهایی که می کنیم چه آثار و نتایجی در جهان هستی و همچنین در خود ما باقی می گذارد. همه ی کسانی که معنوی هستند، اولین گام شان، احساس این مطلب است که تاکنون در خواب بوده اند و خفته گردی می کرده اند. به این لحاظ در همه ی مسالک عرفانی نخستین مرحله را "یقظه" می دانند. بعضی از آن به "تنبه" یا "بیداری" تعبیر می کنند. بیدار، "از خواب بیرون آمدن" و "از خواب بیرون آمدن" در عالم معنا فقط از این راه حاصل می شود که احساس می کنم که در خوابم. همین که احساس می کنم در خوابم، از خواب بیرون آمده ام. در خواب های عادی هم اگر یک لحظه احساس کردید که در حال خواب هستید، مقدمه ی این است که دیگر در خواب نیستید. علامت ژرفای خواب این است که آدمی گمان می کند اصلاً در خواب نیست. هرچه آدمی از این گمان که من اصلاً در خواب نیستم و هرچه می بینم واقعیت است، میل کند به این سو که گویا در خوابم، معنایش این است که از خواب بیرون آمده. ژرفای خواب را با اعتقاد به عدم خواب می سنجند. هرچه اعتقاد ما به ناخفتگی خودمان بیشتر باشد، خفتگی ما بیشتر است و هرچه این اعتقاد تضعیف شود، خفتگی ما ضعیف شده است. انسان معنوی احساس می کند تا الان در خواب بوده است. معنای "در خواب بودن" دقیقاً این است که چیزهایی که واقعیت ندارند را واقعیت

می‌پنداریم و از واقعیت داشتن چیزهایی که واقعیت دارند، بی‌خبریم و نمی‌دانیم چه می‌کنیم، نمی‌دانیم چرا می‌کنیم و نمی‌دانیم که کرده‌هایمان چه آثار و نتایجی بر خود و دیگران و بر کل جهان هستی می‌گذارد.

معنای سوم: انسان معنوی کسی است که با هر چه برخورد می‌کند می‌گوید "به عمل من چه ربطی دارد؟" اگر ربط و نسبتی با عمل من ندارد، هر چه می‌خواهد باشد، اشکالی ندارد و من در مقام فهم و کند و کاو و تحقیق درباره‌ی آن نخواهم بود. ولی اگر به عمل من ربط پیدا می‌کند، من باید بدانم که حل مساله و رفع مشکل چگونه امکان‌پذیر است. بنابراین انسان معنوی، انسانی است که هر چه با او در میان بگذارید و با هر چه مواجه شود، فوری از خود می‌پرسد "آیا این در چگونه زیستن من اثر دارد؟"، اگر اثر دارد باید در آن دقت کنم و اگر اثر ندارد، برای من هیچ مهم نیست که چگونه است و چگونه نیست. همه چیز برای من افسانه است، مگر آن چیزی که "در چه کنم من" اثر بگذارد. به تعبیر دیگر انسان معنوی، انسانی است که بنیادی‌ترین مساله در زندگی او "چه باید بکنم؟" می‌باشد. حتی نه "چه باید کرد؟" بلکه "چه باید بکنم؟"، بنابراین حتی آن چه که در فلسفه، مسائل بنیادین هستی‌تلقی می‌شوند، مثل "از کجا آمده‌ام؟"، "به کجا خواهم رفت؟"، "این جا چه جایی است که در آن قرار گرفته‌ایم؟"، "جهان متناهی است یا نامتناهی؟"، "خدا وجود دارد یا ندارد؟"، این‌ها را مسائل اصلی می‌نامند. ولی برای انسان معنوی همه‌ی این مسائل، مسائل فرعی هستند. مساله‌ی اصلی این است که "چه باید بکنیم؟" البته هر چقدر جواب این سوال بر جواب سوال‌های بنیادی دیگر توقف دارد، به همان میزان به آن سوال‌ها نیز می‌پردازد. بقیه‌ی مسائل، فرع این مساله‌اند و میزان اهمیت خود را از میزان و حالتی که در حل این مساله‌ی اساسی به دست می‌آورند. بنابراین سوال انسان معنوی همیشه این است که "چه باید بکنم؟" در عین حال توجه دارد که حل این مساله متوقف بر حل مسائل دیگری هم هست. به این معنا، وقتی انسان معنوی به متون مقدس دینی و مذهبی، مثلاً نهج البلاغه رجوع می‌کند، دنبال "چه باید بکنم" های خودش می‌رود. یعنی انسان معنوی به دنبال این است که از آن چه در متون مقدس دینی و مذهبی آمده، چه در لسان اخلاق و چه در لسان انشاء، انشائی‌ها را استخراج کند. غایت قصوای همه‌ی اخباریات و انشائیات این است که از آن‌ها گزاره‌هایی انشایی استخراج کند. یعنی اگر در متون مقدس و مذهبی گفته شده "خدا وجود دارد"، در عین این که منکر "خدا وجود دارد" نیست، اما می‌گوشد حالا که "خدا وجود دارد"، من چه باید بکنم. و به دنبال این است که از "خدا وجود دارد"، در "چه باید کرد" من چه نتیجه و استفاده‌ای می‌شود. از همه‌ی اخباریات و انشائیات به دنبال انشائاتی است که به "چه باید کرد" او مربوط می‌شود.

پس انسان معنوی را از سه وجه، یا از سه چهره نگریستیم. او چه در پی دین عقلانیت یافته باشد، چه انسانی باشد که احساس کرده است ما خفته ایم و خفته گرد، در خوابیم و در خواب عمل می کنیم و چه در پی این است که همه ی هستی برای من افسانه است، مگر آن چه که مربوط به "چه باید کرد" من باشد، در هر کدام از این سه چهره که باشد مسلم است که روی کرد او به متون مقدس دینی و مذهبی، روی کرد پراگماتیک و عملی است. این بدین معنا نیست که نسبت به روی کرد نظری و نظریات بی اعتناست، بلکه اتفاقاً نظریات را مبنای عمل خود قرار می دهد ولی التفات او به این نظریات از این حیث است که مبنای عمل او هستند و از این حیث بدان ها التفات جدی و بلیغ می کند. به این حیث به نهج البلاغه می نگریم تا ببینیم از دل نهج البلاغه، چه "چه باید کرد" هایی و چه "چه باید بکنم" هایی برای انسان قابل استخراج است. به این حیث بود که وارد این بحث شدیم که بینیم نهج البلاغه: ۱- چه متافیزیکی ارائه می کند ۲- چه انسان شناسی عرضه می کند ۳- چه اخلاقی عرضه می کند. (هرچه در متون مقدس دینی و مذهبی بیاید به این سه مبحث قابل تقسیم است: ۱- آنچه در باب هستی شناسی بیان می شود. (متافیزیک) ۲- آن چه در باب انسان شناسی گفته می شود. (انسان شناسی) ۳- آن چه در باب وظیفه شناسی گفته می شود. (اخلاق).

اصل اول متافیزیک نهج البلاغه: اصلی ترین اصل متافیزیک این است که "خدا واحد است" (خدا یکی است)، در دیدگاه علی ابن ابی طالب، خدا معبود انسان است و ما باید عابد او باشیم. پس باید ببینیم، "عبادت، عبودیت، عابد، معبود و امثال ذلک" یعنی چه؟ گفتیم "عبادت" یعنی "صرف نظر آزادانه از آزادی خود برای این که اراده ی موجود دیگری تحقق پیدا کند." اگر برای این که امر موجود دیگری مطاع باشد، من از آزادی خود صرف نظر کنم، این موجود دیگر را عبادت کرده ام. از این لحاظ است که در زبان های سامی از این عبارت استفاده می شود. "عبادت"، یعنی بردگی، انسان برده یا بنده ی موجود دیگری باشد. با این اوصاف "اگر خدا یکی است"، در "چه باید کرد" ما چه اثری دارد؟ این تاثیر را دارد که ما باید آزادی خود را فقط در پای یک موجود قربانی کنیم. برای تحقق اراده ی یک موجود باید از آزادی خود دست بشویم.

اصل دوم متافیزیک نهج البلاغه: "خدا نامحسوس است"، خدا نه حس شده و نه حس شدنی است. همان خدایی که واحد است و معبود ماست، حس ناشدنی و حس نشده است. اثر این مطلب در "چه باید کرد" ما چیست؟ اثرش این است که ما نباید از اراده ی خود در برابر اراده ی هیچ موجود دیگری صرف نظر کنیم. چون

آن موجود، محسوس است. بنابراین نباید انسان دیگری را پرستیم، نباید هیچ محسوس دیگری را پرستیم. یعنی نباید آزادی خود را فدای تحقق اراده‌ی امر محسوس دیگری بکنیم. علی ابن ابی طالب [۳] بر امر دیگری تاکید می‌کند و آن این که اگر خدا محسوس نیست، پس ما حق نداریم آزادی خود را فدای هیچ قدرت محسوسی کنیم. این قدرت محسوس، چه قدرت انسان دیگری باشد و چه قدرت موجود غیر انسانی دیگری باشد، ما نباید آزادی خود را در برابر او فدا کنیم و گرنه ما او را پرستیده ایم. با این که باید امری را می پرستیدیم که واحد باشد و نامحسوس. اما بعد از این گفتیم که خدا نه فقط محسوس نیست، بلکه:

اصل سوم متافیزیک: "خدا قابل ادراک نیست" و از همین جا برای "چه باید کرد" خودمان این نتیجه را می گرفتیم که افکاری که ما درباره‌ی خدا داریم، خدا نیستند، چون این ها مدرک هستند. هر تصویری که ما درباره‌ی خدا داشته باشیم، خدا نیست، به این دلیل که متصور است. هر چیز متصور به میزان متصور بودن خود، مدرک است و هر چیز مدرکی به میزان مدرک بودن خود، خدا نیست. خدا فوق ادراک است، لذا فوق هر تصویری است که ما درباره‌ی او داریم. حضرت امام محمد باقر (ع) می فرمایند:

"كُلُّ مَا مِيزُ تُمُوهُ بَادِقٌ الْمَعَانِي بِأَوْهَا مِكْمٌ بَادِقٌ الْمَعَانِي فَهُوَ مَصْنُوعٌ لَكُمْ هُوَ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ، هر چه را شما ادراک بکنید، صانع شما نیست، بلکه مصنوع شماست. لذا نباید آن را پرستید. این سخن بدین معناست که نباید به افکاری که درباره‌ی خدا داریم، دلبستگی پیدا کنیم چون این افکار، خدا نیستند. فقط باید به خدا دلبستگی داشت، نه به افکاری که درباره‌ی خدا داریم. نه تنها نباید به افکار خود درباره‌ی خدا دلبستگی داشته باشیم، بلکه اصلاً نباید به افکار خودمان دلبستگی داشته باشیم. چون شیفتگی ورزیدن به فکر به طور کلی پرستش فکر است و پرستش چیزی است که مدرک است و خدا نامدرک و غیر قابل ادراک است. ما گاهی انسان دیگری را می پرستیم. مثل آن چه در قرآن در باب یهود و نصاری نقل شده که اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله [۴]، گاهی جمادات را می پرستیم، مثل وقتی که سکه و اسکناس را می پرستیم. گاهی هم خودمان را می پرستیم مثل این که قرآن می فرماید: أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوِيَهُ [۵]، یعنی هوای نفس خود را پرستید. یعنی آن معامله ای که باید با خدا بکند در واقع با هوای نفس خود کرد. نظیر این داستان در باب خود یا جهان هستی گمان می کنیم، اولاً به مصاف واقعیت ها، ثانیاً به مصاف گمان های دیگر ببریم. گویی شیفته‌ی این هستیم که گمان ما همان که هست بماند. ما وقتی حاضر نباشیم، افکار خود را تغییر دهیم، داریم فکر پرستی می کنیم. علامت و اماره‌ی این فکر پرستی

این است که حاضر نیستیم، فکر خود را به مواجهه با واقعیت‌ها یا افکار دیگری ببریم. علامت کسانی که نسبت به افکار خود شیفتگی ندارند این است که از مواجهه با هیچ واقعیتی هراس ندارند. و با هر واقعیتی مواجه شوند آن را می‌پذیرند. همیشه می‌خواهند فکرشان را سایه وار به دنبال واقعیت‌ها بدوانند، نه این که واقعیت‌ها را به زور جبر به دنبال خود بکشانند. در برابر افکار دیگر هم همین‌طور اند. من اگر گفتم هر فکری مخالف فکر من است، بیاید. اگر برهانی که آن مدعا را تقویت می‌کند اقوای از برهانی باشد که مدعای مرا تایید می‌کند، من بلافاصله آن مدعا را می‌پذیرم. اما اگر دیدم که آن برهان اقوای از برهانی که مدعای مرا تایید می‌کند نیست و اضعف است، در این صورت بر فکر خودم می‌مانم تا وقتی که برهانی اقوای بر مدعیات مخالف مدعای خود من اقامه نشده باشد. این است که قرآن دائماً می‌گوید: "قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" [۶] یا "قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ" [۷] برهانتان را بیاورید. این بدین معناست که آنچه فیصله‌بخش است، برهان است. [۸]

البته مراد از برهان، هر گونه دلیلی است که به مقتضای هر گزاره‌ای که اظهار می‌کند، بیان می‌شود؛ هر گونه دلیلی که به مقتضای نوع گزاره، انتظار آن نوع دلیل را داریم.

اصل چهارم متافیزیک: "خدا خالق است"، خدا آفریننده و ایجاد کننده‌ی ماسوا است. از خلقت هر تصویری داشته باشید، فرق نمی‌کند، چه تصور شما این باشد که تاگر جهان هستی مشتمل بر n موجود باشد، خدا را که اضافه کنیم $n+1$ موجود خواهیم داشت و چه تصور شما این باشد که اگر جهان هستی بدون خدا مشتمل بر n موجود باشد، با خدا هم همان n موجود است و چه تصور این باشد که اگر خدا را در نظر نگیرید، صفر موجود در جهان هستی داریم و اگر خدا را اضافه کنیم یک موجود در آن به سر می‌برد. البته تصور چهارمی هم وجود دارد که در دین ما نیست و منطبق بر نهج البلاغه نخواهد بود. این سه تصور در نهج البلاغه و قرآن تاییداتی دارند. هر کدام از این سه تصور را داشته باشید، به هر حال خلقت معنادار است، منتها تفسیرهای مختلفی می‌یابد. حضرت علی (ع) در بیش از ۹۰ مورد ذکر کرده است که خدا چنین ربط و نسبتی با سایر موجودات دارد. آیا اگر خدا خالق است، خلقت او از سر اجبار و اکراه بوده یا از سر اراده و اختیار؟ هر کدام از سه تصور بالا را در مورد ربط و نسبت خدا با جهان داشته باشید، باز هم خدا مجبور به خلقت نبوده است، بلکه خلقت را خواسته است. اگر تعابیر جبر و اختیار در مورد خدا کاربرد داشته باشد، باید بگوییم خدا مختارانه خلقت کرده است. اگر خدا مختارانه خلقت کرده است، همین را که خلق کرده، می‌خواسته است و نه دو امر دیگر را.

اولاً نه این که آن چه هست را نمی خواسته خلقت کند و مجبور به خلقت بوده است و ثانیاً نه این که آنچه را خلق کرده، به گونه ی دیگر می خواسته است خلقت کند، ولی مجبور شده به این گونه خلقت کند. خیر، خدا می خواسته است همین را به همین گونه خلقت کند. به تعبیر دیگر خدا هم می خواسته است خلقت کند و هم می خواسته است همین را خلقت کند. پس هر واقعیتی که در جهان است، باید آن واقعیت را بخواهیم. هر چه در عالم است، خدا خداسته است و چون خدا معبود ماست و ما باید اراده ی خود را در برابر اراده ی او تعطیل کنیم، باید هر چه را در جهان هست، ما هم بخواهیم. چه چیزهایی در جهان هست که ما باید بخواهیم؟ باید بپردازیم به این که چه ویژگی هایی در این مخلوق هست، مخلوقی که خالقش معبود ماست و چون معبود ماست، اراده ی ما باید در برابر اراده ی او قربانی شود. اولین ویژگی این مخلوق، حَوَلِ این مخلوق است. حضرت علی ابن ابی طالب به عبارت های مختلفی، تعبیر می کنند که جهان حَوَلِ دارد. جهان قرار و ثبات ندارد، بنابراین شما طالب ثبات و قرار جهان نباشید. اگر طالب ثبات و قرار جهان باشید، طالب چیزی هستید که خدا نخواسته است. خدا این جهان را خواسته و آفریده است و اولین ویژگی این جهان حَوَلِ این جهان است. حضرت علی ابن ابی طالب در ۴۷ موضع از نهج البلاغه بر حَوَلِ جهان تاکید می کنند این که خدا خواسته جهان بی قرار و بی ثبات و متحول و مبتدل باشد. آنجا که در نهج البلاغه به فرزندشان امام حسن می فرمایند: "پسرم حسن من به زمان اقرار کرده ام. " یعنی به تحول مقرر هستم. زمان در فلسفه به مقدار حرکت گفته می شود، اما در اصل زبان عربی و زبان سامی و عبری " زمان " یعنی اصل حَوَلِ و " اصل تحول "، حضرت علی (ع) می فرمایند: من " المقرّر لالزمان " هستم. جالب این است که اقرار فرموده اند و نه اعتراف، یعنی به تحول قرار دارم، به بی قراری قرار دارم، یعنی چه؟

فهم عرفی [۹] ما هم می پذیرد که در جهان که محیط بر ماست و ما محاط بر او هستیم، چیزی ثابت و لا یتغیر نیست. شاید کسی بگوید در دو چیز دیگر، قرار هست: ۱- عالم و عوالم دیگری و رای عالم طبیعت یا فوق عالم طبیعت که درشان قرار و آرامش است. ۲- اصول حاکم بر همین عالم طبیعت هم قرار دارند. به لسان فلسفی قوانین ثابت اند، نوامیس و اصول ثابت اند. مثلاً اگر کسی بگوید خود این که می گوئید، " همه چیز در جهان طبیعت متغیر است "، نامتغیر است. ما این را نفی نمی کنیم و از حیث نفی و اثبات کاری به این نداریم. از این نظر می گوئیم جهانی که محیط بر ماست و ما محاط بودن خود را بر او احساس می کنیم بی قرار است. البته در این مطلب بی قراری نیست. بدین معنا که هیچ پدیده ای نیست که ما با آن سر و کار پیدا کنیم و ببینیم که بر یک قرار باقی می ماند. آنچه زیباست، رو به زشتی می گذارد. آنچه زشت است، رو به زیبایی می گذارد؛ این بی قراری هم

در واقعیت هاست و هم در ارزش ها. هم بی قراری های Factual (واقعیت ها) داریم و هم بی قراری های evaluative (ارزش ها)، هم واقعیت ها بی قراراند و هم ارزش ها. معنایش این است که هم چیزی که دارای فلان ویژگی واقعی است ممکن است روزی این ویژگی خود را از دست بدهد و هم چیزی که دارای فلان ویژگی ارزشی است، شاید روزی آن را از دست بدهد. ما کاری به این مطلب نداریم (این مطلب محل بحث نیست) که این ارزش ها از سنخ واقعیت ها هستند یا نیستند. چه ارزش ها از سنخ واقعیت ها نباشند و چه از سنخ واقعیت باشند و تفکیک جهان هم به دو قلمرو درست باشد، در هر دو حال هم ارزش ها بی ثباتی و تغیر دارند و هم واقعیت ها. حضرت علی (ع) از ما می خواهد که این " بی قراری " را قبول کنیم. و این جاست که به درد " چگونه زیستن " ما می خورد. این سخن چند معنا دارد:

اولاً این که بی قراری را بپذیرم، معنایش این است که طالب قرار یافتن بی قرارها نباشم. مثلاً نباید طالب پایدار ماندن جوانی برای خودم باشم، چون جوانی بی قرار است. نباید طالب باقی ماندن هوشیاری برای خودم باشم، چون هوشیاری بی قرار است. نباید طالب پایدار ماندن قوت حافظه باشم. همه ی این ها آمده اند که بروند. و کیست که وقتی خدا اراده کرد چیزی ونده باشد، بخواهد مانع رفتن آن بشود. بنابراین طالب ماندن آنچه آمده است که برود، نباید شد. این بدین معناست که به چیزی در آم وضع و حالی که هست، نباید دل بست. این همان قطع علاقه ای است که عارفان می گفتند. وقتی می گویند قطع علاقه کنید و تعلق خاطر نداشته باشید، همه عرفای ما از محی الدین گرفته که می گفت: " شما اگر بخواهید به خدا برسید، اول تعلق خاطر را کنار بگذارید " تا مایستراکهارت که در رساله ی " عدم تعلق خاطر " خود یا " بی تعلقی " یا " ناوابستگی " می گفت: " قدم اول این است که وقتی توجه پیدا می کنید که جهان بی قرار است، قطع علاقه کنید. " علاقه یعنی بستن خود به یک اوضاع و احوال [۱۰]، به لحاظ عاطفی و این کار بدین معناست که به این اوضاع و احوال راضی اند. یعنی اگر این اوضاع و احوال بخواهد تبدل به یک وضعیت دیگری پیدا کند، من دیگر ناراضی ام. وقتی این طور باشد و من به یک چیزی که بی قرار است دل می بندم، به محض این که بی قراری بالقوه اش بالفعل شد، یعنی این اوضاع و احوال تبدیل به اوضاع و احوال دیگری شد، یعنی جای خود را به اوضاع و احوال دیگری سپرد، من معروض چند احساس عاطفی نامطلوب می شوم.

اولین احساس عاطفی نامطلوب " حزن " است. اما اولیاء الله " حزن " ندارند، چون " ولی " الله قرارمند هستند و نه " ولی " امور بی قرار. وقتی من به یک وضعی دل بستم، وقتی این وضع از بین رفت، اول چیزی که برای من حاصل می شود، این است که حزن عارض من می شود. حزن همیشه معطوف به گذشته است و " گذشته " به معنای لغوی اصیل یعنی " آن چه گذشت "، " ماضی "[۱۱] انسان هر وقت به گذشته ی خود برمی گردد، دست خوش حزن نمی شود، وقتی دست خوش حزن می شود که به آن چه گذشته است دلبستگی داشته و حالا گذشته است. اگر به چیزی که گذشته دلبستگی نداشته باشد، با گذشتن آن دست خوش حزن نمی شود. بنابراین در عین حال که ماهیت جهان (مخلوق خدا) بی قراری است، لزومی ندارد که ما در عالم محزون به سر ببریم. حزن ما به دلیل دلبستگی ما به قرار امر بی قرار است. بنابراین این طور نیست که بگویند چون در جهان بی قرار به سر می برید، محکوم هستید به این که غمگین باشید. اگر من طالب قرار امور گذرا باشم با گذشتن آن ها غمگین می شوم.

دومین احساس عاطفی نامطلوب " حسرت " است. با گذشتن امر بی قرار گاهی دچار " حسرت "، حالی است که وقتی احساس می شود که مثلاً امر مطلوب و دلبرده ی من، آن وقتی هم که بود آن چنان که باید نظاره اش نکردم، قدرش را ندانستم. مثل این که من یک وقت می گویم چرا بهار رفت، یک وقت هم می گویم آن وقت که بهار بود چرا صبح ها من از زیبایی آن استفاده نکردم. این " حسرت " است. ولی حسرت هم نصیب و روزی کسانی است که به آن وضع دلبستگی داشتند، اگر به آن وضع دلبستگی نمی داشتند، عارض آن ها نمی شد.

سومین احساس عاطفی نامطلوب " پشیمانی " است. ندامت و پشیمانی به این دلیل حاصل می شود که چرا من برای ابقای اوضاع و احوالی که گذشت تلاش نکردم و مانع از میان رفتن آن نشدم. اگر بخواهیم این سه حالت عارض نشود، باید دو کار بکنیم: یا " دل نبندیم "، یا به " بی قرارها دل نبندیم ". اولی آن چیزی است که بوداییان می گویند و دومی آن چیزی است که ادیان ابراهیمی می گویند. در ادیان شرقی و علی الخصوص در آیین بودا گفته می شود " دل نبندید ". در ادیان ابراهیمی از جمله در اسلام و در کتاب نهج البلاغه، گفته می شود که به " بی قرارها دل نبندید ". در آیین بودا اصلاً خود دلبستگی نادرست است و در این جا دلبستگی به ثابت درست است، ولی دلبستگی به متغیر نادرست است. بودا می گفت " من آمده ام برای این که از درد و رنج آدمیان بکاهم، باید چهار امر را بیابم تا این غرض حاصل آید ":

۱- یکی این که اصلاً ماهیت رنج چیست؟ و بعد وقتی خودش به این مساله می پرداخت می گفت: "رنج نه فقط نتیجه ی دلبستگی است، بلکه عین دلبستگی است. هر وقت ما دلبستگی پیدا می کنیم، رنج می بریم. به این دلیل که همه چیز بی قرار است. چرا که او به تهیا یا تهیا [۱۲] قائل بود و به خدا قائل نبود. او ورای این امور گذرا یک امر ثابتی نمی دید، بلکه ورای امور گذرا عدم می دید. فرق توهمی که به ظریک عارف بودایی، ما آدم های عادی دچار آن هستیم، با توهمی که به نظر یک عارف دین ابراهیمی دچار آن هستیم، این است که عارف بودایی می گوید توهم انسان های عادی این است که چیزی را که معدوم است، موجود می انگارند. یعنی ورای آن چه ما می بینیم عدم است و به این معنا ما دست خوش "مایا" یا "توهم عظیم" هستیم. اما یک عارف مسلمان می گوید، توهم انسان های عادی این است که ورای این امور متغیر چیز ثابتی را کشف نمی کنند. این دو دیدگاه با هم خیلی فرق می کند. بودا می گفت: "چون رنج عین دلبستگی است، اگر می خواهید رنج نبرید، باید دلبسته نباشید." این را هم اضافه کنم که ما دلبسته ی اعمال خودمان هم نباید باشیم، این را می توان ذیل همان گنجاند یا مجزا در نظر گرفت. یعنی فرض کنید من سر کلاسی درس می دهم، علی القاعده من مدرس چه نتیجه ای را انتظار دارم؟ یا انتظار اجر دارم، یا نتیجه ای غیر از اجر و یا هر دو. مثلاً انتظار دارم که مردم را بدهید، یا از من سپاس گزاری کنید (به تعبیر قرآن یا انتظار اجر دارم و یا انتظار شکور [۱۳])، یا این که نه انتظار مزد دارم و نه انتظار سپاس گزاری، ولی انتظار دارم که شما مطالب را بفهمید. بالاخره تدریس برای تفهم طرف مقابل است. حالا چه انتظار من، انتظار عوض و سپاس گزاری باشد و چه انتظار نتیجه ی طبیعی و تکوینی باشد، در هر دو حال من دلبستگی پیدا کرده ام به این که چیزی حاصل بیاید. چیزی که ممکن است حاصل بیاید و ممکن است حاصل نیاید. به تعبیر دیگر درست است که تدریس اقتضای این را دارد که تفهم به دنبال آن حاصل شود ولی در عین حال تمام نظام هستی در مشتمل نیست و علت العلل و علت تامه ی تفهم شما هم تفهم و تدریس من نیست. نه تفهیم و تدریس من علت العلل تفهم شماست و نه علت تامه ی تفهم شماست. به تعبیر دیگر فهم مخاطب من توقف بر هزار و یک چیز دارد که یکی از آن ها تدریس من است و لذا وقتی من انتظار این را دارم که حتماً در اثر کارم این نتیجه حاصل بیاید، گویی گمان کرده ام که این یک علت که یک علت در میان هزار علت است، تمام علت باشد. به تعبیر دیگر می گویم من معلم که درس خود را گفتم، می بایستی بر علم طرف مقابل چیزی افزوده شود و چیزی فهمیده باشد. مثل این که برا فهم تدریس من توسط طرف مقابل فقط یک عامل دست اندر کار است و آن تدریس من است. با این که من جزء ناچیزی از اجزای جهان هستی است و اگر این جزء حاصل بیاید و هیچ عیب و منقصتی در این جزء نباشد، همه ی

اجزای دیگر جهان هستی باید دست به دست هم بدهند و آن‌ها دیگر در اختیار من نیستند. پس حتی نباید به نتیجه‌ی عمل خودم دل‌بستگی داشته باشم. حالا این دل‌بستگی نداشتن که در آیین هندو از آن به "کنش بی‌خواهش" تعبیر می‌شود، یعنی من باید کار خودم را بکنم، ولی نباید در اثر این کار چیزی بخواهم، باید عمل بی‌امل داشته باشم، آیا این همانی است که در ادیان ابراهیمی نیز وجود دارد [۱۴]؟ بالاخره این دل‌بستگی به نتیجه‌ی عمل خود هم، شایسته‌ی آن دیدگاهی که حضرت علی ابن ابی طالب القا می‌فرمایند، نیست.

ویژگی دوم جهان هستی: در جهان در عین این که همه چیز به من داده نشده اما همه چیز هم از من دریغ نشده است. این هم واقعیت دوم این جهان هستی است که خدا خواسته است و چون خدا خواسته، خلق کرده است. این نکته در باب همه‌ی موجودات صادق است، "به هیچ موجودی همه چیز داده نشده و از هیچ موجودی هم همه چیز مضایقه نشده است." اما از این ویژگی برای "چه باید کرد" من چه استفاده‌ای می‌شود؟ وقتی ما در خود نظاره می‌کنیم، می‌بینیم که همه چیز به من داده نشده است و لذا طبعاً با سایر هم‌نوعان خود متفاوت می‌شویم. چه موقع انسان با بقیه تفاوت ندارد؟ موقعی که یا به هیچ کدام هیچ چیز داده نشده، یا این که به همه همه چیز داده شده باشد. ولی همه مثل هم نیستند، زیرا به من همه چیز داده نشده، بعضی چیزها داده شده است. ولی اتفاقاً شاید آن بعض به شما داده نشده باشد، و آنچه به شما داده شده به من داده نشده باشد. لذا من بین خود و شما تمایز احساس می‌کنم. این تمایز در غالب موارد، اگر نگوییم در همه‌ی موارد به امتیاز شما بر من تلقی می‌شود. [۱۵] وقتی من خودم را با شما مقایسه می‌کنم و می‌بینم خیلی از چیزهایی که شما دارید، من ندارم، تمایز را در واقع ادراک می‌کنم. احساس می‌کنم که من متمایز از شما هستم و شما هم متمایز از من هستید، اما در همه‌ی موارد یا لااقل در غالب موارد این تمایزی که احساس می‌کنم شما از من دارید و من از شما دارم، بلافاصله جای خود را به امتیاز شما بر من می‌دهد. چرا تمایزهای خود را به امتیاز می‌دهد؟ چون انسان در اموری که مطلوب او هستند، خود را با دیگران مقایسه می‌کند. مقایسه امری است که یک سبب‌های درونی آن را در ما ایجاد می‌کند و انسان در چیزهایی که نسبت به آن‌ها حساس است، دست به مقایسه می‌زند. مثال: فرض کنید من در عنفوان جوانی باشم و مثل همه‌ی جوان‌ها سرم پر موباشد، اگر دقت کنید، می‌بینید که من هیچ گاه خود را از این حیث با دیگری مقایسه نمی‌کنم. انسان از وقتی که موداشتن برای او مطلوب باشد، یعنی در وقتی که احساس کند در این آستانه قدم می‌زند، خودش را از این حیث با دیگران مقایسه می‌کند. یکی از بواعث و دواعی درونی انسان برای وقایسه وقتی است که امری برای او مطلوب واقع شود، لذا شروع می‌کند به مقایسه‌ی خود با دیگران در این امر مطلوب. اینجاست که هر امر مطلوبی

اگر در دیگری وجود داشته باشد، فقط تمایز دیگری از من نیست، بلکه امتیاز دیگری بر من هم هست. حالا ممکن است شنیدن این مطالب موجب شود شما در اموری نیز که مطلوب شما نیست، خود را با دیگران مقایسه کنید. اگر این کار را بکنید، تمایزاتی که احساس می کنید لزوماً احساس امتیاز را به همراه ندارد ولی در زندگی عادی این گونه نیست. جیمز نخستین روانشناسی است که بر این نکته تفتن یافته است، که انسان وقتی خود را با هم نوعش مقایسه می کند یک امری برایش مطلوب است و می خواهد بداند دیگران بیشتر از او دارای این امر مطلوب هستند یا کمتر و اگر احساس کرد در دگری بیشتر است، این تمایز به احساس امتیاز می انجامد. التفات به این واقعیت روان شناختی شاید موجب مقایسه در اموری که مطلوب شما نیستند بشود و لذا احساس تمایز لزوماً به احساس امتیاز نمی انجامد. اما در زندگی عادی انسان ها به این نکته توجه و التفات ندارند. نتیجه ی این مقایسه ها غالباً یا همیشه احساس "محرومیت" و "مظلومیت" است. حضرت علی (ع) یکی از مناشی انتزاع شر را همین می داند. احساس شر به این دلیل است که ما نمی خواهیم تفاوت ها را بپذیریم. وقتی من نمی خواهم تفاوت هایی که با شما دارم را بپذیرم، می گویم چرا و این قدر زیباست و... ولی باید توجه کنیم که خدا خواسته است که این تفاوت ها باشد و اگر خدا خواسته که این تفاوت ها باشد، من باید اراده ی خودم را در برابر اراده ی خداوند قربانی کنم و حالا که خدا خواسته من با شما متفاوت باشم، نباید بخواهم که با شما متفاوت نباشم. و لذا مقایسه های بین خود و دیگران را تعطیل می کنم؛ لا اقل به انتزاع مظلومیت خودم و انتزاع این که خدا با من عادلانه رفتار نکرده است، نمی انجامد. به تعبیر فلسفی به انتزاع شر در جهن نمی انجامد. البته تنها منشا شر این نیست، ولی یکی از مناشی انتزاعش همین است. ویژگی سوم جهان هستی: در عالم اموری هست که شما نمی توانید تغییرش بدهید.

"عرفتُ الله بفسخ العزائم و نقض الهمم"، وقتی همت آدمی نقض می شود که همتش معطوف به تغییر اموری شود که تغییر پذیر نیستند (تغییر پذیر نیست، یعنی برای من انسان تغییر پذیر نیست).

ما نباید همت خود را مصروف تغییر دادن تغییر نایافتنی ها کنیم. این تغییر نایافتنی ها دو دسته اند:

- ۱- تغییر نایافتنی هایی که ما طالب تغییر یافتن آنها نیستیم.
- ۲- تغییر نایافتنی هایی که ما طالب تغییر یافتن آنها هستیم (وجوه تراژیک زندگی).

دسته ی دوم را اگزیستانسیالیست ها وجوه تراژیک زندگی می نامند. وجوه تراژیک، یعنی ابعادی از هستی که تغییر نیافتنی اند، با این که انسان های عادی طالب تغییر یافتن آن ها هستند. این وجوه تراژیک چه هستند؟ مهم ترین تغییر نیافتنی که ما انسان ها طالب تغییر آن هستیم و لذا برای خود درد و رنج ایجاد می کنیم، "درد و رنج" است. درد و رنج واقعیت تغییر ناپذیر است. از این لحاظ همان طور که یاسپرس و بعضی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست دیگر گفته اند، "درد و رنج" در عالم دو دسته است: ۱- درد و رنج خود عالم ۲- درد و رنج که خود ما ایجاد می کنیم. درد و رنج دسته ی دوم به این دلیل ایجاد می شوند که می خواهیم چیزهای تغییر نیافتنی را تغییر بدهیم. آن که می گفتیم مهم ترین وجه تراژیک زندگی خود "درد و رنج" است، "درد و رنج" به معنای اول است. علی ابن ابی طالب در عین این که قائل است به این که "خدا درد و رنج را آفریده است"، ولی خدا را خیرخواه ما آدمیان می دانند. جمعش این می شود که درد و رنج را خدا خواسته است که در جهان باشد، ولی ما این درد و رنج را به دست خودمان چندین برابر می کنیم. اگر ما اراده ی خود را قربانی اراده ی خدا می کردیم، این درد و رنج بود ولی لااقل درد و رنج های دیگری ایجاد نمی کرد. یک پدر یا مادری را در نظر بگیرد که به خاطر مصلحت فرزندشان به او الزام کرده اند که شب امتحان اصلاً تلویزیون نبیند، بچه این را درد و رنج تلقی می کند. البته در آن اشل احساسی و عاطفی و فهم و شعور بچه واقعاً ندیدن فیلم برای او درد و رنج محسوب می شود. بچه دو موضع می تواند نسبت به این بگیرد: ۱- این تحریم را بپذیرد و در این صورت یک درد و رنج عاید او می شود. ۲- این تحریم را نپذیرد و در برابر آن مقاومت کند. در این جا یک درد و رنج دیگری هم بر خود تحمیل می کند، مثل کتک خوردن، تشر شنیدن و خشونت دیدن. در واقع دو درد و رنج عاید او می شود. چون پدر یک پدری است که از آن تحریم تلویزیون دست بردار نیست. (فرض بر این بود که خدا خواسته است این درد و رنج در جهان باشد). فرق بچه ای که کتک خورده و تلویزیون نمی بیند، با بچه ای که کتک نخورده تلویزیون نمی بیند، این است که یکی یک درد و رنج متحمل شده و دیگری دو درد و رنج.

ما باید درد و رنجی که خدا در جهان خواسته است را بپذیریم و الا درد و رنج های بیشتری می بینیم. ترزا [۱۶] می گوید: "خدایا درد و رنجی که تو برای ما خواسته ای، نسبت به درد و رنجی که از نخواستن خواسته ی تو بر ما عارض شد، مثل درد و رنج یک برگ درخت است، نسبت به جنگل" (یعنی این قدر زیاد شد). اگر آن درد و رنج های اول را قبول کرده بودیم، یعنی اگر قبول کرده بودیم که یکی از وجوه تراژیک زندگی خود درد و رنج است،

دیگر این قدر درد و رنج های متوالی و متطالی پیش نمی آمد. ولی ما با عدم پذیرش این درد و رنج نخستین، درد و رنج های مترکب و متراکم برای خودمان پدید می آوریم.

وجه تراژیک دیگر زندگی: مرگ است. وجه تراژیک دیگر زندگی: "تنهایی" [۱۷] است. انسان در زندگی تنهاست. این را نمی شود زائل کرد. هیچ مفری از این تنهایی وجود ندارد. البته مراد از تنهایی، همان تنهایی است که در ارتباط با انسان های دیگر مطرح می شود. عارفان در عین این که تنهایی را قبول می کرده اند، به ترس ناشی از تنهایی یعنی "وحشت" دچار نمی شده اند. این تنهایی تغییر پذیر هم نیست. "لقد جئتمونا فردی کما خلقناکم اول مره" [۱۸] ما از اول شما را تنها آفریدیم. هم تنهائید و هم تنها زیست می کنید و هم تنها پیش من می آیید. انسان تنهاست، این احساس تنهایی رنج زاست ولی به هر حال وجه تراژیک زندگی است. یعنی واقعیت تغییر ناپذیری است که می خواهید آن را تغییر دهید، ولی تغییر نمی کند.

وجه تراژیک دیگر زندگی: "انسان طالب بی گناهی خویش است." اما نمی تواند به بی گناهی دست یابد. علی ابن ابی طالب می فرماید: به خاطر خطراتی که ما داریم، ما طالب بی گناهی هستیم. یعنی انسان طالب این است که زندگی اش از گناه پیراسته شود. ولی عملاً امکان ندارد و در تحقق مقدر الهی نیست که انسان بدون گناه زندگی کند. در واقع به تعبیر محی الدین، درست است که انسان طالبی بی گناهی است ولی خدا این ردا را به خودش اختصاص داده است و ما انسان ها نمی توانیم به آن جا برسیم. این است که ما انسان ها به بی گناهی نسبی نائل می آییم ولی به بی گناهی مطلق نائل نمی شویم. بی گناهی نسبی یعنی ما می توانیم بعضی از گناهان را نکنیم ولی نمی توانیم هیچ گناهی را نکنیم. می توانیم تعداد گناهان خود را کاهش دهیم ولی در وسع بشر نیست که تعداد گناهان خود را به صفر برساند. معنای دوم بی گناهی نسبی: یک انسان وقتی با انسان دیگری سنجیده شود، معصوم تلقی می شود. من هنگام مقایسه ی سلمان با خودم می توانم ببانم که سلمان نسبت به من واقعاً معصوم بوده است، یا علی ابن ابی طالب را وقتی با سلمان می سنجم می بینم علی ابن ابی طالب واقعاً معصوم است. ولی این عصمت ها نسبی است، یعنی چه؟ وقتی می گویند X نسبت به Y "عصمت نسبی" دارد، یعنی هیچ گناهی از گناهانی که Y مرتکب می شود را X مرتکب نمی شود. اما X یک گناهی خودش مرتکب می شود که با گناهان Y مطلقاً فرق دارد. هر این لحاظ همیشه انسان تب و تاب و ناآرامی و نوعی تعارض و کشمکش با خودش دارد، به تعبیر دیگر به این معنا هیچ انسانی از خودش راضی نیست. ولی این وجه مقدر عالم است. بی گناهی اختصاص به خدا دارد. خداست که هیچ

کارش خطا نیست.[۱۹] خدا معصوم است. لذا وجه تراژیک دیگر زندگی این است که ما دستخوش تعارض با خودمان باقی خواهیم ماند. تعارضی که ناشی از این است که ما می‌خواستیم بی‌گناه باشیم، ولی بی‌گناه نیستیم. وجوه تراژیک دیگری هم هست که چون محل مناقشه است، به آن‌ها کاری نداریم. مثلاً بعضی گفته‌اند همان‌طور که زندگی فردی وجوه تراژیک دارد، زندگی جمعی هم وجوه تراژیک دارد که یکی از آن‌ها این است که "عدالت [۲۰] در عالم برقرار شدنی نیست."

به نظر می‌رسد که در دار دنیا عدالت تحقق پذیر نیست، به دو دلیل:

- ۱- به این دلیل که برای تحقق عدالت، انسان‌ها باید تحولاتی بیابند که آن تحولات مقدر نیستند.
- ۲- تا قانون نباشد، عدالت معنا ندارد و قانون فی‌نفسه خلاف عدالت است. نفس قانون خلاف عدالت است. بدون قانون عدالت معنا ندارد. عدالت یعنی عمل طبق قانون. اما قانون خودش فی‌نفسه ناعادلانه است. نه به این دلیل که قانون‌نویسان عادل نیستند، بلکه به این دلیل که قانونیت قانون به این است که از تفاوت‌های جزئی صرف نظر کند. یعنی وقتی شما می‌گویید هر که دزدی کرد فلان کار را با او می‌کنیم، مثلاً دست‌هایش را قطع می‌کنیم، این قانون را خدا فرموده است و بنابراین از حیث قانون‌گذار مشکل ندارد، اما وقتی می‌گویید هر که دزدی کرد، دستش را می‌بریم و برای این دزد چند ویژگی قائلید، معنایش این است که همه‌ی کسانی که دزدی کرده‌اند و در این چهار ویژگی مشترک‌اند، از سایر تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، چشم‌پوشی می‌کنیم. یعنی همه‌ی انسان‌هایی که دزد‌اند و X و Y و Z در آن‌ها محقق است، باید دستشان بریده شود. در صورتی که این‌ها از هزار و یک حیث دیگر با هم تفاوت دارند ولی ما چاره‌ای جز صرف‌نظر کردن از این تفاوت‌ها نداریم. قانون که نمی‌تواند قضیه‌ی شخصیه باشد، قانون بودن قانون به این است که قضیه شخصیه نیست. صرف‌نظر کردن از این تفاوت‌ها، پا به قلمروی بی‌توجهی به مجرای دزدی است. و بی‌توجهی به مجرای دزدی، یعنی کم یا بیش در حق دزدها ظلم شده است. "عادلانه بودن" این قانون یعنی این که مصالح اجرای این قانون، روی هم رفته بر عدم اجرا بیشتر است. والا وقتی برای تک‌تک انسان‌ها اجرا می‌شود، عادلانه نیست. به تعبیر دیگر، هر که بداند مثلاً این بیست دزدی که نزد قاضی آورده‌اند و از لحاظ شرایط مقرر مشترک‌اند، از کجا راه افتاده‌اند و حالا به این جا رسیده‌اند، می‌گوید نمی‌شود برای آن‌ها حکم واحد داد. این بیست دزد از بیست جای متفاوت راه افتاده‌اند ولی ما از این تفاوت‌ها صرف‌نظر می‌کنیم، به محض صرف‌نظر کردن، کم یا بیش در حق این افراد ظلم می‌کنیم. ولی با اینهمه می‌

توان قانون را (چه الهی و چه انسانی) عادلانه تلقی کرد، چون بالاخره مصالح اجرای این قانون را بیشتر از عدم اجرای آن می بینیم. از این نظر ویکتور هوگو در بینوایان می گوید: "قاضی ای که به مجاری جنایت پی برده است، از قضاوت استعفا می دهد."

یعنی اگر من بدانم این که آدم کشته است، از کجا راه افتاده که کارش به این جا انجامیده، می گویم من نمی توانم حکم به قتل او بدهم. قاضیان به آخرین برش زندگی یک فرد می نگرند. ولی آدم ها از جاهای مختلف راه می اقتند و ممکن است در آخرین برش مثل هم باشند، به این معنا عدالت در زندگی این جهانی قابل تحقیق نیست. به همین دلیل انسان ها باید تحولاتی پیدا کنند و اصلاً نفس قانون و به یک چشم به همه نگاه کردن ناعادلانه است، عدالت تحقق پذیر نیست. ولی انسان شدیداً طالب عدالت است و بنابراین "عدالت طلبی" یکی از وجوه تراژیک زندگی است. [۲۱]

Rationality [۱]

Rationalism [۲]

[۳] البته تلقی علی ابن ابی طالب، تلقی قرآنی است. لذا بسیاری از این مطالب در قرآن هم هست. ولی ما الان به نهج البلاغه می پردازیم.

[۴] سوره ی توبه، آیه ی ۳۱

[۵] سوره ی فرقان، آیه ی ۴۲

[۶] سوره ی بقره، آیه ی ۱۱۱- سوره ی نحل، آیه ی ۶۴

[۷] سوره ی انبیا، آیه ی ۲۴- سوره ی قصص، آیه ی ۷۵

[۸] دو نکته را باید توجه کنیم. نکته ی اول این که سخن کسانی مثل آگوستین قدیس، فروید، مارکس، داروین، نیچه، فوک و هیوم را که می گویند علایق ما در پذیرش براهین اثر می گذارند را باید براساس یک معیاری بپذیریم. بالاخره همه وقت، در هر فاز از داوری انسان براساس یک سلسله از مسلماتی داوری می کند. ما این را که گزاره

ای محتمل الصدق است یا محتمل الصدق نیست را باید براساس چند گزاره که آن ها را باید محقق الصدق تلقی کنیم، بفهمیم البته ممکن است من بعد به فاز بالاتر بروم و در فاز بالا آن هایی را که در فاز پایین مسلم انگاشته بودم را مورد داوری قرار دهم، ولی در آنجا هم این ها را بر اساس گزاره ای دیگر مورد داوری قرار می دهم. این همان است که "عقلانیت انتقادی" می نامند. عقلانیت انتقادی یعنی شما در هر فازی که هستید براساس مسلمات آن فاز راجع به چیزهایی که می شنوید داوری می کنید و در فاز بعدی باید در باب همین مسلمات داوری کنید. بنابراین این مطلب منافاتی با حفظ عقلانیت ندارد.

نکته ی دوم: پاسخی از دیدگاه کلامی ما است، اگر خدا را خیرخواه بدانیم، عادل می دانیم و اگر عادل بدانیم یکی از ویژگی های عادل این است که به ما تکلیف مالا یطاق نمی کند. اگر تکلیف مالا یطاق نکند، پس اگر به تمام لوازم همین فاز غفلتی هم که در آن هستم مستلزم باشم، از من نباید فوق این انتظار داشته باشید تا وقتی که این غفلت از من زائل شد، ممکن است دستخوش یک غفلت دیگری شده باشم ولی تا توجه به آن غفلت پیدا نکرده ام، تکلیفی ندارم. به تعبیر دیگر، تا وقتی که من نمی دانم که نمی دانم، به خاطر ندانستن من نباید مرا مواخذه کنند، چون در این صورت من به یک امری که در وسع من نبوده مواخذه می شوم. وقتی فهمیدم که من تا امروز داشته ام براساس یک اموری داوری می کرده ام که این ها غلط بوده اند چون فروید یا مارکس یا... درست می گویند، از این به بعد باید داوری خود را تعطیل کنم. ولی حالا تا این را متوجه نشده ام و در فازی قرار دارم که با کمال صداقت و جدیت عمل می کنم، اگر یک داوری کردم ولو فی نفس الامر این داوری هم غلط باشد، چون خدا تکلیف مالا یطاق نمی کند، من مشکلی ندارم.

Common sense [۹]

Situation [۱۰]

[۱۱] در اینجا گذشته به معنای گذشته زمانی است. گذشته ای که عرفا می گویند به معنای زمانی نیست. البته هر جمله ای را در هر زبانی یا باید به زمان حال گفت، یا به زمان گذشته و به زمان آینده، چون زبان براساس فهم عرفی تدوین شده است و لذا عرفا باید با یکی از این زبان ها حرف بزنند. مثلاً می گویند من در گذشته در یک نیستانی بوده ام و حالا بریده از آن نیستان هستم و می خواهم برگردم به آن نیستان.

گویا به نظر می آید که در گذشته نی متعلق به نیستانی بوده و الان بریده شده و در آینده به آن نیستان بازخواهد گشت. همه ی این ها تعبیر زمانی است ولی عارف نمی خواهد زمان را بیان کند و نمی خواهد بگوید در گذشته این زور بوده است (بحث ما گذشت زمانی است).

Emptiness [۱۲]

[۱۳] لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا، سوره ی انسان، آیه ی ۹

[۱۴] حضرت سجاد می فرمایند: لَسْنَا نَتَكَلَّ فِي النِّجَاتِ عَلَى اَعْمَالِنَا، بَلْ بِفَضْلِكَ عَلَيْنَا.

[۱۵] البته خود من معتقدم در همه ی موارد.

[۱۶] عارف معروف مسیحی

[۱۷] توجه کنید که احساس تنهایی غیر از احساس جدا ماندگی است. انسان در تنهایی کسی را ندارد. در جدا ماندگی کسی را دارد ولی از او دور افتاده است. عرفا احساس جدا ماندگی می کنند ولی احساس تنهایی نمی کنند. در اگزستانسیالیسم نیز وضع از همین قرار است. آن ها می گویند ما یک احساس تنهایی داریم و یک احساس جدا ماندگی. کسانی مثل گابریل مارسل تاکیدشان بر این است که آن چه می توان بر آن غلبه کرد، احساس جدا افتادگی است.

[۱۸] سوره ی انعام، آیه ی ۹۴

[۱۹] تعبیر کار، موضع، تلقی و ... در مورد خدا معنای غیر حقیقی دارد.

[۲۰] در این جا مفهوم اجتماعی عدالت مراد است، نه معنای فقهی عدالت (تعادل بین قوای خود).

[۲۱] اگر کسی بگوید خود این حالاتی که عارض انسان می شود از واقعیت های تغییر ناپذیر است، چرا شما تاکید می کنید که این گونه نباشد. (ر.ک آرس پنسکی، تحول انسان ممکن)

نکته ای در سنت عرفانی و معنوی جهان وجود دارد که باید به تیپولوژی انسان توجه کرد. انسان ها تیپولوژی روانی واحدی ندارند و بنابراین در ارائه ی راه استکمال به انسان ها و در ارائه ی نحوه ی طی طریق این راه باید به این

تیپولوژی توجه کرد. اولین بار این تیپولوژی در آیین هندو محقق شده و گفته شده است که انسان ها چهار دسته اند: (البته بسائط آن ها چهار دسته اند) و به این لحاظ اولین کاری که خود انسان یا مرشد او باید بکند، این است که بفهمد این انسان از کدام یک از این چهار تیپ است و بگوید طریق خدا را از کدام راه خاص باید طی کند. دسته ی اول انسان های contemplative یعنی انسان هایی که خدا را باید با ذهن خود طی کنند. این انسان ها از این طریق طی طریق خدا می کنند که راه می افتند و آرا و اندیشه ها را بررسی می کنند. این مقدمه این استدلال درست است و آن یکی درست نیست. در اینجا دو مغالطه صورت گرفته و ... این آدمیان را خدا خواسته که از راه ذهن به او نزدیک شوند. این انسان ها، انسان هایی هستند که اگر جدیت و صداقت خود را محفوظ بدارند، در علوم رشد می کنند و حقایقی را بر خود و دیگران مکشوف می کنند و از این طریق به خدا می رسند.

دسته ی دوم: انسان های emotive، انسان های عاطفی اند. این انسان ها از راه محبت به خدا می رسند. و لویون ما این تپی هستند. این ها می گویند از راه محبت طی طریق می کنیم. منتها محبت آن ها، محبت معصومین است. البته محبت با احسان فرق می کند.

دسته ی سوم: انسان هایی که اهل کشف و شهود هستند (intuitive)، این ها از راه کشف و شهود و یافته های وجدانی آهسته آهسته به خدا نزدیک می شوند. همه ی تیپ ها این گونه اند که اول نمی دانند کجا می روند، فقط وقتی این راه را تشخیص می دهند که خود راه بگویند که چون باید رفت. طی طریق می کنند و به توضحات این راه عمل می کنند و خود راه آهسته آهسته آن ها را می برد. مثل این که شما بدانید از تهران به نیشابور یک راه بیشتر وجود ندارد، ولی اصلاً این راه را نرفته باشید، فقط به شما می گویند راه این است، همین که وارد جاده می شوید، از آن به بعد هر جا جاده می پیچد شما هم می پیچید تا برسید به نیشابور.

دسته ی چهارم: کسانی که یوگای خدمت دارند، (هر تپی یک یوگای خاص خودش را دارد).

کسانی که دائماً به فکر حل مشکلات مردم هستند، به گفته ی سوزوکی " یوگای سرویس " دارند. یعنی از این راه دارند به خدا می رسند. همیشه دغدغه ی این را دارند که مشکلات دیگران حل شود. البته این تیپولوژی با تغییراتی در ادیان دیگر هم دنبال شده است ولی عموماً همین تیپولوژی را ارائه می دهند. همه ی تیپولوژی ها اعم از تیپولوژی در روان شناسی دین و الهیات عرفانی و عرفان به این چهار تا تحویل می شود.

با توجه به این نکته اگر مراد از انسان، انسانی باشد با تیپولوژی خاص، برای این انسان با تیپولوژی خاص، این واقعیت ها، واقعیت های تغییرناپذیرند. اما این واقعیت ها برای آدم هایی با تیپولوژی دیگری تغییرپذیرند. لاقلاً دو دسته از انسان ها هستند که تغییرناپذیری این واقعیت ها برای آن ها زود از دست می رود:

۱- انسان های عاطفی، emotive

۲- انسان های شهودی، intuitive

اگر این سوال را از یک عارف پرسید، می گوید اگر مرادتان انسان های عادی اند برای این انسان های عادی در گذشتن از این وضع ممکن نیست ولی سخن من درباره ی انسان های عادی نیست، بلکه در باب انسان هایی است که براساس این که می خواهند سیر و سلوک کنند، دارند از آن وضع بیرون می آیند.

آوس پنسکی در کتاب "تحول انسان ممکن" می گوید هر وقت می خواهید در موردانسان ها حکم کنید باید دو فاز را از هم تفکیک کنید. ۱- انسان هایی که می بینید. ۲- انسان هایی که طالب تحول خودشان هستند. انسان هایی که می بینید یعنی انسان هایی که به تعبیر قرآن به همین حیات دنیا راضی شده اند، این انسان ها یک احکامی برایشان بار می شود و انسان هایی که می گویند اصلاً تمام زندگی ما براساس این وضع روانی است که ما داریم، ولی از کجا معلوم است که این وضع روانی من مطلوب باشد. من باید وضع روانی خود را عوض کنم و لذا طالب تحول می شود. چیزهایی که برای انسان های عادی محال است برای این انسان ها محال نیست و گاهی چیزهایی که برای انسان های عادی محال نیست برای این ها محال می شود.

برای پاسخ به این سوال باید به تیپ توجه کنیم. آیا تیپ انسان های عادی غیر خواستار تحول را می گوئید، یا تیپ انسان هایی که خواستار تحول شده اند؟ انسان هایی که خواستار تحول نیستند و دست به ترکیب خود نمی زنند، باهمین وضع روانی که دارند، خواستار تغییر وضع هستند. برای موافقت با خواسته های چنین انسان های واقعاً تغییر وضع محال است. ولی برای انسانی که تحول پیدا کرده است، محالات انسان های عادی، آهسته آهسته دیگر محال نیست. مثال ساده اش این است که برای انسان عادی جمع عدالت و حبت امکان پذیر نیست. یعنی اگر من انسان عادی شما را به شدت دوست بدارم، بعد بخواهم در مقام قاضی درباره ی شما داوری کنم، نمی توانم عدالت را اعمال کنم. پس اگر عدالت را اعمال کردم، لاقلاً در آن لحظه عدالت نداشته ام. ولی اگر محبت سر جایش باشد،

نمی توانم از عدالت به این سو یا آن سو میل نکنم. حالا اگر همین انسان کمی متحول شود، جمع این دو امکان پذیر می گردد. این که در مورد علی ابن ابی طالب گفته اند: "جُمِعَت فیک الاضداد" به همین معناست. نه این که علی ابن ابی طالب قانون "جمع اضداد ممکن نیست" را نقض کرده است، خیر. آن هایی که در من و شما ضد است و با هم جمع نمی شود، در او اصلاً ضد نیست. در من و شما عدالت و محبت دو ضد هستند ولی در علی ابن ابی طالب ضدیت برداشته می شود و لذا با هم جمع می شوند.

انسان هایی که contemplative هستند، قادر به ایجاد تحول در خود نیستند و در عرفان می گویند چیزی که طبق جبلت نیست را خدا از آن ها انتظار ندارد. لذا کسی مثل فخر رازی – اگر قصور ما از او مطابق با واقع باشد – که تحولی هم در او ایجاد نمی شود، اگر طبق مشی خودشان حرکت کنند، این ها هم به سعادت می رسند.

اگر تیپولوژی انسان ها اختیاری نیست، خدا برای همه ی تیپ ها راهی هم برای رسیدن به سعادت مقرر کرده است. در میان این چهار تیپ، دو تیپ آدم هایی هستند که زالب تحول خود هستند. و دو تیپ دیگر طالب تحول خود نیستند، ولی خدا راه این ها را هم مسدود نکرده است. لذا کسی که emotive یا intuitive است، به مراحل می رسد که آنچه برای انسان های عادی استحاله دارد، برای او استحاله ندارد. و از این امر دو نتیجه می گیریم:

۱- یک نظام سلوکی واحد برای انسان ها قابل توصیه نیست

۲- در عین حال، هر انسانی در همان وضعی که هست اگر صداقت و جدیت داشته باشد، در واقع در حال استکمال یافتن است. از تیپ خود نمی تواند بیرون آید ولی می تواند صداقت و جدیت بورزد.

گفتگو در باب شاخصه ی معنویت بود، یعنی کسی که دارای معنویت است (انسان معنوی)، با هر امری، پدیده ای، خبر یا اخباری که مواجه می شود، نخستین سوالش این است که به عمل من چه ربطی دارد؟ یعنی اگر وضع این گونه است که شما می گوئید، من چه باید بکنم؟ برای چگونه عمل کردن و زیستن من چه نتیجه ای از این وضع عاید می شود؟ پرداختن به هر چیزی که به این "چه باید بکنم" اثباتاً و نفیاً ربطی پیدا نمی کند و هیچ نتیجه ای از نظر یک انسان معنوی نداشته باشد؛ تضييع عمر، استعداد و نیرو است.

گفتیم مجموع پیام های معنوی نهج البلاغه سه قسم اند:

الف. مابعد الطبیعه، یا به تعبیری هستی شناسی نهج البلاغه

ب. انسان شناسی نهج البلاغه

ج. اخلاق، یا به تعبیری وظیفه شناسی نهج البلاغه

بحث اول درباره ی هستی شناسی، متافیزیک و مابعدالطبیعه ی نهج البلاغه بود. بعضی از عناصر این هستی شناسی قبلاً گفته شده است و حال به ادامه ی مولفه های هستی شناختی نهج البلاغه می پردازیم.

گفتیم جهان هستی بی ثبات و بی قرار آفریده شده است و بی ثباتی و تحول و سیلان و دگرگونی و تغیر جلی و ذاتی جهان پیرامون ماست که ما در آن زندگی می کنیم. از همین نکته (بی قراری عالم)، در باب "چه باید کرد"، سلسله نتایجی استخراج می شود که به آن می پردازیم. یکی از نتایجی که از بی ثباتی عالم می شود گرفت این است که این بی قراری برای ما عدم امنیت و عدم یاس توامان پدید می آورد، چون در جهانی بی قرار زندگی می کنیم که هم امنیت نیست و هم یاس نیست. هم هر که خودش را در امن و امان احساس می کند، خطا می کند و هم هر که مایوس است خطا می کند. در جهانی که همه چیز در حال تطور و تحول و سیلان و دگرگونی است، در هیچ وضعی نباید امنیت دید، از طرف دیگر در هیچ وضعی نباید مایوس شد. حتماً به یاد می آورید که در تتمه ی دعای عرفه که به امام حسین (ع) نسبت داده شده - تقریباً محرز است که دعای عرفه از امام حسین (ع) است - این جمله

آمده است: "الهی اَنَّ اختلافَ تدبیرِکَ و سرعَه طَواءِ مقادیرِکَ مَنعاً عبادَکَ العارِفینَ بِکَ عَنِ السَّکونِ الی عَطاءِ و الیاسِ مِنکَ فی بَلاءٍ"، یعنی در واقع به پیشگاه خدا این نکته را عرض می کند که خدایا "اَنَّ اختلافَ تدبیرِکَ"، این که تدابیر تو به سرعت پشت سر هم می آیند و این که تدبیرات تو خیلی سریع الطویه اند (یعنی به سرعت می آیند و می روند)؛ این دو واقعیت یعنی تدابیر تو با یکدیگر تفاوت دارند و هم این که تقادیر و مقادیر تو به سرعت جای هم می نشینند. این دو پدیده بندگانی که تو را می شناسند را از دو چیز منع کرده است: یکی از سکون الی عطاء و یکی هم از والیاس منک فی بلاء، یکی هر وقت عطا و دهشی نسبت به آن ها می کنی این ها نباید سکون کنند و بگویند خوب به ما که داده شد. چون ممکن است به همان سرعتی که داده شده، به همان سرعت هم از آن ها گرفته شود؛ زیرا خداوند اختلاف تدبیر و سرعت مقادیر دارد، یعنی به محض این که داده شد امکان دارد گرفته شود، پس هیچ سکون و آرامش و دل آرامی نباید برایشان حاصل شود، چون انسان به چیزی دل آرام است که بداند تا مدتی آن چیز در اختیارش است. چیزی که ممکن است در همان لحظه ای که داده می شود بلافاصله گرفته شود، آدم نمی تواند به آن سکون داشته باشد. از سوی دیگر، در عین این که "عَنِ السَّکونِ الی عَطاءٍ" را منع کرده اند، "و الیاسِ مِنکَ فی بَلاءٍ"، وقتی که بلیه ای برایشان وارد می شود، مایوس نمی شوند، چون ممکن است این بلیه به سرعت مرتفع شود. پس این دو خصلت وجود دارد؛ یعنی ممکن است عطیه ها به سرعت گرفته شوند و بلیه ها هم به سرعت رفع و زائل شوند، از این لحاظ وقتی به این ها چیزی می دهی، دل آرامی ندارند و امنیتی احساس نمی کنند، چون می گویند چه امنیتی، وقتی چیزی که داده شده است می تواند به سرعت از انسان گرفته شود و خودشان را هیچ مامون و در امن نمی بینند. از آن طرف هم وقتی به بلیه ای دچار می شوند، چون در همان لحظه ممکن است مصیبت برطرف شود؛ زیرا تو سرعت طواء مقادیر و اختلاف تدبیر داری. پس انسان هایی که به این گونه اند، احساس امنیت نمی کنند، چون همیشه در حال خوف اند، از آن طرف هم احساس یاس نمی کنند، چون همیشه در حال رجاء هستند. به این خاطر یکی از صفاتی که در دین آمده همین است که انسان باید همیشه در حال خوف و رجاء باشد (یکی همین است، دو معنای دیگرش را بعداً خواهیم گفت). ما همیشه خائفیم، چون همیشه ممکن است نعمت ها از ما گرفته شوند و همیشه راجی و امیدواریم چون ممکن است بلیه ها از ما مرتفع شوند. این به دلیل بی قراری جهان است، وقتی جهان بی قرار است، آدم نباید مایوس شود چون شاید چیز بد زائل شود و چون جهان بی قرار است، هیچ وقت نباید مطمئن و مامون باشیم و خودمان را در امن و امان احساس کنیم، چون ممکن است نعمتی که الان در آن غوطه می خوریم از ما گرفته شود.

تا آن جا که من احصاء کرده ام علی ابن ابی طالب در بیش از سی مورد در نهج البلاغه به این موضوع اشاره کرده است، این که هیچ وقت احساس امنیت نکنید و از سوی دیگر هیچ وقت احساس یاس نکنید، به دلیل این که ممکن است همه چیز عوض شود، در خطبه ی ۷۹، طبق نهج البلاغه ی صبحی صالح آمده است؛ قاله لبعض اصحابه لما عزم علی المسیر الی الخوارج فقال له یا امیر المومنین ان سرت فی هذا الوقت خشیتُ ان لاتظفر بمرادک، یکی از اصحاب حضرت، وقتی حضرت آماده ی رفتن به جنگ خوارج می شد به ایشان گفت: ان سرت یا امیر المومنین فی هذا الوقت، اگر الان راه بیفتی می ترسم به مراد خود ظفر نیابی و در جنگ شکست بخوری، من طریق علم النجوم، من از طریق علم نجوم این را فهمیدم (همین چیزی که در میان ما متداول است که الان ساعت یمنی نیست، ساعت نحسی است، یا بالعکس). حضرت در جواب این صحابه شان فرمودند: انک تهدي الی الساعه الّتی من سارَ فیها صُرِفَ عَنْهُ السَّوْءُ، گمان می کنی که علم پیدا کرده ای به وقتی که در آن وقت هر کس سیر کند، به او بدی نمی رسد و تُخَوِّفُ مِنَ السَّاعَةِ الّتی من سارَ فیها حاقَ بِهِ الضَّرُّ، دیگران را می ترسانی از ساعتی که در آن ساعت هر که به راه بیفتد، به او ضرر می رسد. تو فکر می کنی می توانی ساعتی را که در آن خوبی به انسان نمی رسد و ساعتی را که در آن بدی به انسان می رسد یا بالعکس را تعیین کنی؟ هر که این سخن تو را تصدیق کند، قرآن را تکذیب کرده است. واستغنی عن الاستعانه بالله، چنین شخصی دیگر از این که از خدا کمک بگیرد، بی نیاز شده است، چون می گوید اگر الان ساعتی است که من در آن هر کاری بکنم به من ضرری نمی رسد، دیگر هیچ نیازی به استعانت از خدا ندارم و اگر ساعتی است که در آن هر کاری بکنم به من بدی می رسد، باز هم نباید به خدا استعانت کنم، چون در این صورت ساعتی که بدی ها به آدم نمی رسد، دست به عمل می زنم و در هیچ کدام از این دو حال نیازی به استعانت از خدا ندارم. واستغنی عن الاستعانه بالله فی نیل المحبوب و دفع المکروه، دیگر انسان در نیل به محبوب خودش و در دفع مکروه از خودش نیازی ندارد که از خدا کمک بگیرد، وضع مشخص و روشن است. وَتَبْتَغِي فِي قَوْلِكَ لِلْعَامِلِ بِأَمْرِكَ أَنْ يُولِيكَ الْحَمْدَ دُونَ رَبِّهِ، در این صورت یک کار دیگر هم می کنی، و آن این که می خواهی حمد و ستایش خدا را به جای این که معطوف به خدا باشد، معطوف به خودت بکنی. چون بعد از این مردم باید سپاس گذار تو باشند، که وقت هایی که بدی به آن ها می رسد نشان دادی و وقت هایی را هم که خوبی به آن ها می رسید نشان دادی و تَبْتَغِي فِي قَوْلِكَ لِلْعَامِلِ بِأَمْرِكَ، می خواهی در سختی به کسی که به آن عمل می کند، ان يُولِيكَ الْحَمْدَ دُونَ رَبِّهِ، حمدش را متوجه تو بکند و نه متوجه پروردگارش؛ لَأَنَّكَ بَزَعِمَكَ أَنْتَ هَدَيْتَهُ إِلَى السَّاعَةِ الّتی نَالَ فِيهَا النِّفْعَ وَ أَمِنَ الضَّرَّ، برای این که به زعم خودت تو بودی که

هدایتش کردی به ساعتی که در آن ساعت نفع می رسد و ضرری نمی رسد. بعد حضرت جملاتی می گویند که نمی خواهیم فعلاً وارد بحث آن ها بشویم. ایها الناس ایاکم و تعلّم النجوم، مردم بر شما باد که از ستاره شناسی - به تعبیر دقیق تر باد گفت ستاره بینی - دوری کنید، الا ما یهتدی به فی برّ او بحر، مگر آن مقدار که بشود راه های آسمانی و زمینی را از راه ستارگان تشخیص داد که جنوب کجاست و شمال کجاست، ولی غیر از این را نه. فانها تدعو الی الکهانه و المُنَجِّم کاکاهنِ کالساحرِ و الساحرُ کالکافرِ و الکافرُ فی النارِ، سیروا علی اسمِ الله. به یاد خدا در هر کاری به راه بیفتید.

مورد دیگر خطبه ی ۶۵ صبحی صالح است. حضرت در آن جا می گویند: هر که در حال نعمت الهی به سر می برد، املش را از آن نباید از دست بدهد، یعنی باید امیدوار باشد که همین لحظه این نعمت مرتفع بشود و هر که هم در حال نعمتی از نعمات الهی به سر می برد، باید ترسش را از دست ندهد، چون ممکن است این نعمت همین لحظه از دستش گرفته شود. در قسمت آخرش می گوید: تو خدایا این جوری هستی، المامول مع النقم المرهوب مع النعم، تو کسی هستی که وقتی نعمت می باری ما املمان را هم چنان به تو نگه می داریم و وقتی هم که نعمت می باری، ترسمان را هم چنان نسبت به تو محفوظ نگه می داریم، نمی گوییم که "نعمت" که دیگر نباید ما را از تو بترساند، چون ممکن است همین لحظه نعمت از ما گرفته شود و نمی گوییم "نعمت" نباید ما را از تو ناامید کند، چون ممکن است این نعمت همین الان از بین برود. این تعبیر که در عین نعمت ها ترسان باشیم و در اوج نعمت ها باید امیدوار باشیم، این به تعبیر آگوستین قدیس در "اعترافات"، بزرگ ترین قدمی است که آدم می تواند در راه استکمال معنوی خودش بردارد، در "اعترافات" در سه موضع بحث مفصلی در این باب می کند که بزرگ ترین مانعی که ما در راه استکمال معنوی خودمان داریم این است که عادت زده می شویم، عادت بزرگ ترین مانع استکمال معنوی است. عادت یعنی به وضعی که در آن هستیم خو بگیریم و دیگر در این اندیشه نباشیم که این وضع ممکن است همین الان عوض بشود، هر که در این وضعی که الان هست خو بگیرد، چه این وضع، وضع نعمت آمیز باشد و چه نعمت آلود باشد، همین که عادت کرد و فکر کرد که این وضع دیگر ادامه خواهد یافت، همین مانع استکمال معنوی او خواهد شد. عادت یعنی خو گرفتن، یعنی اعتیاد، خو گرفتن به معنای خوش آمدن نیست. [۱] من ممکن است به چیز ناخوشایندی خو بگیرم، خو گرفتن یعن تلقی ام این است که وضع همین گونه خواهد ماند و بنابراین با آن کنار می آییم، چه خوب و چه بد. به تعبیر آگوستین قدیس استکمال ما همین است که به این وضع نرسیم، یعنی همیشه باید به این توجه کنیم که همه چیز در حال گذر است.

علی ابن ابی طالب وقتی بحثی راجع به نظام جهان می کنند - نظامی که به دست خدا و اراده و اختیار خدا ساخته شده است - دائماً توجه می دهند که این نظامی که بر شما محیط است، نظام نعمت و شکر است، نه نظام عمل و حساب. نظام نعمت و شکر است، نعمت یعنی چه؟ یعنی آن چه دیگری به ما می دهد، اما نه به ازای کاری که کرده ایم و می بایست می کردیم و به ازای کاری که نکرده ایم و نمی بایست هم می کرده ایم، نعمت از مقوله ی عَوْض نیست، از مقوله ی اجر هم نیست، هم عَوْض و هم اجر از این جهت مشترک اند که در ازای کاری که باید می شده و شده و یا در ازای کاری که نباید می شده و نشده به کسی تعلق می گیرد. علی ابن ابی طالب به دفعات بسیار عدیده ای - شاید بیش از صد مورد - در نهج البلاغه می فرماید که این جا نظام دهش و سپاس است، نظام دهش و شکر است. یعنی آن چه به شما در این جا داده می شود، پاداش کاری که کرده اید نیست و بنابراین شما مستحقش نبوده اید، و حق تان را نگرفته اید و کاری نکرده اید که حقی داشته باشید و مستحق باشید که این حق به شما داده شود؛ این جا در واقع داده می شود بدون این که استحقاقی در نظر گرفته شود. وقتی دهش است، فقط دهش انعام آمیز است، طبعاً از آن ناحیه چیزی جز سپاس نباید باشد. اقتضای دیدگاه دینی این است که در دار دنیا انسان فقط باید سپاس گزار باشد. اگر چیزی را نداده اند، نباید می داده اند که ما طلبکار باشیم و اگر هم چیزی را داده اند، باز نباید می دادند که ما بگوییم حق مان را گرفته ایم. انسان در قبال چیزی که اجر و عوض اوست، سپاسی به کسی بدهکار نیست، اما چیزی که نعمتی است که به او داده می شود، در برابرش سپاس بدهکار است. [۲] این چیزی است که عارفان مسیحی از آن به appreciation (قدردانی و سپاس گزاری از نعمات) تعبیر می کنند، یعنی می دانم که حقم نیست ولی با این همه گرفته ام، بنابراین سپاس گزارم که به من داده اید.

این چیزی است که در دار دنیا وجود دارد، برخلاف آن چیزی که در ارتباط دنیا و آخرت وجود دارد. در دار دنیا هر چیزی که به ما داده می شود فقط نعمت است. حضرت علی (ع) در خطبه ی ۴۵ می فرماید: وَ لَا مَخْلُوءٍ مِنْ نِعْمَتِهِ، و بعد از چند جمله باز بر این تاکید می کنند و می گویند: و لَا تَفْقِدْ لَهُ نِعْمَةً، هیچ انسانی در جهان مخلوّ از نعمت الهی نیست، یعنی همه در حال گرفتن نعمت الهی اند و اصلاً کاری به این نیست که چه می کنند و چه نمی کنند. باز هیچ انسانی مفقود از نعمت الهی نیست. هر چیزی را ناخنک بزنید، می بینید که نعمت های الهی است. نکته: نعمتی که در زبان عربی و در زبان نهج البلاغه و قرآن است با نعمتی که در بیان ماست فرق می کند. ما وقتی در بیانمان می گوئیم خدا به کسی نعمت یا نعمت های الهی داده، همه ی چیزهای خوب را نعمت می گوئیم [۳] و فقط به خوب بودن و خوشایند بودن آن توجه داریم و در مقابل آن هم نعمت را به کار می بریم که به بد بودن و

ناخوشایند بودنش توجه داریم. اما نعمت در زبان عربی توجه به خوشایند بودنش نیست [۴] که گفته اند نعمت، بلکه توجه به این است که انعام شده و از سر تفضل داده شده است. نعمت، نعمت بودنش به این است که منعم است، منعم است که منعمی بر منعم علیه داده است. نعمت و نعمت، عوض و اجر و جزا نیست. به ما عوض کاری که کرده ایم نداده اند. همین طور بدون این که توجه شود که ما نیکوکاریم یا بدکار و امثال ذلک، به ما داده اند. چنین مواردی بسایر زیاد است و تنها چند مورد را ذکر می کنیم.

حضرت برای این که به جنگ معاویه برود (خطبه ی ۴۸)، این جمله را می گوید: و الحمد لله غیر مفقود الانعام و لا مکافاء الافضال، خدایا سپاس تو را که هیچ کس از انعام تو خالی و عاری نیست. همه، همیشه در حال دریافت انعام تو هستند و بعد هم افضال و انعام تو در برابر چیز دیگری نیست؛ کافا نیست. مکافات یعنی برابر کردن چیزی با چیز دیگر. افضال های تو در عوض چیزی نیست. در واقع بدون عوض و بدون این که تلقی عوض از آن بشود داده شده است. در خطبه ی ۵۲ که یکی از خطب عمیق نهج البلاغه است، حضرت این جملات را تاکید می فرماید: و الله لو انمائت قلوبکم انماثا و سالت عیونکم من رغبه الیه او رهبه منه دما ثم عمر ثم فی الدنیا ما الدنیا باقیه ما جزت اعمالکم عنکم و لو لم تبثوا شیئا من جهدکم انعمه علیکم العظام و هداه ایاکم للإیمان. ببینید چقدر تاکید در این عبارت به کار رفته است. یکی این که تاکید کرده "و الله"، یکی دیگر می گوید "لو انمائت قلوبکم انماثا"، اگر دل هایتان آب شود و دیگری "سالت عیونکم من رغبه الیه او رهبه منه دما"، اگر از چشم هایتان به سبب رغبتی که به خدا دارید، یا ترسی که از او دارید خون ببارد، "ثم عمر ثم فی الدنیا ما الدنیا باقیه"، تا وقتی دنیا باقی است اگر به شما عمر هم بدهند، در دنیا مشغول این کارها باشید، "ما جزت اعمالکم عنکم و لو لم تبثوا شیئا من جهدکم انعمه علیکم العظام"، باز هم نعمت های بسیار عظیمی که به شما داده شده است اصلاً مساوی نیست با اعمالی که شما انجام داده اید؛ این ها اصلاً ربطی به آن ندارد. فکر نکنید که تمام این اعمال هم به اندازه ی نعمت های خدا بر شما خواهد بود. و لو لم تبثوا شیئا من جهدکم، ولو در تمام مدت عمرتان، ذره ای کاری را که می توانستید بکنید را فروگذار نکرده باشید، باز هم فکر نکنید که وزن این نعمت ها، وزن آن نعمت هاست. این ها اصلاً در مقابل آن کارهایی که می کنید داده نشده است. و باز یک مورد دیگر در خطبه ی ۶۴ حضرت می فرماید: پس چون این طوری است، هیچ وقت به ما که داده می شود نباید شاد شویم و فکر کنیم که ما در واقع مستحق این بوده ایم. نسال الله سبحانه ان يجعلنا و ایاکم ممن لا تبطره نعمه، از خدا می خواهیم ما را از کسانی قرار دهد که

وقتی نعمتی به آن‌ها می‌رسد، شاد نمی‌شوند. و موارد فراوان دیگر. دنیا دار عمل و محاسبه نیست، دنیا دار دهش های بدون محاسبه است. و چون دهش‌ها بدون محاسبه است همیشه باید سپاس‌گزاری همراهش باشد.

بحث دیگر، بحث دنیا و آخرت است. علی ابن ابی طالب دائم می‌فرماید: الیوم عمل و لا حساب و غداً حساب و لا عمل. اصلاً این‌جا جای محاسبه نیست، این‌جا هر چه داده نمی‌شود بدون توجه به این است که چه کرده‌ای و چه نکرده‌ای، در آخرت است که هر چه داده می‌شود فقط براساس کارهایی است که کرده‌اید و یا کارهایی که نکرده‌اید. این هم خدا اراده کرده است که جهان این گونه باشد، اگر خدا اراده کرده که جهان این گونه نباشد، ما هم نباید جز این را بخواهیم. به تعبیر حضرت باید توجه کنیم که این‌جا وضع از همین قرار است، بنابراین نباید نداده‌ها شخص را غمگین و داده‌ها شخص را شاد کنند، از این لحاظ در این‌جا هیچ چیزی حساب و کتابی ندارد.

ویژگی دیگری که علی ابن ابی طالب (ع) می‌فرماید خدا جهان را با آن ویژگی آفریده این است که خدا جهان را جوری آفریده که شنیدنش همیشه بهتر از دیدنش است و هر چه به آن نزدیک می‌شویم، می‌بینیم که بدتر از آنی بوده که گمان می‌کرده‌ایم. ۳۲ مورد این مطلب در نهج البلاغه آمده که دنیا را هر چه از دورتر با آن سر و کار داشته باشید زیباتر است، یک گام نزدیک تر می‌شوید، زشت تر می‌شود و گام دیگر، زشت تر هر چه نزدیک تر می‌شوید زشت تر می‌شود. هر چه دورترید دنیا را زیباتر می‌بینید و هر چه نزدیک تر می‌شوید زشت تر. در خطبه ی ۸۳ حضرت می‌فرماید: فان الدنيا رَنَقٌ مَشْرَبُها، هر که از دنیا نوشید، دید که آب کدری نوشیده است، ردغ مشرعه‌ها، هر کس به سرچشمه اش نزدیک شد، دید سرچشمه ی پر گل و لایی دارد، یونِقُ مَنْظَرُها و یُوبِقُ مَخْبَرُها، هر کس که نگاه به آن کرد دید که خیلی زیباست، دست که به آن زد دید که مسموم کننده و زهرآلود است. یک جای دیگر حضرت دنیا را به مار تشبیه می‌کند و می‌گوید: مارها را دیده‌اید که برای بچه‌ها خیلی زیبا هستند، چون خط و خال دارند؛ بزرگ‌ها می‌دانند که این زیبایی‌ها ظاهری است و هیچ وقت به آن نزدیک نمی‌شوند، بچه این زیبایی ظاهری را می‌بیند و فکر می‌کند که باطن آن هم زیباست، نزدیک می‌شود و زهرش را احساس می‌کند. دنیا هم همین جور است، وقتی نظر می‌کنی خیلی زیبا و اعجاب انگیز است، اما و یوبق مخبرها، دست که به آن بزنی هلاک می‌شوی؛ یک چنین وضعی دارد. می‌فرماید: غُرُورٌ حائلٌ و ظلٌّ زائلٌ و سنادٌ مائلٌ، همه اش زیبایی ظاهری و همه اش زشتی باطنی است.

در خطبه ی ۱۱۴ به صورت کلی و واضح آمده است: "و کلُّ شَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا سَمَاعُهُ اعْظَمُ مِنْ عِيَانِهِ" هر چیزی در دنیا شنیدنش خیلی شگفت انگیزتر از دیدنش است، آدم وقتی می شنود بیشتر لذت می برد، وقتی می رود و می بیند که آن قدر هم لذت آور نبوده است. و بعد می فرماید: در آخرت درست برعکس این است. قرآن هم می فرماید: ما تدری نفس ما اخفی لهم من قره عین، بعد از این که نعمت های الهی را شمارش می کند، بعد می گوید که تازه این ها را که می شنوید نمی دانید که چیست، از شنیده ها نمی فهمید که چی است و نمی توانید قیاس بکنید. ما تدری نفس ما اخفی لهم من قره عین، آن چه از خوشایند ها در آنجا هست، آن ها را نمی فهمید بفهمید که چقدر لذت بخش است. حضرت در این جا "و کلُّ شَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا سَمَاعُهُ اعْظَمُ مِنْ عِيَانِهِ"، می فرماید "و کلُّ شَيْءٍ مِنَ الْآخِرَةِ سَمَاعُهُ اعْظَمُ مِنْ سَمَاعِهِ"، اما در مورد آخرت عکس این است، هر چه که در اینجا از آخرت می شنود به آن صورتی که در آنجا می بیند لذت نمی برد، دنیا را این جوری آفریده اند. معنایش این می شود که در دنیا میزان نزدیکی شما به یک شیء همان است و میزان این که می فهمید که آن نبوده که فکر می کردید همان. به این حیث است که حضرت علی ابن ابی طالب در نهج البلاغه بیش از ۲۰۰ مورد از فریندگی دنیا تعبیر می کند. فریبنده یعنی چیزی می نماید که در واقع نیست. در خطبه های ۹۹، ۱۱۱، ۱۰۳، ۶۳، ۱۱۳، ۸۳، ۸۹ و در خطبه های فراوان دیگری دائماً از این که دنیا فریبنده است و در دنیا چنین وضعی برقرار است، آمده. [۵] در نهج البلاغه ویژگی دیگری که برای این وضعی که آفریده شده، آمده این است که در جهان موجوداتی که آفریده اند، مدت ماندشان و هم آنچه رزقشان در جهان است، مقسوم و معین است. بنابراین هیچ کوششی در راه وسیع تر کردن رزق و روزی کسی در دنیا، قرین توفیق نیست، یعنی هیچ کس نمی تواند نه طول مدت ماندنش در دنیا را بیشتر کند و نه رزقش را در دنیا بیشتر کند. در زبان عربی، رزق آن چه که من دارم نیست، بلکه آنچه از داشته ها بهره می برم، می باشد. برای مثال فرض کنید که من ده تا خانه داشته باشم ولی در تمام مدت عمرم فقط موفق شوم در دو تا از این خانه ها اقامت گیرم و از آن لذت ببرم. در این صورت رزق من ده خانه نبوده است، نعمتی که به من داده شده ده تا خانه بوده اما رزق من آن دو خانه بوده. رزق آن چیزی نیست که من دارم، آن بهره ای است که از داشته هایم می برم، بنابراین امکان این که دامنه ی رزق من به مراتب از نعمتی که بر من هست، تنگ تر باشد، فراوان است. رزق یعنی آن چیزی که از گلو پایین می رود نه آن چیزی که در سفره است. اگر همه ی نعمت ها از مقوله ی خوردن بود، آن وقت نعمت آن چیزی می شد که در سفره تان بود، اما رزق آن چیزی می شد که از گلویتان پایین می رود و عایدتان می شود. در زبان عربی به هر نعمتی رزق نمی گویند و مورد رزق اخصّ از مورد نعمت است. [۶]

در موارد متعددی اشاره شده است که خدا هم عمر شما و هم نعمتی را که بهره می برید مشخص کرده و برای تغییر این شما هیچ نمی توانید بکنید. در خطبه ی ۹۱ (خطبه الاشباح) علی ابن ابی طالب می فرماید: وَقَدَّرَ الْارْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا، خداست که رزق ها را مشخص و تقدیر کرده و به اندازه فرو فرستاده است. فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا، بعضی را خودش زیاد کرده و بعضی را هم خودش تقلیل و کم قَسَمَهَا عَلَى الضَّيِّقِ وَالسَّعَةِ، خود خدا این رزق ها را تقسیم کرده، چه آن وقت که ضیق است و چه آن وقت که موسع است. فَعَدَلَ فِيهَا، در هر دو حال هم ظلمی نکرده است. بله، بعد از این که این کمی و بیشی را فراهم کرد، طمینه را برای چیزی که می خواست فراهم آورد. لِيَتْلَى مَنْ ارَادَ بِمَيْسُورِهَا وَمَعْسُورِهَا وَلِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَالصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَفَقِيرِهَا، اراده کرد تا آزمایش کند آنهایی را که کم داده بود، با دشواری های زندگی و آن هایی را که بیشتر داده بود، با فراخناهای زندگی، تا ببیند آن هایی که فراوان به آن ها داده شده، آیا شکر می کنند یا نه؟ و آن هایی که به آن ها کم داده است صبر می کنند یا نه؟ همیشه از فقیر انتظار صبر، از غنی انتظار شکر می رود، اما در عین حال نباید بگوییم که این زمینه سازی به قیمت فراوانی فراهم آمده است، یعنی نباید بگوییم که اگر بنا بر آزمایش بود، می خواستند ببینند که شکر می کند یا نه؟ و چه کسی صبر می کند و چه کسی صبر نمی کند، شکر را از غنی انتظار داشته باشیم و صبر را از فقیر. در این صورت این زمینه سازی گران تمام شده است، چون فقرا همیشه در تنگنا هستند تا زمینه ی آزمایش فراهم بیاید، حضرت می فرمایند این طور هم نیست. و بلافاصله می فرماید: ثُمَّ قَرْنَ بِسَعَتِهَا عَقَابِيلٌ... اما در عین حال خدا ثروتمندان را مامون نکرده، گفته است امکان دارد به دنبال این سعه بلافاصله گرش فقر و فاقه بیاید و بسلامتها طوارق آفاتها، سلامت هایی هم که داده می شود همه وقت در معرض آفات است، یعنی ممکن است این سلامت گرفته شود و بفرج افراحها غُصَصَ اتراحها، هر جا خدا گشایشی فراهم آورده، رخنه هایی را هم فراهم آورده که بتواند با این رخنه ها فوراً تنگنا را به وجود آورد، این جور هم نیست که همیشه به همین منوال باقی بماند.

بنابراین این ویژگی وجود دارد که رزق ها، رزق های مقسومی هستند. حضرت می فرماید: همه ی شما یا به دنبال چیزی می دوید که رزق تان است و یا به دنبال چیزی می دوید که رزق تان نیست. اگر به دنبال چیزی می دوید که رزق تان است، ندوید، چون رزق تان است و به شما می دهند و اگر به دنبال چیزی می دوید که رزق تان نیست، باز ندوید چون به شما آن را نمی دهند. نعمت بی حساب و کتاب داده می شود، اما مهم رزق است، این رزق مشخص است که تو چقدر داشته باشی و چقدر باید بهره ببری، به دنبال رزق نهاده نباید بروی چون نهاده است و به دنبال رزق نهاده هم نباید بروی چون نهاده است.

اما ویژگی بعدی که ایشان بر آن تاکید می کند این است که در این دنیا چون همه چیز در تطور است و شما دائماً مظاهر تطور را می بینید به این لحاظ باید ابن الوقت باشید، پس باید لحظه را پاس داشت. معلوم نیست که چه بشود و آینده اندیشی افراطی یعنی آن چه که از آن به طول الامل یا افراط التدبیر تعبیر می شود و آدم بخواهد در باب آینده زیاد تدبیر داشته باشد، یا طول الامل داشته باشد، این ها در واقع مذموم هستند. به دلیل این که همه چیز نامشخص است، آدم همه وقت باید براساس داده ها محاسبه کند، یعنی با توجه به اطلاعاتی که دارد برای آینده بریزد. اما این محاسبه ها وقتی درست در می آیند که داده هایمان ثابت بمانند، وقتی معلوم نیست که داده ها ثابت بمانند، بنابراین محاسبه را باید تا می شود کوتاه مدت و به آینده نزدیک کرد. نزدیک ترین آینده چه موقع است؟ آینده ای که فاصله اش با ما صفر باشد، یعنی همین الان. بنابراین محاسبه ها باید مصروف الان شوند، نه مصروف آینده های دورتر، این در واقع ابن الوقت بودن است. به معنای دقیق ابن الوقت بودن، یعنی در بند آینده نبودن و البته در اندیشه ی گذشته هم نبودن. حضرت دائماً به این اشاره می کند که شما گذشته را که گذشته، در اختیار ندارید و آینده را هم که در اختیار ندارید، بنابراین فقط حال را در نظر بگیرید. چیزی که مجوز و توصیه کننده ابن الوقت بودن است این است که ما بین دو عدم نشسته ایم و بین دو عدم را دیگر نمی شود محاسبه کرد. حضرت در این شعر می فرماید:

ما فات مضي و ما سيأتيك فاین

قم فغتتم الفرصه بين العدمين

آن چیزی که فات گذشت و آن چیزی که خواهد آمد، الان که نیست، فرصت بین دو عدم را غنیمت بشمارید. در باب ابن الوقت بودن (اغتنام فرصت) سه نکته را اشاره می کنیم:

۱- وقتی گفته می شود ابن الوقت باشید و شما نباید برای آینده برنامه ریزی کنید، معنایش این است که کاری را که الان باید انجام دهید، انجام بدهید نه این که کاری را که باید انجام بدهید انجام ندهید، چون وقت تان را الان صرف آرزو اندیشی و محاسبه ی آینده می کنید. پس اگر کاری را که در هر آنی باید بکنم، آن را بکنیم و وقت و فرصتی را که الاندر میان دو تا عدم در اختیار داریم را صرف کار دیگری نکنیم، در اینحالت اگر کاری را که الان باید بکنم، آینده اندیشی باشد، آن وقت آینده اندیشی کارالان من است و من در واقع کار الانم را انجام می دهم؛ این نکته مهم است. توجه کنید که به ما گفته اند در هر آنی کاری را که باید بکنید، بکنید و با آینده اندیشی و طول

الامل وقت الانتان را از بین نبرید. این درست است اما اگر کاری را که الان باید بکنم مربوط به آینده است ولی این را باید الان بکنم، در این صورت اگر من بیايم و کار مربوط به آینده را بکنم، باز من این الوقت هستم، باز هم دارم کار الانم را انجام می دهم. به تعبیر دیگر آن چیزی که اهمیت دارد ایناست که در هر لحظه کاری را که باید کرد، بکنیم و خودمان را از کاری که باید کرد، به کار دیگر مشغول نکنیم. حالا اگر کاری را که باید کرد، درباره ی آینده است، باز هم وقتی داریم آن را انجام می دهیم کاری است که الان باید انجام بدهیم، بنابراین مشمول آن طول الامل ها و آرزو اندیشی نخواهیم بود.

۲- نکته ی دیگر این که ابن الوقت بودن همیشه به این معناست که من همه وقت باید براساس آگاهی های کنونی ام تصمیم بگیرم، نه براساس آگاهی هایی که بعداً ممکن است پدید بیایند، مثلاً من براساس اطلاعاتی که الان دارم وظیفه ام این است که کار X را انجام بدهم، اما امکان دارد که در آینده اطلاعات من بیشتر بشوند، یا در آینده معلوم شود که این اطلاعاتی که من دارم خطا بوده و چون این امکان است، پس الان دست از عمل بردارم؛ این هم باز معنای ابن الوقت نبودن است. ابن الوقت بودن معنایش این است که در هر آن من در گروهی آگاهی هایی هستم که در همان آن دارم و باید براساس آن ها عمل کنم. این که برخی از این آگاهی ها فردا معلوم شود که آگاهی نبوده و یا جهل مرکب بوده و یا معلوم شود که سه فقره آگاهی هم بعدها می توانستم داشته باشم، این ها نباید مرا از این کاری که الان باید بکنم بازدارند، به تعبیر دیگر کاری که همیشه باید کرد، به میزان آگاهی هایی است که در لحظه ی کار داریم، آن است که معلوم می کند چه کاری را باید انجام بدهیم و چه کاری را نباید انجام بدهیم، آن به میزان اطلاعاتی که در آینده پیدا خواهیم کرد، است.

۳- معنای سومی که از ابن الوقت بودن ملحوظ است، این است که انسان کاری را که باید بکند، باید بکند، ولی منتظر هیچ گونه نتیجه ای نباید باشد چون هر وقت آدم نتیجه نگر می شود، آینده نگر می شود و آن همان چیزی است که در آیین هندو " کالی یولیگا " (کنش بی خواهش)، عمل بی امل گفته می شود، یعنی من آن چه را که الان باید بکنم، می کنم؛ اما دیگر مترصد نتیجه نیستم، چون مترصد نتیجه بودن یعنی مترصد و در انتظار آینده بودن و این چیزی است که ما موظفیم نکنیم (به این معنا که به ما گفته اند نکنید)، بلکه اگر بکنیم ناکامیم. به تعبیر علمای ما امر در این جا ارشادی است نه مولوی. اگر این که گفته اند نکنید، بکنید، می بینید که به ناکامی دچار می شوید. بنابراین ابن الوقت بودن نه به معنای دم غنیمتی است که گفته اند. به نظر می آید بین معنویت و دم غنیمتی

چیز سومی وجود ندارد، انسان یا معنوی است یا دم غنیمتی. آن دم غنیمتی چیز بدی است، و با ابن الوقتی نباید خلط کرد؛ دو چیز است. به تعبیر دیگر ابن الوقت بودن به مقام وظیفه باز می گردد، یعنی در هر آن همان کاری را که باید بکنند، بکن، نه این که وقت را با غم گذشته از بین ببر و نه وقت را با نگرانی آینده از بین ببر. اما خوش بودن یا به تعبیری دم غنیمتی یعنی در هر آنی هر لذتی که در اختیارت است، حتماً از آن استیفا کن، یک وقت از لذتی که در اختیارت است غافل نباشی. این دم غنیمتی چیزی را پدید می آورد که کرکگور از آن به مرحله ی علم الجمالی و استحسانی و زیبایی شناختی زندگی تعبیر می کرد و به نظرش ناقص ترین وضع انسان حالت دم غنیمتی است، وضعی که در آن انسان می گوید من در هر لحظه ای خوش باشم و از هیچ لذتی که خودش را بر من عرضه می کند، نباید خودم را محروم کنم. فکر من فقط باید این باشد که لذت ها را به چنگ بیاورم و از الم ها خودم را دور کنم. این مرحله ی استحسانی و علم الجمالی زندگی است و بعد کرکگور نشان داد که چقدر این مرحله خبیث زاست، یعنی سرخوردگی برای آدم فراهم می آورد. به تحلیل وی آدم هایی که دم غنیمت اند، جز به سرخوردگی نمی رسند. در عین حال می گفت برای این که انسان در این مرحله ی استحسانی نماند باید معنوی باشد، شق سومی وجود ندارد، انسان یا استحسانی است یا معنوی یا علم الجمالی زندگی می کند یا معنوی. بنابراین معنویت و به تعبیر ما دین، شکل بدیل دم غنیمتی است. اما ابن الوقت بودن شکل بدیل دین نیست، چیزی است که یا باید دیندار باشیم و یا ابن الوقت باشیم. به تعبیری دم غنیمتی رقیب دین است، ولی ابن الوقت بودن خود دین و عین دین و معنویت است. در واقع در وعنویت آدم فکر این است که من در این لحظه چه باید بکنم، همان را بکنم و حتی فکر این هم نیست که چه نتیجه ای عاید آن خواهد شد، و حالا نتیجه از هر سنخی که می خواهد باشد.

ویژگی دیگر این است که دنیا وجه دلالتی دارد و نظام اش آیه است. در نهج البلاغه بیش از ۱۷۰ مورد با عبارات کوتاه یا بلند، گفته شده که دنیا وجه دلالتی دارد، خدا جهان را جوری ساخته است که به غیر دلالت می کند. نکته: نظام جهان نشانه ای [۷] است و وجه دلالتی دارد، دو معنا دارد و هر دو معنایش هم در نهج البلاغه مورد تایید است.

یک معنا این است که جهان هستی چنان ساخته شده که اگر کسی هوشیار و بیدار باشد، از هر پدیده ای از پدیده های جهان هستی می تواند درس هایی بیاموزد و مهم نیست که خود آن پدیده ای که آدم از آن چیزی می آموزد، جماد باشد یا نبات یا انسان دیگری یا جامعه یا تاریخ باشد، این ها مهم نیستند یعنی خود آن موجود نباید در مقام تعلیم باشد که در آن صورت علم و اراده داشته باشد بتواند در مقام تعلیم به من و ما داده باشد، آن موجود می تواند

هر چیزی باشد و می شود هم از موجودات درس گرفت. حضرت علی (ع) در خطبه ی ۱۱۴ (این چهار ویژگی که گفتیم را خلاصه می کند). می فرماید: ثُمَّ إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ فَنَاءٍ وَ عَنَاءٍ وَ غَيْرٍ وَ عِبَرٍ، می فرماید دنیا چهار ویژگی دارد:

۱- دار فنا است.

۲- دار عناء و رنج است.

۳- دار غیر، دگرگونی یا حول است.

۴- دار عبر است.

و هر کدام از این چهار ویژگی فَنای جهان می فرماید:

فَمِنْ الْفَنَاءِ أَنَّ الدَّهْرَ مَوْتَرٌ قَوْسُهُ لَا تُخْطِئُ سِهَامُهُ وَ لَا تَوْسِي جِرَاحُهُ، این که می گویم دنیا فنا دارد، به این دلیل است که دنیا همیشه تیر در کمان نهاده و هیچ وقت هم تیرش به خطا نمی رود و این جراحتی هم که به انسان وارد می سازد، هیچ موقع التیام پذیر نیست، حالا این چگونه تیراندازی است؟ یرمی الحیَّ بالموت، به همه ی زندگان تیر پرتاب می کند. وَ الصَّحِيحُ بِالسَّقَمِ، همه ی تندرستان را تیر بیماری به سویشان پرتاب می کند. وَ النَّاجِي بِالْعَطَبِ، به طرف همه ی کسانی که آسوده خاطرند تیر رنج پرتاب می کند. آکل لا یشبع و شارب لا ینقع، دنیا از این جهت خورنده ای است که سیر شدنی نیست و آشامنده ای است که سیراب شدنی نیست. دائماً کارش این است و همیشه در پی کشتن انسان زنده ی دیگری است.

اما در باب عناء و درد و رنج دنیا می فرماید: وَ مِنَ الْعَنَاءِ أَنَّ الْمَرْءَ يَجْمَعُ مَا لَا يَأْكُلُ وَ يَبْنِي مَا لَا يَسْكُنُ، در این دنیا چه بسا چیزهایی را که انسان با درد و رنج فراهم می آورد، اما خودش نمی خورد. حضرت به تنها بودن انسان تاکید دارد و از این تنها بودن انسان نتایجی می گیرد که یکی از آن ها این است که شما آدم ها اندک بسیار کمی از آنچه را که جمع می کنید، خودتان می خورید، بقیه را دیگران می خورند. برای دیگران کار نکنید، شما که تنها هستید و می دانید که کسی به فکر شما نیست، چرا شما در اندیشه ی دیگران هستید. ان المرء يجمع ما لا ياكل، چه بسیار چیزها که ما گرد می آوریم ولی خودمان نمی خوریم، یعنی درد و رنجش مال ماست، خورنده اش کس دیگری است. چقدر بناهایی که درست می کنید و خودتان در آن ساکن نمی شوید. ثم یخرج الی الله لا ما لا حمل و لا بناء نقل، بعد می روید پیش خدای متعال، نه مالتان را روی دوش تان می برید و نه این ساختمان ها را می توانید به آن طرف

منتقل کنید. حضرت در باب ویژگی عبر دنیا می فرماید: و من عبرها ان المرء يُشرفُ على أمله فيقطعهُ حضورُ أجله. از درس هایی که می شود آموخت، یکی این پدیده است که چقدر انسان هایی که به محض این که به آرزویشان رسیدند و خواستند از این آرزو کام بگیرند، اجل حاضر شد و بین امل و آمل انقطاع حاصل شد. فلا املٌ يُدرک و لا موملٌ يُترک، اجل نه گذاشت به امل برسد و نه خود آن آرزو اندیش را سر جای خود گذاشت، او را هم با خودش برد. فُسبحان الله ما اغر سرورها و اظماريها، که تعجب می کنم [۸] چقدر کم سرور در این جهان است و چقدر کم سیراب می شود انسان در تشنگی هایی که در جهان دارد، کم سیراب می شود.

حال، یکی از وجوه این درس آموزی این است که پدیده هایی را که می بیند از این پدیده ها درس بگیرد، و از این درس گرفتن ها در نهج البلاغه بسیار است. اما انصاف باید داد که بین علی ابن ابی طالب و بودا و دائو فرقی که هست این است که درس آموزی ها از زندگی انسان های دیگر است، چه آن انسان هایی که هم عصر ما هستند و چه انسان هایی که قبل از ما آمده اند و رفته اند. این نوع درس آموزی ها، یعنی درس آموزی از جامعه و تاریخ که در نهج البلاغه فراوان است. اما درس آموزی از جمادات، نباتات و حیوانات در نهج البلاغه دیده نمی شود.

در آیین بودا و دائو به این معنا، درس آموزی از جمادات و نباتات هست. درس آموزی هایی که در این دو آیین وجود دارد، عرفانی تر است از درس آموزی هایی که در نهج البلاغه وجود دارد. در واقع در نهج البلاغه فقط و فقط پدیده های انسانی به انسان درس می آموزد و نه پدیده های غیر انسانی. ولی در آن جا پدیده های انسانی هم به غیر از جمادات و نباتات درس می آموزند. تفاوت دیگری که به طور کلی بین آیین بودا و دائو با نهج البلاغه و قرآن و اسلام وجود دارد این است که درس هایی که در اسلام و آیین یهود و آیین مسیح می آموزیم، بیشتر این است که از پدیده های این جهان ویژگی های خداوند را می آموزیم، مثلاً از پدیده هایی که در این جهان می بینیم، پی به قدرت، علم، خیرخواهی، حکمت و عدالت خدا می بریم، به تعبیر دیگر مدلول های این دال ها صفات الهی اند. در ادیان شرقی یعنی دائو. بودا که درس آموزی از بودا خیلی مهم هستند، مدلول های این دال ها، ویژگی های یک خدای متشخص نیستند، بلکه کارهایی است که از طریق این درس آموزی ها پیش پای من گذاشته می شود. مثلاً همان طور که در شعر سهراب سپهری است، بودا می گوید: شما وقتی به آب نگاه می کنید، ببینید که آب به شما چه چیزی در عمل می آموزد. آب وقتی که به مانعی برخورد می کند، هیچ در برابر این مانع قد علم نمی کند، وقتی که در مسیر نهري سنگی وجود دارد، آب وقتی به این برخورد می کند قد علم نمی کند، بلکه مانع را دور

می زند و راهش را پیدا می کند. یعنی وقتی آب به سنگ برخورد می کند پشت سنگ نمی ایستد و نمی گوید که من باید مبارزه کنم و این سنگ را از پیش پا بردارم و بروم. راهش را از گوشه ای که سنگ به آن منتهی می شود، ادامه می دهد. بودا این را می گفت تا هیچ وقت در برابر کسانی که برای شما مانع اند، در مقابلشان نایستید، دورشان بزنید. ضمناً آب در عین این که بسیار نرم است کاری می کند که هیچ سختی نمی کند، در واقع نرم باشید ولی سخت کار، نرم سخت کوش، تعبیری که خود دائو در ذمّ پده دارد، می گوید آب نرم است و سخت کار، به طوری که سنگ سخت را مقهور خودش می کند. شما هم مثل این آب باشید، یعنی مدارا بورزید اما هدفتان را فراموش نکنید، آب در واقع هرچه قوی تر می شود ساکت تر می شود، می گفت شما هم همین طور باشید، هر چه سر و صدا داشته باشید پس آب کمتری هستید. انسان وقتی هویت اندک دارد، سر و صدا دارد. آب یک نهر بیشتر از آب دریا سر و صدا دارد و آب دریا بیشتر سر و صدا دارد تا آب اقیانوس. این نوع درس آموزی ها در جهت این است که من چگونه باید باشم. از این لحاظ بودائیان از طبیعت خیلی استفاده کرده اند و دائماً به این فکر می کنند که از آتش، آب، سنگ و ... چه چیزهایی می شود آموخت. اما این ها را دال بر صفت یک موجود متشخص انسان واری به نام خدا نمی گیرند. ولی ویژگی هایی که در نهج البلاغه است ما را بیشتر به صفات الهی پی می برند - بیشتر و نه منحصرأ.

گاهی هم درس آموزی هایی برای طرز عمل کردن ما وجود دارد که این را نظام نشانه ای می گویند. نظام نشانه ای به معنای اولش یعنی به جهان نظر استقلالی نکنید؛ به آن نظر آلی بکنید. یک شیمی دان به آب نظر استقلالی می کند و می گوید که آب، آب است و می رود ببیند ساختمان مولکولی و ترکیب شیمیایی آن چیست، نظر استقلالی به آن می کند. اما یک بودا نظر آلی می کند و می خواهد بگوید که من از طریق آب به چه چیزی می توانم برسم. نظام نشانه ای دوم، جهان به صورتی ساخته شده است که اگر شما کل آن چیزی را که در مقام تصمیم گیری، باید بکنید کردید، ولی از حیرت بیرون نیامدید، خدا شما را از طریق غیر عادی از حیرت بیرون می آورد. به نظر می آید به ما نیروهایی داده شده که ما را با آن نیروها وارد جهان کرده اند، این نیروها در مقام تصمیم این که من چه کنم و چه نکنم به من کمک می کنند. حالا این نیروها چه نیروهایی هستند؟ آن دو نیرویی که به خصوص در انسان می بینیم لااقل می توان گفت عقل و وجدان اخلاقی هستند و اتفاقاً نهج البلاغه هم بر عقل و هم بر وجدان اخلاقی به عنوان دو نیرویی که انسان می تواند گوش به فرمان آن ها باشد، تاکید می کند. هر دو در نهج البلاغه تایید شده

است؛ هم عقل و هم وجدان اخلاقی که می تواند مشاور معتمد انسان باشد و آدم با آن مشورت کند. (به این معنا می شود گفت که ژان ژاک روسو درست می گفت که وجدان ندای خداست، نهج البلاغه هم به نظر می آید وجدان اخلاقی را ندای خدا می داند.) این دو نیرو، نیروهایی هستند که ما در مقام عمل به آن ها رجوع می کنیم تا ببینیم چه باید کرد و چه نباید کرد؟ اینتئامنیرویی است که ظاهراً ما در اختیار داریم، یعنی آن چیزی که انسان از آن رو که انسان است در اختیار دارد، همین دو نیروست. این که می گوئیم انسان از آن رو که انسان است، چون حواس ظاهری هم هستند و حواس ظاهری بین انسان و حیوان مشترک اند و داده هایشان باید بر عقل و وجدان اخلاقی عرضه شوند. یعنی حواس ظاهری خودشان به انسان نمی گویند که چه باید کرد و چه نباید کرد، اما عقل و وجدان اخلاقی از داده هایی که حواس ما در اختیارشان می گذارد استفاده می کنند، این دو تا نیرو وقتی به کار گرفته شدند این جور نیست که انسان همیشه بتواند راه خود را پیدا کند، گاهی وقت ها علی رغم این که با کمال صداقت و جدیت این دو نیرو را به کار می گیرد، باز هم متحیر است و حیرت زده می ماند که چه باید کرد و چه نباید کرد؟ در این صورت نظام نشانه ای معنایش این است که خدا باید از یک طریق غیر متعارفی، ما را از این حیرت بیرون بیاورد، چون ما آنچه را که بر دوش داشته ایم انجام داده ایم و دیگر کار نکرده نگذاشته ایم، وقتی آن چه باید بکنیم، با کمال صداقت و جدیت انجام داده ایم، یعنی به این دو سرمایه ی خود رجوع کرده ایم ولی باز هم در حیرت مانده ایم، آن وقت خدای متعال باید ما را از این حیرت بیرون بیاورد.[۹]

[۱] خو گرفتن غیر از راضی بودن است. خو گرفتن یعنی این که انسان گمانش بر این باشد که این وضع دوام داشته باشد، به این می گویند خو گرفتن. سپاس گزار بودن یعنی همین را که الان دریافت کردم - استحقاق نداشتم که دریافت کنم ولی دریافت کردم - سپس این را می گویم. من در مجله ی نقد و نظر عرض کرده بودم که جهان بینی الهی اقتضایش این است که انسان هر چه را دریافت می کند، سپاس گزارش باشد، چون می داند که حقش نیست. گاهی ما مادیت اخلاقی داریم نه مادیت مابعدالطبیعی. مثلاً اکثر ما مادیت اخلاقی داریم و مادیت مابعدالطبیعی نداریم. دو تا مظهر از مظاهر مادیت اخلاقی این است که یکی وقتی کسی وضعش خوب است می گویند که خدا به او رو کرده، این چیزی است که می دانیم نزدیک سه قرن تمام کاتولیسیسم در برابر پروتستانیسم در این مساله مقاومت کرد. پروتستان ها یکی از بدعتهایشان به قول کاتولیک ها این بود که می گفتند اقبال دنیوی

علامت این است که خدا نسبت به آن شخص نظر مساعد دارد و به خاطر این بود که بعد از پروتستانیسیم سرمایه داری و غربیان این قدر رشد کردند. یکی از اصول تعالیم لوتر و کالون این بود که می گفتند هر که فقیر است باید بفهمد که یک کاری کرده، یعنی مورد غضب خداست، از پیش چشم خدا افتاده است یا اگر مریض شد همین طور. و هر که ثروتمند و سالم است، باید بداند که خدا به او رو کرده است، یعنی در واقع نعم دنیوی را دالّ بر این می گرفتند که انسان مورد نظر لطف الهی است و یا برعکس، این که انسان مورد غضب و خشم الهی است. کاتولیسیم خیلی مقاومت می کرد. سه قرن تمام مجادلات کلامی داشتند و هنوز هم اکثر کاتولیک ها اعتقادشان بر این است که اصلاً نعم دنیوی، به معنای عادی اش یعنی خوشایندهای دنیایی که پیش می آید، این ها دلالت بر این نمی کند که این شخصی که مورد این خوشایند است، مورد نظر و لطف است یا مورد قهر است، اما ما مثل این که این دیدگاه پروتستان ها را قبول کرده ایم و در تداول مان می گوئیم که خدا به او روی کرده و یا خدا روی گردانده که فقیر شده است. با این که دیدگاه الهی اقتضایش این نیست، جهان بینی الهی دنیا را دار این نمی بیند، دنیا را حقیرتر از این می داند که وقتی آدم مورد لطف الهی قرار می گیرد آن وقت از این دنیا چیزی به او بدهند. حضرت علی (ع) در مورد همه ی پیامبران در نهج البلاغه می فرمایند اگر دنیا چیز خوبی بود، خدا نردبان خلود را اول به پیامبرانش می داد، ولی این کار را نکرد. و بعد می گوید ببینید که داوود چگونه سبد می بافت و زندگی می کرد، عیسی و پیامبر ما را ببینید که سنگی روی سنگی نگذاشت و اصلاً برای خود خانه نساختند. جهت دیگری که در اخلاق ماست نوعی مادیت اخلاقی است، این که ما چیزی را دریافت می کنیم فکر می کنیم حقمان است، و دیده ایم که می گویند آقا ما زحمت کشیده ایم، وقتی مساله ی مالیات پیش می آید، می گویند آقا چرا مالیات می گیرند، عمری زحمت کشیده ام - من نمی گویم که مالیات بگیرند یا نه، به این اصطلاح کار دارم - می گوید که حقم است. حضرت علی (ع) می فرماید: قارون هم همین استدلال را کرد که هلاک شد، گفت حقم است، زحمت کشیده ام و پول به دست آورده ام. نمی دانست که حق کسی را در دنیا نمی دهند، آخرت است که حق آدم را می دهند؛ اینجا همین طور بی حساب و کتاب می ریزند و می پاشند، همین طور می دهند و بنابراین قارون هم نباید بگوید که حقم است. آن قدر انسان ها زحمت کشیده اند که حتی به یک دهم ثروت قارون هم نرسیده اند، ولی این جا حق کسی را نمی دهند، فقط می دهند ببینند ما چه کار می کنیم، صبر می کنیم یا شکر می کنیم. البته ورای این یک بحث عمیق تری است که عقل هیچ انسانی به آن نمی رسد و آن این که حالا که همین جوری می ریزند، چرا ما آن طرف سفره قرار گرفته ایم که یک رقم خورشت است و یک کسی این طرف سفره قرار گرفته که هشت

رقم خورشت است؟ این را دیگر عقل به آن نمی رسد، به ما گفته اند که نمی دانیم که چرا ما این جای سفره قرار گرفته ایم و او آن جای سفره قرار گرفته ولی بدان که کل این سفره در نظر خدا بی ارزش است. کسی که هشت رقم خورشت جلویش است شکر بکند، آن هم که یک رقم خورشت جلویش است، صبر بکند و فکر نکند که اصلاً کل سفره چیز باارزشی است، اما این که فکر کند چرا ما این جا افتاده ایم و چرا آن جا نیفتاده ایم، من این را نمی دانم. ولی هیچ جا ندیدم که کسی معترض این بشود، البته در قول به تناسخ یک راه حلی می خواستند برایش پیدا کنند، اما آن هم مشکلات دیگری دارد.

[۲] اعمال در واقع در این که چه چیزی به ما برسد، اثر می گذارند. چیزهایی که به ما می رسد اعم است از نعمت و عوض. نعمت را با توجه به انعام بودنش نعمت می گویند. البته چیزهای دیگری هم به ما می رسد که آن از مقوله ی نعمت نیست. در نهج البلاغه علی ابن ابی طالب یک جام فرماید: خدای متعال برای این که نشان دهد هیچ چیزی به هیچ چیزی در این جهت در عالم نیست، رسول الله را نعمت دنیایی کم می داد، اما دشمنانش را نعمت دنیایی زیاد می داد.

حضرت می فرماید: قد حقرت دنیا و سقرها و اهون بها و هونها و علم ان الله ذباها عنه اختیاراً، پیامبر دنیا را تحقیر کرد و کوچک شمرد و خوارش داشت و می دانست که خداوند متعال دنیا را برای او تنگ کرده، چون خیر او را می خواسته نه این که بد او را می خواسته است. و بسطها لغيره احتقاراً و بسط داد دنیا را برای غیر او، برای این که حقیرش می شمرد. اگر چیز ارزشمندی بود، به دوست خودش بیشتر می داد و چون این چنین بود، فاعرض عن الدنيا بقلبه، وقتی فهمید که خدا دنیا را حقیر شمرد است، آن وقت با قلبش از دنیا اعراض کرد و اماته ذکرها عن نفسه، اصلاً یاد دنیا را از دلش بیرون برد. و احب عن تغيب زينتها عن عينه و اصلاً دوست می داشت که زینت دنیا از چشمش غایب باشد. لکیلا يتخذ منها ريشا، برای این که خدشه ای از دنیا بر قلبش وارد نشود، چون آدم اگر یک زیبایی را ببیند به اندازه ی یک زیبایی تحت تاثیر قرار می گیرد، دوست نمی داشت این زیبایی ها را ببیند. (این در خطبه ی ۱۰۹ نهج البلاغه است) این نعمت البته غیر از داستانی است که دنیا دار مکافات است.

[۳] ابن ابی الحدید می گوید این ها توجه نمی کنند به این که نعمت اعم از خوب و بد است. ما در زبان امروزان نعمت را به معنای خوب به کار می بریم، اصلاً محل بحث فقط دهش نعمت است. آن چیزی که انعام می شود، عوض و اجر و جزای چیزی نیست. از این لحاظ، چون این طور است و اعم است، ولو بیشتر به خوشایند ها منصرف

است، ولی چون اعم است می شود صفت حسن برایش به کار ببرند. به خاطر توجه دادن به آن اعمش، آن وقت چون اعم مراد باشد، حسن می آید که اخص را بیاورد.

[۴] ما تعبیر خوشایند و بدآیند می آوریم و نمی گوییم خوب یا بد. یعنی آن چیزی که با طبع اولیه ی انسان سازگاری ندارد، یا با طبع اولیه ی انسان سازگاری دارد. (طبع اولیه یعن طبع پیشاوری انسان، طبعی که انسان قبل از این که تعمق بکند، نسبت به امری در خودش احساس می کند، اعم از این که خوشایند و بدآیند باشد).

[۵] در خطبه ی ۶۷ نهج البلاغه، آنجا حضرت در باب نفروختن خود به دنیا می فرماید: چرا دنیا از دید خدا تحقیر شده است؟ چون خدا اراده کرده است که خوار باشد، شماها هم باید دنیا را خوار بخواهید، به دلیل این که اگر دنیا را خوار نخواهید دنیا را دو مشکل پیش می آید. (که بعد خواهیم گفت).

[۶] متکلمان گفته اند که خدا وقتی رزق را تعیین کرده همه ی این ها را لحاظ کرده است، اگرچه خود این هم مشکلی را پدید می آورد و آن این که پس معلوم می شود یک نحوه ی تلاشی در رزق اثر می کند. این هم بحث جالبی است، گفتیم رزق آنی نیست که در سفره است، آنی است که از گلو پایین می رود. یکی از عرفای مسیحی بیانش لطیف تر از این است. این عارف می گوید رزق آنی هم نیست که از گلو پایین می رود، آن لذتی است که از گلو پایین رفتن می بریم. تو اگر در حال خوردن چلو کباب هستی و ضمناً مضطرب و مشوش هم هستی، آن لقمه ای که از گلویت پایین می رود، رفته، اما هیچ چیز عیدت نمی شود. مهم آن لذتی است که عایدت می کند، آن رزقش است.

یادتان می آید آن داستنی که در " اغانی " ابوالفرج اصفهانی است، در آنجا می نویسد هارون الرشید در لباس مبدل با زنش رفته بود بیرون، بعد دید در تون حمامی در وضعی که بوهای خیلی آزار دهنده و حرارت و آلودگی اش مشخص است، یک پیرمرد و پیرزنی نشسته اند و ظرف نانی گذاشته اند و نان خشک را در آن خرد کرده اند، بعد پیرزن نان را از آب در می آورد و می گذارد در دهان پیرمرد و پیرمرد هم لقمه ی نان را می گذارد در دهان پیرزن. هیچ کدام غذای خودشان را نمی خوردند، بعد هارون الرشیدی به زبیده گفت: آیا لذتی از این بالاتر دیده است؟ آن وقت زبیده یک بیت شعر گفت که: من هیچ لذتی بالاتر از این فکر نمی کنم که در هیچ قصری، سلطانی احساس کرده باشد، این رزقش بیشتر از آن است، یعنی زبیده و هارون هم وقتی با هم غذا می خورند هر کدام هزار غم و

غصه ی دیگر دارند، این لقمه که از گلویشان پایین می رود آن لذت را نمی برند که این زن و شوهر از این نان خشک در آب خالی برای این که نرم بشود، می برند.

رزق آدم آن لذتی است که آدم می برد، از این لحاظ است که رزق را در عربی می گویند متاع، یعنی متعه ی شما است و تمتعی که می برید. متعا در عربی یعنی آن که عایدتان می شود و گرنه خود آن لقمه باز عاید من نمی شود، من اصلاً از حشور لقمه در معده ام بی خبرم، آن که از هر لقمه عاید می شود، آن لذت و کیفی است که عاید می شود.

[۷] نظام نشانه ای، نظامی است که همه ی عرفا به آن قائل اند، معنای نظام نشانه ای است که واقعاً آدم از پریدن یک کلاغ هم می تواند درس بگیرد. در قرآن البته یکی دو مورد آمده است. یکی آن جا که هابیل و قابیل را می گوید، یک کلاغی می آید و کلاغ دگر را می کشد و این می گوید: عجب! بعد هم خودش چیزی یاد می گیرد و هم عملش را یاد می گیرد این است که انسان در مواردی می تواند از یک کلاغ هم نادان تر باشد و لذا عجب نباید داشته باشد و یکی این که فهمید که باید مردگان را دفن کرد؛ چون این کلاغ مرده را دفن کرد، این در واقع نظام نشانه ای است. وقتی طرف واقعاً در جهان حیرت می کند، آن وقت یک چیزهایی از طرق غیر عادی به انسان آموخته می شود.

گاهی گفته شده که هم تطیر در دین غلط است و هم تفال و بعضی گفته اند که تطیر غلط است ولی تفال اشکالی ندارد، اما اساساً تطیر و تفال یعنی چه؟ طیره و فال هر دو یک وجه مشترکی دارند که با بحث ما فرق می کنند. یک وقت بحث این است که من می خواهم از چیزی درس بیاموزم برای این که یا به تعبیری خدا را بشناسم، یا به تعبیر دیگر بدانم که چه باید کرد. یک وقت هم بحث این است که می خواهم آینده را پیش گویی کنم که در آینده چه خواهد شد، تطیر و تفال، طیره و فال در این جهت که پیش گویی آینده را می کنند مشترک اند. منتها یکی پیش گویی نیکی می کند و یکی پیش گویی بدی را می کند. اما این جا اصلاً بحث آینده نیست، بحث این است که من چه باید بکنم و چه نباید بکنم. این را باید بفهمم. این در لسان عرفای ما هست، مخصوصاً عرفای قبل از پیدایش عرفان نظری محی الدینی و شاید یکی از کثیر التکرار ترین تم های عرفای خراسان بزرگ، همین بحث نظام نشانه ای است که چقدر می شود از این پدیده ها درس آموخت، اما این البته با تطور و تفال فرق می کند.

[۸] سبحان الله اداتی است که عرب ها برای تعجب به کار می برند.

[۹] مارتین بوبر بحث جالبی در این مورد دارد، ببینید خود نشانه حتماً باید تفسیر شود - آن کلاغی که می آید و کلاغ دیگر را می شکد را که هزار گونه می شود تفسیر کرد - اما بحث من این است که اگر من هم که متحیرم و اگر خدایی که بر عالم حاکمیت دارد و دارای علم و خیرخواهی علی الاطلاق است، این باید پدیده ای را که پیش می آورد چنان پیش بیاورد که در ساحت آگاهی من تفسیر مورد نظر انجام بگیرد، یعنی در واقع حالت subjective. بنابراین اگر بناست که من از تحیر بیرون بیایم و که نظام نشانه ای بر عالم حاکم باشد، باید این پدیده چنان باشد که با مجموعه آگاهی هایی که من دارم تفسیر حیرت براندازی برای من بشود، و لو صد تا تفسیر دیگر هم بشود کرد، و گرنه بر من که دیگر نشانه نبوده است. بنابراین همه وقت پدیده ای باید بیرون بیاید که خدا با آن قدرت فائق و علم لایتناهی خودش می داند که این پدیده در قالب آگاهی من تفسیری می شود که موجب زوال حیرت می شود و گرنه اگر در قالب آگاهی من تفسیری بشود که به درد حیرت زدایی من نخورد، آن وقت باز نظام، نظام نشانه ای نبوده است.

ما هم نشانه ی فارسی را به همان معنا می گیریم، نشانه همه وقت یعنی نشانه، یعنی او نَمَا، به تعبیر بسیار جالب تیلش می گفت ساین ای ونت. می گفت در متون مقدس ادیان غربی آیه را باید به sign- event ترجمه کرد، یعنی رویداد نشانگر غیب. آیه در عربی هم همین جور است و به این لحاظ تیلش می گفت که هیچ وقت نباید آیه را با معجزه اشتباه گرفت. می گفت این sign- event است آن miracle است، miracle غیر از sign- event است. Miracle فقط برای نشان دادن عجز ماست اما sign- event ها نه، این ها نشان دهنده ی امور دیگری هستند.

سخن به مولفه های معنویت در نهج البلاغه رسید، مولفه های معنویت در نهج البلاغه را می توان به سه قسم، مابعدالطبیعی (هستی شناختی)، انسان شناختی و وظیفه شناختی (اخلاق) تقسیم کرد. انسان باید به این سه دسته امور التزام عملی و نظری داشته باشد، تا بتوان از او به " انسان معنوی" تعبیر کرد. مراد از جهان هستی، دنیا است. جهان هستی، یا دنیا یا عالم طبیعت، به گونه ای شناخته شده است که همیشه باید این دو حالت را جمع کنیم.

۱- احساس عدم امنیت

۲- احساس عدم یاس

خدا جهان هستی را به گونه ای خلق کرده که انسان هم باید احساس ناامنی کند و هم احساس عدم یاس. به تعبیر امام حسین (ع) در دعای عرفه که می فرماید: " الهی اِنَّ اِخْتِلَافَ تَدْبِیرِکَ وَ سُرْعَةَ طَوَاءِ مَقَادِیرِکَ مَنَعًا عِبَادَکَ الْعَارِفِینَ بِکَ عَنْ السَّکُونِ اِلَى عَطَاءٍ وَ الْیَاسِ مِنْکَ فِی الْبَلَاءِ، خدایا از بس به سرعت تصمیمات پشت سر هم می گیری و از بس به سرعت وضع را عوض می کنی، این اختلاف تدابیر [۱] تو دائماً جانشین هم می شوند و با هم فرق می کنند و آن قدر تقادیر تو سریع الطویه هستند و سریعاً عوض می شوند که این دو پدیده باعث شده کسانی که تو را می شناسند و در دنیا دو حال را هیچ وقت ندارند، یکی وقتی عطیه ای به آن ها می دهی هیچ وقت احساس امنیت نمی کنند، چون می گویند چه بسا لحظه ی بعد این عطیه از ما گرفته شود. و از طرفی هم هر وقت بلیه ای بر آن ها عارض می کنی، احساس یاس نمی کنند، چون می گویند چه بسا لحظه ی بعد این بلیه مرتفع شود. بنابراین هنگامی که عطایا و خوشایندهای زندگی را می بینید، احساس امنیت خاطر نمی کنند، چون می گویند در لحظه ی بعد ممکن است از بین برود، وقتی که ناخوشایندها و غم ها بر آن ها نازل می شود، احساس یاس نمی کنند چون می گویند در لحظه ی بعد ممکن است زائل شود و همه چیز عوض شود. احساس عدم امنیت در هنگام شادی ها و خوشایندها و احساس عدم یاس هنگام فرود غم ها و ناخوشایندها، یک معنای خوف و رجاء است. ناامنی که احساس می کنند به این معناست که همیشه خائف اند و امیدواری احساس می کنند، معنایش این است که همیشه راجی هستند و اذا این معنا، حالت جمع بین خوف و رجاء است، که ما همیشه نه احساس امنیت می کنیم و نه احساس یاس. [۲]

معنای دیگر خوف و رجاء در ادیان ابراهیمی که بر آن تاکید شده این است که شما نمی دانید وقتی میمیرید بر چه حال خواهید بود، بنابراین همیشه باید در حال خوف و رجاء باشید. در قرآن آمده است که یعقوب به فرزندانش می گفت: "تَمَوُّتُنْ اَلَا وَاَنْتُمْ مُسْلِمُونَ" [۳]، فرزندانم نمیرید مگر در حال تسلیم خدا بودن. مسلمان (به معنای لغوی یعنی تسلیم اراده ی الهی بودن) بمیرید. مفسران مفصل بحث کرده اند که چرا یعقوب به فرزندانش فرموده "اَسْلَمُوا یا کُؤُتُوا مسلمین"، چرا گفته است در حال مرگتان مسلمان باشید، نکند در حال غیر مسلمانی بمیرید. یعقوب به این دلیل این طور سخن گفته است که وضع کنونی ما چندان قابل اعتنا نیست. تا زمان مرگ، هزاران فراز و نشیب در زندگی پیش می آید. بنابراین همیشه تاکید بر این است که نمیرید مگر در حال اسلام، چون مهم آن لحظه ی آخر است. معنایش این است که نمی توان به وضع کنونی اتکا ورزید، همه وقت باید خائف بود. اگر وضع کنونی من وضع مطلوبی است، (حال این وضع مطلوب را اسلام، ایمان، فلاح و... بنامید) نباید گمان کنم که در یک دژ استوار تسخیرناپذیر قرار گرفته ام و از هر گونه فریب های دنیوی و فریب های نفس که خودم به خودم می دهم، مامون هستم. مهم این است که آخرین لحظه در چه وضعی باشیم. اگر این مطلب را منضم کنید بر این که چون هیچ کس نمی داند آخرین لحظه ی عمرش چه موقع است، دو ثانیه ی دیگر، یا همین الان؟ بنابراین در هر آن مسلم باشید. گفته اند چندان غره ی وضع کنونی خود نباش، ممکن است تا می آیی بمیری، هزاران تطور در تو پدید آید. وقتی می میری دیگر در حال اسلام و ایمان، مسلمان و مومن نمیری. اما در عین حال این سخن را بر این مطلب که در ادیان ابراهیمی مورد تاکید است منضم کرده اند و آن این که برای یک انسان معلوم نیست که این نفس آخرین نفسش نباشد، چون چنین است و می خواهیم در آخرین نفس مسلمان باشیم، پس باید در هر آنی مسلمان باشیم. در این جا هم خوف و رجاء است. اگر الان وضع مطلوبی نداریم، این هم تو را ناامید نکند، همیشه راه توبه باز است؛ البته توبه به معنای دقیق (حضرت علی (ع) در نهج البلاغه فرموده اند توبه شش معنا دارد). پس این معنای دوم خوف و رجاء است که وضع مطلوب کنونی تو را غره نکند، خائف باشد و وضع نامطلوب کنونی هم تو را ناامید نکند، یعنی باز هم راجی باش.

اما معنای سوم: شخص اگر خدا را انسان وار ببیند، (چنان که در ادیان ابراهیمی خدا را انسان وار می بینند). یعنی خدا علاوه بر این که تشخیص دارد، شخص هم هست و متشخص است، یعنی موجودی از موجودات است. برخلاف

دین بودا که خدا در آن موجودی از موجودات نیست، خدا در ادیان ابراهیمی علاوه بر این که متشخص است، شخص هم هست، یعنی انسان وار است و ویژگی های کمالی که ما انسان ها داریم، در او هم هست، منتها در او به صورت مطلق یا کامل یا متناهی (این سه به لحاظ معنا با هم فرق می کنند) وجود دارد. در ادیان ابراهیمی از جمله اسلام و در نهج البلاغه، خدا انسان وار[۴] است. ما انسان ها دستخوش غضب می شویم، خدا هم غضب می کند، ما انسان ها رضا پیدا می کنیم، او هم رضاپیدا می کند و ... به تعبیر دیگر در ادیان ابراهیمی خدا فقط دارای صفات متافیزیکال مثل واجب الوجود، علت العلل، قیوم بالذات، نامتناهی، مجرد، فوق بودن نیست، بلکه ویژگی های moral مثل رضا، غضب، اراده، علم، قدرت، خیرخواهی، خشم، خشنودی و ... هم دارد. وقتی خدا متشخص باشد، در ادیان ابراهیمی امید و خوف یک معنای سومی دارد و آن این که:

خدای متعال یک منطقه ی الفراغی برای پاداش و کیفر دادن خود دارد، که البته با حکمت خدا سازگار است ولی فوق عدالت است. خدای متعال در ادیان ابراهیمی فقط عادل نیست، بلکه فوق عدالت با ما رفتار می کند. او اهل احسان است و احسان فوق عدالت است. احسان خدا با حکمت او منافات ندارد، ولی به تعبیر حضرت علی در نهج البلاغه، غور رفتن ما به آن جاها نمی رسد. لایناله غورا بقوس الفتن، ولی اجمالاً می دانیم که احسان او هم حکمت آمیز است، ولی بالاخره تصویری که ما از عدالت داریم، می بینیم عین عدالت نیست، بلکه چیزی است فوق عدالت. عدالت یعنی خود فرد را ذره ای کم یا بیش نمی دهند، ولی احسان یعنی بیش از حق فرد به او عطا کردن. خدا در ادیان ابراهیمی محسن است، وقتی این طور است جا برای امید باز می شود، بدین معنا که وقتی به اعمالم می نگرم می بینم که اعمال من سزاوار و متناسب فلان درجه پاداش یا کیفر است ولی در عین حال چون خدا را محسن می دانم امیدوارم به این که خدا فوق آن چیزی که انتظارش را دارم به من بدهد. یک نوع امید به این که پاداش من فوق آن چیزی است که وضع و عمل من اقتضا می کند. به این معنا من امیدوارم. از سوی دیگر خدا در ادیان ابراهیمی دارای ویژگی املا و استدراج است و این همیشه انسان را در معرض خوف قرار می دهد. خدا دام پهن کن هم هست، خدا خیر الما کرین است، مظاهر مکر خدا املا و استدراج هستند، در واقع خدا هم در املا و هم در استدراج در مقام مکر است. مکاری که به ما می کند عین حکمت اوست. هر وقت گفته می شود حکمت، یعنی آن ویژگی که هیچ معیار انسانی ندارد. عدالت معیار انسانی دارد، قدرت، علم و ... معیار انسانی دارند. حکمت و به تعبیر مسیحیان حکمت رازآمیز خدا ویژگی ای است که غورش را هیچ کس نمی داند. به این معنا فقط می توانیم حس کنیم ولی نمی توانیم فهم کنیم که وضع از چه قرار است. درست مثل این که انسانی را معصوم بدانیم و لی

توانیم با توسل به معصوم دانستن این انسان پشش بینی کنیم که او چه می کند، فقط می توانیم بگوییم هر چه می کند خطا نکرده است. در باب حکمت الهی چنین وضعی هست، یعنی حکمت الهی واقعاً هیچ معیار انسانی ندارد و قابل سنجش نیستند. ولی کسانی مثل معتزلی نیز (که همه ی ویژگی های خدا را قابل تعیین محک می دانستند) در باب حکمت الهی می گویند: ما می دانیم کارهای خدا حکیمانه است ولی این که اقتضای حکمت او چیست، این را نمی دانیم. لذا حکمت الهی رازآمیز است. املا و استدراج از مقوله ی مکر الهی است و مکر الهی با حکمت خدا سازگار است، ولی ما بیش از این نمی توانیم در باب آن سخن بگوییم. بالاخره خدا دام پهن کن است، لذا جای خوف هم هست. آدمی باید همیشه توجه داشته باشد که نکند این وضع را پیش آورده اند تا یک باره بلغزم و یک آزمایش حائلی برای من پیش بیاید. پس معنای سوم این شد که چون خدا فوق عادل است و محسن، باید راجی بود، ولی به دلیل ماکر بودن خدا باید خافی هم باشیم. البته مکر الهی فقط در املا و استدراج خلاصه نمی شود، املا و استدراج دو شاخصه از شاخصه های مکر الهی هستند. فریندگی دنیا، خلق شیطان، هوای نفس برای ما قرار دادن، خود فریبی که خدا قدرتش را درون ما نهاده است، ما می توانیم خودمان را هم فریب بدهیم، این ها همه مصداق مکر الهی هستند و مصادیق دیگری نیز دارد.

نکته: آیا خوف از خدا معنای چهارمی هم که در میان عوام الناس رایج است را دارد، یا خیر؟ گاهی در میان عوام الناس خائف بودن به معنایی غیر از این سه معنا استفاده می شود، ولی این معنای چهارم درست نیست. اگر خدای متعال عادل است که عادل است، خوف از عادل چه معنایی دارد؟ اگر معلمی را صد در صد عادل بدانید، در این صورت اگر دانش آموز گفت من از این معلم می ترسم، سخن او به چه معناست؟ به نظر می رسد که اگر از چنین معلمی بترسم بدین معناست که از کم کاری و درس نخواندن خود ترسیده ایم. در واقع از عدالت او به این دلیل می ترسیم که می دانیم اگر پای محاسبه پیش بیاید، تکلیف خود را درست انجام نداده ایم و معلومات خوبی حاصل نکرده ایم، پس ترسیدن از شخص عادل عند التحلیل، ترس از عدالت است و ترس از عدالت یعنی ترس از کم کاری و بد کاری خود. و علم به کم کاری و بد کاری خود، ترس از عدالت را حاصل می کند. به این معنا اصلاً نباید از خدا خوف داشت. از این نظر است که حضرت علی (ع) در نهج البلاغه [۵] می فرمایند: اوصیکم بخمس لو ضربتم الیها آباط الابل لكانت لذالك اهلاً، به چنج چیز شما را سفارش می کنم که اگر برای این پنج چیز تمام عمرتان را بگذرانید، شایسته است. (یعنی این پنج تا در واقع رکن سعادتند).

۱- "لَا يَرْجُونَ أَحَدًا مِنْكُمْ إِلَّا رَبَّهُ"، فقط به خدا امیدوار باشید. "و لَا يَخَافَنَّ إِلَّا ذَنْبَهُ"، خوف تان فقط از گناه خودتان باشد. از هیچ چیز دیگری نترسید چون تنها چیزی که آدم را خاکستر نشین می کند، گناه خودش است. زیرا اگر خدا عادل است، به عدالت رفتار می کند و لذا متناسب با عمل من از خودش عکس العمل نشان می دهد. بنابراین اگر از او می ترسم، از عمل خودم می ترسم. این تعبیر ترس از گناه، ۱۷ مورد در نهج البلاغه تکرار شده است که فقط از گناهان بترسید و از هیچ چیز دیگری نترسید. فقط آن چه خودتان می کنید می تواند شما را به زمین بزند و نه هیچ چیز دیگر. در قرآن آمده است: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ظُلٍّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ" یعنی حتی آن هایی که به دلیل دشمنی می خواهد به شما ضربه بزنند، امکان ضربه زدن از آن ها سلب شد. گمراهان هم نمی توانند هیچ ضربه ای به شما بزنند، البته اگر خودتان مهتدی باشید. معنایش این است که هیچ کس نمی تواند به تو ضربه بزند، مگر خودت به خودت ضربه بزنی، وقتی که به جای روش اهتدا روش ضلال در پیش گرفته باشی. اگر خیالت از خودت راحت است، دیگر خیالت از همه راحت باشد و اگر خیالت از خودت راحت نیست، فقط خیالت از خودت راحت نباشد. "لَهُمْ مَا اكْتَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" سودها را تو خودت به جیب خودت می کنی و زیان ها را هم خودت متوجه خودت ساخته ای. کسی نمی تواند با تو کاری بکند. این معنای خوف که خدا موجود مخوفی است، نادرست است، چون خدا عادل است.

نکته: قبلاً در باب "گذرایی جهان" سخن گفتیم. اما حضرت علی (ع) بر چیز دیگری به نام "زودگذری" تکیه می کند. این زودگذری امری است نسبی، حضرت به چه حیثی می فرماید جهان زودگذر است؟ یک وقت می گویند فلان ماشین ساکن است، یک وقت می گویند فلان ماشین در حال حرکت است. اما اگر گفتید فلان ماشین تیزرو یا کند رو است، این جا باید یک چیز دیگر غیر از ماشین را در نظر گرفته باشید. گذرایی جهان امری است نسبی و در خود جهان دیده می شود که جهان گذراست و همه چیز یک روز از بین می رود. اما گاهی حضرت می فرمایند جهان زودگذر است. در این جا باید چیز دیگری در نظر گرفت و نسبت به آن گفت که جهان زودگذر است. این سریع السیر بودن را چگونه می شود فهم کرد؟ البته شارحان نهج البلاغه به این گونه مطالب کمتر توجه کرده اند و اصلاً رویکرد اگزیستانسی به نهج البلاغه نداشته اند. این که حضرت می فرمایند جهان زودگذر است، جهان را با چه می سنجند و می گویند زودگذر است؟ به نظر می رسد در تصویری که معلمان و مربیان به ما تعلیم داده اند، گذشت دنیا انکار نمی شده، ولی این گذشت کند القا شده است. پس زودگذر بودن جهان یعنی زود گذرتر از آن چه ما گمان می کردیم. چیز دیگری وجود ندارد که بتوان گذر جهان را با آن سنجید. پدر و مادر من

هیچ گاه به من نمی گفتند که تو تا آخر عمرت جوان می مانی، اما تصویری که از جوانی گذرا به من می دادند، تصویری بود که به نظر می آمد که جوانی کند گذرتر از این هست که هست. حالا که جوانی ام گذشته است، درمی یابم که تند گذرتر از آنی بود که معلمان و مربیان به من می گفتند. یعنی تند گذرتر از آنی بود که توقع و انتظار داشتیم. این توقع و انتظار را تعلیم و تربیت بر ما القا کرده بود. چون این امور، امور نسبی اند. تا با چیز دیگری مقایسه نشوند نمی شود فهمید که زود گذراند و دنیا را نمی توان با چیز دیگری مقایسه کرد. البته می شود دنیا را از لحاظ گذرایی با امور دیگری که گذرا نیستند، در نظر بگیریم. اما در باب زود گذری به نظر می آید که یک نکته ی مهم وجود داشته باشد. این مساله به آن چیزی که قبلاً در باب عادت گفتم، برمی گردد. آگوستین قدیس می گفت یکی از بزرگ ترین موانع رشد معنوی، عادت است. یک سلسله عادت های ما از طریق تعلیم و تربیت کسب می شوند و از طریق تعلیم و تربیت به امری معتاد می شویم. به ما نمی گویند جوانی شما بسیار زودتر از آنچه گمان می کنید، می گذرد. هر کدام از این امور، زود گذری خود را بعد از این که از دست رفتند، نشان می دهند. با این که گذشتن آن در حین داشتن آن هست. ولی در مورد زود گذری، وقتی آن را از دست داد، می یابد. به تعبیر فلسفی گذرایی امور، امری objective، ولی زود گذری آن ها امری است subjective، بنابراین زود گذری را باید تجربه کنیم. حضرت بر این زود گذری خیلی تاکید می کند، مثلاً نمی گوید امروز به فرا بدل خواهد شد، یا این که امروز خواهد رفت و فردا خواهد آمد. بلکه می فرماید: "انَّ غَدًا مِنْ الْيَوْمِ قَرِيبٌ" [۶]، فردا به امروز نزدیک است، این نزدیکی محل بحث است. در خطبه ی ۱۵۰ راجع به زود گذری می فرماید: فَلَا تَسْتَعْجِلُوا مَا هُوَ كَائِنٌ مَرَصَدٌ وَ لَا تَسْتَبْطِئُوا مَا يَجِيءُ بِهِ الْعَدُّ. فَاِنْ اِدْرَكَهُ وَ دَاٰهُ لَمْ يَدْرِكْهُ. وَ مَا اقْرَبَ الْيَوْمُ مِنْ تَبَاشِيرِ غَدٍ. [۷]

"بندگان خدا، در شدن آنچه شدنی است تعجیل نکنید و ابطاء و استبطاء در آن هم نداشته باشید، چون «آن چه باید بشود می شود، بسیار کسانی را می بینیم که برای این که چیزی به دستشان برسد عجله می کنند، اگر هم برسد می گویند ای کاش به دست ما نرسیده بود. بعد می فرماید: چقدر امروز به طلوعه ی فردا نزدیک است.

ما دردار دنیا با نظام نشانه ای مواجه ایم که این نظام نشانه ای دو معنا دارد، و هر دو معنا در متون مقدس دینی و مذهبی، از جمله در نهج البلاغه آمده است. معنای اول این است که جهان به صورتی ساخته شده که اگر کسی متنبه و هوشیار و بیدار باشد و به اصطلاح، معنوی باشد، همیشه از پدیده های جهان هستی درس می گیرد. یعنی پدیده

های جهان هستی فقط خود را بر او عرضه نمی کنند، بلکه علاوه بر آن چیز دیگری را هم نشان می دهند. مثل تابلو که هم خود را نشان می دهد، مثلاً می گوید جنس من از آهن و شکلم مربع یا دایره و ... و هم وضع جاده را می گوید که این گونه است، مثلاً شیب دار می شود یا به پیچ خطرناک نزدیک می شوید یا...؛ یعنی غیر خودش را نیز به ما نشان می دهد. از نظر انسان معنوی همه ی جهان هستی این گونه است که علاوه بر خود، چیز دیگری را نیز به ما نشان می دهد. علی ابن ابی طالب نزدیک به ۲۷۰ مورد به این نکته التفات می دهد که جهان هستی غیر خودش را نیز نشان می دهد. یک شیمی دان فقط خود آب را می بیند که H_2O است و یا ساختمان مولکولی آن این چنین است، ولی وقتی یک آدم معنوی به آب می نگرد، می بیند که آب در عین ملایمت، از سنگ سخت سبق می برد و لذا نتیجه می گیرد که آدمی هم می تواند در زندگی اش ملایم باشد ولی در عین حال از سختی دل ها و کسانی که اهل درستی و زمختی هستند نیز سبق ببرد. یعنی می تواند از آن ها جلو بزند و برنامه های آن ها ناکام بمانند. احتیاجی نیست که در مواجهه با انسان خشن، خشن بود تا موفق شد. بلکه می شود مثل آب بود که با کمال ملایمتی که دارد بر سنگ غلبه می کند و بر او سبقت می گیرد. این دیگر از ساختمان مولکولی آب نتیجه نمی شود، بلکه با نظر انتباه آمیز به آب حاصل می آید. در واقع آب می گوید، فقط ساختمان مولکولی مرا بین، من علاوه بر آن چیزهای دیگری هم به تو نشان می دهم. به همین ترتیب سنگ، ابر و ... می توانند چیزهای دیگری هم به ما نشان بدهند. پس خدا جهان هستی را این گونه ساخته است که دائماً به انسان های اهل معنا و اهل انتباه درس هایی می دهد، البته به شرط این که این انسان ها متنبه باشند. یعنی به اشیا فقط نظر استقلالی نکنند، بلکه نظر آلی هم بکنند، نظر مرآتی بکنند. انسان هم خود آینه را می بیند. پس انسان باید با نظر به موجودات، چیزهای دیگری را هم ببیند. حالا آن چیز دیگر چیست؟ قبلاً گفتیم که این چیز در ادیان ابراهیمی با ادیان شرقی فرق می کند.

در ادیان ابراهیمی موجودات پیرامون ما، مظاهر اسما و صفات الهی هستند و با تامل در آن ها به اسما و صفات الهی پی می بریم. در این ادیان می گویند عالم مظهر قدرت، حکمت، علم، خیرخواهی و شفقت الهی است و هر که تنبه داشته باشد، این ها را می بیند. در ادیان شرقی علاوه بر این چیز دیگری وجود دارد. در آن جا معمولاً بحث این نیست که صفات خدا را بیاییم. زیرا در ادیان شرقی به جز آیین هندو بقیه اصلاً به خدای *personal* قائل نیستند، بلکه بحث بر سر این است که با دقت در پدیده های پیرامون پیش پای ما روشن می شود. یعنی در جهان تنبه پیدا می کنیم، روش زندگی یاد می گیریم، می فهمیم چه باید بکنیم و چه نباید بکنیم. پس به معنای اول، نظام نشانه ای یعنی جهان هستی به گونه ای ساخته شده است که با دیدن آن می توان به چیزهای دیگری پی برد. آن چیزهای

دیگر می توانند صفات و اسماء الهی باشند و می توانند روش زندگی باشند. البته در ادیان ابراهیمی هم گاهی به این نکته اشاره دارند که پدیده های جهان هستی روش زندگی را نشان می دهند. این مورد در نهج البلاغه کم است. حضرت علی (ع) بعد از ضربت خوردن و قبل از شهادت سه یا چهار مورد سخنانی بیان فرموده که یک مورد آن «خطبه ی ۱۴۹ با تصحیح صبحی صالح است. "یا ایها الناس کل امریء لاقِ مَایَفرُ فیهِ فی فراره. الاجل مساقُ النفس و الهَرَبُ منه موافاته کم اطردت الاّیام ابحاثها عن مکنون هذا الامر فابی الله الا اخفاءه. هیئات علم مخزون." مردم بدانید که هر انسانی از هر چه بگریزد به همان چیز دچار می گردد. این جور نیست، که هر چه ما بخواهیم همان بشود. در جهان اموری وجود دارند که تغییر ناپذیرند. این امور، اموری هستند که هرچقدر از آن ها بگریزیم، باز به دامان آن ها می افتیم. هر انسانی ملاقات می کند آنچه را از آن می گریزد. (حالا آن چیز چیست؟) می فرمایند یکی از آن امور اجل است. اصلاً سوق دادن نفس، به سوی مرگ است. نفس آمده که رانده شود به طرف مرگ و مرگ چیزی است که هر چه از آن بگریزیم به او نزدیک تر می شویم. (چون برای گریختن از مرگ باید کارهایی کرد. خود این کارها نیرو و استعداد و عمر(وقت) شما را می گیرد و گرفته شدن این سه تا یعنی نزدیک شدن به مرگ). بعد می فرماید: من راجع به مرگ در زندگی خیلی فکر کردم و خیلی وقتم را صرف کردم که کنه این امر را درک کنم، اما خدا این را تا الان بر من مخفی می کرد. حالا که در بستر مرگ افتاده ام می فهمم که مرگ یعنی چه، برای شماها که به وضع من دچار نیستید، علمی است مخزون و مکنون و پوشیده. از شما دور نیست که بفهمید چیست. بعد توضیحات دیگری می دهد و سرانجام می فرماید: "انا بالمس صاحبکم و انا الیوم عبره لکم و غداً مفارقتکم غفر الله لی و لکم". "ان تثبت الوطاه فی هذه المزله فذاک و ان تدحض القدم فانا کنا فی افاء اغصان و مهَبّ ریح. و تحت ظلّ غمام اضمحل فی الجو متلفقها و عفا فی الارض مخطها". دیروز من همنشین شما بودم و امروز مایه ی عبرت شما و فردا نیز از شما دور خواهم شد و مفارقت خواهم کرد و خدا من و شما را بیامرزد. اگر بتوانم از این وضعی که اکنون بدان دچار شده ام نجات بیابم، یعنی به زندگی برگردم که مطلوب است و اگر بتوانم در این لغزش گاه قدم استواری پیدا کنم که به سوی مرگ نلغزم، که خوب است، ولی اگر لغزیدم و به سوی مرگ رفتم، چیز عجیب و غریبی نیست. زیرا یک عمر پدیده های جهان به من گفتند که مرگ نزدیک است. این یک مورد از آن مواردی است که می گفتم پدیده های جهان هستی روش زندگی را به ما یاد می دهند، نه صفات و اسماء الهی را. حضرت می فرماید: مگر من در عمرم گاهی زیر سایه ی درختان نمی نشستم، آیا سایه به من نمی گفت که گذراست؟ ما در دنیا در سایه ی غصن می نشستیم، یعنی زیر سایه ی شاخه های درختان می نشستیم، مگر

نمی دیدیم که سایه می رود، باید می فهمیدیم که من هم دارم می روم. مگر هیچ وقت باد به ما نوزیده؟ باد می گفت من دارم می روم، تو هم داری می روی. در واقع از ابر و سایه ی درختان و باد باید گذرایی را می آموختیم. لذا گذرایی چیز عجیب و غریبی نبود. مگر من نمی دیدم که در آسمان هیچ کجا باد نمی تواند قرار بگیرد و همه جا باید مضمحل شود. اصلاً باد وجودش در اضمحلال اوست. باد، باد بودنش به اضمحلال اوست. مگر نمی دیدم بر روی زمین برای سایه ها جایی باقی نمی ماند، من باید از این درس می گرفتم که من در گذرم و روزی فرا می رسد که چیزی از من باقی نمی ماند." و انما كنت جاراُ جاورکم بدنی اَيّاماً و ستُعقبون مِنّي جثّةٌ خلاءٌ ساکنه بعد حراک و صامتّه بعد نطق. ليعظکم هُدُوّی و خُفُوّ اطراقی و سکون اطرافى فانه اوعظ للمعتبرين من المنطق البليغ و القول المسموع ". من دیروز همسایه ی شما بودم و بدنم چند روزی مجاور بدن شما بود و به زودی از بدن من یک جثه ی بدون روح دریافت می کنید. مرا می بینید که بعد از حرکت های بسیاری که داشتم، به سکون رسیده ام، و بعد از نطق هایی که می کرده ام، صامت شدم. بعد می فرماید: این ها برای شما درس است. اولاً وقتی جسمم آرام گرفت، این یک موعظه است برای شما. وقتی چشم هایم فرو افتاد و دیگر پلک هایم باز نشد، آن هم درس دیگری است و وقتی دیدید که نه دست هایم و نه پاهایم، این هم درس دیگری است. همین چیزهایی که در من می بینید، برای کسانی که اهل اعتبارند، از هر منطق بلیغی اندرز دهنده تر هستند و از قولی که فقط به گوش می خورد پند دهنده تراند (چون می بینید و رویت می کنید). این در واقع یک نوع نظام نشانه ای از مقوله ی دوم است، یعنی از مقوله ای که نمی خواهد مظاهر اسماء و صفات الهی را به ما بیاموزد، بلکه می خواهد بگوید یک روش زندگی متناسب با این وضع، در پیش بگیرید. از پدیده ها برای چگونه زیستن و چگونه تلقی داشتن خود درس بگیرید.

در این نظام نشانه ای مقوله ی دوم، دو قسم قابل تمایز است:

۱- از انسان های دیگر چیز بیاموزیم. در نهج البلاغه این قسم رایج است.

۲- از پدیده های غیر انسانی درس بگیریم مثل ابر، باد، سایه و ...

یک قسم درس آموزی از انسان، یعنی از سرنوشت انسان هایی که در جامعه ی شما و هم زمان با شما زندگی می کنند و انسان هایی که قبل از شما آمده اند، درس بگیریم. به تعبیر دیگر هم از جامعه و هم از تاریخ درس بگیریم. این سخن حضرت علی (ع) که " انا بالمس صاحبکم و انا الیوم عبره لکم "، از مقوله ی درس آموختن از انسان های دیگر است. حال به تحلیل این درس آموختن می پردازیم و می گوئیم این درس آموختن چه نوع درس

آموختنی است؟ چگونه باید از آن چه بر دیگران می گذرد برای زدگی خودم درس بگیرم؟ حضرت علی ابن ابی طالب در نامه ای به حسن ابن علی می فرماید: من ۶۰ سال بیشتر عمر نکرده ام، ولی به دلیل این که به تاریخ رجوع کرده ام، مثل این است که همه ی تاریخ را زندگی کرده ام. این نامه وقتی نوشته شد که حضرت برای جنگ صفین دوم آماده می شد. حضرت در این نامه می نویسند که آخر عمرم است، من الان به سنی رسیده ام که فقط باید در اندیشه ی خودم باشم و روزهای آخر عمر، دو دلیل دارد: ۱- ۶۳ سال عمر داشته است. ۲- برای جنگ آماده می شود و احتمال کشته شدن در این جنگ وجود داشته است. تقریباً دو هفته بعد از این نامه حضرت لشکر را برای جنگ سامان داده بود که در ۱۹ رمضان ضربت خورد و شهید شد و جنگ صفین دوم رخ داد. در این نامه می گویند: با این که ۶۰ سال از عمرم می گذرد ولی مثل این است که همه ی تاریخ را زیسته ام و از همه ی تاریخ باخبرم.

درس گرفتن از زندگی دیگر انسان ها به این است که انسان باید بداند قوانین عالم استثنا ندارد و اگر قوانین بر زندگی همه ی انسان ها ساری و جاری بوده و الان هم هست، او مستثنای از این قانون نیست. بنابراین اگر من، علی در بستر بیماری افتاده ام و می بینید که به زودی از دنیا خواهم رفت، فکر نکنید شما از دنیا رفتنی نیستید. شما هم از دنیا می روید و اگر هر جوانی بعد از جوانی پیر می شود، فکر نکنید شما جوانید و همیشه جوان می مانید. شما خواهید گفت: این واقعیت واضحی است، اما حقیقت این ایت که این واقعیت برای ما واضح نیست. توصیه می کنم رمان " مرگ ایوان ایلچ " تولستوی را بخوانید. تولستوی در این رمان، بسیار زیبا این واقعیت را تصویر کرده و از این جهت شاهکار است که " واقعیت های بسیار واضح زندگی در عمل برای ما وضوح ندارند. " ایوان ایلچ کارمند اداره است و به بیماری لاعلاجی مبتلا می شود و در این بیماری درس های فراوانی می آموزد. از وقتی خودش و دیگران می فهمند که عن قریب خواهد مرد و هیچ راهی جز مردن ندارد، درس های زیادی یاد می گیرد که در حدیث نفس با خود و در ارتباطی که با دیگران با او دارند، بیان می کند. یکی از این نکات این است که می گوید: می گفتند که انسان تنهاست، ولی من گمان می کردم که انسان تنها نیست، و حالا می فهمم که انسان تنهاست. در کتاب های منطق دبیرستان غرب وقتی می خواهند صورت ضرب اول از شکل اول قیاس را نشان بدهند، مثالی که می زنند این است که سقراط انسان است؛ هر انسانی میراست و در نتیجه سقراط میراست. ایوان ایلچ می گفت که سقراط انسان است و هر انسانی میراست، ما هم قبول داشتیم که هر انسانی میراست ولی الان می فهمم که من تا الان فکر می کردم هر انسانی به جز ایوان ایلچ میراست. ولی حالا فهمیده ام که قضیه به کلیت خود باقی است و در واقع هر انسانی میراست و از جمله من ایوان ایلچ. او می گوید مگر ما توجه نداشته ایم که واقعاً "هر" یعنی "هر"، چگونه من توجه نداشتم که اگر میرایی خودم را قبول ندارم، انگشت اعتراض بلند کنم و بگویم یک انسان غیر میرا وجود دارد و آن ایوان ایلچ است. بعد به این نتیجه می رسد که واقعیت های واضح زندگی هر چقدر واضح ترند، غامض ترند. یعنی "لشده ظهوره" خفی است. از بس ظاهر است، خفی است. یک واقعیت بسیار واضح زندگی که برای ما بسیار خفی است، این است که فکر می کنیم قواعد و قوانین تکوینی حاکم بر انسان ها، درمورد ما استثناست و راجع به ما نمونه ندارد. یعنی مثلاً من پیر شدنی نیستم، من به زمانی نمی رسم که در آن زمان نتوانم به حافظه ام

اعتماد کنم. در واقع فکر می کنم این دارایی هایی که دارم همیشه پایدارند و این دارایی ها از دیگران سلب می شده و از من سلب شدنی نیست و این باعث دو خصلت بد در من می شود.

۱- دارایی ها را دارم، فخرفروشی می کنم. مساله ی تفاخر، تکاثر و ... پیش می آید.

۲- تا این دارایی ها را از آن ها استفاده نمی کنم.

حضرت علی (ع) در جایی از نهج البلاغه می فرماید که عجیب است، خدا به ما نعمت هایی داده است برای این که از این نعمت ها استفاده کنیم، ولی وسیله ی الوهیت خودمان را با آن ها فراهم نکنیم و بر دیگران خدایی کنیم و ما درست برعکس این عمل می کنیم. از نعمت ها استفاده نمی کنیم، ولی با آن ها الوهیت می کنیم. همه ی آن ها چه که به من داده اند، برای این است که من در راه استکمال نفسانی خودم هرچه می توانم از آن استفاده کنم و به کسانی که این نعمت را ندارند، هیچ وقت فخر نفروشم. ولی ما درست عکس این را عمل می کنیم، فخر می فروشیم ولی از آن استفاده نمی کنیم. اگر حافظه و استعداد قوی، سلامت جسمانی و... دارم، اسباب ربانیت و فخرفروشی در حد ربوبیت هستند، یعنی در حدی که من مثلاً خدای شما هستم ولی اسباب استفاده ی ما نیستند. این قاعده را که من هم از جمیع قواعدی که بر انسان ها حاکمیت دارند، باید با دیدن زندگی دیگران بیاموزم. بسیاری از انسان ها بودند که به تعبیر حضرت علی (ع) غذا پختند و نخوردند. یعنی غذا پختند که بخورند ولی به وقت به ناهار نرسیدند و نخوردند. آیا برای من استثنا است؟ یعنی من هر وقت غذا پختم خوردم؟ باید این قاعده ی اده را آموخت که شما هم ممکن است غذا پزید و نخورید. درس گرفتن عند التحلیل، یعنی بفهمم که تو مستثنا نیستی، همان طور که قوم برگزیده ای وجود ندارد، فرد برگزیده ای هم وجود ندارد. و به این حیث حضرت علی (ع) در یکی از خطبه های خود می فرماید: اگر بنا بود که جاودانه باشید، رسول الله که از همه ی شما الیق و سزاوار بود برای جاودانگی، ولی خدا او را هم از دنیا برد، بنابراین گمان مبرید که شما جاودانه اید. ممکن است بگویید ما در منطق قبول کرده ایم که هر انسانی میراست، ولی شما هر انسانی میراست را قبول نمی کنید، مگر زمانی که مثل ایوان ایلچ شوید و به موضع و بستر مرگ بیفتید. این که حضرت علی می فرماید: من از مکنون هذا الامر یک چیزهایی می فهمم که شما نمی فهمید، به نظر می رسد بعضی از این نکات را تا آدمی به تعبیر اگزستانسیالیست ها به آن وضعیت مرزی نیفتد، این امور را فهم نمی کند. این ها امور بسیار ساده ای هستند ولی در وضعیت های مرزی است که آدمی این ها را می فهمد. اگر دیگران در این وضعیت مرزی درافتاده اند، انسان می تواند از آن ها درس

بگیرد.[۸] اگر این تحلیل درست باشد، در واقع درس آموزی از رفتار انسان های دیگر، یعنی این که من از جمیع قواعد تکوینی که بر زندگی انسان های دیگر حاکم است، مستثنا نیستم. در این صورت از سخن حضرت علی می توان به جدی بودن زندگی نقب زد.

یکی از اموری که حضرت بر آن تاکید می کند، این است که "زندگی جدی است". در نامه ای که به امام حسن نوشته، می فرماید: قد افضی بی الی جدّاً لا لعبَ منه. کل زندگی به من می فهماند که زندگی جدی است. لعب بردار و بازی بردار نیست. در باب ابوذر می فرماید (البته اسم ابوذر در نهج البلاغه نیامده است، ولی همه ی شارحان گفته اند این سخنان راجع به ابوذر است.): کان لی فیما مضی آخٌ فی الله و کان یعظمه فی عینی صغرُ الدنیا فی عینه. کان خارجاً عن سلطان بطنه، لایشتهی ما لایجد و لا یکثر اذا وجد و کان اکثر دهره صامتاً و... (کلمات قصار، ۲۸۹) یک برادر ایمانی داشتم که از بس دنیا در نظرش حقیر بود، خودش در نظرم عظیم می آمد. یکی از ویژگی های او این بود که اصلاً شکم او بر او سلطه نداشت و از هر نظر هر غذایی را ندید، هیچ وقت هوس آن را نکرد و هر غذایی را هم دید زیاد از آن نخورد. آدم بسیار جدی بود، در هر کاری که پیش می آمد مثل شیران بیشه و ماران دره بود. (یعنی تا این حد جدی بود و زندگی را به شوخی نمی گرفت). این به جد گرفتن زندگی یعنی بدانید با قوانین زندگی نمی توان بازی کرد و تو مستثنا نیستی. نه می شود کسی از شمول قوانین زندگی بگریزد و نه آن کس می توانی تو باشی. یعنی قوانین، قوانین تکوینی اند، آمده اند که باشند، نیامده اند که اسباب دست هر کس باشند و هر کس هر بازی که خواست با آن ها بکند. این قوانین حاکمیت دارند و تو هم مستثنای از این قوانین نیستی، جدی بودن به این معناست. حضرت علی ابن ابی طالب در نهج البلاغه پدیده هایی که قوانین تکوینی اند و بنابراین ما از آن ها مستثنا نمی شویم را شمرده اند. یکی از این ها جدی بودن است که با عبوس بودن یا ترش رو بودن فرق می کند، البته این جهت سلبی آن است و جهت ایجابی آن یعنی این که قوانین جهان هستی استثنا ناپذیرند. اولاً آمده اند که بمانند و تکوینی اند و بعد هم استثنا ناپذیرند و در مورد من هم استثنا ندارد. بنابراین من نباید فکر کنم که اگر کسی اسراف کرد و به فلان وضع دچار شد، من که اسراف بکنم می توانم به آن وضع دچار نشوم. اگر کسی ظلمی کرد و به فلان نتیجه گرفتار شد، من می توانم ظلم کنم و به فلان نتیجه گرفتار نشوم. همه ی این سخنان در باب نظام نشانه ای بود که در آن نظام، من از انسان های دیگر درس می آموزم. حضرت می فرماید: عباد الله ان الدهر یجری بالباقی کجرّه بالماضی لا یعود ما غدو الله عنه و لا یبقی سرمداً فیه آخر فعاله کأوله متشابه اموره متظاهره اعلامه.[۹] بندگان خدا، روزگار همان جریانی که با گذشتگان می کند با باقی ماندگان هم همان جریان را دارد.

روزگار با گذشتگان و پیشینیان چگونه طی می کرد، با باقی هم همان را خواهد کرد. روزگار این گونه است که آنچه از دست رفت، دیگر بازگشتنی نیست و آنچه هم الان در اختیار توست، سرمدی نخواهد بود. (آنچه از دست رفت، دیگر از دست رفته است. برای گذشتگان این گونه بود، شما هم بدانید که همین گونه است و آنچه هم هست همیشه نخواهد بود). بدانید روزگار کارهایی را که اول می کرد تا آخر هم می کند. امور روزگار مثل هم هستند.

همه سنگ نشانه هایی (اعلامی) که نشان می دهد نیز مثل هم هستند، هرچه در قدیم سنگ نشان بود، الان هم سنگ نشان همان چیز است. هر درسی که در گذشته از چیزها می شد گرفت، امروز هم می شود گرفت، وضع فرق نمی کند. همه ی این سخنان در باب نظام نشانه ای بود که در آن ما از آن چه می گذرد، عبرت می گیریم. اعم از این که این عبرت از اموری باشد که بر انسان های دیگری می گذرد، یا عبرت می آموزیم که بر سایر موجودات غیر انسانی می گذرد و در هر دو نوع از آنچه می گذرد برای پی بردن به اسماء و صفات خدا درس می آموزیم، این که برای کم و کیف زندگی درس می آموزیم.

معنای دوم نظام نشانه ای: ما در جهان هستی وقتی می خواهیم تصمیم گیری کنیم، بر چه اساسی می توانیم تصمیم بگیریم؟ یعنی خدا چه نیروهایی در اختیار ما نهاده است که ما براساس آن نیروها در زندگی تصمیم می گیریم که چه باید و چه نباید بکنیم؟ به نظر می آید که ما دو نیرو بیشتر برای تصمیم گیری در اختیار نداریم:

۱- نیروی عقل (که مبادی نظری را فراهم می کند).

۲- نیروی وجدان اخلاقی (که مبادی عملی را فراهم می کند).

در هر عمل کردنی یک سلسله ی مبادی عملی نیاز داریم و یک سلسله مبادی نظری. به تعبیر قدما نیاز به مبادی علمی و مبادی ارادی داریم. براساس این دودسته ما تصمیم می گیریم که چه باید بکنیم و چه نباید بکنیم. خواهید گفت که آیا نیروهای دیگری در اختیار ما قرار داده نشده است؟ در پاسخ باید گفت که نیروهای دیگر را نفی نمی کنیم، ولی آن نیروهای دیگر هم بالمال تحت پوشش عقل قرار می گیرند. فرض کنید یک نیروی سومی هم در اختیار بشر باشد، مثلاً وحی و الهام الهی، بعثت، نبوت، و... در تصمیم گیری ها باید به آنچه که وحی و الهام توسط پیامبران به ما القاء می کنند، توجه کنیم. حالا چه در مبادی نظری و چه در مبادی عملی، یا چه در مبادی علمی و چه در مبادی ارادی. اما توجه کنید که وجود وحی و نبوت و این که خدا از طریق وحی و نبوت، اوامر و نواهی

فرستاد و این که این اوامر و نواهی باید مجری و معتبر باشند، همه ی این ها باز هم باید با توسل به این دو نیرو بر من مکشوف شوند. مراد این نیست که به عقل، وحی می شود زیرا این امری است پارادوکسیکال. عقل یک نیرو است و وحی و نیروی دیگری است. بلکه مراد این است که وحی هست و وحی حجیت معرفت شناختی دارد. آنچه به عنوان وحی، امروزه در اختیار من و شماست، واقعاً وحی بوده است، نیاز به یک سلسله مذاقه های نظری دارد که بعضی از آن ها مذاقه های معرفت شناختی است و بعضی هم مذاقه های تاریخی. ولی همه ی این مذاقه ها را با باید عقل انجام بدهد. بنابراین عقل است که بالمال باید بگوید: اولاً وحی صورت گرفته است، بعثت و نبوتی در کار بوده است. ثانیاً آنچه امروزه به نام متون مقدس دینی و مذهبی، در اختیار من و شما قرار گرفته است، مفادش همان چیزهایی است که وحی شده بوده است. لذا به نظر می آید بالمال ما چیزی جز عقل و وجدان اخلاقی در اختیار نداریم. بقیه ی امور هم اگر اعتباری داشته باشند، باید از این دو طریق کسب اعتبار کرده باشند، والا اگر فردی بدون رجوع بر عقل و وجدان اخلاقی، این را بپذیرد، ترجیح بلا مرجح کرده است. مضافاً بر اینکه مگر کم هستند کسانی که می گویند ما پیامبر خدا هستیم. در رجحان یک پیامبر بر پیامبران دیگر، در صادق دانستن سایر پیامبران، نبی دانستن یک پیامبر و متنبی دانستن پیامبران دیگر، چه نیرویی به ما می گوید چه کسی نبی هست؟ و چه کسی پیامبر راستین است و چه کسی پیامبر دروغین؟ همه ی این ها باید عقلانی داشته باشند. در این جا که نمی شود از خود آن افراد پرسید که شما نبی صادقید یا نبی کاذب؟ نبی هستید یا متنبی؟ راست می گویند که به شما وحی شده، یا دروغ می گویند؟ زیرا دور پیش می آید. پس ملاک دیگری لازم داریم و لذا بالمال جز عقل و وجدان اخلاقی هیچ سرمایه ای به ما نداده اند و ما را به این جا فرستاده اند. آنچه این عقل و وجدان اخلاقی به ما می دهند دو دسته اند:

۱- مستقیم.

۲- غیر مستقیم.

اموری مثل وحی و نبوت غیر مستقیم هستند. یعنی اول اعتبار آن ها اثبات شده، و بعد تابع آن ها می شویم. حالا که تابع این ها هستیم، غیر مستقیم تابع عقل هستیم. اگر ما براساس عقل و وجدان اخلاقی، این ها را صادقانه و به جدیت به کار زدیم (صادقانه و جدیت هم چیزی نیست که من بیان کنم، بلکه قرآن می فرماید: "مَنْ جَاهِدَ فِينَا"، اولاً "جاهد" و ثانیاً "فینا" و نه در راه نفس خود و مطامع و هم رنگی با جماعت و حفظ افکار عمومی و خوشایند و

بدایند دیگران، این هاست که مانع خوب فکر کردن ما می شوند. چون می خواهیم همرنگ با جماعت بمانم و حیثیت اجتماعی خود را از دست ندهم، این ها را کنار بگذارم، "مَنْ جَاهِدَ فِينَا"، جاهد یعنی جدیت او و و فینا یعنی صداقت او. یعنی واقعاً بخوایم حق را بفهمم. اگر با صداقت و جدیت به عقل و وجدان اخلاقی خودم فکر کنم و به تصمیم گیری در یک مورد خاص رسیدم که مطلوب است و اگر متحیر ماندم، یعنی واقعاً با کمال صداقت و جدیت، هر چه تامل می کنم و هر چه این سوی و آن سوی قضیه را می بینم (حضرت علی می فرماید: وقتی به من پیشنهاد خلافت دادید، شب ها خوابم نمی برد. فکر می کردم و این سوی و آن سوی قضیه را می دیدم تا بفهمم)، متحیر می مانم، چه باید کرد؟ در این جا اگر خدایی (با هر تصویری که از خدا دارید) دارای علم مطلق، خیرخواهی مطلق و قدرت مطلق وجود نمی داشت، تحیر می توانست باقی بماند و هیچ مشکلی پیش نمی آمد. یعنی جهان هستی می توانست این طور باشد که کسانی در تصمیم گیری های خود به تحیر بیفتند و در تحیر هم بمانند و بالاخره هم نفهمند که چه باید بکنند. اما اگر جهان هستی تحت حاکمیت نیرویی یا موجودی یا جوهری یا هویتی (هر چه تعبیر کنید مانعی ندارد) هست، که آن هویت دارای علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی علی الاطلاق است. این موجود دیگر نمی تواند بنده را در تحیر باقی بگذارد؛ زیرا یا خبر ندارد که این موجود متحیر است، که با علم مطلق او نمی سازد. و یا خبر دارد که او متحیر مانده ولی قدرت بیرون کشیدن او را از تحیر ندارد. که این هم با قدرت مطلقه ی او سازگار نیست. یا این که خبر دارد این انسان متحیر مانده است و می تواند این انسان را از تحیر بیرون بیاورد، ولی نمی خواهد، که این هم با خیرخواهی مطلق او سازگاری ندارد. چون موجودی که خیرخواه علی الاطلاق است، عادل است و کسی که عادل است تکلیف مالا یطاق ندارد. ممکن است کسی بگوید این تکلیف مالا یطاق نیست، از فرد چیزی در حال تحیر نخواسته اند که بگویند تکلیف مالا یطاق است. اما بحث بر سر این است که در زندگی هر نکردنی، کردن است. در زندگی نمی شود در هیچ موضعی هیچ کاری نکرد. اگر هیچ کاری هم نکردید، این کاری است که کرده اید. یعنی در واقع فی بادی النظر، به نظر می رسد که مافعل داریم و ترک فعل، اما عند المداقه هر نکردنی، کردنی است. سکوت، عدم الکلام است، ولی عدم الفعل نیست. کلام، فعل است و سکوت یعنی عدم الکلام هم فعل است. به زبان ساده تر، عند التحیر نمی توانیم کاری نکنیم، بالاخره باید یکی از طرفین را انجام بدهیم. همین که هیچ کاری نمی کنید، تصمیم بر کاری است و آن کار نکردن، فعل خاص است. به تعبیر دیگر، نکردن یک کار خاص، نکردن همه ی کارها نیست. فقط نکردن آن کار خاص است. و گرنه خودش هم کردن یک کار دیگری است. و به این معنا نمی شود گفت اگر من کاری نکردم و متحیر ماندم، چون

خدا چیزی از من نخواسته است. خدا از ما می خواهد که در هر آنی از آنات زندگی یک کاری بکنیم و اگر این کار از سر تحریر باشد، من تکلیف مالا یطاق انجام داده ام. اگر جهان تحت حاکمیت چنین موجودی نمی بود، نظام نشانه ای هم وجود نمی داشت، اما اگر اعتقاد ما بر این است که چنین وضعی وجود دارد و خدا با آن سه ویژگی حاکم است، باید انسان ها هنگام تحریر از یک طریق غیر عادی، من حیث لا یحتسب، هدایت شوند. این هم نظام نشانه ای است، یعنی راه را نشان می دهد و می گوید این کار را بکن. این که خودم چیزی ندارم، ولی باید از یک طریقی این به من گفته شود و اقتضای این دیدگاه این است که همه ی این انسان هایی که این شرایط را دارند، اولاً از عقل و وجدان اخلاقی خود دست برنمی دارند، البته از عقل با واسطه نیز دست برنمی دارند، یعنی اگر عقل به آن ها گفته است وحی، به آن ها هم اعتنا می کنند. ثانیاً در پرداختن به عقل و وجدان اخلاقی هم صداقت و جدیت را اعمال می کنند، ولی به تحریر می افتند که این جا باید خدا راه را به آن ها نشان بدهد. یکی از راه ها استخاره است، اگر کسی به این جا رسید که استخاره کند به چیزی مثل قرآن یا...؛ یعنی راه های غیر عادی، همه غیر عادی اند. باید در نظر گرفت که این نظام نشانه ای با چه فرضی نظام نشانه ای است؟ با فرض این که جهان هستی، تحت حاکمیت چنین موجودی باشد. اگر تحت حاکمیت چنین موجودی است و اگر قدرت خدا مطلق است، یعنی راه ها برای او بسته نیست و قدرت او به هر چیزی که ممکن باشد تعلق می گیرد، فقط به محالات عقلی تعلق نمی گیرد، لذا خدا می تواند از طریق یک کتاب (هر کتابی که باشد، مثلاً حافظ) به من جواب بدهد. نمونه اش در قرآن وضعیتی است که برای هابیل پیش آمد. وقتی متحیر ماند، کلاغی به او چیز یاد داد. اما باید دو چیز را در نظر گرفت: آن شرایط باید احراز شود. این استخاره (مثلاً فال حافظ) را نمی توانی به هر کسی بدهی که او برای تو تفسیر کند. چون فقط در این subject، این درس آموزی را دارد. فرض کنید من با دختر یا همسر خودم علامت گذاشته ام که وقتی من دستم را این جوری کردم، برو بیرون و فلان کتاب را بیاور. حالا اگر من دستم را تکان دهم و شما هم آن را ببینید، شما چیزی از آن نمی فهمید، چون بین من و شما قراردادی نیست. قرارداد بین من و همسر من و یا دخترم است. حالا این مطلبی که با باز کردن کتاب حافظ یا قرآن می خوانم، قرارداد بین من و خداست. به عبارت دیگر بین خدا و موجودی است که الان به این حالت افتاده. بنابراین شخص دیگری نمی تواند از آن چیزی سر در بیاورد. مثلاً در این صفحه ده جمله و یا ده شعر است و فقط برای کسی که به این حالت رسیده، یک کلمه اش معنادار است و او آن را پیدا می کند. کسی که به اضطراب افتاده، قرآن یا نهج البلاغه را باز می کند و مواردی که می باید را درک می کند. قرارداد بین خدا و مخلوقات، یا بین امر متعالی و ماسوای او، قرارداد نیست، بلکه

تکوینی است. در علم اصول می گویند می گویند اگر برای تو بدون خودفریبی و دیگر فریبی قطع حاصل شد، حالا به هر وسیله، ولو به پریدن کلاغی باشد که باید این کتاب را از اینجا برداری و آنجا بگذاری. اگر گذاشتم و این گذاشتن من صواب باشد، ماجورم و اگر خطا باشد، ماخوذ نیستم. به این معنا می گفتند قطع هر انسانی برای خودش حجت است. این مورد قبول بنده نیز هست. اگر پرسید که آیا بر این اساس اختلاف در معیشت اجتماعی حاصل نمی آید و وقتی که آدم می خواهد به ساحت جمعی پا بگذارد آیا اختلال حاصل نمی آید؟ در باب ساحت اجتماعی، من به قرارداد اجتماعی قائم. چه در مسائل اخلاقی و چه در مطائل غیر اخلاقی و حقوقی معتقدم و فقط چیزی که همه ی مردم و اجتماع قبول کنند، آن چیز است که ما باید به آن ماخوذ شویم و معاقب ساحت جمعی با ساحت فردی فرق می کند. تحیر یک امر subjective است و تصمیمات اجتماعی باید براساس قراردادهای اجتماعی گرفته شوند.

تعبیر قرآن این است که "بعثنا قراباً" ما یک غرابی را برانگیختیم. از این نظر گفته ام که در نظام نشانه ای اصلاً چیزی به نام تصادف در عالم وجود ندارد. نگوئید ما داشتیم فلان کار را می کردیم، ناگهان به این برخوردیم و اصلاً مسیر زندگی ما عوض شد. خدا می خواسته که مسیر زندگی تو عوض شود. تصادف در تفکر ما باید جای خود را به نظام نشانه ای بدهد. آدمی که به تصادف قائل است گمان می کند که دنیا هیچ التفات خاصی به ما ندارد. اگر هم یک وقت کسی چیزی گفت و ما چیزی از او یاد گرفتیم، همین جور شده و لذا این appreciation برای آدم حاصل نمی آید. یعنی آن حالت شکرگذاری و سپاس که انسان باید نسبت به جهان هستی داشته باشد، حاصل نمی آید. این یکی از مواردی است که من در آن تجربه دارم. کسی که به این حالت دچار شود، از همه چیز حتی از دعوای بین دو بچه درس می گیرد. من یک وقت یک مساله ی جدی برایم پیش آمده بود و عقلم به جایی نمی رسید. آمدم از خانه بیرون بروم، بچه ها داشتند بازی می کردند و من در این فکر بودم که چه کنم خوب است. یکی از این بچه ها توپ را برداشته و می دوید. بقیه ی بچه ها می خواستند توپ را بگیرند. یکی از بچه ها گفت: "تا برادر بزرگ تر هست که به برادر کوچک تر نمی رسه." به محض شنیدن این جمله مشکل من حل شد. چون بحث و مساله ی من این بود که نمی دانستم باید به برادر بزرگ تر بدهم و یا به برادر کوچک تر. من واقعاً به این قائم و به نظرم می توان کاملاً استدلال الهیاتی به سود آن اقامه کرد. این که مسائلی که برای ما پیش می آیند در نظام نشانه ای جهان هستی تا چه حدی برای حل مشکل ما به درد می خورد و تا چه حد یقین می آورند که راه حل مشکل من این است و جز این نیست. هیچ قابل ضبط و اندازه نیست، ولی این قابل ضبط و اندازه نبودن برای ما مشکل

آفرین نیست. اگر من به فرزندم بگویم وقتی به مدرسه می روی از صبح تا شب در مدرسه اهتمامت این باشد که از معلمان خود چیزی یاد بگیری، اگر فرزند من به من گفت که چه یاد بگیرم؟ می گویم، نمی دانم چه، فقط حواست را جمع کن چیزی یاد بگیری. فرزند من نمی تواند بگوید، آدم حرفی را که نمی داند نباید بزند. نظام نشانه ای به معنای اول فقط به ما می گوید باید چشمتان را باز کنید و نظر مرآتی به جهان هستی بکنید و از آن چیز یاد بگیرید. من نمی دانم شما چه چیز یاد می گیرید، هر انسانی بسته به عوامل subjective خود چیز یاد می گیرد. از این نظر ممکن است دو ناظر به چیزی نظر کنند ولی از آن، دو درس یاد بگیرند. به تعبیر دیگری نه قبل پیش بینی است که ما از هر پدیده ای چه چیزی یاد بگیریم و نه ارادی و اختیاری است که چه چیزی یاد بگیریم. فقط می توان به عنوان یک دستور العمل گفت که یا بیدل دهلوی وقتی می دید سنگ شیشه را می شکند، می گفت این ها از خود است که بر خود است. این ها از یک جنس اند ولی این را شکست و می گفت از ماست که بر ماست. منتها نمی شود گفت هر وقت به سنگ و شیشه ی نگرید نتیجه بگیرید که هر چه بر سر ما می آید، تقصیر خود ماست. به تعبیر عارفانه، طلب در تو باشد، همه اش با طلب حاصل می آید. این " طلب در تو باشد " که من می خواهم از پدیده های اطراف چیز یاد بگیرم، اگر طلب تو این باشد، از همه می شود چیز یاد گرفت.

بسوزند چوب درختان بی بر

سزا خود همین است مر بی بری را

به سرو گفت یکی میوه ای نمی آری

بگفت که آزادگان تهی دستند

هر دو درس است که از سرو می گیریم و تعارض هم ندارند. سرو می گوید باید آزاده بود و بی بر نبود.

نظام نشانه ای مورد تایید قرآن هم هست. این که قرآن می گوید: " اگر تقوا پیشه کنید به شما فرقان عطا می کنم. " (سوره ی انفال، آیه ی ۲۹)، اگر فرقان کاری به تقوا یا بی تقوایی نداشت، یک سلسله قواعدی بود که در همه ی کتاب ها می گفتند این جوری حاصل می شود. اما چرا " اتقوا فراسه المومن من فانه ينظر بنور الله ". چرا مومن این جور است؟ یا چرا گفته اند " من يتق الله يجعل له مخرجا " (سوره ی طلاق، آیه ی ۲)، مخرج یعنی آدم از این تنگنا بیرون می آید. این به دلیل آن ویژگی هاست. وگرنه اگر یک قواعدی بود که آن ها آدمی را در زندگی

نجات می دادند. آن را در کتاب ها می نوشتند و در اختیار همه قرار می گرفت. ولی همیشه هر کسی بسته به آن موضوعی که در آن قرار می گیرد، که تحیراتی برای او پیش می آید. این تحیرات فرمول کلی ندارند و باید از راه های غیر کلی به آن ها رسید. نظام نشانه ای به معنای دوم، در آیین بودا و دائو که به خدای انسان وار معتقد نیستند، نیز مطرح است. زیرا آن ها جهان را بر مدار عدل و حکمت و قدرت می دانند. کسانی که به خدای متشخص قائل نیستند، گاهی تصورشان از خدا به عنوان یک قانون است. این ها می گویند خدا عادل است، یعنی در جهان قانون عدل حکم فرماست. قانون خیرخواهی بر آن حاکم است و خدا را یک قانون یا ناموس می دانند. دلایلی لا ما رهبر بوداییان تبتی چند سال پیش در انگلستان پنج سخنرانی کرد که با عنوان "چهار حقیقت شریف" چاپ شد. در آنجا یکی از ایشان پرسید که این چیزهایی که شما می گوئید برای کسانی که در جنگل ها، کنار رودخانه ها، دریاها، کوهستان ها و... زندگی می کنند، چیزی نیست و این درس آموزی ها مهم نیست. ولی من کارمند بانکم، در گیشه ی بانک آدم چه درسی می آموزد؟

دلایلی لا ما می گوید: من قدرت فکر کردن ندارم، اما من اگر در بانک بودم لااقل دو درس یاد می گرفتم:

قانون کارما: تاندهی، چیزی به تو نمی دهند و تا نگیری هم چیزی به تو نمی دهند.

خیلی افراد هستند که با این که تو را دوست نمی دارند، به تو کمک می کنند. هیچ علاقه ای به تو ندارند ولی به تو پول می دهند. خیلی آدم هستند که به شما علاقه ای ندارند، ولی از زندگی آن ها چیزی عاید تو نمی شود. شما این ها را بگیرید و نگویید من در بانک فقط از فامیل پول می گیرم، بلکه فردی که اصلاً تو را دوست ندارد و نمی شناسد و به تو پول می دهد. امام موی کاظم فرمودند: "ما اکثر العبر و اقل الاعتبار" خیلی نگاه می کنیم، ولی کم می بینیم. اگر آدم دلایلی لا ما باشد، در باجه ی بانک هم چیز یاد می گیرد و می گوید این قدر نگویید کسی به ما چیزی یاد نداده است. آدم می تواند از همه چیز یاد بگیرد. البته محیط تاثیر دارد، در تمثیل ها، تشبیه ها، رمزها، کنایه ها، استعاره ها، مجازها، و... مثلاً قرآن مثال می زند، به شتر که "افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت" ولی بودا نمی گوید شتر بلکه می گوید فیل. اما حاق پیام، به نظر می آید که قابل قبول و عام و جهان شمول است. البته استدلال الهیاتی، زیرا فرض گرفته ایم که تحت حاکمیت چنین نیرویی با آن ویژگی هاست. اگر جهان تحت حاکمیت آن نیرو نباشد، اصلاً نظام، نظام نشانه ای نخواهد بود و به شما نشان نمی دهد که چه باید بکنید. به نظر می رسد که عرفای ما به این نظام قائل بوده اند و الی ماشاء الله در آثار عرفی ما به خصوص قبل از عرفان نظری، از این موارد

بینیم. شما تذکره الاولیاء را باز کنید و فقط از این دید به زندگی این ۵۳ عارف نگاه کنید. عطار از قول آن ها نقل می کند. این که این قدر این موارد نقل می شود، معلوم می شود که این تم در عرفان وجود دارد. در باب فضیل عیاض می گویند به این آیه برخورد که "الم یان للذین الذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله"، (حدید، ۵۷) آیا وقت آن نرسیده است که انسان هایی که ایمان آورده اند، خشوع قلبی پیدا کنند. این آیه را ممکن است صد نفر بشنوند، اما فقط برای کسی که به این آستانه در درون خودش رسیده است و به هر دری می زند سرش به سنگ می خورد (استیصال)، راهنما می شود که بفهمد مشکل او کجاست، و لذا تحت تاثیر آیه واقع می شود. وقتی اثر کرد، فرد در جای خود قرار می گیرد و می فهمد که گره کارش این بود که مثلاً خشوع ندارد.

من به این نظام نشانه ای به معنای دوم، انصافاً اعتقاد دارم و در عرفان هم همین طور است.

کتاب کیمیاگر پائولو کوئیلو بیانگر یک نظام نشانه ای است و در واقع داستان آن از مولوی گرفته شده است. در مثنوی آمده که یک کسی بدبخت و بیچاره بود و به هر دری که می زد، رزق و روزی تنگ بود. یک بار شب در خواب دید که در مصر، قاهره، در یکی از محله های معروف، در فلان کوچه، فلان خانه، بغل این خانه درختی است و در زیر این خانه گنجی است. سه شب متوالی این خواب را دید و راه افتاد و رفت آنجا، شب ها می رفت و گودال را می کند تا مردم به او نگویند اینجا چه می کنی و روی آن یک پوششی می گذاشت و باز فردا شب می آمد. یک شب صاحب خانه ی بغلی آمد و گفت اینجا چه می کنی؟ گفت اینجا را می کنم. گفت تو دزدی و او برای این که ثابت کند دزد نیست، گفت من دزد نیستم. من یک خوابی دیده ام و از بغداد تا این جا به دنبال آن آمده ام. به او گفت مرد حسابی تو سه شب خواب دیده ای که در فلان محله ی مصر یک فلان چیزی هست. من هشت سال است که خواب می بینم در بغداد، در فلان محله و در فلان خانه در باغچه اش گنجی هست و اعتنا نمی کنم. حالا تو با سه شب خواب راه افتاده ای آمده این جا. تا آدرس را گفت، دید آدرس خانه ی خودش است. بازگشت و آمد خانه ی خودش را کند و دید که گنج در خانه ی خودش است. حالا این نظام نشانه ای است، ولو راه پرپیچ و خمی باشد. مراد من از وجدان اخلاقی، آن چیزی است که روسو می گوید. مور نیز قائل به وجدان اخلاقی بود و از آن به intuition (درک مستقیم، شهود) تعبیر می کرد که مراد ما نیست. مرادم از وجدان اخلاقی این است که یک سلسله اموری هستند که وقتی خود انسان در مورد آن مذاقه می کند، حکم به حسن و قبح اخلاقی بی واسطه بر او عارض می شود. به تعبیر دیوید راس prima facie حکم بر او عارض می شود. یعنی حکم می

کند به این که خوب است ولو که *prima facie* است، یعنی عند التحقیق ممکن است این احکام با هم تعارض کنند. دیوید راس می گفت: ما برای احکام اخلاقی، حکم فی بادی النظر داریم. یعنی هر انسانی می داند که راست گفتن خوب است و دروغ گفتن بد است، ظلم بد است و عدالت خوب است. البته در مقام عمل گاهی اوقات من باید وفای به عهد نکنم. این ها فی بادی النظر است، یا در مقام عمل گاهی با تعارض روبرو می شوم. مثلاً با ادای امانت، مظلومی کشته می شود و با خیانت در امانت آن مظلوم از مرگ نجات می یابد. در اینجا عند التعارض با یک اصل دیگر مشکل و تعارض را حل می کنیم، اما این احکام فی بادی المنظر برقرارند. توجه کنید که تحیر در اینجا تحیر در مقام عمل بود. می گفتیم تحیر در تصمیم گیری، استدلالی هم که می کردیم به مقام عمل ربط داشت. در استدلال می گفتیم، انسان نمی تواند کاری نکند. لذا این تحیر در مقام عمل است و ادعای ما فقط به مقام عمل برمی گردد، زیرا ما فقط با عمل کار داریم. اصلاً انسان معنوی همه ی دغدغه اش عمل است. چیزهایی هم که در مقام عمل می آموزد، آن مقدار است که به مقام عمل ربط دارد. و گرنه تحیراتی هم هست که مربوط به مقام نظر است و عرفا از آن به راز تعبیر می کنند و می گویند رازهایی در زندگی هست که نه مساله است و نه معما. مساله و معما را باید حل کرد اما این رازها نه جعل شدنی هستند و نه منحل شدنی اند، حتی عرفا معتقدند مساله معما را باید حل کرد، اما مقامات عرفانی ای وجود دارد که حصول آن ها حصول تحیر است و آن جمله ی پیامبر که "ربّ زِدنی تحیراً" یا "ربّ زِدنی حیرتاً" را به این معنا می گیرند.

مثال: بحث در این است که انسان گاهی در جایی یا باید حرفی بزند، و یا باید سکوت کند. اگر به تحیر دچار نشد که سکوت می کند یا حرف می زند، اما اگر متحیر بماند که چه کند نیز بالاخره یکی از این دو کار را می کند. در تحیر نظری انسان تعلیق حکم می کند. اما در مقام عمل چه باید کرد؟ در مقام عمل تحیر امکان ندارد. در مقام تحیر بالاخره فرد یکی از این دو کار را انجام می دهد. اگر جهان هستی تحت حاکمیت چنین موجودی است، او نباید بگذارد که علی الامیا به یکی از این دو سو سقوط کند. باید یک جوری آن را هدایت کند ولو در مقام استدلال کم آورد و یا به تعبیر ژان ژاک روسو، صدای وجدان اخلاقی بلند نباشد. او در دعای معروف خود دارد که خدایا دلم می خواهد وقتی ندای وجدان اخلاقی به زمزمه تبدیل می شود، زمزمه های تو به فریاد تبدیل شوند. چون گاهی من گیج می مانم و نمی دانم که چه کنم.

[۱] اختلاف در زبان عربی به دو معناست:

الف. جانشین هم شدن، خَلَف هم واقع شدن، خلیفه ی هم قرار گرفتن.

ب. تفاوت.

گاهی این دو معنا دارای یک مصداق می شوند.

[۲] جمه بین حالت خوف و رجاء ممکن هست، به دلیل این که بسیاری از انسان ها دارند. در مورد انسان، اضرار فرق می کند. یعنی ممکن است در شما دو چیز ضد هم باشند و قابل جمع نباشند ولی در دیگری همان دو چیز، قابل اجتماع باشند. در بزرگان، انبیاء، علی ابن ابی طالب، این دو جمع شده اند. ما همیشه برای یاد گرفتن و درس گرفتن از این بزرگان باید فرض کذب اخلاقی این ها را اصلاً از ذهن خود بیرون ببریم. صدق اخلاقی، یعنی آن چه می گویند طبق اعتقادشان است. حضرت صادق (ع) می گویند: هیچ وقت خود را در امن از خدا ندیدم و هیچ وقت هم خودم را در یاس از خدا ندیدم. من همیشه هم به خدا امیدوارم و هم از خدا خائف بودم.

[۳] سوره ی بقره، آیه ی ۱۳۲

Personal [۴]

[۵] کلمات قصار، ۸۲

[۶] خطبه ی ۱۵۷ نهج البلاغه، صبحی صالح.

[۷] تابشیر جمع تبشیر به معنای طلایه و طلایعه است.

[۸] این که ما چرا ما این گونه هستیم، من در مقام تبیین نیستم و نمی دانم که چرا ما این گونه هستیم. البته تبیین اگزستانسیالیست ها این است که واقعیت های مبتذل زندگی (پیش پا افتاده و واضح)، در موقعیت های مرزی فهم می شوند. یعنی موقعیت هایی که انسان از سطح متعارف زندگی جدا می شود یا فراتر می رود و یا فروتر می رود. واقعیت مرگ را همه در سطح رویین ذهنشان قبول دارند، ولی یک موقعیت مرزی که پیش بیاید آدم می فهمد که

واقعاً مرگ حق است. واضح است بدین معنا وقتی شما را التفات بدهند که آیا قبول می کنید که همه ی انسان ها می میرند، شما تصدیق می کنید؟ مثلاً شما قبول دارید که مرده تکان نمی خورد ولی حاضر نیستید که شب پهلوی مرده بخوابید. می شود در یک ساحتی از آگاهی به چیزی معتقد بود، اما این چیز به تعبیر قدما عقد القلب نشده، یعنی با دل گره نخورده است.

[۹] خطبه ی ۱۵۷ نهج البلاغه صبحی صالحی.

سخن بدین جا رسید که دنیا دو ویژگی دارد:

۱- فریبندگی دنیا

۲- آیه بودن دنیا، درس آموزی و عبرت اندوزی از دنیا

علی ابن ابی طالب در نهج البلاغه در عین حال که درون مایه ی غالب سخنان شان به دلیل فریبندگی دنیا، بدگویی از دنیا است، اما گاهی نیز نحوه ای از مدح دنیا به چشم می خورد که آن را باید بر درس آموزی و عبرت اندوزی که در دنیا امکان پذیر است و از طریق دنیا قابل استحصال است، حمل کرد. مثلاً در نهج البلاغه آمده که کسی در حضور حضرت، ذم دنیا را کرد و ایشان در جواب، خطبه ی نسبتاً کوتاه و کوبنده ای را ایراد فرمودند: "اَيُّهَا الدَّامِ لِدُنْيَا الْمُغْتَرِّ بِغُرُورِهَا الْمُقْتَدِّ بِبَاطِلِهَا (یا المخدوع با باطلها)... " ای کسی که در عین حال که فریفته ی دنیایی، ولی از دنیا بد می گویی. حضرت وجه جمع این ها را بد می داند؛ مثل این که ما به دلیل زیبایی فریفته ی انسانی بشویم و به سوی او کشیده شویم و تشوق و اشتیاق به سوی او داشته باشیم و در عین حال دائماً هم درباره ی او بدگویی کنیم و از او بد بگوییم. حضرت همین نکته را تذکر می دهند و مدحی از دنیا می کنند. (به جهت همین درس دهندگی) و قال علی (ع)، قد سمع رجلاً يذم الدنيا: يا أَيُّهَا الدَّامِ لِدُنْيَا الْمُغْتَرِّ بِغُرُورِهَا الْمُخْدُوعِ بِبَاطِلِهَا! اتَّغَرَّ بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَذُمَّهَا؟ انت المتجرّم عليها ام هي المتجرّمه عليك؟ متى استهوتك ام متى غرّتك؟ اِمْصَارِعْ آبَائَكَ مِنَ الْبَلَى ام بِمُضَاجَعِ امْهَاتِكَ تَحْتَ الثَّرَى؟

" شنید که مردی ذم دنیا را می گفت، به او گفت تو از سویی فریفته ی دنیایی و از سویی به دنیا بد می گویی، آیا هم فریب دنیا را می خوری و فریفته ی اوایی و هم از او بدگویی می کنی؟ به نظر تو دنیا باید بر ضد تو ادعای جرم کند و یا تو باید بر ضد دنیا ادعای جرم کنی، کی تو را به سوی خود کشاند و کی عشق تو را معطوف به خود کرد و کی تو را فریفت؟ وقتی که پدرانت در تابوت ها و قبرهای خود می پوسیدند، یا وقتی که مادرانت در زیر خاک فرو افتاده و بر خاک سوده شدند، دنیا تو را می فریفت؟ یعنی پدران شما در تابوت می افتادند و از تابوت به قبر می افتند و از زمان ورودشان به تابوت، دوران پوسیدگی آن ها آغاز می شود، خود این درس است و فریب نیست. آن

وقت که پدرت در حال پوسیدن است، دنیا در حال درس دادن به توست و نه در حال فریب دادن تو، وقتی مادراتان زیر خاک فرو افتاده بودند و بر خاک سوده شدند، دنیا شما را می فریفت، یا به شما درس می داد؟ کم عََلَّتْ بِكَفِّكَ و کم مَرَضَتْ بیدک؟ تبتغی لهم الشفاء و تستوصف لهم الاطباء غداه لا یغنی عنهم دواؤک و لا یجدی علیهم بُکاءُؤک. چقدر مریضانی بودند که تو با دو دست خودت به آن ها کمک می کردی، ولی مردند. چقدر با دستنی به مریضان خود خدمت می کردی و علاجشان می کردی شفای آن ها را طالب بودی و دائماً پیش اطباء می رفتی و وصف حال آنها را گزارش می کردی. ولی با این همه می دیدی که دواهایی که می کنی سومند نیست، و گریه هایی هم که بر آن ها می کردی هیچ سودی نمی رساند.

لَمْ یَنْفَعِ أَحَدَهُمْ إِشْفَاؤُكَ، وَلَمْ تُسَعَفْ فِيهِ بِطَلِبَتِكَ، وَلَمْ تَدْفَعْ عَنْهُ بِقُوَّتِكَ! وَقَدْ مَثَلَتْ لَكَ بِهِ الدُّنْيَا نَفْسَكَ وَبِمَصْرَعِهِ مَصْرَعَكَ. دلسوزی تو به هیچ کدام از این ها سودی نرساند. از راه طلب تکافویی که داشتی نتوانستی سودی متوجه آن ها کنی. این ها فریب های دنیاست، یا فریب های دنیا؟ این ها درس های دنیاست، به همان معنایی که گفتیم. یعنی تو هم روزی به همین وضع می افتی و کسان دیگری می خواهند تو را علاج کنند و نمی توانند، گریه می کنند ولی به حال تو سودمند نیست. تو با نیروی خودت نتوانستی هیچ مریضی ای را از آن ها دفع کنی. وقتی عجز از علاج مریضان را دیدی، دنیا به تومی گفت تو هم روزی به جایی می رسی که دیگران از عیاجز می مانند و وقتی مردند و در مصرع افتادند، باز هم دنیا به تو می گوید: تو هم روزی می افتی و می میری و به مصرع می افتی.

ان الدنيا دار صدق لمن صدقها و دار عافیه لمن فهم عنها و دار غنی لمن تزود منها و دار موعظه لمن اتعظ بها.

هر که دنیا را دقیقاً بشناسد، دنیا به او دروغ نگفته است و برای کسی که فهمی از دنیا دریافت کند، دار عافیت است و برای هر که از او زادی بگیرد دار ثروت است. هر که از او موعظه ای بیاموزد در واقع دست آموز او دنیا بوده است. مسجد احباء و الله مصلی ملائکه الله و مهبط وحی الله و متجر اولیاء الله.

حبیان خدا در این جا سجده می کنند و محل صلات ملائکه ی خداست. و محل هبوط وحی خداست. محل تجارت اولیاء خداست. حضرت در این جا در واقع مدحی از دنیا دارند که این مدح ناظر بر درس آموزی دنیا است، نه ناظر بر فریبندگی دنیا. نظیر این سخنان را در حکمت ۲۲۸ می بینیم. [۱] نتیجه ی تمام این چیزها که حضرت بر آن تصریح می کنند، ذم دنیا و توصیه به بغض دنیا و دشمنی با دنیاست. شاید بهترین نمونه برای بحث نسبت به دنیا خبر ضرار ابن حمزه ضبابی است. او از اصحاب حضرت بود و بعد از شهادت حضرت نزد معاویه آمد. معاویه به او

گفت. "صفلی ابا الحسن." (ابو الحسن را برای من وصف کن. او را چگونه می یافتی؟). او نیز مواردی از زندگی حضرت را نقل می کند و می گوید شبی شاهد بودم که حضرت این گونه بود [۲]: "و من خبر ضرار ابن حمزه الضبائی عند دخوله علی معاویه و سعلته عن امیر المومنین و قال فأشهد لقد رعیته فی بعض مواقعه و قد ارخی اللیل سدوله و هو قائم فی محرابه قابض علی لحيته يتململ. تململ السليم و يبکی بکاء الحزین و يقول: یا دنیا، یا دنیا، الیک عنی، ابی تعرضت؟ ام لی تسوّقت؟ لا حان حینک! هیئات! غری غیری، لا حاجه لی فیک، قد تلقتک ثلاثاً لا رجعت فیها! فعیشک قصیر و خطرک یسیر و املک حقیر. آه من قله الزاد، و طول الطريق و بعد السفر، و عظیم المورد!" من دیدم که یک جا به نماز ایستاده بود و شب کاملاً تاریک بود (شب همه ی پرده هایش را آویزان کرده بود) و او در محراب خود ایستاده بود و دست به ریش ها گرفته بود و مثل مار گزیده به خود می پیچید و از سر حزن می گریست و می گفت. "ای دنیا، ای دنیا، گم شو، از پیش چشمم دور شو، چرا خودت را بر من می آرایی؟ یا چرا شور و شعفی از خودت بر من نشان می دهی؟ (دنیا را تشبیه کرده به مرد یا زنی که خود را بر طرف مقابلش عرضه می کند و می آراید). خدا نکند که وقت پرداختن من به تو برسد. (وقتی که من به سوی تو میل پیدا کنم و به سوی تو بیایم)! دور باد چنین وقتی! غیر مرا بفریب، من به تو نیازمند نیستم، من تو را سه طلاقه کرده ام و در سه طلاقه رجعتی نیست! (تو سه ویژگی داری) ۱- دورانی که می توانیم با تو زندگی کنیم کوتاه است. ۲- چیز ارزشمند و قابل عرضه کردنی هم برای عرضه نداری، خیلی بی قدر و بی ارزشی. ۳- آن که آرزوی تو را می کند، آرزوی چیز حقیری را کرده است. من همیشه در رنجم از این چهار چیز. یکی توشه کم دارم و دوم راه طولانی در پیش دارم و سوم این که سفرم سفر پر خطری است و چهارم، به جای حائلی وارد می شوم. موارد فراوان دیگری هم در نهج البلاغه آمده است. مثلاً در خطبه ی ۱۵۹ راجع به پیامبر گفته شده: "عرضت علیه الدنیا، فابی أن یقبلها، و علم أن الله سبحانه ابغض شیئاً و فابغضه و فحقر شیئاً و حقره و سقر شیئاً و فسقره و لو لم یکن فینا الا حبنا ما ابغض الله و رسوله و تعظیمنا ما سقر الله و رسوله لکفی به شقاقاً لله و محاده عن امر الله." "دنیا را بر او آراستند و جلوه گیر ساختند، نپذیرفتش و این را پیامبر فهمید. چیزی را که خداوند دشمنی دارد، بنابراین آن را دشمن می داشت. و وقتی خدا چیزی را تحقیر می کرد، پیامبر هم همان چیز را تحقیر می کرد. و در مورد دنیا این را فهمیده بود و هر وقت خدا چیزی را خوار می داشت، حضرت هم آن را خوار می داشت. اگر ما چیزی را که خدا دوست می دارد، دوست نداریم، یا چیزی را که خدا دشمنی دارد، دشمن نداریم، یا چیزی را که خدا تحقیر می کند، تحقیر نکنیم، همین کافی است برای این که با خدا مخالفت ورزیده و شقاق و محاده ای با خدای متعال کرده باشیم.

حضرت موارد عدیده ای نقل می کند. در همین خطبه می فرماید: یک وقت شاهد بودم که یکی از همسران پیامبر، پرده ای زیبا به در منزل حضرت آویزان کرده بودند، حضرت فرمود: "یا فلانی، غیبیه عن (عنی)، فانی اذا نظرت الیه ذکرت الدنیا و زخارفها، فاعرض ان الدنیا به قلبه و امارت ذکرها من نفسه و احب ان تغیب زینتها عن عینه، لکی لا یتخذ منها ریاشی و لا تعتقدها قراراً و لا یرجوا فیها مقاماً و اخرجها من النفس و اشخصها عن القلب و غیبها عن البصر و کذلک من ابغض شیئاً ابغض ان ینظر الیه و ان یدکر عنده..." "فلانی، از پیش چشمم دور کن، هر وقت به این پرده نگاه می افتد، به یاد دنیا می افتم و نمی خواهم یاد دنیا در قلبم باشد. با دل خودش از دنیا اعراض کرده بود و یاد دنیا را هم از ذهن و ضمیرش بیرون برده بود. (می خواست آرایه های دنیوی حتی پیش چشمش نباشد)، گاهی اگر آرایه های دنیا پیش چشم باشند، ممکن است اندک حبی از دنیا به دلم بیفتند. (آدمی زیبایی را که می بیند، کم یا بیش حبی از آن زیبایی به دلش می افتد و حضرت می خواست این جور نشود)، می خواست یک وقت به دنیا امن خاطر پیدا نکند. (چون زیبایی امنیت خاطر می آورد و از این رو زیبا را "دل آرام" می نامند. زیبایی نوعی آرامش برای آدمی حاصل می کند و آدمی هر چیز زیبایی را می بیند لحظه یا لحظاتی آرامش می یابد. و حضرت می خواستند آرامشی در دل ایشان منعقد نشود و هیچ امیدی برای آرامش و اقامت بر او پیدا نکند. از این لحاظ دنیا را از نفس خود دور کرده بود و از قلب خودش غائب و حتی خودش هم آن را دور می داشت. بعد حضرت می فرمایند: قاعده ی حب و بغض این است که هر که چیزی را دشمن می دارد، نمی خواهد به آن نگاه کند و نمی خواهد که پیش او یادی از آن بکند، حضرت هم چنین حالی داشتند. بعد نقل می کند که حضرت چگونه دنیا را از پیش چشم دور می کرد. بنابراین من حیث مجموع، اولاً دنیا فریبندگی دارد و به این لحاظ نه فقط باید به دنیا دل نبست، بلکه باید بغض دنیا را هم داشت. دنیا یک درس آموزی دارد که به این لحاظ نباید دم دنیا را بکنیم، چون بالاخره از آن درس می آموزیم. وقتی بغض دنیا باشد، نتیجه اش این می شود که هیچ وقت فروش خود به دنیا، فروش رابی نیست. حضرت در موارد عدیده ای (تقریباً ۱۷ مورد) اشاره می کند به این که "خودتان را به دنیا نفروشید، شما گران تر از آن هستید که قیمتتان دنیا باشد." انسان با شنیدن یا خواندن این جملات به یاد جمله ی حضرت عیسی (س) می افتد که می فرمود: "نمی ارزد که روح خود را بدهی و کل دنیا را بگیری، هرگز این کار را نکن. هر که این کار را بکند، ضرر کرده است."

حضرت علی در یکی از آن ۱۷ مورد می فرماید:

"و لیس _ و لبس در نسخه ی صباحی _ المتجر ان ترى الدنيا لنفسك ثمناً و ممالك عند الله عوضاً."

دو چیز خواست باشد انجام ندهی: اولاً بدان این تجارت، تجارتی نیست که دنیا را به قیمت خودت به حساب بیاوری و بگویی خودم را می دهم و در عوض دنیا را می گیرم. این تجارت به معنای حقیقی نیست که دنیا را ثمن و قیمت خود به حساب آوری. ثانیاً: آن چیزهایی که خدا به انسان می دهد بیشتر از آن چیزهایی می ارزد که دنیا به انسان عرضه می کند. بسیاری از واعظ حضرت علی در نهج البلاغه به نصایح حضرت عیسی شباهت دارد. مقایسه ی اناجیل با نهج البلاغه از این حیث خیلی درس آموز است. موارد عدیده ای در اناجیل چهار گانه و اناجیل آبو کریمافا هست که عین تعابیر علی ابن ابی طالب است. البته نمی شود نتیجه گرفت که لزوماً اخذی صورت گرفته است و من ادعای اخذ هم ندارم. چون ادعای اخذ یک ادعای تاریخی است و باید با متدلوژی علوم تاریخی اثبات شود که اخذی صورت گرفته، ولو توارش عجیب است. بسیاری از جملات حضرت با جملات حضرت عیسی شباهت دارند. نکته ی دیگری در باب دنیا در نهج البلاغه هست که به متافیزیک نهج البلاغه مربوط می شود و آن این که روی هم رفته حضرت علی (ع) دنیا را "دار الامتحان" تلقی کرده است و گاهی "دار الاختیار". یعنی دنیا آزمایشگاه است. در سخنان حضرت سه خصوصیت از دنیا سلب شده، ولی دو ویژگی به دنیا نسبت داده شده است. اما چون این ها به انسان شناسی نهج البلاغه مربوط می شود و ما فعلاً در باب متافیزیک و مابعد الطبیعه ی نهج البلاغه سخن می گوئیم، لذا مختصراً اشاره ای می کنیم:

علی ابن ابی طالب یک وصف را در باب دنیا به شدت انکار می کنند، و آن این که ما دست خوش ماتریالیسم اخلاقی بشویم و دنیا را اقامت گاه خود به حساب بیاوریم. حضرت اقامت گاه بودن را کاملاً نفی نمی کند. بیش از ۱۵۰ مورد در نهج البلاغه این مطلب را که دنیا خانه ی ما، دار مقام ما، یا دار مقرر ما، یا دار قرار ما باشد را نفی می کند. و دیگر تفرجگاه بودن دنیا را هم رد می کند. دنیا آسایش گاه انسان نیست که انتظار داشته باشد همه ی چیزهایی که با آنها مواجه می شود، اموری ملایم با طبع او باشند و سختی ها و شداید وجود نداشته باشند. این ویژگی هم به کرات و مرات در نهج البلاغه نفی شده است. ویژگی سوم هم از دنیا نفی شده است. و آن این که دنیا زندان باشد. این چیزی است که در بسیاری از عرفا و افلاطون هم اثبات شده است.

۱- کاروان سرا بودن دنیا. یعنی آمده ایم که این جا طی منزل کنیم، یک منزلی از منازل طیّ طریق ماست.

۲- آزمایشگاه بودن دنیا، دار الامتحان بودن دنیا و دار الاختیار بودن دنیا.

در باب آزمایش دو نکته جای تامل دارد. اگر چه برای خود من هم واقعاً بی ابهام نیست. وقتی گفته می شود شما را در دنیا آورده اند که بیازمایند، تا آخرتی وجود نداشته باشد آزمایش در دنیا معنا ندارد. به نظر می آید یک نوع تضایف بین دنیا و آخرت است که مجال می دهد دنیا را به آزمایشگاه وصف کنیم و بگوییم این جا جایی است که آمده اند ما را بیازمایند و ما آمده ایم که در این جا آزمایش شویم. و دنیا بوته ی آزمایش است که در آن بوته ی آزمایش ما در واقع جوهر خود را نشان دهیم. به نظر من تا فرض وجود آخرت یا قبول وجود آخرت نباشد، بوته ی آزمایش بودن معنا ندارد.

نکته ی دوم: در آزمایش همه وقت آزمایش گر می خواهد حال آزموده یا آزمونی را معلوم کند و فرض بر این است که قبل از این که خود عمل آزمایش انجام بگیرد، حال این آزموده یا آزمونی نزد آزماینده و آزمایش گر، روشن نیست. این در بحث ما مورد ندارد، چون معنا ندارد کسی بگوید خدای متعال نمی داند من عیارم چند است و برای تعیین عیار من مرا آزمایش می کند و با این آزمایش عیار من و نقاط قوت و ضعف من و خطا و صواب کارم معلوم می شود. ظاهراً در این جا این معنا صدق نمی کند. بنابراین مراد از آزمایش باید معنای دیگری غیر از این معنا باشد که نمی فهمم قیمت تو را، لذا باید تو را محک بزnm تا بفهمم عیارت چند است. گاهی علی ابن ابی طالب به اقتضای قرآن از این گفتگو می کند که همه چیز زیبا و خوب است. مثلاً در خطبه ی ۱۶۳ نهج البلاغه راجع به خدا و خلقت ماسوای خدا، توسط خدا سخن می گوید. "لم یخلقُ الاشياء، من اصول الازلیه... و صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صورته..." هر چه را خدا تصویر کرد نیک تصویر کرد. این مطلب در قرآن هم آمده است. از حضرت زینب نقل شده است که وقتی در مجلس یزید آمد، یزید از ایشان سوال کرد. "چه واقعه ای در کربلا و این رفتن ها و آمدن ها دیدی؟" حضرت فرمود: "مارایت الاجمیل" من چیزی جز زیبایی ندیدم. در قرآن در باب انسان آمده است: "ما خلقنا الانسان فی احسن التقویم"، ما در بهترین تقویم و قوام و شاکله انسان را آفریدیم. بلافاصله بعد از آن آمده "ثم ردناه الی اسفل السافلین." می خواهیم بدانیم که "هر چه را خدا تصویر کرد، نیک تصویر کرد" یعنی چه؟

یکی از همین چیزها دنیاست که این قدر از آن بد می گوئید. این ها چگونه قابل جمع هستند؟ از طرفی یکی از مخلوقات خدا دنیاست و از سوی دیگر نهج البلاغه و قرآن بیشتر امور دنیا را زشت تصویر می کند. قرآن و نهج البلاغه، دنیا، شیطان، نفس و هوی را مخلوقات خدا می دانند و در همه ی این ها یک نوع زشتی تصویر می کنند. شاعر عرب گفت:

بنیت باریع یرمینی

بالنبل من قوس لها تعطیه

ابلیس و الدنيا و نفسی و الهوی

یا رب انت علی الاخلاص قدیر

چهار تیرانداز از چهار کمین گاه مخفی دائماً به من تیراندازی می کنند. ابلیس، دنیا، نفس خودم و هوی.

خدایا فقط تو می توانی مرا از این چهار تیرانداز نجات بدهی. هر چهار تیرانداز مخلوق خداوند متعال هستند. در این جمله که صَوْرَ ما صَوَّرَ... آیا مراد از زیبایی، زیباییِ شناختی است، یا خیر؟ بعضی به گونه ای معنا کرده اند که گویا مراد از زیبا در این جا، زیباییِ شناختی است. لذا گفته اند: شما تصور کنید اگر جای گوش یا چشمک تغییر می کرد، چقدر بد ریخت و زشت و نازیبا به نظر می آمدیم. ولی این سخن اصلاً قابل دفاع نیست، چون اولاً اگر ما انسان ها را همان گونه که شما توصیف می کنید آفریده بودند، الان می گفتیم تصور کنید که اگر ما آدمیان دو چشم زیر پیشانی داشتیم و یک بینی زیرش و دهانمان زیر بینی بود، چقدر زشت می شدیم. حضرت علی (ع)، در جایی برای این که بگوید شما معتاد و عادت زده اید، می فرماید: توجه کنید، اگر به یک مورچه ی بگویند خدا را توصیف کن، او مورچه ی بسیار درشت را توصیف می کند. زیرا مورچه ها خودشان را زیبا می بینند، باور ندارند چیزی زیباتر از خودشان در جهان باشد. لذا خدا را هم می خواهند توصیف کنند چنان توصیف می کنند که گویا خدا یک مورچه ی درشت اندام و عظیم الجثه است. ما انسان ها هم چون این گونه هستیم، زیباتر از خود سراغ نداریم. والا اگر ما را از اول به آن صورت های موحشی که الان در نظر ما موحش است، خلق می کردند، در این صورت به نظر نمی رسید که زیباترین همانهاست و اگر خدا هم می خواستیم تصویر کنیم، د قالب یک چنین انسانی توصیف می کردیم. ثانیاً: دفاع هم نمی شود کرد که مراد از این حسن و زیبایی، زیبایی شناختی

باشد. زیرا در بسیاری از موارد این نوع زیبایی نمی تواند مراد باشد. احتمالاً این زیبایی یا باید زیبایی اخلاقی باشد یا یک زیبایی قسم سومی به نام زیبایی "انتولوژیک" باشد که اصلاً جهان هستی، تجسم خیر و جمال و تجسم حق است. ولی مراد از جمال، جمال زیبایی شناختی نیست. پس مراد از این که "خدا هر چه را آفریده زیبا آفریده" چیست؟ (این برای من ابهام دارد که زیبا بودن کل هستی به چه معناست). اسکلت بحث این بود که معنویت یک سلسله مولفه های هستی شناختی و یک سلسله مولفه های انسان شناختی و یک سلسله مولفه های وظیفه شناختی و اخلاقی دارد. خدایی که نهج البلاغه توصیف می کند، اولاً واحد است و ثانیاً محسوس نیست، ثالثاً فوق ادراکات عقلی ماست، رابعاً خالق است. در خالق بودن خدا مقدمه ای افزوده شد، و آن این که خلق از سر اختیار صورت گرفته و این بدان معناست که هر چه خلق شده مورد اراده ی خداوند متعال است، یعنی خدا آن را اراده کرده و می خواسته است. پس ما انسان ها باید [۳] هر مخلوقی را همان گونه که خدا اراده و خلق کرده بخواهیم. و مفهوم پرستش [۴] همین است. و به این مناسبت به احصاء ویژگی های مخلوقات پرداختیم و این این ویژگی ها چگونه اند که ما باید مخلوقات را با همان ویژگی ها بخواهیم و لذا شروع کردیم به شمردن مخلوقات خدا. اولین مخلوق از مخلوقات خداوند "دنيا" بود. گفتیم خدا دنیا را از سر اراده و اختیار خلق کرده و این ویژگی ها را در دنیا خواسته است و خواسته که دنیا دارای این ویژگی ها باشد. بنابراین ما هم باید طبق تلقی و جهان بینی حضرت علی ابن ابی طالب در مقام عمل، دنیا را به همان ویژگی ها بخواهیم و نخواهیم که این ویژگی ها تغییر پیدا کنند و از این ویژگی ها اعراض نکنیم.

یکی دیگر از مخلوقات "شیطان" است. و بنابراین باید نوعی شناخت نسبت به شیطان داشته باشیم. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه فراوان به شیطان پرداخته. یکی از خطبه های حضرت که یکی از طویل ترین خطبه های نهج البلاغه است، اختصاص به شیطان و ویژگی های آن دارد: [۵] "هی تتضمن ذم ابلیس لعنه الله، علی استکبار و ترک السجود الآدم (ع) و انه اول من اظهر العصبیه و تبع الحمیه و تحذیر الناس من سلوک طریقه." این خطبه متضمن ذم ابلیس است، به دلیل این که استکبار کرد و سجده ی آدم را ترک گفت و اول کسی که تعصب و حمیت ورزید ابلیس بود و حضرت در این خطبه مردم را از سلوک ابلیس بر حذر می دارد. همه تاکید بحث روی این مساله بود که ما باید حتی از اصول هستی شناختی نیز درس های عملی بگیریم و گفتیم انسان معنوی انسانی است که اگر چیزی به مقام سلوک او نفیاً و اثباتاً ربط و نسبتی پیدا نمی کند، کاری به آن مباحث ندارد.

علی ابن طالب در نهج البلاغه بر چهار ویژگی درباره ی ابلیس بسیار تاکید می کند:

۱- عُجَب

۲- عصبیت و حمیت

۳- فریب کاری

۴- نوعی دشمنی با انسان و بنی آدم

عجب: در واقع عجب تکبر نیست. تکبر یک عمل جوارحی است، یعنی از اعمالی است که با اعضاء و جوارح بیرونی انجام می گیرد. در سخن گفتن، در طرز نگاه کردن، طرز نشستن، جای نشستن و بالاخره در اعضاء و جوارح بیرونی "کبر" ظهور پیدا می کند. (البته محل بحث است که کبر مطلقاً بد است و یا گاهی بد است و گاهی خوب). در دین اسلام و در نهج البلاغه در قسمت حکم آمده است:

"ما احسن تواضع الاغنیاء للفقراء و احسن خیر تکبر الفقراء علی الاغنیاء."

چقدر خوب است که ثروتمندان بر تنگدستان و مستمندان تواضع و فروتنی کنند، اما از این بهتر این است که فقرا بر اغنیاء تکبر بورزند. در این جا کبر آن عمل بیرونی است و درست و دقیق بودن آن هم قابل فهم است. به دلیل این که وقتی در رفتار بیرونی، یک فقیر نسبت به یک غنی تواضع نشان می دهد، هم برای خودش و هم برای غنی که نسبت به او تواضع نشان داده شده است، ضررهایی عاید می شود. برخلاف وقتی که انسان فقیر در برابر انسان غنی کبر بورزد، یعنی فقط در رفتار بیرونی خود نوعی بی اعتنائی نشان می دهد و نوعی نگاه از سر استغنا می کند. این هم برای خودش خوب است و هم برای ثروتمندان. اما فعلاً بحث ما کبر نیست، بلکه عجب است. عجب یک حالت درونی است و با کبر یک عموم و خصوص من وجه موردی دارند. یعنی گاهی من اهل عجب و کبر هر دو با هم هستم، گاهی اهل عجبم ولی گاهی اهل کبر نیستم. گاهی اهل کبرم ولی اهل عجب نیستم و گاهی نه اهل کبرم و نه اهل عجب.

مثال: گاهی فقیر در باطن و درون خودش ذره ای خود را از شخص ثروتمند بهتر نمی داند ولی در بیرون با شخص ثروتمند، متکبرانه رفتار می کند. در این جا فقیر نسبت به غنی عجب ندارد، ولی کبر دارد. گاهی در درون هم خود

را بهتر از شخص ثروتمند می داند و در بیرون هم کبر می ورزد. این جا هم عجب و هم کبر هر دو را با هم دارد. گاهی در درون، خود را برتر از شخص ثروتمند نمی داند و در بیرون هم کبر نمب ورزد. این جا نه عجب دارد و نه کبر.

در واقع کبر یعنی، نوعی رفتار بیرونی که دال بر این است که من برای شخص مخاطبم و شخصی که در حضور او هستم ارزشی فوق ارزش خودم قائل نیستم. اما عجب حالتی درونی است که در آن حال، من واقعاً برای طرف مقابلم ارزشی دون ارزش خودم قائلم. شیطان در واقع دستخوش عجب بود. هم طبق نص قرآن و هم طبق تعبیری که حضرت علی (ع) در نهج البلاغه آورده است، خود را برتر از آدم و آدم را فروتر از خود می دانست. در رفتار هم این عجب را نشان داد، آن جایی که سجده نکرد. اما مهم آن عجب است. چون اگر شیطان در بیرون تکبر کرده بود و سجده نکرده بود و دلیل سجده نکردنش عجب درونی نبود، مذمت نمی شد. آن چه مورد مذمت واقع شد، عجب درونی شیطان بود. دعایی که از احمد خلیل ابن فراهینی (عالم شیعی) نقل شده، به نظر دعای انسان شناسانه و عجیبی است. بیشتر اوقات این گونه دعا می کرد:

"اللهم اجعلني عندك من اعلی الناس و عند نفسي من اسفل الناس و عند الناس مثل الناس."

خدایا چنان کن که این سه ناظر (خدا، خود و انسان های دیگر) که به زندگی من نظر می کنند، سه دید مختلف داشته باشند. خدایا مقرر بفرما که هر وقت تو به من نگاه می کنی مرا بهترین بنده ی خود ببینی و هر وقت خودم به خودم می نگرم، خودم را اسفل الناس (بدترین مردم) ببینم و مردم وقتی مرا نگاه می کنند مرا مثل خودشان ببینند، نه بهتر از خودشان و نه بدتر. چون اگر مرا بهتر یا بدتر از خودشان ببینند، در هر دو حال آفاتی هم برای خودشان و هم برای من دارد.

حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می فرماید: محمد ابن عبدالله (ص) این گونه زندگی می کرد که وقتی در میان مردم بود، مردم او را مثل خودشان می دانستند، ابهتی نداشت، شأنی نداشت و از رفتار بیرونی پیامبر چیزی ظاهر نمی شد که من وضعی غیر از شما دارم. "يقعد مقاعد الناس"، جای خاصی برای نشستن نداشت. هر جا مردم می نشستند، او هم می نشست. هر وقت غریبه ای وارد می شد و حضرت را نمی شناخت، می پرسید "ایکم محمد" کدام یک از شما محمد هستید؟ یعنی واقعاً نه از لباس محمد (ص) و نه از جای نشستن حضرت تشخیص داده نمی شد. در سنن النبی آمده است، حضرت حتی المقدور می گفتند. دایره وار بنشینید. چون در دایره بالا و پایین وجود

ندارد و خودش هم در محیط دایره می نشست برای این که مردم او را مثل خودشان ببینند و این خیلی فرق می کرد با وقتی که مردم او را برتر از خود یا بدتر از خود ببینند. باید جمع بین عدم العجب و کبر را در این سه حالت ببینید. یعنی من باید به گونه ای باشم که وقتی به خودم می نگرم خودم را کمترین انسان ها بینم و هیچ گاه در درون خودم دست خوش عجب نشوم. بدی و قبح عجب مطلق است، اما کبر این طور نیست. این که حضرت می فرمود چقدر خوب است که فقیر تکبر بورزد. او تکبر می ورزد، ولی در واقع عجب ندارد. خودش را در باطن از ثروتمند بهتر نمی داند، ولی رفتاری نشان می دهد که این رفتار، رفتاری است کبر آمیز. در لسان عرفای مسیحی شاید کسی به اندازه ی مایستراکهارت عجب را در آثارش مذمت نکرده باشد. از مایستراکهارت این جمله معروف است:

"تا وقتی خودم را هیچ بینم همه چیزم. وقتی خودم را چیزی می بینم هیچم."

آدمی تا زمانی که خود را همه چیز می بیند واقعاً هیچ است. چون هنوز خودش را نشناخته، اما وقتی خودش را چیزی نمی بیند در واقع همه چیز است.

عصیت و حمیت: سه لفظ در فارسی داریم که روی هم رفته حوزه ای را پوشش می دهد. که در زبان عربی، عصیت و حمیت آن حوزه را پوشش می دهد. این سه لفظ عبارتند از: پیش داوری، تعصب و جزم و جمود. که هر سه با عنوان حمیت یا عصیت آمده اند.

پیش داوری: این لغت ساخته ی دکتر ناصر الدین صاحب الزمانی است. در واقع تعبیر دقیقی از prejudice در روان شناسی است. pre به معنای پیش و judice یعنی حکم. پیش داوری یعنی چه؟ داوری پیش از چه چیزی باشد، پیش داوری محسوب می شود؟ گفته شده داوری در باب هر موجودی پیش از تجربه [۶] آن موجود، پیش داوری است. [۷] این پیش داوری، اولاً نشان دهنده ی جهل و ثانیاً نشان دهنده ی حب یا بغض است. یعنی امکان ندارد نسبت به موجودی پیش داوری داشته باشد. الا این که نسبت به آن اولاً جهل داریم و ثانیاً نسبت به آن موضوع حب یا بغض ناموجه داریم. در فارسی معمولاً پیش داوری را در باب بغض به کار می بریم، ولی در روان شناسی اجتماعی اختصاص به بغض نداریم، بلکه در باب حب هم است که پیش از اختراع و آزمایش کسی، حتی نسبت به او داوری مثبت هم نکنیم، باز پیش داوری کرده اید، اگر چه ما بیشتر مرادمان پیش داوری های منفی است. این پیش داوری ها می تواند فردی یا جمعی باشند. پیش داوری فردی وقتی است که مثلاً من نسبت به زید پیش داوری داشته باشم. از آن رو که زید است. مثلاً شنیده ام دکتر فلان یا آیت الله فلان یا فلان کس؛ هیچ گونه توجهی ندارم

به این که این شخص به یک گروهی تعلق دارد. (تعلق گروهی شخص را مورد نظر قرار نمی دهیم)، نسبت به خود او پیش داوری می کند، حالا مثبت یا منفی. در زندگی معمولاً پیش داوری های فردی کمتر مصدق دارند. و بیشتر پیش داوری ها، پیش داوری جمعی است. یعنی من نسبت به این شخص پیش داوری دارم، به این دلیل که او به گروه خاصی تعلق دارد، مثلاً یهودی است. یهودی ستیزی یک نوع پیش داوری است. نسبت به یهودیان از آن رو که به گروه یهودیان تعلق دارند. بنابراین سامی ستیزی یا به نحو اخص یهودی ستیزی، یک نوع پیش داوری گروهی است. گاهی نیز پیش داوری گروهی داریم ولی نه به این لحاظ که به یک طایفه ی دینی تعلق دارند. مثل پیش داوری نسبت به روحانیت. مثلاً یک روحانی خاص را که اصلاً او را نمی شناسم و اولین بار است که با او مواجه می شوم، همین که از لباس او می فهمم به طایفه ای به نام روحانیت تعلق دارد، نسبت به او پیش داوری مثبت یا منفی می کنم. یا پیش داوری نسبت به دانشگاهیان، یا روشن فکران. اصلاً نمی دانم که او کیست ولی به محض اطلاع از این که روشن فکر است، پیش داوری مثبت یا منفی پیدا می کنیم، این ها پیش داوری گروهی هستند. پیش داوری گروهی، انواعی دارد و نزدیک به شش نوع پیش داوری گروهی بر شمرده شده است. و راه های علاج این پیش داوری های بسته به این که نسبت به چه گروهی پیش داوری شده البته متفاوت است. مثلاً کودکان نسبت به بزرگ سالان پیش داوری گروهی دارند. بزرگ سالان هم نسبت به کودکان پیش داوری های گروهی دارند. یکی از راه های جدی حل بسیاری از معضلات اجتماعی مخصوصاً در ناحیه ی تعلیم و تربیت، این است که برای کودکان به سرعت مکشوف شود که پیش داوری آن ها نسبت به کودکان نادرست بوده.

در میان نویسندگان جدید (که در کشور ما نیز با اقبال مواجه شده اند.) سیلور اشتاین، شاعر و اندیشه ورز معروف آمریکایی که به نظر من انسان شناس جدی است، در همه ی قصه ها و شعرهای خود (که نزدیک به چهار مجموعه ی آن به زبان فارسی ترجمه شده است.) قصد دارد که پیش داوری های بزرگ سالان را نسبت به کودکان و پیش داوری های کودکان را نسبت به بزرگ سالان از بین ببرد. چند سال پیش در مصاحبه ای از او پرسیدند که شما در جامعه چه شأنی برای خود قائل هستید؟ دارید چه کار می کنید؟ او پاسخ می دهد: من دارم منشا بزرگ ترین مفاسد اجتماعی را روز به روز ضعیف تر و ضعیف تر می کنم. از او پرسیدند منشا بزرگ ترین مفاسد اجتماعی چیست؟ او جواب می دهد: پیش داوری های بزرگ سالان نسبت به کودکان و پیش داوری های کودکان نسبت به بزرگ سالان. ما این پیش داوری ها را داریم و این ها واقعاً به زندگی ما نقش می دهند. اگر دقت کنید، شیطان هم نسبت به انسان پیش داوری داشت. یعنی قبل از این که آدم را بیازماید (کاری به این نداریم که آیا واقعاً آدم یک فرد

بوده، یا تمثیل و رمزی از یک واقعیت به نام انسانیت بوده است. چون بستگی به این دارد که شما آن واقعه ی آدم و حوا را یک واقعه ی تاریخی قلمداد کنید، یا یک واقعه ی ریزی و کنایی و سمبلیک، نسبت به او پیش داوری کرد.

جزم و جمود: جزم و جمود ناشی از جهل و حب و بغض نسبت به یک موجود نیست. وقتی این جزم و جمود حاصل می آید که من نمی توانم از پوست خودم بیرون بیایم و در پوست انسان دیگری فرو بروم. با یک تعبیر دیگر نمی توانم از دریچه ی چشم انسان دیگری هم به جهان هستی نگاه کنم. و به تعبیر سوم (که انگلیسی ها به کار می برند)، نمی توانم با کنش دیگری راه بروم. نمی توانم پایم را در کفش دیگری بکنم و بینم وقتی با کفش او راه می روم چه حسی دارم. برای مثال فرض کنید اگر من از این پنجره به تهران نگاه کنم، تهران را به صورت خاصی می بینم. بسته به ارتفاع و زاویه و مسافت این پنجره نسبت به شهر تهران، شهر تهران به صورت خاصی می نماید و جلوه گری می کند. اگر من ندانم که آپارتمان ها و ساختمان های دیگری هم هست که آن ها هم پنجره هایی دارند که از پشت آن پنجره ها هم می شود به تهران نگاه کرد، یا اجمالاً بدانم که پنجره هایی وجود دارد و هیچ وقت حاضر نباشم آن پنجره ها به شهر تهران نگاه کنم؛ اگر یکی از این دو شق پیش بیاید، نتیجه این می شود که می گویند: " تهران همین گونه است که از پشت این پنجره می نماید." در این صورت هر کس دیگری شهر تهران را به هر صورت دیگری تصویر کند، من آن تصویر را خلاف واقع و باطل و نادرست و ناصواب تلقی می کنم و بر تصویر خودم جزم و جمود پیدا می کنم و می گویم تهران همین است که از پشت پنجره ی آپارتمان من دیده می شود. اما اگر بفهمم که اولاً غیر از پنجره من پنجره های دیگری هم هست و ثانیاً گاهی هم از پشت آن پنجره ها به تهران بنگرم، آن گاه متوجه می شوم که تهران را به صرت دیگری هم می شود دید. این در واقع علتی می شود برای جزم و جمود من. جزم و جمود در واقع به این دلیل حاصل می شود که من گمان کنم، یک قسم همین که از لباس او می فهمم به طایفه ای به نام روحانیت تعلق دارد، نسبت به او الا مثبت یا منفی. رپرسپکتیو (چشم انداز) در دنیا وجود دارد و آن هم رپرسپکتیو من است. فقط می توان از یک منظر به جهان هستی نگاه کرد و آن هم منظری است که من از آن نگاه می کنم. و حاضر نیستم از پشت پنجره های دیگر نگاه کنم. در واقع ما نمی توانیم خودمان را به جای آدم دیگری بگذاریم و بگوییم: " من هم اگر از آن مبادی معرفتی، عاطفی، احساساتی، ارادی و عملی که دیگری از آن جا راه افتاده، راه می افتادم، همان چیزی را می دیدم که او می بیند. کمترین این که دیگری هم اگر از همان جایی که من راه افتاده ام راه می افتاد، دنیا را مثل من میدید. ولی بالاخره ما باید این منظرها را به رسمیت بشناسیم

و بفهمیم که از این منظر، تهران این گونه است و از مظر دیگر تهران به گونه ی دیگری است. این جزم و جمود هم برای ما به زبان عربی تعصب می آورد. حضرت علی ابن ابی طالب در سه جای نهج البلاغه می فرماید: اعراب جاهلی مشکلشان این بود که به این معنا تعصب می ورزیدند که "هر چه را که خودشان حق می دیدند، حق می دانستند." و از این لحاظ است که عصبیت و جاهلیت اولی را به این معنا تفسیر می کنند.

تعصب: ما در پیش داوری، جهل و انضمام حب یا بغض داشتیم. در جزم و جمود نمی توانستیم خودمان را به جای دیگری بگذاریم و این خود یک نحوه ی جهل است که نمی توانیم پرسپکتیو های دیگری هم هست که از آن ها می توان جهان را دید. اما چیز سومی هم وجود داد و آن تعصب است. تعصب یعنی من علقه های عاطفی را بر حقیقت یا عدالت رجحان دهم. ما همیشه در دو مقام با دیگران اختلاف پیدا می کنیم: ۱- در مقام نظر ۲- در مقام عمل. ما یا اختلافات نظری با دیگران پیدا می کنیم، یا اختلافات عملی، اختلافات ما با دیگران هرگز از این دو مقام بیرون نمی رود. گاهی من می گویم "الف، ب است." و شما می گوید "الف، ب نیست."، در این جا در واقع با هم اختلاف نظری داریم. ولی گاهی می بینید "X مال من" و شما می گوید چیز "X مال من"، در این جا با هم اختلاف عملی داریم. به نظر می رسد تمام اختلافات نظری را می شود به "الف، ب است" یا "الف، ب نیست" برگرداند و تمام اختلافات عملی را نیز می شود به این که حسن بگوید "X مال من" و حسین هم بگوید "X مال من"، ارجاع داد.

از سوی دیگر منطقه بی طرفی به نظر می آید، که در آن منطقه می توان در باب اختلافات نظری یا اختلافات عملی، (منطقه ی حقیقت طلبی در مقام نظر و منطقه ی عدالت طلبی در مقام عمل صحبت کرد.) انسانی که در مقام نظر، حقیقت طلب است و در مقام عمل عدالت طلب، اجازه داده در یک منطقه ای با مخالفان خود پیش میز مذاکره بنشیند. اگر تبعیت از حقیقت را در مقام نظر و تبعیت از عدالت را در مقام عمل بدانیم، می توان با مخالفان مذاکره کرد. آیا می شود ما این حقیقت طلبی یا عدالت طلبی را نداشته باشیم؟ انسان ها فی بادی النظر عدالت طلب و حق طلب اند. ولی فقط فی بادی النظر، یعنی وقتی تراحمات دیگری پیش نیاید. اگر هیچ چیزی با حقیقت تراحم نیابد، میل اولیه به طرف حقیقت است. و اگر چیزی با عدالت تراحم نکند، میل اولیه به طرف عدالت است. اما اگر تراحم نکند. فی بادی النظر این تراحمات وجود ندارند، ولی فی بادی العمل، این تراحمات همه وقت پیش می آید: یعنی وقتی وارد زندگی عملی [۸] می شویم، هم در مقام نظر و هم در مقام عمل گاهی حقیقت طلبی و عدالت طلبی را

کنار می گذاریم. چه چیزی پیش می آید که انسان حقیقت طلبی و عدالت طلبی خود را کنار بگذارد؟ این بحث مربوط به روان شناسی اجتماعی است. (خواستگاه های روانی که در مقام نظر از حقیقت طلبی و در مقام عمل هم از عدالت طلبی دست برمی داریم). یکی از این خواستگاه ها علقه های عاطفی است. هر جا علت اعراض من از حقیقت و عدالت، علقه های عاطفی باشد، در آن جا من دست خوش تعصب هستم. تعصب یعنی منکوب کردن و لگدمالی کردن حقیقت و عدالت، به سبب علقه های عاطفی است. حالا این علقه ها می تواند نسبت به پدر، مادر، برادر، خواهر، دوستان یا کسانی که با من منافع گروهی مشترک دارند نسبت به اساتیدم، یا شاگردانم، یا نسبت به مراد یا مرادهایی که دارم، یا نسبت به مرید یا مریدهایی که دارم... باشد. من نسبت به همه ی این ها می توانم دست خوش حمیت و عصبيت بشوم و تعصب بورزم. یعنی يك جایی می فهمم که حق با X است، ولی چون Y که مخالف X است، دوست من است، Y حمایت می کنم. حالا چه حق در مقام نظر باشد، که از آن به حقیقت تعبیر می کنیم و چه حق در مقام عمل باشد که از آن به عدالت تعبیر می کنیم.

در نهج البلاغه آمده است: شیطان يك نوع تعصب ورزی نسبت به کسانی که فریب او را می خورند از خود نشان می دهد، که من می آیم شریک شما می شوم. و می آیم دفع الضر از شما می کنم. ما این دروغ است و برمی گردد به خصلت سوم شیطان که فریب کاری اوست.

فریب کاری: در نهج البلاغه و قرآن به فریب کاری شیطان خیلی تاکید می شود. به نظر می رسد انواع فریب به يك چیز قابل ارجاع هستند. فریب یعنی نمایی که با بودش متفاوت است اگر نمایش چیزی با بود آن چیز متفاوت باشد در این جا فریبی در کار است. منتها این فریب می تواند عالماً و عامداً باشد و یا می تواند عالماً و عامداً نباشد. اگر عالماً و عامداً باشد، آن را فریب کاری می نامیم. و اگر نه فریب یعنی هر نمایش غیر مطابق با بودش. هر چیز که نمودش غیر از بودش باشد. فریب کاری یعنی جلوه ای را که با واقع مطابقت ندارد را به قصدی ارائه کردن. فریب کاری انواع مختلف دارد. مثلاً گاهی چیزی را چنان وصف می کنیم که آن گونه نیست. گاهی هم وعده ای می دهیم که بر آمدنی نیست. قرآن و نهج البلاغه این دو قسم فریب کاری را به شیطان نسبت می دهند. اولاً در تلقی علی ابن ابی طالب یکی از کارهایی که شیطان می کند، این است که دنیا را چنان که نیست برای ما توصیف می کند. خدا را آن گونه که نیست توصیف می کند. مثلاً وقتی می خواست آدم و حوا را بفریبد، خدا را این گونه توصیف کرد که "خدا با شما احساس رقابت می کند و لذا گفته است از این درخت معرفت یا از این درخت خلد

و خلود نخورید. (حالا چه از یکی از این ها [۹] و چه از هر دوی این ها نخورید.) به این ترتیب تصویر نادرستی از خدا به انسان عرضه کرد. در تورات آمده است: وقتی از درخت معرفت خوردند، خدا گفت: (به تعبیری که شیطان به دست می دهد.) یک درختی آن عقب ترها بود که تا از این درخت معرفت نخورده بودند، خطری ایجاد نمی کرد. اما این ها اکنون از درخت معرفت خورده اند. قبل از خوردن میوه ی درخت معرفت دو تفاوت و فرق فارق با من داشتند، یکی این که من معرفت داشتم و آنها نداشتند و دیگر این که من جاودانه ام و آن ها جاودانه نیستند. تا معرفت نداشتند، جاودانگی خطری ایجاد نمی کرد. ولی حالا که از درخت معرفت خوردند دارای معرفت شده اند و آن چه من می دانم را می دانند و لذا درخت جاودانگی خطرناک است، چون اگر از آن هم خورده شود دیگر فرقی بین من و انسان ها باقی نمی ماند. پس باید آن ها را از بهشت بیرون برانیم. و الا درخت جاودانگی را پیدا کرده، و از آن خواهند خورد. و از این جهت آن ها را از بهشت بیرون راند.) این تصویری بود که شیطان از خدا برای آدم و حوا ایجاد کرده بود. این هم فریب کاری، توصیف چیزی است، نه آن چنان که هست. [۱۰]

قسم دوم فریب کاری شیطان، این است که وعده وعیدهایی می دهد که برآمدنی نیستند. بیشترین وعده ای که می دهد، وعده ی نصرت است؛ هم نصرت دنیوی و هم نصرت اخروی، هر دو را وعده داده است. این که من شما را در دنیا و هم در آخرت کمک می کنم. البته در آخرت، اول کسی که از پیروان شیطان تبری می جوید، شیطان است. در این جا نکات جالبی در باب روان شناسی خدعه در قرآن و نهج البلاغه وجود دارد. در قرآن نقل شده است: وقتی گفته می شود که شیطان، تو این ها را دعوت کرده ای؟ می گوید من کسی را اجبار نکردم، من دعوت کردم. (اگر از شما برای رفتن به یک مهمانی دعوت کردند، اختیار با شماست که بروید یا نروید. دعوت کننده که مجبر شما نیست.) شیطان هم می گوید من دعوت کردم ولی مجبورشان نکرده ام. یعنی می گوید اگر موجودی مختار بود، نباید به خاطر او گریبان کسی را بگیرند. خودشان مختارانه این راه را اختیار کردند. کما این که یک عده شاذ و قلیلی هم این کار را نکرده اند و دعوت من را پذیرفتند. چرا وقتی دعوت ما را پذیرفتند، پاداش آن ها را به ما نمی دهید؟ پس حالا هم کیفر کسانی را که دعوت ما را پذیرفته اند، به ما بدهید. در ناحیه ی وعید هم هست. تنها وعیدی که از قول شیطان به انسان ها داده شده، وعده ی فریب کارانه است، وعده ی فقر است. قرآن می گوید: "شیطان یعدکم الفقر"، شیطان شما را از فقر می ترساند. به محض این که می خواهید راست بگویید به خود می گوید اگر راست بگویم رئیس اداره مرا بیرون می کند و فقیر می شوم، پس راست نمی گویم. جلوی یک خیانت را باید بگیرید، ولی از ترس این که باید خیانت کاران موجب فقر شما شوند، مانع نمی شوید. این تنها

وعده ای است که اگر آن را باور کنید، کافی است برای این که به هر وضعی دچار شویم. به ما می گویند فقط فکر آینده، زن، بچه، شغل و غیره باشید. و همه ی این ها برمی گردد به فقر. قرآن می گوید این کار شيطان است و شيطان است که شما را از فقر می ترساند. [۱۱] حضرت علی ابن ابی طالب یکی از ویژگی های انسان را از این می داند که اول چیز حائلی که انسان از آن می ترسد فقر است. اصلاً انسان این گونه ساخته شده که از فقر ترسان است و اگر کسی به او گفت اگر این کار کنی فقیر می شوی، می ترسد.

دشمنی با انسان: در قرآن و نهج البلاغه به این مطلب تاکید فراوان شده است. که شيطان دشمن شماست. در این جا آن چه باید تحلیل شود، مفهوم دشمنی است. چقدر لفظ دوستی و دشمنی را به کار می بریم. ولی معنای آن را نمی دانیم. چه موقع ما می توانیم بگوییم که "حسن دوست حسین است؟" یا چه موقع می توانیم "حسن دشمن حسین است؟" قرآن می فرماید: "يَحِبُّهُمْ وَيَحْبُوْنَهُ"، این ها خدا را دوست دارند و خدا هم این ها را دوست دارد. این حب و دوستداشتن به چه معناست؟ تحلیل این دو مفهوم، کار بسیار دشواری است. ما چه موقع مجاز هستیم که بگوییم "X دوست Y است" یا "X دشمن Y است"؟ چه موقع برای این ادعای خود توجیه داریم؟ [۱۲] وقتی مفهوم دوستی و دشمنی را به جای خودشان به کار ببریم، به جای خودش یعنی به چه جایی؟ یکی از مباحث بسیار دشوار، هم در علم النفس فلسفی [۱۳] و هم در روان شناسی تحلیل مفهوم دوستی و دشمنی است، چند سال پیش یکی از فیلسوفان تحلیلی به نام خانم گابریل، رساله ی مفصلی نوشت که بعداً در برگزیده های فلسفی چاپ شده، در ذیل مفهوم دوستی، که دوستی یعنی چه؟ و ما چه موقع می توانیم بگوییم چه کسی دوست چه کسی است؟ و چه کسی دوست چه کسی نیست؟ در آن جا در باب دوستی سیزده یا چهارده تقریر از فیلسوفان مختلف در طول تاریخ ارائه کرده و همه را ناکارا دانسته است. به این صورت که گفته است: از مراد از دوستی این باشد، بنابراین در فلان مورد نباید تعبیر دوستی را به کار ببریم، با این که به کار می بریم. همه ی تحلیل های او با رجوع به فهم عرفی [۱۴] و زبان عادی [۱۵] انجام می شود. و به این ترتیب نشان می دهد که هیچ کدام از ما دقیقاً نمی دانیم که لفظ دوستی و دشمنی را چه موقع باید به کار ببریم ولی دائماً به کار می بریم. فی بادی النظر و مخصوصاً در اطفال این گونه است که کسی را دوست می نامند که خوشایند آن ها را فراهم می کند. و کسی که خوشایند آن ها را فراهم نمی کند یا بداند آن ها را فراهم می کند، "دشمن" می نامند. در اطفال کمتر از ۹ سال تلقی دوستی و دشمنی این گونه است که اگر پدر و مادر نتوانستند خوشایند بچه را فراهم کنند و نه این که نخواهند، در این صورت هم بچه انتزاع دشمنی می کند. در باب بدانید هم همین طور است، اگر پدر و مادری نتوانند بدآیندی را دفع کنند، و چون نمی توانند دفع

کنند، دفع نمی کنند، انتزاع دشمنی می کند. حتی توانستن و نتوانستن، درش وجود ندارد. اما بچه تا زمانی که کم کم به سن ۱۲ سالگی می رسد، این عامل را نیز اضافه می کند و می گوید دوست کسی است که تا آن جا که می تواند خوش آیند مرا فراهم کند و دشمن آن کسی است که تا آن جا که می تواند، خوش آیند مرا فراهم نمی کند یا بد آیند مرا فراهم می کند. کاراز آ اما واقع این است که این تحلیل ها درست نیستند. گاهی به نظر می آید (یعنی فهم عادی این را می گوید.) که شما به دلیل دوستی، خوش آیند کسی را از او بازمی دارید و به دلیل دشمنی خود، یک خوشایندی را برای کسی فراهم می کنید. ظاهراً نمی شود گفت که دوست من کسی است که موجبات خوشایند مرا فراهم آورد و دشمن من کسی است که موجبات بد آیند مرا فراهم آورد. اگر این جور باشد، ما نسبت به بچه های همسایه دوست تر بودیم تا بچه های خودمان، چون ما هیچ وقت شب امتحان مانع دیدن تلویزیون برای پسر همسایه نمی شویم، ولی برای پسر خودمان این کار را می کنیم، یعنی بچه ی خودمان را از خوش آیندش دور می کنیم، به دلیل احساس دوستی که نسبت به او داریم و با بچه ی همسایه این کار را نمی کنیم، به دلیل این که با او دوستی نداریم. در واقع گاهی دوستی اقتضا می کند که خوشایندی را از او دور کنیم و بدایندی را در حیطه ی ادراک و گاهی آن فرد مقابل وارد کنیم. در باب این مساله چند نکته ای را باید ذکر کنیم. می خواهیم بینیم عدو بودن شیطان نسبت به ما و دوستی پیامبر نسبت به ما به چه معناست؟

حضرت علی ابن ابی طالب، هیچ گاه خدا و شیطان را در مقابل هم نمی گذارد، بلکه محمد ابن عبدالله را با شیطان در مقابل هم می گذارد و این کاری هست که بسیاری از عارفان خراسان بزرگ مثل عطار و سنایی، ابو الحسن خرقانی، می کرد. بعد آن دو رقیب که در عرصه ی زندگی ما هستند، خدا و شیطان تلقی شدند، حضرت علی دو رقیب عرصه ی زندگی ما را محمد (ص) و شیطان می داند و می گوید: محمد (ص) دوست شماست و شیطان دشمن شماست. آن که دوست شماست، دوستش بدارید و آن که دشمن شماست، دشمنش بدارید. رقابت را بین خدا و شیطان نمی بیند. مثل این که شیطان کم از آن است که بتواند با خدا رقابت کند. عرفای خراسان بزرگ هم می گویند که همه وقت دو موجود بر سر ما دعوا دارند. محمد و شیطان. محمد (ص) دوست شماست و می خواهد ما را به طرف خود جلب کند و شیطان، دشمن ماست و می خواهد نظر ما را از او دور کند. البته مرادشان از محمد در مورد ما مسلمین همان شخص پیامبر است، و برای هر گروه و قومی پیامبرشان و بزرگشان، در عرصه ی زندگی آن ها با شیطان رقابت می کنند. خدا تعزیه گردان این دوستی ها و دشمنی هاست و رقیب نیست. آن دو نفر که در

ولقع بر سر ما نزاع می کنند و به تعبیر علی ابن ابی طالب، یکی می خواهد ما را بهشت برساند و دیگری می خواهد به جهنم بکشانند، یکی شیطان و یکی محمد ابن عبدالله است.

[۱] و قال علیه السلام: من أصبح علی الدنيا حزیناً فقد أصبح لقضاء الله سaxonاً و من أصبح یشکو ربّه و من أتى غنیا متواضع له لغنادُ ثلثا دینه.

هر کس درباره ی دنی اندوهناک است، بر قضای خداوند خشمگین است و هر کس از مصیبتی که بر او فرود آمده، شکایت کند، در حقیقت از پروردگارش شکایت کرده است و هر کس نزدیک توانگر وارد شود و به جهت توانگری او فروتنی کند، دو سوم دین خود را از دست داده است.

و من قرأ القرآن فماتَ فدخل النار فهو ممن کان یَتَّخذ آیات الله هزواً و من لهج بحبّ الدنيا القاطِ قلبه منها ثلاث: همّ لا یغبه و حرص لا یترکه و امل لا یدرکه.

و هر کس قرآن بخواند و سپس بمیرد و بر آتش داخل شود، از کسانی بوده که آیین خداوندی را به سخره گرفته و هر کس دلش به محبت دنیا شیفته گشت، دل او به سه چیز از دنیا می چسبد: اندوهی که از او ناپدید نگردد، طمعی که رهایش نسازد و آرزویی که به آن نخواهد رسید.

[۲] حکت ۷۷.

[۳] باید در این جا به معنای منعتل کردن اراده ی خود در برابر اراده ی خود برای محقق کردن امر و نهی دیگری. به لسان فیلسوفان از مجموعه ی است و هست و نیست ها، بایدی بیرون نمی آید، مگر این که در مقدمات بایدی افزوده شود تا در نتیجه ظاهر شود و آن باید، بایدی که از مفهوم پرسش اخذ می کنیم. در این جا ما جهان بینی حضرت علی را بیان می کنیم و می گوئیم که اقتضای این جهان چیست. ما در این جا بر هیچ چیزی استدلال نمی کنیم، فقط می گوئیم سخن حضرت علی این است و تحلیلش این است. تحلیل و گزارش هر دو به مدعا برمی گردد. در واقع جهان بینی حضرت علی را عرضه می کنیم. مدلل کردن مرعیات حضرت علی ممکن است قصد شخص نباشد و ممکن است در توان شخص نباشد. (انباشت بسیاری از این مدعیات شاید اصلاً در توان بنده نباشد.

کما این که ادعا ندارم دلیل عقلی درستی بر مدعیات مابعد الطبیعه حضرت اقامه شده باشد. ولی ضعف یا نبود دلیل، دلیل بر نادرستی مدعا نیست).

[۴] معنای لغوی و معنای اصطلاحی پرستش با هم فرق ندارد. از این نظر وقتی جاده تسلیم گام زنان یا اسبان می شود و صاف می گردد، می گویند جاده ی معبد. جاده ای که هنوز سنگلاخ است، جاده است که هنوز رام نشده ولی جاده ی صاف را جاده ی تسلیم می گویند و آن را جاده ی معبد می نامند. عبادن در اصل یعنی "خود را تسلیم اراده ی دیگری کردن و در برابر او چیزی نخواستن و نطلبیدن."

[۵] خطبه ی ۱۹۲، خطبه ی قاطعه. در هیچ خطبه ای مثل این خطبه که از ابلیس بد گویی کرده، از موجودی بد گویی نشده است.

[۶] Experience

[۷] پیش داوری یعنی judging prior to experience. داوری که مقدم بر تجربه است.

[۸] Practice

[۹] قرآن و عهد عتیق یک قول واحد در باب این که این درخت چه درختی بوده و این که یک درخت بوده یا دو درخت، به دست نمی آید.

[۱۰] عهد عتیق، پیدایش، سقوط انسان، آیه ی المالی ۲۴.

[۱۱] در قسمت انسان شناسی به این مطلب خواهیم پرداخت که چرا ترساندن از فقر کافی است. برای این که ما دنبال نیکی نروم و از هیچ بدی هم روی گردان نباشیم.

[۱۲] Justification

[۱۳] Philosophy of mind

[۱۴] Common sense

[۱۵] Ordinary language

گفتیم یکی از چهار ویژگی که در نهج البلاغه درباره ی قرآن گفته شده است و آخرین ویژگی در فهرست احصایی هم بود، این بود که شیطان دشمن انسان است و دوست انسان نیست. و هو عدوُّ لکم، فتخذوه عدوا، او که دوست شما است شما هم او را دوست بگیرید. حالا بینیم دوستی و دشمنی یعنی چه؟ یعنی چه موقع می توانیم بگوییم که X دوست Y است و چه زمانی می توانیم بگوییم که Y دوست X است. به همین ترتیب در مقابلش چه وقت می توانیم بگوییم X دشمن Y است و چه زمانی می توانیم بگوییم Y دشمن X است.

شاید یکی از پیچیده ترین مفاهیمی که بشر استعمال می کند و از کاربردش هم گریزی ندارد همین لفظ دوستی و مقابلش دشمنی باشد. جالب است بدانید در دین مسیحی دوستی یکی از سه فضیلت الهی [i] تلقی می شود. و از این لحاظ در طول دو هزار سال گذشته برای مسیحیان بسیار اهمیت داشته است که بدانند این دوستی چیست؟ ولی علی رغم تلاش هایی که همه متکلمان و عرفا و فلاسفه ی مسیحی در این مدت کرده اند، هنوز این مفهوم روشن نیست. مکواری در "فرهنگ اخلاق مسیحی" تصریح می کند که هنوز برای ما مسیحیان این مفهوم روشن و معلوم نیست، با وجود این که از وقتی پولس قدیس گفت: به شما برادران و خواهران می گویم که ما به سه چیز مسیحی هستیم، یکی امید، دیگری ایمان و سومی عشق، دو هزار سال می گذرد. البته در فرهنگ اسلامی زیاد بر این تاکید نشده و طبعاً کارهای بسیار بسیار کمتری هم صورت گرفته است، ولی علی رغم این داستان هنوز پیچیدگی سر جای خودش باقی است. و برای همین می گفتم که من امید ندارم بتوانم ایضاح کنم که دوستی و دشمنی یعنی چه؟

اجمالاً می شود گفت "دوستی" را به لحاظ محب، یعنی به لحاظ دوست دارنده، به سه قسم می توان تقسیم کرد: یکی وقتی که محب خداست، یعنی خدا موجودی را دوست می دارد. وقتی خدا محب باشد، به لحاظ محبوب باز دو بخش پیدا می کنیم، که خدا چه موجودی را دوست می دارد؟ در ادبیات دینی گاهی نسبت داده شده که خدا خودش را دوست می دارد، بنابراین محبوب هم خود خداست، یعنی محبت خدا نسبت به خودش، و گاهی محبت ما سوای خداست، یعنی خدا ما سوای خودش را دوست می دارد. ما سوای خدا هم به دو دسته قابل تقسیم اند، این ها را برای این می گوییم که در هر کدام از این اقسام، محبت به یک معناست و هیچ دو قسمی نیست که در آن محبت به یک معنا باشد. ما سوای خدا هم گاهی موجودات هستند، مثلاً خدا موجودی را که ما سوای اوست، دوست

می دارد. مثل وقتی که خدا این انسان ها را دوست می دارد، یا فرشتگان را دوست می دارد، یا جنیان را دوست می دارد. در تمام این موارد خدا ماسوای خود، که موجودی از جنس موجودات است را دوست می دارد، حالا این موجود یا انسانها هستند، یا فرشتگان، یا جنیان یا طبیعت یا امثال ذلک. یک وقت هم هست که خدا ماسوای خودش را دوست می دارد ولی آن ماسوا، موجودی از موجودات نیست، بلکه آن یک آرمان است. خدا عدالت، حقیقت و جمال را دوست می دارد، ان الله جميلٌ و يحب الجمال. جمال، عدالت یک آرمان است. این وقتی بود که محب، خدا باشد. یک قسم دیگر هم است. آن وقتی است که محب، فرشتگان، جنیان یا هر موجودی باشد که بشود به آن محبت را نسبت داد و از جمله در این جاست که محب می تواند شیطان [ii] باشد.

یک محبت نوع دومی هم هست که در آن محبت، محب خدا نیست؟ بلکه مثلاً فرشتگان، جنیان، ابلیس و از این سنخ اموراند. اما قسم سوم محبت، آن محبتی است که در آن محب انسان است. این در واقع درشت ترین و پر تقسیم ترین قسم است که محب انسان است که انسانی را دوست می دارد. وقتی انسانی موجودی را دوست می دارد، به لحاظ تقسیم بندی، تقسیم بندی های عدیده ای در آن وجود دارد:

حالت اول: یک وقت انسان خدا را دوست می دارد. این یعنی چه که انسان خدا را دوست می دارد؟ این که متکلمان ما از قدیم بحث می کردند و می گفتند: یعنی چه که ما باید خدا را دوست بداریم؟ خدا دوست داشتن ما انسان ها یعنی چه؟ در این جاست که به نظر می آید تا ما در ناحیه ی فقه، اخلاق و کلام به سر می بریم. ظاهراً _ به اعتقاد بنده واقعاً همین طور است _ محبت جز به معنای اطاعت نیست. خدا را دوست بداریم یا خدا را دوست می دارم، یعنی از اوامر و نواهی خدا اطاعت می کنم. اما اگر وارد ساحت چهارم دین (ساحت تجربه ی دینی) شدیم، آن جا دیگر این طور نیست. ظاهراً وقتی کسی که صاحب تجربه ی دینی است می گوید من خدا را دوست دارم. مرادش این نیست که من مطیع خدا هستم. در تجربه ی دینی حب خدا، یعنی حبی که انسان به خدا دارد. محبت انسان نسبت به خدا به معنای اطاعت انسان از خدا نیست. در این باره بحث های فراوان صورت گرفته است. یکی از موارد ۲۸ گانه ای که مایستراکهارت به خاطر آن محکوم به مرگ شد _ البته قبل از این که او را بکشند از دنیا رفت _ همین بود که می گفت من قبول ندارم محبتی که از ما خواسته اند فقط اطاعت باشد؛ این که از ما خواسته اند مطیع خدا باشیم این نیست که مطیع خدا باشیم. نه، محبت بسیار مهم تر از اطاعت است. یکی از لوازم محبت ما نسبت به خدا، اطاعت ما نسبت به خداست، اما محبت الهی غیر از اطاعت نسبت به خدای متعال است.

حالت دوم: وقتی انسان محب است، ولی محبوبش خدا نیست؛ محبوبش خودش است (حب الذات). این یعنی چه که من خودم را دوست بدارم.

حالت سوم: وقتی که محب انسان است، ولی محبوب نه خداست و نه خود انسان است، بلکه محبوب طبیعت است. فرض کنید من می گویم دریا را دوست می دارم، یا طلوع خورشید را دوست می دارم، توجه کنید بین وقتی که محب طبیعت است ولی محبت، محبت گروهی است. و وقتی که محب طبیعت است ولی محبت، محبت فردی است. باید تمایز جدی گذاشت، مثلاً یک وقت من می گویم: من گل ها را دوست دارم، این جا من به طبیعت علاقه مند، گفته ام که گل ها را دوست می دارم، حتی از این مضیق تر، نمی گویم که گل ها را دوست می دارم، بلکه می گویم من گل نیلوفر را دوست می دارم، این جا هم باز گروهی است، که چه دامنه ی گروه مضیق شده است. اما یک وقت انسان نسبت به طبیعت دوستی فردی دارد (خواه این نوع دوستی را بیمارگونه به حساب آورد یا نیاورید، ولی تحقق دارد)، مثل وقتی که من نسبت به گل نیلوفر خاصی علاقه مند می شوم. (البته این را بعضی بیمارگونه به حساب آورده اند که من به یک شیء خاصی علاقه پیدا می کنم). یک وقت من می گویم که به کوه علاقه مند، یک وقت هم به کوه خاصی در زادگاهم علاقه پیدا می کنم. هر وقت علاقه ی فردی باشد، تعبیر عشق را به کار می برند و آن وقت این بحث پیش می آید که عشق به طبیعت آنر مال است یا نرمال؛ من به یک شیء خاصی (نه به سنخ این شیء و نه به گروهی که این شیء عضو آن گروه باشد)، علاقه مند باشم.

حالت چهارمی هم وجود دارد که در آن انسان محب است ولی محبوب آرمان است. در این قسم به نظر می آید "محبوب بودن" به معنای "ادراک خیر" است، یعنی وقتی من می گویم عدالت را دوست می دارم، یعنی من در عدالت خیری ادراک می کنم. وقتی می گویم من حقیقت را دوست می دارم، یعنی من در حقیقت یک خیر و خوبی goodness ادراک می کنم. در قسم قبلی که عشق ما به طبیعت بود، ما چه ادراک کردیم؟ در قسمت آرمان ها خیری ادراک می کنیم. در طبیعت چه چیزی را ادراک می کنیم، حالا یا به نحو گروهی یا به نحو فردی؟ این جا بعضی گفته اند که انسان از طبیعت التذاذ حاصل می کند. یعنی لذت می برم، بعضی گفته اند نه، التذاذ نیست که حاصل می شود، یک نوع سودمندی است که ادراک می شود. من سودی در آن شیء می بینم و سودمندی و لذت البته دو مقوله هستند. به هر حال این هم یک قسم است.

اما حالت آخر: در این قسم محبوب نه انسان است و نه خود من و نه طبیعت و نه آرمان، بلکه انسان های دیگر هستند. من انسان های دیگر را دوست می دارم. این قسم از همه پر شعبه تر است. وقتی که انسان، انسان های دیگر را دوست می دارد یک تقسیم دو قسمی عمده وجود دارد: یک بار در این دوست داشتن غریزه ی جنسی مدخلیت دارد، اما یک بار غریزه ی جنسی اصلاً مدخلیت ندارد. غریزه ی جنسی هم که مدخلیت دارد، اعم از غریزه ی جنسی نرمال یا غریزه ی جنسی آنرمال است، یعنی وقتی انسان ناهمجنس خود را دوست می دارد، نرمال (طبیعی و عادی) است و وقتی که انسان همجنس خود را دوست می دارد (مرد، مرد را و زن، زن را) و غریزه ی جنسی در آن مدخلیت دارد (همجنس بازی) آنرمال به حساب می آید. بگذریم از این که بعضی گفته اند غریزه ی جنسی آنرمال مفهومی پارادوکسیکال است، چون آنرمال است، چرا تعبیر غریزه را به کار می برید و اگر غریزه است، آنرمالیت اش به چیست؟ که حالا به آن کار نداریم. بالاخره ما یک نوع محبتی که به انسان ها داریم، گرایش عمده اش غریزه ی جنسی است که به این کاری نداریم، اما یک قسم دوم هم وجود دارد که محب، انسان است و محبوب هم انسان های دیگر است و هم غریزه ی جنسی در آن مدخلیت ندارد، این قسم هم در درون خودش به اقسامی تقسیم می شود: یک قسم وقتی است که انسان به انسان دیگری علاقه دارد و آن انسان با او نسبت دارد، مثل علاقه ای که انسان به پدر، مادر، خواهر و برادر یا فرزندان، خویشاوندان دورتر مثل دایی، خاله، دختران و پسران آن ها و غیره دارد... بالاخره مساله ی خون و عاطفه ی نسبی در این جا مدخلیت دارد، که معمولاً در این نوع محبت ها اراده مطلقاً در آن نقش ندارد، و حتی تحولات زندگی در تخفیف و ازدیادش بسیار بسیار کم نقش هستند.

حالا آیا محبت به همسر را می شود در این جا گنجانید یا نه؟ این جا هم محل اختلاف است. بعضی گفته اند محبت به همسر را می شود در قسم محبت نسب گنجانید، برخی گفته اند که نه، آن یک چیز متفاوت است. توجه داشته باشید که محبت به همسر را در چه بافتی طرح می کنیم، وقتی که ما آن قضیه ی جنسی را کنار گذاشتیم و بحث آن تمام شد انسان به همسر خودش فارغ از غریزه ی جنسی محبتی احساس می کند. آن محبت دیگر در این جا قابل اندراج هست یا نه؟ که این هم محل بحث است. اما یک وقت هست که من انسانی را دوست می دارم، اما آن انسان دیگر نه به خاطر علقه ی عاطفی ناشی از خون و نسب است، از باب "رفاقت" است، که شاید کثیر التداول ترین نوع دوستی باشد. مثلاً می گویند من و فلانی با هم رفیق هستیم. در زبان فارسی به آن می گوئیم "رفاقت"، در زبان انگلیسی به آن می گوئیم "friendship" ظاهراً در این رفاقت چیزی که مدخلیت دارد، التذاذ از معاشرت است. وقتی من می گویم که من و حسن رفیق هستیم یعنی از معاشرت با هم لذت می بریم، از این که با هم

بنشینیم و گفتگو کنیم لذت می بریم، التذاذ از معاشرت. خود معاشرت یعنی چه؟ داستان دیگری دارد که واقعاً معاشرت یعنی چه؟ وقتی من می گویم که از معاشرت با فلانی لذت می برم آیا صرفاً از دیدن او یا گفتگو با او است؟ یا نه معاشرت کردن در یک بافتی است که خیلی چیزها در آن جای می گیرد، ولی بالاخره این هم یک قسم است.

یک قسم دیگر هم وجود دارد که غریزه ی جنسی در آن هیچ مداخلیتی ندارد، و آن محبتی است که انسان به انسان دیگر دارد و در آن محبت منافع مشترک است که محبت ایجاد می کند. مثلاً حسن و حسین و تقی و نقی با هم دوست بودند و با فلام کس دشمنی می کردند، یعنی این ها با هم منافعی داشتند و این منافع با منافع آن ها مضاده داشته است؛ در واقع بسیاری از این دوستی ها از این نوع است. این که بگوییم هر فروشنده ای خریدار را دوست می دارد، به همین معنا است، یعنی منفعت مشترک دارند. نفعی از قبل آن عایدشان می شود. یعنی اگر این فرآیند نبود، محبت هم در کار نبود. این هم یک قسم.

اما قسم دیگری هم وجود دارد و آن وقتی است که هیچ کدام از این ها وجود ندارد، و شما می گوید که من علی ابن ابی طالب را دوست دارم، یا حضرت محمد را یا عیسی را یا بودا را و یا سقراط را دوست می دارم، این جا ظاهراً یک قسم دیگر است. در این جا گفته شده تنها چیزی که می توان گفت برای این که ما دوست می داریم آن است که ما در او کمالی می یابیم. چون جبهلاً کمال را دوست می داریم، خواستار کمالیم، آن را به تبع کمالی که در او می یابیم دوست می داریم. نه همکاری؛ من و سقراط که همزمانی با هم نداریم، از لحاظ نسبتی هم با هم نسبتی نداریم و معاشرت هم معنا ندارد. این جا کمالی در سقراط می یابیم که سبب محبت می شود. آن نوع محبتی که گفته اند احساس منقصت خود و نقص دیگری است که محبت ایجاد می کند و از این نظر به این محبت می گویند، محبت مکملیت، محبتی که در آن فرد می خواهد خود را با الصاق به دیگری تکمیل کند، یک منقصتی در خودش می بیند به یک کمالی در دیگری و گویا از راه این الصاق عاطفی می خواهد این کمال را در خودش پدید بیاورد. این جاست که گفته اند آیا صرف محبت، آن کمال را در من پدید می آورد یا نه؟ و یکی از مباحث جدی محبت و عشق هم همین است، که آیا اگر من کمالی در شما می بینم و به این جهت شما را دوست می دارم، خود صرف دوست داشتن شما باعث می شود که از آن کمال در من پدید بیاید، یا نه؟ یک نوع آرزو اندیشی است.

شاعر می گوید: که احبُّ الصالحین و لست منهم لعل الله یرزقن الصلاح، من چون از صالحین نیستم، صالحین را دوست می دارم، که از راه دوست داشتنشان خدا به من هم صلاح بدهد.

حالا مهم این است که هر کدام از این محبت های عدیده ای که در این تقسیم بندی ها گفتیم، یعنی چه؟ و نکته ی دوم این است که آیا وجه جامعی بین این ها وجود دارد یا نه؟ در واقع قسمتی از بحث های فلسفی در غرب در این باب صورت گرفته است، یک بخشی در فلسفه ی غرب تحت عنوان متافیزیک عشق و محبت وجود دارد، که همه ی این مباحث به آن جا مربوط می شود. هم سرشت ما و هم سرنوشت ما، خیلی به محبت هایی که با انسان های دیگر، خدا، خودمان، طبیعت و آرمان ها داریم، بستگی دارد، لذا فهم این متافیزیک که واقعاً چه پشت این می گذرد و چه می شود که ما عاشق کسی یا آرمانی می شویم و این چه تاثیری در سرشت ما می گذارد و بعد چه تاثیری در سرنوشت ما می گذارد، این که ما زندگی مان را چگونه به آخر می رسانیم واقعاً بحث جالبی است.

نکته ی بعدی که باید بگوییم تا برسیم به بحث بعدی، این است که در زبان دین یا به تعبیری زبان دینی، خیلی از موجودات غیر انسان، انسان وار تلقی می شوند. مثلاً خدا "لیس کمثله شیئ" است و تصریح دین است، اما خدا در قالب متون دینی personal و انسان وار تلقی می شود. به همین ترتیب دنیا هم انسان وار تلقی می شود و باز به همین ترتیب شیطان هم با این که انسان نیست، انسان وار تلقی می شود. یعنی طوری صحبت می شود مثل این که شباهت فراوانی بین شیطان و انسان است و بین خدا و انسان است. حالا از انضمام این دو مطلب می شود به این موضوع برسیم که آن جا که در باب دنیا و شیطان گفته شده که این ها عدو شما، دشمنان شما هستند، شما هم آن ها را عدو و دشمن خود تلقی کنید و دوست نگیرید، به نظر می آید بیشتر آن وجهی منفعت مشترک محل بحث است. گفتیم در دوستی انسان با انسان، احساس می کنند که منافع مشترک دارند. ظاهراً در نهج البلاغه این قول تایید می شود. دائماً وقتی گفته می شود دنیا و شما، یا شیطان و شما با هم دشمنید، همدیگر را دشمن بگیرید و با هم دوستی نکنید، یعنی شما با هم منفعت مشترک ندارید. چیزی که به نفع شیطان است، به نفع شما نیست و چیزی که به نفع شماست، به نفع شیطان نیست. شما می گوید که خوب شیطان که انسان نیست؛ (این مقدمه ی دوم را به همین خاطر ضمیمه کردم). در باب دنیا و آخرت حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می فرماید: و هما بعد ضرّتان و کلما ارضیت اهداهما اسخت الاخری و هما عدوان، در این جا دنیا و آخرت انسان وار تلقی شده است، گفته شده که دنیا و آخرت ذره اند، یعنی دو همسر یک مرد هستند، که اگر یکی از این ها را راضی کردی، آن یکی را

ناراضی کردی و اگر این را راضی کردی، آن یکی را ناراضی کردی. این جا دشمنی یعنی این که منافع مشترک ندارند که اگر این ارضا شد، آن به سخط و غضب مبتلا می شود و اگر آن یکی راضی شد، این به سخط و غضب مبتلا می شود؛ این ها منفعت مشترک ندارند که آدم بتواند در آن واحد هر دو را راضی کند، یا هر دو را غضبناک کند. من خودم در قرآن و نهج البلاغه تا آن جایی که تفحص کرده ام، احساس می کردم نزدیک ترین معنایی که در دوستی و دشمنی ما انسان ها و شیطان، ما انسان ها و دنیا، ما انسان ها و نفس [iii] گفته شده، به این معناست که منفعت مشترک وجود ندارد. بدانید که اگر چیزی به جیب او رفت، از جیب شما رفته و برعکس. بنابراین همیشه باید با یکدیگر ناهمسویی داشته باشیم. اگر از شیطان دور شوید به خودتان نزدیک شده اید و اگر از دنیا دور شوید به خودتان نزدیک شده اید، و اگر به آن ها نزدیک شوید، در واقع از خودتان دور شده اید.

نکته: محبت انسان به انسان دیگر، همان تقسیم بندی که در باب محبت انسان به طبیعت گفتیم را داریم، محبت انسان می تواند محبت فردی باشد، مثل این که من به یک کوه یا گل خاصی علاقه مند می شوم. و دیگر اگر صدتا گل دیگر هم برایم بیاورند می گویم من گل خودم را می خواهم. (حالا آنرمال باشد، یا نرمال کاری به آن ندارم). گاهی هم محبت به طبیعت محبت گروهی است. این طبقه بندی در محبت انسان نسبت به انسان های دیگر هم به عینه می آید. گاهی محبت فردی است و گاهی گروهی، وقتی که محبت انسان به انسان های دیگر گروهی است، دو قسمت تقسیم می شود: یک وقت آن محبت عامی که کسی بگوید من همه ی انسان ها را دوست می دارم، که این غیر از محبت فردی معنایی دارد. یک قسم محبت هم داریم که آن هم محبت گروهی است، ولی نه محبت نسبت به همه ی انسان های دیگر؛ مثل وقتی که بگوید من به همه ی هم کیشان خودم محبت دارم، من به همه ی هم وطنانم محبت دارم، یا من به همه ی شاعران یا موسیقی دانان محبت دارم.

بیش از این به متافیزیک نهج البلاغه نمی پردازیم. در ابتدا گفتیم که می توان مولفه های معنویت در نهج البلاغه را به سه بخش تقسیم کرد:

۱- مولفه های هستی شناختی یا مابعدالطبیعی.

۲- مولفه های انسان شناختی.

از این به بعد وارد مولفه های انسان شناختی می شویم، البته این معنایش این نیست که همه ی مولفه های هستی شناختی نهج البلاغه را گفته ایم، نه، چون بعضی از آن ها کم اهمیت و مطالب فرعی بودند، مثلاً مبحث جن. نکته ی دیگر این که اگر چیزی در باب هستی شناختی نهج البلاغه گفته شد، باید با "چه باید کرد" من، با "چه باید بکنم" من، یک مساسی داشته باشد، من باید بتوانم نتیجه ای در باب چه باید بکنم خودم از آن اخذ کنم.

انسان شناسی نهج البلاغه

اولین نکته در این باب این است که حضرت علی (ع) در نهج البلاغه فراوان تکرار می کرد که انسان باید به زور خوبی ها را به خودش بقبولاند، انسان بالطبع مایل به بدی است. حالا چرا می گوئیم این تئوری پیچیده است؟ به خاطر این که ما چند تئوری دیگر را که همه شان هم مایه های دینی دارند را باید بتوانیم با این تئوری جمع کنیم. در خطبه ی ۱۷۶ نهج البلاغه از قول پیامبر آمده است: فَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْجَنَّةَ حَقَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَ إِنَّ النَّارَ حَقَّتْ بِالشَّهَوَاتِ. پیامبر می فرمود که بهشت را از راه امور مکروه می شود به دست آورد، بهشت به امور مکروه محفوظ شده است. مثل این که بهشت وسط جایی باشد و دورش مکروهات تنیده شده باشند. و آدم باید این مکروهات را پشت سر بگذارد تا بتواند به بهشت برسد. از آن طرف جهنم محفوظ به شهوات [iv] است. معنایش این است که ما جبلتاً مشتاق به خوبی ها نیستیم، ما جبلتاً خواستار بدی ها هستیم، آن چه جبلتاً می خواهیم بدی ها و نار است. بعد خودش این ها را به صراحت هر چه تمام تر معنا می کند، "بدانید که هیچ مصداقی از مصادیق اطاعت خدا نیست، الا این که با کره انجام می گیرد: "وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَا مِنْ طَاعَةٍ لِلَّهِ شَيْءٌ إِلَّا يَأْتِي فِي كُرْهِهِ وَ مَا مِنْ مَعْصِيَةٍ لِلَّهِ شَيْءٌ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوِهِ. فَحَرَّمَ اللَّهُ أَمْرًا نَزَعَ عَنْ شَهْوَتِهِ وَ قَمَعَ هَوَى نَفْسِهِ. خدا رحم کند به کسی که بتواند از شهوت خودش دل بکند، و هوای نفس خودش را بتواند ریشه کن کند. بعد می فرماید: فَأَنَّ هَذِهِ النَّفْسَ أَبْعَدُ شَيْءٍ مِنْزَعًا أَنَّهَا لَا تَزَالُ تَنْزَعُ أَل مَعْصِيَةٍ فِي هَوَى. این نفس ما به لحاظ این که بتوانی بدی ها را از آن ریشه کن کنی، بسیار مقاومت ناپذیر است. دشوار است که بشود بدی ها را در آن ریشه کن کرد. همیشه میلش به معصیت است، از سر هوایی که دارد. این به دلیل چیست. این معنایش این است که ما جبلتاً خواستار خوبی نیستیم. این دید و نظریه ی حضرت است که ما جبلتاً از بدی ها خوشمان می آید، یعنی هر چه برای ما آدمیان خوشایند است، بد است و جبلتاً هر چه بد آیندمان است، خوب است. این نظریه ی حضرت به کرات در نهج البلاغه مطرح شده است. بعد می فرماید چون

این طور است، باید وقتی که به خودمان نگاه می کنیم، همیشه از چشم یک آدم شاک به یک مشکوک فیه نگاه کنیم، یک آدم ظنین به یک آدم مظنون به، به خودتان باید بدگمان باشید، این جور نباشد که بگویید که خوشم آمد، پس کار خوبی بود. بگویید خوشم آمد، پس کار بدی بود. این نظریه ی حضرت با سه نظریه ی دینی دیگر ناسازگاری دارد. می فرماید: و اعلموا عباد الله أنَّ المومن لا یصبح و لا یمسی الا و نفسه ظنون عنده، بدانید بندگان خدا که انسان مومن شبی را به صبح نمی رساند و صبحی را به شب نمی رساند، مگر این که به خودش ظنین است، فلا یزال زاریا الیها و مستزیداً لها، خودتان خودتان را می خواهید ضعیف کنید، با کسی سرو کار دارید که می خواهد یک چیزی از شما بکند، این زاری و مستزید شماست، دشمنی با شما دارد و دائماً می خواهد به نفع خودش یک چیزی از شما بکند، یعنی خودتان نسبت به خودتان باید دیدتان این طور باشد بعد می فرماید: فکونوا کالسابقین قبلکم، و الماضین امامکم، مثل سابقین باشید (منظورش اصحاب پیامبر است) که قبل از شما آمدند و رفتند. آن ها این جوری بودند که: قَوَّضُوا مِنَ الدنیا تقویض الراحل و طَوَّوْهَا طی المنازل، اصلاً به خوشایندهای این دنیا دل نمی بستند. در هر فازی از فازهای دنیا می آمدند، تیرک های خیمه شان را می کردند و می گفتند که ما باید از این هم بالا برویم. تقویض یعنی تیرک خیمه را کردن، آن وقت خیمه فرو می آید و قابل سکنی نیست. ایشان می فرماید: در هر فازی که بودند می گفتند نباید به این جا دل بست باید تیرک خیمه را کند و رفت، و وقتی به دنیا آمدند دائماً طی منزل می کردند، به هیچ چیزی دل بستگی نداشتند و به چیزی هم دل بستگی پیدا می کردند زود می گفتند باید از آن دل بکنیم، چون به نفعمان نیست. نمی توانیم به نفسمان مطمئن باشیم، چون این ما را این جا گرفتار کرده، گرفتاری است که به سود ما نیست. بعد نتیجه می گیرد که هر رأیی که نفستان به شما عرضه می کند، در آن رأی به آن خوش بین نباشید، نگویید که در این کار به نفسم رجوع کردم، دیدم که باید این کار را بکنم، پس این که این کار را باید بکنم. و ستشفوه من ادوائکم. همیشه بدانید که در آرای نفس، یک غش هوایی نفسانی وجود دارد، بنابراین همیشه نسبت به نفس به حالت عدم اعتماد نگاه کنید. موارد دیگری در ۳۳۴، ۳۳۷ و ... آمده است.

این یک نظریه است که بارها در نهج البلاغه تکرار شده است. حالا این را در نظر بگیرید با سه تا نظریه ی دیگر که دو تایش کاملاً دینی است و یکی هم در متون دینی ما کم و بیش آمده است.

یکی این نظریه که می گوید: نفخه ای از خدا در ما هست. نظریه ی نفخه ی الهی در متون دیگر ادیان ابراهیمی به این صورت نیامده است. در آن جا به این صورت آمده است که انسان بر صورت خدا آفریده شده است؛ ما انسان را بر صورت خدا آفریدیم و ما انسان را بر صورت خود آفریدم که دو تا جمله بلافاصله بعد از هم در فصل اول سفر تکوین آمده است. در جاهایی دیگری هم تکرار شده، در عهد عتیق هم آمده که انسان بر صورت خدا آفریده شده است. در قرآن هم جای " بر صورت خدا آفریده شده است " آمده " و نفخت فیه من روحی ". و در جای دیگر فاذا نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین، سجده کنید بر او و به خاک بیفتید در پیشگاه او. این نفخت فیه من روحی در احادیث ما آمده است که خلق آدم علی صورته، البته بعضی در این که این حدیث باشد شک دارند، ولی به هر حال عرفای ما زیاد به آن استناد می کردند. ولی اگر این هم نیامده باشد، نفخت فیه من روحه آمده است. این یک نظریه است؛ نظریه ی دومی که در دین آمده گفته شده است: دین فطری است. به صورت اجمالی می گویم ظاهر این که نفخت فیه من روح این است ما از خوب ها بدمان بیاد و از بدی ها بدمان بیاید. این که گفته اند " دین فطری است " یعنی احکام و تعالیم دین ولو برای جزئیاتش مفطور هستیم. فطرت ما بر کلیات احکام تعالیم دین مفطور هست. چگونه می شود گفت در عین این که عدالت را فطرتاً می خواهیم ولی از عدالت خوشمان نمی آید و ما به زور عادلانه زندگی می کنیم. به زور از درون یعنی ریاضت می خواهد. این دو نظریه کاملاً دینی هستند.

نظریه ی سومی هم هست که اگر چه کاملاً دینی نیست ولی در دین کم و بیش تایید شده است و آن هم به نظر می آید ناسازگار است و آن این که حب ذات دارد. و چون خودش را دوست دارد اگر تشخیص داد یک چیزی برایش خوب است به طرفش می رود و چون خودش را دوست اگر چیزی را تشخیص داد بد هست به طرفش نمی رود. این نظریه اولین بار از تلفیق دو نظریه ی دیگر درست شده که یکی نظریه ی سقراط است که می گفت: هیچ انسانی نیست که کاری را انجام بدهد و حین انجام، آن را واقعاً خوب نداند و از آن طرف هر انسانی کاری را که ترک می کند هنگام ترک فکر می کند که آن کار بد است نه این که فکر کند خوب است و ترک می کند. هر انسان حین انجام کار واقعاً آن کار را خوب می داند و انجام می دهد. این نظریه ی سقراط به یک نظریه ی دیگری که در هند قدیم و در یونان قدیم وجود داشت که هر انسانی خودش را دوست دارد، تلفیق شده است. این دو نظریه کم و بیش در عرف دینی ما هم گفته شده است که انسان حب ذات دارد.

این سه نظریه چگونه با آن کلام علی (ع) سازگار است و می توان آن را سازگاری داد؟ این نظریه در قرآن هم هست ولی نه به این صراحت. عسی ان تحبوا شیئاً. با این دوستش می دارید اما برای شما بد است. فهو کره لکم و عسی ان تکره شیئاً فهو خیر لکم. برایتان خوب است اما این جا زیاد تاکید درش ندارد چون گفته عسی. در قرآن آمده: انا عرضنا الامانه على السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملن منها فحملها الانسان فانه کان ظلوماً جهولاً. این جا بحث ظلم است که به ذات انسان نسبت داده شده. فאלهمها فجورها و تقواها... گفته شده که این فقط نشان می دهد که فجور و تقوی خود را می دانیم. اما در عین حال گفته شده خلقنا الانسان فی احسن التقویم ثم رددناه اسفل السافلین. بعد در قرآن در باب قیامت گفته شده از تو می پرسند که روز قیامت چه زمانی است؟ قرآن برای این که جواب بدهد این جا ریشه شناسی روانی می کند و می گوید این ها در واقع راجع به تاریخ قیامت نمی پرسند، بلکه اصل و نوع آن را می خواهند منکر شوند. بعد می گوید چرا اصل آن را می خواهند مورد تشکیک قرار دهند. یرید الانسان لیفجر امامه، آدم می خواهد چیزی جلودارش نباشد؛ این یک دید بسیار منفی است که نسبت به انسان دارد. خُلِقَ الانسان هلوماً اذا مسّه الشر جزوعاً و اذا مسّه الخیر منوعاً. این هم باز یک دید منفی است. روی هم رفته در قرآن هم این دیدگاه منفی وجود دارد. این نظریه که دید منفی دارد با آن سه نظریه که روی هم رفته وجه جامعش یک حالت مثبت دینی است چگونه قابل جمع هستند؟

نکته ی ۱. ما قائل بشویم به مساله ی تحول در انسان و ذومراتب بودن این سیر تحولی در انسان. ممکن است کسی بگوید همین طور که در امور دیگر نمی توانیم در مورد انسان حکم کلی صادر کنیم، مثلاً در باب خوشایندی های انسان نمی توان حکم کلی صادر کرد، نمی شود گفت انسان از چه چیزی خوشش می آید که آن وقت بگوییم از "الف" خوشش می آید. اگر انسان دورانی نوجوانی را بگوییم، این "الف" یک چیز است. اگر انسان دوران جوانی را بگوییم، این "الف" چیز دیگری است، اگر انسان دوران میان سالی را بگوییم "الف" مثلاً چیز دیگری است و اگر انسان دوران کهنسالی و پیری را بگوییم، یک چیز دیگر و یا چیزهای دیگری است. بالاخره این که چه چیزی خوشایند انسان است جواب واحد ندارد. باید علی حسب مثلاً سن انسان جواب های مختلفی به این سوال بدهیم. این جا در واقع معنایش این است که انسان در سنین مختلف، یک چیز مورد خوشایند یا بدآیندش نیست. یک سلسله امورند که در یک سنی خوشایند و در سن دیگر خوشایند نیستند. خوب، این جا فقط مساله ی سن است. حال، اگر کسی بگوید که انسان به صورت دیگری هم قابل رده بندی است و آن صورت دیگر نه صورت سنی، بلکه میزان تحولی که در خودش پدید آورده خوشاینها و بدآیندهایش عوض می شود و انسان امکان این تحول

را دارد. حالا ولو نه به تعبیر خیلی افراطی که بعضی اگزیستانسیالیست ها مثل ژان پل سارتر و سیمون دوبوار وجود دارد، آن ها تاکیدشان بر این بود که انسان هر چیزی را می تواند از خودش بسازد. به تعبیر انسان سارتر انسان ماده ی خاصی است در دست خودش و هر کاری می تواند با این ماده ی خام و این موم بکند. البته با خودش نه با دیگران. خودش را هر جور می تواند تغییر دهد و خوب، صراحت داشت، می گفت من حتی معتقدم اگر کسی اراده کند می تواند حتی رنگ چشم خودش را نیز عوض کند. ما البته نمی خواهیم رنگ چشمان را عوض کنیم ولی همه چیز خودمان را می توانیم عوض کنیم. از امور بیولوژیکی گرفته تا سایر امور. این ممکن است یک دیدگاه افراطی به نظر بیاید تا این حد ممکن است نباشد. چون به این جهت سارتر ادعا می کرد که انسان دارای ماهیت مقدم بر وجود خودش اصلاً نیست. ابتدا باید به وجود بیاید. بعد از این که به وجود آمد البته به این که چه از خودش بسازد بر خودش ماهیت ایجاد می کند. چیز دیگری، ساخت ماهیت دیگری و به این ترتیب... البته تا این حد نگوییم و بگوییم در عین حال، برای انسان یک ماهیتی قائلیم، توجه کنید با این همه معتقدیم در همین کادر ماهیت، در چارچوب این سرشتی که برای انسان متصور است، در همین چارچوب می تواند تحول و دگرگونی پیدا کند. بعد بگوییم که اگر این تحول تحقق پیدا کند در مراحل مختلف تحقق، روی انسان حکم های مختلفی می شود کرد. آن جا که گفته اند نفخه ی الهی مال یک مرتبه از مراتب ما انسان هاست که ممکن است هر یک از ما انسان ها واقعاً تا آخر عمرمان هم به آن نرسیم. یعنی آن پویایی که باید با آن پویایی به آن مرحله برسیم و آن مرحله را در خود تحقق بخشیم ممکن است آن را طی نکنیم و تا آخر عمرمان هم شاید طی نکنیم، آن مرتبه ای که گفته می شود هر چه که خوشایندتان است بدانید بد است و هر چه بدآیندتان است، بدانید خوب است. مربوط به آن مرحله ی خیلی فرودین است. آن مرحله ای که گویا انسان در همان طفولیت خودش باقی مانده، در طفولیت انسان هر چه که خوشش می آید فکر می کند خوب است. و آن چه که بدش می آید فکر می کند بد است. و از این نظر حاضر نیست دارو را هم بخورد و حاضر نیست یک ذره تلخی را حتی به مدت ۱۰ ثانیه تحمل کند. چون فکر می کند این هم به همین مقدار که خوشایند من است و بدآیند من است، فی الواقع برای من بد است انسان در مرتبه ی طفولیت نمی تواند بین خوشایند و خوب و بدآیند و بد تفکیک بگذارد. آن وقت کسی بگوید که ما انسان ها تا مدت ها و حتی تا آخر عمرمان هم ممکن است در همین مرتبه ی طفولیت بماند و اگر در این مرحله بمانیم خوب البته این طور است که هر چه را خوب می دانیم شاید در واقع برایمان خوب باشد و برعکس. ولی انسان وقتی که فاز عوض می کند و تحول و تطور پیدا می کند، و به فاز بعدی می رسد آن وقت در او صورت دیگری متصور می شود که

بر آن صورت دیگر یک حکم دیگر می شود کرد و در فاز بعدی حکم بعدی و... و در یک فاز به چیزی می رسد که اراده اش غیر اراده ی خدا نیست. مثلاً آن جا که عارفان می گویند ما اراده مان در اراده ی خدا فان می شود یعنی هر چه را که خدا اراده می کند، ما هم همان را اراده می کنیم نه همان را اطاعت می کنیم. یعنی اگر اراده خدا به اراده ای تعلق می گیرد ما هم در آن فازی که هستیم اراده مان به "الف" تعلق می گیرد، اگر خدا کراهتش به "ب" تعلق می گیرد ما هم کراهتمان به "ب" تعلق می گیرد. خوب این معنایش این است که هر چه را ما می خواهیم خوب هم هست و هر چه را که ما نمی خواهیم بد هم است. این یک نظریه است که اگر کسی به این نظریه قائل شود می تواند بگوید هم می شود آن را بگوییم و هم بگوییم انسان دارای نفخه ی الهی و دین فطری است. و انسان حب ذاتی دارد و به سوی چیزهایی که به نفعش هست میل می کند. خوب این نظریه و به این رای آوردن (برای آشتی دادن) به نظر من سه تا اشکال دارد:

یک اشکال این که شما می گوئید اگر انسان تحول پیدا کند و صورت های مختلفی ناشی از این تحول در او عارض شود به این تحول ها می رسد؛ ما امکان تحول را منتفی نمی دانیم. قبول می کنیم که امکان تحول در انسان هست، اما این که حتماً به این حالت ها رسیده شود پیشاپیش نمی توانیم بگوییم. به تعبیر دیگر من قبول می کنم که همه ی آدم ها مثل ما یعنی مثل من و امثال من نیستند که به همان وضع اولیه مان رضا دادم و مانده ایم در همان که هستیم یعنی همان طفلان بزرگسالی. همه ی آدم ها این طور نیستند. اما این هم که هر کسی از این وضع تحولی بیرون بیاید به این فازهایی که شما می گوئید خواهد رسید، از این بیان قابل استنتاج نیست. ما نمی دانیم انسان وقتی تحول پیدا می کند به کجا می رسد. صریحاً بگوییم تحول امکان دارد به نتایجی بدتر از این که الان در آن به سر می بریم برسد. امکان هم دارد به نتایجی بهتر از این برسد. بنابراین نمی شود قاطعاً گفت که به نتایج بهتری می رسیم. اما اشکال دیگر این که اگر واقعاً این نظریه مساله را حل می کند پس باید گفت اکثر تعبیر قرآنی و نهج البلاغه و همه ی تعبیر متون مقدس دیگر تعبیر نادرستی هستند. چون اگر این جملاتی که از قرآن و نهج البلاغه خواندم ابتدای عرض خودم گفته بودم به قرآن و نهج البلاغه نسبت نداده بودم و بعد اعتراف می کردم و آن وقت این نظریه را که الان پیش کشیدم را پیش می کشیدم. در این صورت شما می گفتید این چه طرز حرف زدن است که اول آدم یک حکم کلی راجع به انسان بدهد و بعد که با مشکلاتی بر می خورد بگوید نه منظورم انسانی است که اگر به فلان فاز برسد این جور است. و اگر به فاز دیگری برسد جور دیگری است. در این صورت اگر با مشکلی بر بخورم که این تئوری را که الان گفتم طرح کنم شما می گوئید تو برای فرار از اشکال این گونه می گویی. اگر واقعاً از اول این

تئوری مد نظر بود طرز حرف زدنت نباید این طور می بود. در واقع قرآن کلی گفته است "ان الانسان لفی خسر" و خلق الانسان هلو عاً. انسان را همه از اجل آفریده ام. انسان ظلوم و جهول است. این نوع جمع، جمع عرفی نیست. مثلاً اگر در زندگی عادی هم چنین حرفی را بزنم و مرا به دادگاه ببرند بعد من بگویم مرادم از آن بود و ... قاضی به من نیشخند می زند که عجب، حالا که گیر کردی این طور می گویی؟ تماشاچیان هم از من قبول نمی کنند و می گویند اگر می خواستی این گونه بگویی از اول نباید آن طور حرف می زدی. این بیانات بیاناتی نیست که این قدر گفته شود. بله، مثلاً انسان فاز یک این جوری و انسان فاز دو آن جوری و انسان فاز سه..... به نظر من این جمع هم جمع عرفی نیست. به عبارت دیگر ما باید خیلی تکلف و تصنع بورزیم تا بشود این آیات را به این معنا حمل کرد. اما اشکال سوم از یک مکتب که ظاهراً به اسنشیالیزم و ذات گرایی قائل است و ذات گرایی را در واقع به انسان هم تعمیم می دهد آیا یک انتظار خاصی نمی رود؟ این که ظاهراً به نظر می آید ادیان و مذاهب به اسنشیالیزم قائل هستند (ظاهراً می گویم به خاطر این که بحث اسنشیالیزم یک بحث اونتولوژیک و در واقع اپیستمولوژیک است و در متون مقدس دینی و مذهبی تصریح نمی شود اما ظاهراً به آن قائل هستند)، یعنی چه؟ یعنی ظاهراً ادیان و مذاهب قائل اند که هر شیئی دارای ذاتی است که در طی تمام تحولاتی که به آن شیئی عارض می شود، آن ذات ثابت می ماند و عوض نمی شود. به تعبیر فلسفی اعراض و عوارضشان عوض می شوند و امثال ذلک. این اسنشیالیزم ظاهراً مورد تایید ادیان و مذاهب است و علاوه بر این که مورد تایید ادیان و مذاهب است، انسان را هم از این اسنشیالیزم و از این ذات گرایی مستثنا نکرده اند، معتقدند انسان هم دارای ذاتی است و همه ی تحولاتی که انسان دارد در این ذات انجام می گیرد، یعنی هیچ انسای نمی تواند از کادر ذات خودش به بیرون پرواز کند. اما داخل این کادر می تواند پرواز کند. درست مثل این که مرا در یک اتاق زندانی کنند و زندانی شدن یعنی این که من از این چهار تا دیوار نمی توانم آن طرف تر بروم، اما دیگر در این چهار دیواری هر کاری را می توانم بکنم، بنشینم، دراز بکشم، مطالعه کنم، بخوابم و ... یعنی کاملاً در این کادر آزادی دارم. ادیان و مذاهب واقعاً به طبیعت انسان قائل اند. برای اثبات این بحث می توانید به کتاب religion and human nature از کیتوارد رجوع کنید. وی ثابت کرده است همه ی ادیانی که تا الان ظهور کرده اند، طبیعتی ثابت برای انسان قائل اند.

می دانید که تخصص «وارد» در واقع دین شناسی موضوعی مقایسه ای است، یعنی یک موضوع واحدی را در همه ی ادیان مقایسه ای کرده. تا الان ۸ کتاب در این باب نوشته و در هر کتابی یک موضوعی را در همه ی ادیان جهان مذاقه کرده و دین شناسی مقایسه ای انجام داده است. یک بار تصور از خدا را، یک بار انسان را، یک بار مفهوم گناه را، یک بار مفهوم پرستش را و یک بار جاودانگی را، (هر کدام) از این ها در یک جلد است و یک جلدش هم در باب طبیعت انسان است. وی در آن کتاب نشان می دهد که هیچ دینی را نمی شناسیم که طبیعت ثایتی برای آن قائل نباشد. همه ی ادیان معتقدند که آدم ها می توانند پرواز کنند، اما در همین چارچوب، به بیرون نمی توانند پرواز کنند. فرض بر این است که این نظریه ی «وارد» درست باشد. (که به نظر من هم درست است.) آن وقت این اشکال را وارد می کند که اگر شما به طبیعت واحدی برای انسان قائلید، طوری حرف بزنید که بسنجیم حرف هایتان کدام ناظر به ذات انسان و کدام ناظر به اعراض است و من بدانم که چقدر باید از خودم انتظار داشته باشم. برای دقت بیشتر مثالی می زنیم. فرض کنید کسی یزید الانسان لیفجر امامه را ذاتی تلقی کند، در این صورت هر چه فجور در خودش می بیند می گوید خوب، آدم هستیم دیگر، چه کارش می شود کرد، فرشته که نیستیم، انسانیم. این در واقع به همین وضع خودش راضی است به خاطر این که این بیان را ناظر به ذات انسان تلقی می کند و بعد می گوید انتظار دارید فرشته باشیم، خدا هم که نیستیم. خوب، اگر آدمیم پس دروغ می گوئیم، چه کار کنیم دیگر آدم هستیم... از آن طرف هم کسی آن دیدگاه نفخت فیه من روحی، این را ذاتی انسان تلقی می کند. این در هیچ وضعی از خودش راضی نیست. به نظر می آید نه آن نارضایتی مفید است و نه این رضایت مفید است. نه این رضایت که انسان به هر وضعی که دارد راضی باشد و نه آن که این قدر ناراضی و دائماً به خودش بدبین باشد.

به خاطر این که معلوم نیست کدام یک از این بیانات ذاتیات انسان را دارد بیان می کند که آدم بفهمد این که خوب دیگر ذاتی مان است و لایتغیر، یعنی تغییر نمی کند و دگرگون شدنی نیست و نمی توانیم عوضش کنیم و در کجا بفهمد سخن ناظر به اعراض و عوارض و به عبارتی که در این جا به کار برویم، سخن ناظر به ادوار وجودی آدم است، ناظر به فازهای وجودی، به مراحل تحولی و استکمالی آدم است. حالا اگر واقعاً رای شما این است، پس ما باید انتظار داشته باشیم، از دین بهتر از این سخن بگوئیم، این چه طرز حرف زدن است؟ توجه کنید که انتقاد به دین نیست، بلکه می گوئیم اگر این تئوری درست باشد این انتقاد به دین وارد است. این تئوری که برای جمع آن نظریه و دین سه نظریه آوردید، تئوری تحول اگر درست باشد، آن وقت از متون مقدس دینی و مذهبی انتظار داریم که بهتر از این حرف بزنند و برای ما روشن کند شما از این رو که انسانید، مثلاً این سه ویژگی یا این پنج ویژگی را

دارید و این ها است. اما بقیه ی ویژگی های شما را (در متون مقدس) مای شارع یا مای مشرّع می گوئیم. آن ویژگی ها دیگر مربوط به طورهای مختلف. مثلاً توجه کنید که کسی بگوید انسان در همه ی ادوار عمر خودش (از جنین تا مرگ) به خوراک، پوشاک، هوا، خواب و... احتیاج دارد. اما در بقیه ی امور دیگر نه. در بقیه ی امور کودکان به یک چیزهایی احتیاج دارند، که جوانان احتیاج ندارند، و جوانان به چیزهایی احتیاج دارند که میان سالان احتیاج ندارند. میان سالان به چیزهایی نیاز دارند که کهن سالان ندارند، ولی لااقل گفتیم که چیزهایی است که چون انسان، انسان است. بین جمیع انسان ها مشترک است و گریزی و بدّی نیست. خب، این خوب است و آن وقت دیگر من راحت نیستم، اما اگر معلوم نشود کدام سخن، سخن ناظر به ذات انسان است و کدام سخن، سخن ناظر به تطورات انسان است، و کدام به تحولات انسان، دیگر انسان نمی فهمد چه باید بکند. انتظار خودش را از خودش نمی فهمد و به یک عبارتی انتظار خدا را هم از خودش نمی فهمند. و چنین مغشوش بودنی در واقع وجود دارد و از این لحاظ است که من معتقدم ما متدینان معمولاً یک نوع بیمار گونگی داریم. بعضی از ما اهل قبض کاملیم و هیچ وقت از خودمان راضی نیستیم. و یک بار خنده روی لبانمان نمی آید، چون همیشه می گوئیم این چه وضعی است؟ نسبت به خودمان واقع بین نیستیم. بعضی از ما هم همانی هستیم که می گوئیم: می بخور، مسجد بسوزان، مردم آزاری نکن. فقط قلب سلیم داشته باش، بقیه اش دیگر حل است. (این دو دیدگاه در واقع افراطی است که همیشه در بستیم.) و گفتند: الا من عطی الله بقلب سلیم. دل پاک پیش خدا ببرید، بقیه ی مسائل حل است. این واقعاً یک تلقی نادرست است. چون ما نمی دانیم از آن رو که انسانیم چه انتظاراتی حتماً باید از خودمان داشته باشیم. برویم به طرف این که آن انتظارات را تحقق بخشیم و همین طور چه انتظاراتی نباید از خودمان داشته باشیم. (توجه کنید که نمی شود به گربه رقص یاد داد. هر که واقعاً خواسته به گربه رقص یاد بدهد عمر خودش را تلف کرده است. باید بداند که با چه سر و کار دارد و گربه رقص یاد نمی گیرد. من هم ممکن است یک وقتی انتقاداتی از خودم داشته باشم، مثل انتظاراتی که یک آدم دیوانه دارد و می خواهد به گربه رقص یاد بدهد، گربه تا گربه است رقص یاد نمی گیرد و با فرض این که گربه است وقت را صرف آن مکن.) ما از آن رو که انسانیم باید توانایی خود را بسنجیم و ببینیم چقدر توانایی داریم. ما نمی دانیم فازهای مختلف چه اقتضائاتی دارند. برای این که نتوانسته ایم یک تئوری منسجمی از درون متون مقدس دینی و مذهبی بیرون بکشیم. حال، ممکن است کسی بگوید این تئوری را نباید از دل متون مقدس دینی و مذهبی بیرون کشید، باید از دل فلسفه بیرون بکشیم که به آن کاری نداریم. فرض را بر این می گذاریم که کسی می گوید من می خواهم از آیات و روایات یک تئوری بیرون بکشم،

این چه کار بکند؟ باید توجه کرد که چون با انسان سر و کار داریم، درست است که انسان دارای مراتب مختلف است ولی ذات هم دارد. آن چیزهایی که اقتضای ذات انسان است را نباید شما انتظار داشته باشید که از آن چیزها هم بتواند بگریزد. ولی وقتی چیزی راجع به انسان می‌گویند که معلوم نیست مربوط به ذات است یا مراحل مختلف اش، انسان دچار مشکل می‌شود. آن وقت این را در نظر بگیرید و کسی را که خروار خروار کتاب می‌نویسد و خودش هم حرف خودش را نمی‌فهمد. فراوان پیش می‌آید که ما انسان‌ها ده‌ها ساعت حرف می‌زنیم ولی خودمان هم صدر و ذیل آن را نمی‌فهمیم. چنین فردی به خودش خوش بین است و می‌گوید انسان جایز الخطاست و از مضلات اللسان چاره‌ای نیست. این هم نوعی بیمار گونه است. این که انتظارات خودمان را تشخیص بدهیم که در چه حدی هست را باید واقعاً به آن توجه کرد. پس یک راه حل این است که بگوییم مطالبی که در متون مقدس دینی و مذهبی گفته شده با هم تنافی ندارد چون مربوط به مراتب مختلف است. جان کلام در جواب این استدلال است که باید گفته شود کدام سخن مربوط به ذات انسان است و کدام سخن ناظر به مراتب انسان است.

جواب دومی که داده شد و گاهی با بعضی از اصول و قواعد هرمنیوتیک و تفسیر متون هم تایید می‌شود این است که اصلاً متون مقدس دینی و مذهبی در مقام بیان هیچ سخن کلی نیستند، اصل در این متون این است که درباره‌ی یک واقعه‌ی خاص و طبعاً یک انسان خاص سخن می‌گویند. بنابراین چرا شما هر جمله‌ای را کلی اخذ می‌کنید؟ بعضی از مفسران خود ما درباره‌ی قدر کیف قدر می‌گفتند که درباره‌ی یکی از مشرکین آمده بود و سخنانی می‌گفت. بعد قرآن می‌فرماید: قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ. با این که انسان گفته شده ولی همه‌ی مفسران گفته‌اند که مراد همان انسان خاص است. با این که تعبیر قُتِلَ الْإِنْسَانُ است یعنی مرگ بر انسان، چقدر کافر است (ما اکفره). چقدر کفران پیشه است. گفته‌اند این انسان را نباید به معنای انسان گرفت، با این که هم لفظ عام است و هم الف و لام جنسی سرش آمد ولی گفته‌اند نه خیر این الف و لام عهدی یا ذهنی است، یعنی آن انسانی که محل بحث است. گفته‌اند اصل در متون دینی و مذهبی این است که احکام اش احکام شخصیه است، مگر این که خلافش تصریح شود نه این که عکس بگوییم. به نظر من این سخن که متون مقدس دینی و مذهبی همه وقت به احوال خاص ناظرند. اگر بخواهید تعمیم بدهید نیاز به دلیل دارد نه عکس. سخن کاملاً درستی است. این جا از جمله مواردی است که اصول فقه ما با اصول هرمنیوتیک ناسازگاری دارد. در اصول فقه به ما یاد می‌دهند، البته این چیزی که یاد می‌دهند فقط به درد فقه هم نمی‌خورد، بلکه در اخلاق هم همین کار را می‌کنند و با متون کلامی هم همین کار را می‌کنند. در اصول فقه می‌گویند یک جمله را نگاه کنید، اگر کلیت دارد باید به کلیت آن اخذ بشود. الا ما

خرج بالدلیل. اگر عام است باید به عمومیت اخذ شود، الا ما خُصَّص بالدلیل. این یک قاعده است. که همه ی انسان ها باید آن کار را بکنند مگر دلیلی از بیرون بیاید و بگوید مراد گوینده انسان های خاص است. در واقع همه وقت اخذ به عموم می شود، مگر این که ما دلیل خارجی داشته باشیم که نباید به عموم اخذ کنیم، اخذ به خصوص بشود. پس همه جا اخذ به کلی می شود، مگر این که دلیل خارجی داشته باشیم که نباید اخذ به کلی بشود و باید اخذ به جزئی بشود. این قاعده ی کلی در مباحث الفاظ علم اصول فقه است. همه جا باید عموم و خصوص کلی اخذ بشود، نه خصوصی و جزئی. اما واقعیت این است که عکس این درست است. هر انسانی وقتی که سخن می گوید، سخنش ناظر به همان context (زمینه) است، مگر این که از قراین و امارات بفهمیم که سخن به آن context اختصاص نداشته است. اگر الان بگویم هوا گرم است، این سخن من فقط ناظر به این زمان و این مکان و این اوضاع و احوال است. هر انسانی در هر اوضاع و احوالی که هست سخنش باید اولاً و بالذات ناظر به همان وضع و حال باشد. مگر این که یک قرینه ی حالیه و مقالیه ارائه بشود که این قرینه (حالیه یا مقالیه) نشان بدهد که این عام بوده است، این قاعده است. در زمان امام خمینی کسانی که به دیدن ایشان می رفتند، امام می گفتند من همه ی شما را دعا می کنم یا دوست دارم. حالا فرض کنیم ایشان قداستی پیدا کنند و ۲۰۰ سال بعد همان قداستی که سخنان رسول الله و ائمه دارد، سخن ایشان هم پیدا کند. آن وقت باید گفت که ایشان گفته اند این جمله که "من همه ی شما را دوست دارم" بگویند این "شما" عام است. بله، اگر دلیل خاصی دارید که مراد، شمای خاص است، آن دلیل را بیاورید، ولی اگر آن دلیل خاص را نیاورید ما حمل بر عام می کنیم. این کاری است که ما الان انجام می دهیم. در اصول فقه به ما یاد داده اند که هر سخن که از ائمه صادر می شود مربوط به همه ی زمان ها و همه ی مکان ها و همه ی اوضاع و احوال است مگر این که برای آن دلیل بیاورند دلیل خارج بکند به نظر می آید که این نادرست است. هیچ سخن انسانی نیست، مگر این که ببینیم در چه بافت، مکان و زمانی گفته شده است. این را اول باید به آن اختصاص بدهیم. باید توجه کنید که تعمیم را نفی نمی کنیم. بلکه باید دید اصل چیست و چه نیاز به دلیل دارد.

قدما می گفتند: اصل کلیت و تعمیم بخشی است الا این که دلیلی داشته باشیم که خاص و جزئی است مد نظر بوده است. من می گویم اصل این است که به خاص و جزئی نظر هست، و اگر بخواهید تعمیم دهید، یا کلیت ببخشید آن جا دلیل می خواهد. متون مقدس دینی و مذهبی هم همین طور است همه ی این ها در حادثه ها و موقعیت های خاص بیان شده اند. اول باید توجه کنیم که این گفته و جمله باید یک مشکل از آن وضع خاص حمل بکند و برای

آن آمده است. حال اگر خواستید تعمیم بدهید نیاز به دلیل خاص هست که مثلاً بگویید ما از یک جایی فهمیدیم که علی ابن ابی طالب اگر چه مرادشان عایشه بوده است ولی می خواسته اند در مورد زنان هم حرف بزنند. در سیزده مورد حضرت درباره ی زنان حرف زده، همه شان هم بلا استثناء منفی است. ممکن کسی این جور بگوید، همان طور که قدمای ما این گونه می گفتند که سخن عام است، جمع محلی به الف و لام است. امروزه که با این انتقادات حق طلبانه یا فمینیستی مواجه شده ایم و عکس آن را عمل می کنیم و می گوئیم این ها راجع به عایشه است.

حق این است که وقتی جمله ای گفته می شود ناظر به اوضاع و احوال خاص است. آدم که نمی تواند ورای اوضاع و احوال و مکان و زمان سخن بگوید. اگر فهمیدیم که سخن اوضاع و احوال را بهانه کرده است برای این که یک حکم کلی بگوید، این جا می توانیم تعمیم بدهیم اما این دلیل می خواهد. اگر شما پرسید این کتاب خوب است که به لحاظ موضوعش قضیه ی شخصیه است و فقط این کتاب را گفته ام. این هم باز "خوب است" اش را نمی توان به کلیت آن اخص نمود. این اولاً و بالذات برای کسی خوب است که مثلاً بخواهد امتحان بدهد. اگر بخواهیم از این حکم خوب است تعمیم به کلی بدهیم، آن نیاز به دلیل دارد. این جا اصل، اینرسی زبان است. اصل اینرسی و لختی زبان اقتضاء می کند که انسان هر چه را مخاطبش می فهمد دیگر نگوید و آن هایی را که مخاطب ادراک نمی کند، بگوید. از این نظر هم هست که معمولاً جملاتی که شما به زبان می آورید هر یک جمله اش را اگر مذاقه کنید، می بینید بسیار طولانی تر از آن چه در ذهنتان است، می باشد. اما چرا خیلی از صفات و قیود را نمی آورید. به خاطر این که این صفات و قیود را نمی آورند چون این قیود برای مخاطب معلوم است. مخاطب جمله را با تام قیودی که در عبارت نیامده را می فهمد، اما این عبارتی که گفته ام که مخاطب با تمام قیودات ناگفته اش فهمیده، این عبارت اگر نوشته شود و ۲۰۰ سال بعد نخواهد فهمید. قدمای ما دوست سال بعد برای استفاده می گفتند به خود جمله باید نگاه کنید، چون در این جمله عموم و کلیتی هست، این عموم و کلیت را اخذ کنید. ما می خواهیم بگوئیم که نمی توانید این کار را بکنید. این جمله مربوط به آن وضع و حال خاص است، مگر این که حالیه و مقالیه باشد. اگر من در این جا بگویم به طور کلی انسان فلان است، این جا قرینه ی قالیه است، ولی هر وقت این جور نباشد نمی توان گفت. متون مقدس دینی و مذهبی _ علی الخصوص متون مقدس ادیان ابراهیمی _ این که می گوئیم علی الخصوص متون مقدس ادیان ابراهیمی، چون متون مقدس ادیان شرقی به خصوص دین بودا و دائو متونی هستند که مثل کتاب های ما شأن و نزولی ندارند. آن وقت تعالیمی را از این ها می خواستند و آن تعالیم را

نوشته و در اختیار این ها می گذاشتند. در این متون ما باید هر جمله را ناظر به وضع و حال خاصی بدانیم. مگر این که دلیل خاصی داشته باشیم و به این صورت می توان این نظریه را که می گوید: به کلیت مفهوم جملات اخذ نمی کنیم، درست است. آن وقت آن ناسازگاری هایی که می بینید در واقع ناسازگاری نیستند. هر کدام به وضع و حالی بوده است که آن وضع و حال موجه این می شود که آن تعارضات دیده شوند؛ تعارض ظاهری است. درست است که گفته شده انسان، ولی این انسان ناظر به یک انسان است و این انسان ناظر به یک انسان دیگر. این اصل درست است، اما یک نکته وجود دارد که این اصل مشکل ما را حل نمی کند، چرا که اگر این را گفتید باید قواعد دیگری در اختیار ما بگذارید که طبق آن قواعد بدانیم که دید دین نسبت به انسان چیست؟ اگر قرآن یک عده قضایای مشخص باشد که دیگر به درد ما نمی خورد.

اولاً قبول داریم که جملات را اولاً و بالذات باید ناظر به اوضاع و احوال و شرایط خاص تلقی کنیم و ثانیاً بالعرض و با دلیل، عمومیت ببخشیم. اما در عین حال یک راه هایی برای این تعمیم بخشی شخصیه می شود.

به تعبیر دیگر دشواری هایی که در متون مقدس دینی و مذهبی وجود دارد این است که هر جمله ای در لسان انسان همیشه ناظر به وضع و حال و زمان و مکان خاص است. و چون آن وضعیت نزد متلکم و مخاطب هر دو معلوم است، به همین دلیل جملات همیشه بسیار کوتاه تر از این هستند که باید باشند، به این جهت که آن قیود معلوم بوده و حذف شده است. ولی این کوتاهی جملات نباید ما را به غلط بیاندازد که مطالب را کلی و عام اخذ کنیم. اگر تا این جا درست باشد، ما به متون دینی و مذهبی رجوع می کنیم. تا از این متون مقدس دینی و مذهبی پیام های کلی که به درد من هم بخورد در می آوریم. حالا این را از متون مقدس چگونه بیرون بکشیم؟ ظاهراً راه حلی وجود ندارد. ولی یک کار سومی می شود کرد. اصلاً بیاییم نظریات اول و دوم و سوم معانی دقیق تری برای هر کدام از آن ها اظهار بکنیم تا آن وقت با آن معانی دقیق تر تعارض به طور کلی برداشته شود و نیاز به این راه حل ها نباشد. به تعبیر دیگر، چه راه اول و چه راه دوم، هر دو در یک جهت مشترک بودند و آن این که معتقد بودند جمله ی "ما من طاعه الله شیء الا يعطى فی کره" و جمله ی "ما من معصیه الله شیء الا يعطى فی شهوه" که دو نظریه را قبول داشتند، بین این جملات این سه تا تئوری یعنی "نفخه ی الهی" دین فطری است و "حب ذات" ناسازگاری، این دو راه حل این ناسازگاری را قبول داشتند و آمده بودند این ناسازگاری را حل کنند. ممکن است بگوییم نفخه ی الهی و دین فطری است و حب ذات یک چیزی را می گویند و این جملات چیز دیگری را می گویند،

بنابراین ناسازگاری وجود ندارد که برای رفع این ناسازگاری شما تئوری پردازی کلی کنید. به عبارتی، از اول نشان بدهیم که مداول این جملات با هم ناسازگاری ندارند. نه این که این ناسازگاری ها را قبول کنیم و برای رفع این ناسازگاری تئوری وضع جعل کنیم.

[i] فضایل الهی، (تئولوژیکال) در دین مسیحیت سه تا هستند که عبارتند از: ایمان، امید و عشق.

[ii] حالا شما شیطان را فرشته بدانید یا جن... در مورد شیطان اختلاف است که شیطان فرشته بوده، یا جن بوده است، یا اصل فرشته و جن با هم قابل جمع هستند. قرآن می گوید: کان من الجن، شیطان از جنیان بوده. وقتی خدا گفت: یا ملائکه اسجدوا لادم، چرا وقتی شیطان سجده نکرد او را گرفتند. شیطان می توانست بگوید من از فرشتگان نبودم که محل امر باشم. من جن هستم...

علی ابن ابی طالب در نهج البلاغه هم نسبت جن و هم نسبت فرشته را به شیطان می دهد، جایی دارد: کان ملک من ملائکه الله، در همان خطبه ی قاصعه که طولانی ترین خطبه در مذمت ابلیس است. آن جا صریحاً می گوید که شیطان ملک بود. در جای دیگری اشاره می کند که جن بود. آن جا استدلالش این بود که: خلقتی من طین و خلقتی من نار و انه جان.

[iii] اعدا عدوک نفسک التی بین جنییک.

[iv] شهوات یعنی، ما یشتهی الانسان، ما یشتهی من قبل الانسان.

فرق نظریه پردازی با سخن کلی و عام گفتن این است که شاید من در مقام نظریه پردازی نباشم ولی در مقام سخن متن کلی و عام باشم. نظریه پردازی غیر از سخن عام و کلی گفتن است. اگر من بگویم آب در صد درجه به جوش می آید، سخن کلی گفته ام و نظریه پردازی نکرده ام، چون نظریه پردازی وقتی مطرح می شود که من در مقام تبیین یک واقعیت هستم نه در مقام بیان یک واقعیت. آب در صد درجه به جوش می آید. سخن کلی گفته ام و نظریه پردازی نکرده ام. چون نظریه پردازی نکرده ام چون نظریه پردازی وقتی مطرح می شود که من در مقام تبیین یک واقعیت هستم، نه در مقام بیان یک واقعیت. آب در صد درجه ی سانتیگراد به جوش می آید، یا " اجسام در اثر افزایش دما افزایش حجم پیدا می کند." این ها همگی جملات کلی هستند ولی هیچ کدام نظریه پردازی نیست، چون تبیین واقعیت نیستند. نظریه پردازی وقتی است که در جمله ی کلی من یک مفهوم نظری (ترم تئوریک) استعمال بشود یعنی در مقام تبیین باشم نه در مقام بیان واقعیت. قبول داریم که شاید گفته شود متون مقدس در مقام نظریه پردازی نبوده اند، ولی به این معنا نیست که جمله ی کلی و عام نگفته اند، ممکن است جمله های کلی و عامی گفته باشند که بیان واقعیت هست و چون بیان واقعیت هست، نظریه پردازی نیست، ولی چون عام و کلی است پس عام و کلی هم هست. در متون مقدس دینی و مذهبی نظریه پردازی نیست ولی سخنان عام و کلی هست. البته برای آشتی مقدم و موخر راه های مختلفی وجود دارد ولی انسان هر یک از این راه ها را بگوید، باید جدی بگوید و در مسائلی تجدید نظر کند. یکی این که می گوید قرآنی که ما در اختیار داریم نقل به معناست و نقل به لفظ نیست. اگر این را بگوییم ممکن است مساله حل شود ولی چیزهای دیگری را هم باید در نظر داشت که لوازمی دارد، توجه کنید که این یک راه است. راه دیگر آن است که گفته شود قرآن اصلاً بیان تاریخی ندارد و چون بیان تاریخی ندارد نباید در ذکر جزئیات دقت کرد. مثل کلیله و دمنه که برای نویسنده اش رساندن پیام پشت داستان و بیان واقعیت ها به عنوان قصه مهم است، نه جزئیات قصه و پس و پیش کردن مطالب. قرآن نیز نمی خواهد تنها وقایع تاریخی را بگوید بلکه می خواهد پشت این ها پیامی را برساند که آن وقت توجه دومی دارد. ولی اگر گفتید لوازم دیگری در جایی دیگر پیدا می کند این جور نیست که مساله ی به این سادگی را حل کنید، اگر با یک متدی این مساله را حل کردید باید این متد را در همه جا منتظم باشید که نتایجی را در جاهایی دیگر نیز برای شما پدید می آورد. (این یک راه) راه دیگر این که کسی ادعا کند که در مقام نقل یا کتابت قرآن یا آگاهانه تحریف شده

یا ناآگاهانه انحراف حاصل آمده است. این یک راه حل است. اما این راه لوازم خیلی خطیر و مشکلاتی دارد. فرق است بین انسانی که چیزی را جدی می گیرد و کسی که چیزی را جدی نمی گیرد. من در جایی گفتم که یکی از دفاع هایی که از روشن فکران دینی در مقابل دیدگاه های سنتی هنگام اختلاف می توان کرد این است که روشن فکری دینی به جهت غلبه ی روحیه ی عقل گرایی امور را جدی می گیرد، یعنی اگر متدی برای استخراج مراد نویسنده درست است باید این را همه جا به کار زد. البته نمی خواهیم روحانیون و متفکران سنتی را تخطئه کنیم، ولی یکی از مواردی که می شود از روشن فکری دینی دفاع کرد این است که روشن فکری دینی به دلیل غلبه ی روحی عقل گرایی، نمی توان به آن ها یک بام و دو هوا بازی کرد. سنتی ها به این مساله توجه نمی کنند، مساله را مقطعی حل می کنند، به یک مشکل برخورد می کنند آیه را به گونه ای حل می کنند، اما روشن فکر می گوید اگر این متد (چه درست و چه غلط) کاراست، اگر غلط است که برای این آیه سودمند نیست و اگر درست است بگذارید در سایر آیات دیگر از این متد استفاده کنیم، و اگر استفاده کند با مذاق متفکر سنتی ناسازگار درمی آید. من نمی خواهم بگویم هر چه روشن فکر دینی می گوید درست است و یا هر چه روحانیون سنتی می گویند نادرست است. این حرف حق نیست، مصلحت هم نیست اما مساله این است که باید به این مطلب هم توجه کنیم که این قدر نسبت به روشن فکر دینی بی رحمی نورزیم. من به عنوان یک آدم حق طلب می توانم این انتظار را داشته باشم که لااقل در استنباط از دین سه کار نباید صورت بگیرد:

۱- وقتی که چیزی می گوئید و به دین نسبت می دهید این با کل متون مقدس دینی و مذهبی باید هماهنگی داشته باشد. نومن ببعض و نکفر ببعض نباید باشد. یک چیزی این جا نگوئید که به آیه و جای دیگر نخورد.

۲- آن چیزی که می گوئید باید بتوانید از آن یک نوع دفاع عقلانی هم بکنید. چه دفاع عقلایی پراگماتیک و چه دفاع عقلایی رئال.

۳- باید توجه کنیم که بالاخره یک مقداری از دین بستگی به اوضاع و احوال خاص دارد. پای بست بودن متون مقدس دینی و مذهبی به اوضاع و احوالی که متون صادر یا نازل شده را باید در نظر گرفت. نمی توان هر گونه پیوند را با اوضاع و احوال نفی کرد. نمی توان گفت همه جا عمومیت دارد. اگر به عمومیت قائل

هستید، لا اقل باید در پیام پشت این متون مقدس به عمومیت قائل شوید، مثلاً در قرآن آمده: یا ایها الذین آمنوا لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا.

این اصلاً به هیچ چیز قابل تعمیم نیست. اگر راعنا عربی نبود و در زبان عربی راعنا با راعینا قابل التباس نبود و یهودیان سوء استفاده نمی کردند، وقتی مومنان می گفتند راعنا، آن ها می گفتند راعینا، راعینا و یک معنای دیگر اراده نمی کردند که این آیه نازل نمی شد. اگر فرض کنیم زبان عربی وجود نداشت و یا وجود داشت و کلمه ی راعنا و راعینا این قدر قریب المخرج نبود و یا قریب المخرج بود و راعینا معنای بدی نداشت دیگر قرآن نمی گفت یا ایها الذین آمنوا لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا. وقتی پیامبر احکام و تعالیم زیادی می گفتند، اعراب می گفتند راعنا، راعنا، مراعات حال ما را بکن، ذهن ما این قدر نمی کشد. چون درباره ی راعنا یا راعینا (چوپان ما)، یهودیان می گفتند این ها یک مشت گوسفند هستند و رفتند پیش شبان خودشان و مسخره می کردند. خداوند فرمود: نگو راعنا، بگو: انظرنا. چاره ای نیست که بگوییم این بستگی به اوضاع و احوال خاصی دارد. البته اگر پیامی در پشت این درک کردید، آن پیام را تعمیم دهید. مثلاً این پیام این باشد که اگر از جمله یا گفته ای می توان سوء استفاده کرد آن را نگوئید؛ این مساله پشت این جمله است. به همین ترتیب "تبت یدا ابی لهب" هم همین طور است، مگر این که کسی پشت این تبت یدا ابی لهب چیزی بیابد و بگوییم هر چه که درک کردید، تعمیم دهید. اگر این نکته جدی گرفته شود یک سری توالی پیدا می کند که فاسد هم نیست، ولی از دیدگاه سنتی ممکن است فاسد به نظر بیاید. این غیر از این است که از دیدگاه من فاسد به نظر می آید، یا می خواهی از دین خروج کنی. البته نمی خواهم بگویم که هیچ روشنفکر دینی فرگیز از دین را ندارد، ولی بالاخره این را نمی توان تعمیم داد. کما این که ممکن است برخی از روحانیون بخواهند از دین سوء استفاده کنند ولی این را نمی توان به همه ی روحانیون تعمیم داد.

چرا حب به معنای اطاعت است؟ خوب، آدمی تا به کسی حب نداشته باشد یا اطاعت نمی کند یا اگر اطاعت می کند به لحاظ معنوی اجری برای آن نیست. مثل اطاعتی که شاید ما از قوانین اجتماعی می کنیم. ممکن است هیچ محبتی در جایی وجود نداشته باشد ولی چاره ای جز این ندارد. مایستراکهارت می گوید: حب قبل از اطاعت است و از این نظر سه گانه (ایمان، امید و عشق) هیچ کدام اطاعت نیستند. او می گوید عشق، هیچ کدام از این سه تایی که پولس قدیس گفته است فضایل سه گانه را پولس گفته و در اناجیل اربعه نیست، اما در رساله ی اول پولس به رومیان است و البته الان مسیحیت، مسیحیت پولسی است، این موجود من تنهای مطلق هستم. از ما خواسته اند نسبت

به خدا این گونه باشیم. پس در این جا سه عنصر وجود دارد. تعلق و وابستگی به یک موجودی که بدون او احساس می کنم تنهای مطلق هستم و پولس از ما خواسته که این گونه باشیم.

محبت انسان به همه ی انسان ها چیست؟ منشأ آن کدام است؟

بعضی گفته اند محبت انسان به همه ی انسان ها به ان دلیل است که خدا را دوست دارد من احب شیئا احب آثاره هر که خدا را دوست بدارد، هر چه را هم که خدا آفریده است را دوست می دارد. عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست. اگر این دیدگاه درست باشد، غیر عارفان نمی توانند همه ی انسان ها را دوست داشته بدارند. می توانند نسبت به همه ی انسان ها عدالت و احسان بورزند ولی از عدالت و احسان نمی توانند بالاتر بیایند، این درباره ی منشأ است.

دیدگاه یاسپرس و گابریل مارسل می گوید محبت انسان به همه انسان ها می دانید مال چیست؟ آدم احساس می کند و می فهمد که همه مثل خودش هستند. چون انسان همیشه دلش به حال خودش می سوزد، به حال دیگران هم می سوزد. من این را قبول ندارم، لذا برای دوست داشتن دیگران همیشه باید خودکاو باشید. هر که خودکاو کرد و در درون خودش فهمید چقدر بیچاره هست، آن وقت می گوید پس دیگران هم مثل من هستند و دلش به حال دیگران می سوزد. نمونه ی خیلی خوبش این است که مثلاً در اتاق انتظار اطباء همه رفیق هم هستند. اولین بار یاسپرس تفتن پیدا کرد. بعدها گابریل مارسل کتابی در این باب پرداخت که فقط و فقط در تنهایی و خودکاو است که انسان های دیگر را دوست می داریم. این دو دیدگاه درباره ی منشأ دوست داشتن دشمن است. یعنی چه می شود که ما انسان های دیگر را دوست می داریم؟ اما یک بحث اولی هم وجود دارد که دوست داشتن همه ی انسان ها یعنی چه؟ به نظر می رسد این دوست داشتن به معنای شفقت است. شفقت در لسان عادی به معنای دلسوزی است ولی در لسان دقّی و عربی به معنای دلسوزی نیست.

احساس نیاز به ورود به حریم دیگری. یعنی احساس نیاز به کشف مناطق روان دیگری. این عشق که گفته می شود به معنای شفقت هست، یعنی این که می گویند انسانی همه ی انسان ها را دوست می دارد به این معناست، در این جا معنای دوستی را می گوییم نه منشأ آن را. گفته اند هر انسانی دوست دارد وارد مناطق انسان های دیگر بشود و

این ورود به مناطق روان دیگران از هر سه لحاظ (دانش، عاطفه، اراده) رجوع کنید به کتاب the nature of love. ترجمه شده از فرانسه به انگلیسی، از خانم گابریل که در اصل یک مقاله ی مفصلی بود که بعدها تفصیل پیدا کرده است.

سخن به این جا رسید که یکی از مؤلفه های انسان شناسی در نهج البلاغه این است که انسان چنان ساخته شده است که خوبی ها را از سر کراهت و بی میلی انجام می دهد، اما از سوی دیگر به بدی ها بسیار راغب و شایق و به تعبیر دیگری که حضرت در جای دیگری به کار برده اند، بسیار چالاک است. وقتی با چیز بدی مواجه می شود به سرعت به سوی آن شتابان است و می خواهد آن چیز را در عین این که بد است داشته باشد، و یا کاری را که در عین این که بد است میل دارد انجام بدهد. سه تئوری دیگر نیز داریم:

نخست، در دین داریم که در ما نفخه ی الهی دمیده شده است یا به تعبیر ادقی ما انسان ها بر صورت خدا آفریده شده ایم. خلق الله آدم علی صورته. این نظریه ای است بسیار خوش بینانه نسبت به طبیعت و ذات انسان.

دوم، دین فطری است و بنابراین احکام و تعالیم دین کاملاً با ساختار روحی و روانی ما مطابق هستند و این بدین معنی است که ساختار روحی و روانی ما یک ساختار بسیار مطلوب و مثبت ارزیابی می شود. اگر بگویید دین با ساختار فطری شما مطابق است، یعنی ساختار فطری شما ساختار نامطلوبی نیست، چون دین که یک امر نامطلوب و زشت و قبیحی نیست، این دیدگاه نیز خوش بینانه است.

نظریه ی سوم به اندازه ی نظریه اول و دوم دینی نیست اما به هر حال کم و بیش مورد تأیید متون دینی است و خوش بینانه است. این نظریه می گوید انسان حب ذات دارد و چون حب ذات قابل انسلاخ و جدا شدن و انغزال از انسان نیست، در نتیجه انسان هر چه را خوب بداند می خواهد و هر چه را بد بداند نمی خواهد. چون خودش را دوست دارد لذا هر چه را خوب تشخیص دهد، حتماً آن را برای خودش می خواهد و اگر چیزی را بد تشخیص بدهد، آن را برای خودش نمی خواهد و سعی می کند حتی الامکان از آن اجتناب بورزد و از آن بگریزد.

این سه تئوری خوش بینانه نسبت به ذات و طبیعت انسان است. این سه تئوری چگونه با آن سخن دائم التکرار حضرت علی (ع) قابل جمع است؟ حضرت می فرمایند: "انَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَ انَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ [۱]" همیشه بهشت را با مکروهات به دست می آوریم و جهنم را با امور مطابق با میل خودمان به دست می آوریم. برای آشتی بین این ها دو راه را بیان کردیم و گفتیم که هیچ کدام از این دو راه موفق نیست و مشکلاتی دارد و بعد

گفتیم شاید بشود از نزدیک به این سه تئوری خوش بینانه نگاه کرد و معانی آن را دریافت. بعد می بینیم با آن تئوری بدبینانه ای که حضرت در باب انسان ارائه کرده اند [۲]، ظاهراً ناسازگاری هم ندارد. اولاً تئوری نفخه ی الهی از قرآن اصطیاد شده است. در قرآن آیاتی دال بر این که ما دارای نوعی نفخه ی الهی هستیم آمده است و از این آیات است که بعدها عرفا و حکمای اسلامی نتیجه ای شبه نتیجه ی عرفا و حکمای مسیحی و یهودی از آیات عهد عتیق و عهد جدید و به خصوص عهد عتیق گرفته اند که "ما انسان را بر صورت خود آفریدیم." در قرآن هم این معنا توسط مفسران عارف مسلک و فیلسوف مشرب فهمیده شده است. این معنا از این آیات قابل استخراج نیست. از این آیات چیزی که وجود جنبه ی قدسی یا الوهی را در ما نشان بدهد، قابل استخراج نیست. بارها گفته ام که من نمی گویم که ما دارای نفخه ی الهی هستیم یا نیستیم، من نمی گویم که یک جنبه ی قدسی و الوهی در ما آدمیان هست یا نیست، بلکه می گویم این ها از قرآن قابل استخراج نیستند، چه بسا ما دارای یک نفخه ی الهی یا یک جنبه ی قدسی و الهی در خود باشیم، من این را انکار نمی کنم. خیلی فرق است بین رد یک مدعا و رد یک دلیل. من فعلاً نه در مقام رد مدعا هستم و نه در مقام اثبات آن. اما می گویم اگر دلیلتان بر این که ما دارای یک جنبه ی قدسی هستیم، این آیات باشد، این آیات دلیل بر این آیات نیستند. بارها گفته ام، هر چه در قرآن است طبق اعتقاد ما مسلمانان حق است. اما هر چه حق است، در قرآن نیامده است و ممکن است که جنبه ی قدسی انسان حقی باشد که در قرآن نیامده است. یعنی اگر واقعاً ما انسان ها یک جنبه ی قدسی داشته باشیم، به این معناست که انسان دارای بعد ملکوتی و قدسی است و این مطلب حقی است ولی این مطلب حق در قرآن نیامده است. هر چه حق است در قرآن نیامده، ولی هر چه در قرآن آمده حق است. از "هر انسانی حیوان است" می توان نتیجه گرفت که بعضی حیوان ها انسان هستند، اما نمی توان نتیجه گرفت که بعضی حیوان ها انسان هستند اما نمی توان نتیجه گرفت که هر حیوانی انسان است، از "هر چه در قرآن است، حق است" هم می توان نتیجه گرفت که هر حقی در قرآن آمده است، بلکه می توان نتیجه گرفت که بعضی از حق ها در قرآن آمده است. مثلاً $2+2=4$ حرف حقی است ولی در قرآن نیامده است. در قرآن آیاتی مثل "ما در انسان می دمیم" آمده است ولی این نتیجه را نمی توان از این آیات گرفت که انسان جنبه ی الوهی و قدسی دارد. در علوم و معارف روزگاران قدیم و عهد عتیق تصورشان این بوده است که تفاوت موجودات زیستی و جودات جاندار، با موجودات بی جان یعنی جمادات، در یک دم، وزش و یا باد است که این باد در موجودات جاندار وجود دارد و چون ذات باد حرکت است، جانداران حرکت می کنند و جمادات حرکت نمی کنند، چون دارای باد نیستند. از این نظرات که در تمام زبان های جهان آن چه بر میز مایز

میان جانداران و جمادات دلالت می کند، از لفظ باد، دمیدن و وزیدن گرفته شده است. مثلاً در زبان یونانی به روح numa (که یعنی باد) گفته می شود. یا لفظ دیگری که برای اشاره به روح استفاده می شود و به معنای دم، فوت و وزش است. در زبان انگلیسی از لغت spirit استفاده می شود که در زبان انگلیسی میانه به تبع زبان لاتین به معنای باد و وزش باد است در زبان عربی از لفظ "روح" استفاده می شود که از ماده ریح، روح و یا ریح به معنای وزش و باد است. یا باز در زبان عربی از لفظ "نفس" استفاده می شود که از ماده ی "نفس" استفاده می شود که از ماده ی لَأَفَس به معنای دَمَش است. در زبان فارسی از لفظ "روان" استفاده می شود که عبارت دیگری از باد است. پشوانه ی همه ی این ها این نظریه است که عنصر باد، میز مایز جمادات و جانوران است. در قرآن این نکته آمده است و مثل بسیاری از نکات دیگر که علوم و معارف آن زمان را منعکس می کند، این نکته نیز بیانگر علوم و معارف آن زمان است. اتفاقاً اگر این نفخه و نفحه، آن معنای عرفانی مورد نظر را داشت دیگر در باب طیر گفته نمی شد ولی در باب طیر هم آمده است. قرآن در جریان خقت می فرماید: "ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ دُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْنِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ" [۳] سپس انسان را بعد از آنمراحل که ساخته شد و قالب کالبد و پیکره ای از او درست کرد، او را پیراسته کرد و از روح خود در او دمید. باز در جای دیگر [۴] می فرماید: "وَقَتَّى مِنْ أَوْ رَا تَصْوِيرَ كَرْدَمَ وَ پَرْدَاخْتَمَ، (هنوز جماد است و روح ندارد) در او می دمم و او جاندار می شود و آن گاه بر او سجده کنید." وقتی مساله ی جاندار بودن و جان پیدا کردن پیش می آید، این تعبیر به کار می رود. عین این سه آیه در خطبه ی اول نهج البلاغه، آمده است. حضرت ابتدا مراحل جمادین خلقت را توضیح می دهند و بعد می فرمایند که در یک لحظه خدا در او دمید و او بر پاخواست و جاندار شد و حرکت کرد. قبلاً مثل یک مجسمه بود، بعد در او دمیدند و حرکت کرد. در باب حضرت مریم در قرآن آمده است: "وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا" [۵]. حضرت مریم (س) احصان الفرج کرد، یعنی پاکدامنی پیشه کرد و ما در مریم دمش کردیم. در سوره ی تحریم آمده است: "وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ لَهَا مِنَ الْغَنَاءِ" [۶] در آیه آمده است: مریم دختر عمران (این که چرا قرآم مریم را دختر عمران می نامد از اسرار قرآن است [۷]) تفاوت این دو آیه در این است که در اولی می گوید فنفخنا فیها (در مریم دمیدیم) این جا می گوید و فنفخنا فیها (یعنی در فرج مریم دمیدیم). باز در قرآن داریم [۸] که حضرت عیسی می فرماید: یکی از معجزات من این است که اول یک طیر جمادی با گل و ... می سازم و بعد در آن می دمم و او به پرند تبدیل می شود یعنی نفخه در او دمیده می شود و دارای روح می شود و زنده می شود. باز در جای دیگری [۹] داریم که خدا

می فرماید: ای عیسی! یکی از کارهایی که باید بکنی این است که چیزی شبیه پرنده از گل به اذن من ایجاد کن، بعد نفخ کن، در آن بدم آن شبیه الطیر (جماد) به اذن من به پرنده تبدیل می شود. در این جا حتی به طیر هم نفخ نسبت داده شده است. اساساً میز مایز جمادات از جانداران در دنیای قدیم همین بوده است و این تلقی در قرآن هم آمده است. به نظر من این چیزی را نشان نمی دهد. این نشان نمی دهد که ما یک تافته ی جدا بافته ایم بلکه تئوری آن زمان را نشان می دهد. البته امکان دارد که ما تافته ی جدا بافته باشیم که من نفیاً و اثباتاً راجع به آن حرفی نمی نم ولی می گویم اگر دلیلتان این است، این دلیل وجود جنبه ی الهی را در ما نشان نمی دهد. قرآن و سایر کتاب های مقدس در معرض چندین خطرند و یکی از آن خطرات این است که ما به معانی ساده ی این متون، صورت های فوق حسی، فوق طبیعی و قدسی بدهیم. در کوه های مکه هیچ درختی رشد نمی کرد، به جز درخت سدر و کُنار و عبادتگاه حضرت هم در غار حراء در جبل النور بود، امروزه هم فقط بوته های سدر در آن جا رشد می کند. قرآن وقتی داستان ظاهر شدن جبرئیل و فرشته ی وحی را نقل می کند، می گوید این فرشته را می بینی، "عند سدره المنتهی" [۱۰] نزد آخرین درخت سدر. حالا این سدره المنتهی نزد ما به مقامی از مقامات بهشت تبدیل شده است. من نمی گویم عالم بالا و فوق طبیعت وجود ندارد و به این قائلم که عالم هستی در جهان طبیعت منحصر نیست. ولی می گویم نباید از این سدره المنتهی این استفاده را کرد. سدره المنتهی یعنی آخرین درخت سدر. به همین ترتیب الی ماشاء الله مورد داریم. این به نظر من استفاده ی نابجا از متون مقدس دینی و مذهبی با شمار می آید. این استفاده ی نابجا ممکن است انگیزه های معرفتی یا غیر معرفتی داشته باشد. اما به هر انگیزه ای که باشد این کار نباید صورت بگیرد و کاری نادرست است. یعنی ما نباید آراء و نظرات خود را بر متون مقدس دینی و مذهبی تحمیل کنیم. باید ببینیم واقعاً می شود گفت سدره المنتهی در آن زمان چه فهم می شد، همان مراد خداست. شما می خواهید بگویید مفاهیم عالیه ای را که از طریق کشف و شهود عرفانی یا حکمت و تیزبینی و یا از طرق دیگر نسبت به جهان هستی فهمیده اید، در جهان هست اما نباید بگویید این حقایق در جهان وجود دارد، به دلیل این که قرآن می گوید. بلکه باید بگوییم این حقایق هست چون من در کشف و شهود عارفانه ی خود آن را یافته ام. یا باید بگوییم این حقایق هست چون من حکمتی دارم که به واسطه ی آن عمقی در این جهان می بینم بر شما ارائه می کنم. اما نگویید قرآن می خواهد این را بگوید. لذا من از این سنخ آیات جنبه ی قدسی بیرون نمی آورم و نتیجه ی قدسی نمی گیرم. ممکن است گفته شود که فقط در مساله ی "نفخت فیه من روحی" نیست که انسان تقدس یافته است، بلکه سجده ی ملائکه بر انسان و این که خدا به ملائکه امر کرد در برابر انسان سجده کنند، بیانگر یک

نوع تشریف برای انسان است. یا آیه ی " تبارک الله احسن الخالقین " که در قرآن آمده خدا بعد از آفریدن انسان فرموده است نیز ممکن است بر این مدعا دلالت کند و شما فقط به " نفخت فیه من روحی " اشکال وارد کردید. پاسخ این است که بلکه سجده ی ملائکه بر انسان را به معنای شرافت انسان نسبت به ملائکه گرفته اند و احسن الخالقین را هم به این معنا گرفته اند. حتی می شود موارد دیگری را هم برشمرد، مثلاً این که قرآن می فرماید " ما سخر لکم ما فی السماوات و الارض جمیعاً ". هر چه در آسمان ها و زمین است مسخر شما کردیم. در این آیه هم سماوات و هم زمین هر دو را ذکر کرده است و بنابراین معنایش لا اقل این است که کل عالم طبیعت مسخر انسان است. (این که می گوییم لا اقل، به این دلیل است که وقتی در قرآن آمده است سماوات، از عالم طبیعت فراتر می رود و معانی دیگری دارد.) از این بالاتر این که خدا انسان را " خلیفه الله " قرار داده است. " اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا اَتَجْعَلُ فیها من یسفک فیها و یفسد الدما و نحن نُسَبِّحُ بحمدک و نقُدس لک قال انی اعلم ما لا تعلمون. " یا آیه ی امانت که می فرماید: " انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً. [۱۱]" همه ی این ها می رساند که یک نحوه ی شرافتی برای انسان قائل شده اند ولی من می گویم این که شرافتی برای انسان قائل شده اند می تواند شرافتی باشد نسبت به انسان به عنوان یک امر محقق و یا می تواند به عنوان یک امر مقدر شرافتی برای انسان باشد. تأکید من روی دومی است. یک وقت می گویند انسان همه ی این اوضاع را دارد، به همین دلیل و یک وقت می گویند شما الان در این وضعی که هستید خودتان هیچ ارزشی ندارید و اتفاقاً چه بسا شاید " ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون [۱۲]" هم باشید. اما فرق شما با حیوانات و فرشتگان یا جمادات و یا یک گیاه چیست؟ در این است که شما به جاهایی می توانید برسید که آن ها نمی توانند برسند. فرض کنید من قیافه شناس باشم یا علم فراست داشته باشم، دو بچه ی هم سن و سال را می بینم و می گویم این دو به لحاظ ریاضی به اندازه ی هم می دانند، ولی یکی از این دو ریاضی دان بزرگی خواهد شد و این دیگری اصلاً ریاضی فرا نخواهد گرفت. معنای این سخن آن است که در وضع محقق این دو هیچ شرافتی نسبت به یکدیگر ندارند، یک وضع مقدری وجود دارد که این وضع مقدر به یکی از این دو شرفی می دهد که دیگری نیست. بیان علی ابن ابی طالب باین که شرف انسان در باب وضع مقدر او باشد، سازگار است، نه با این که شرف انسان نسبت به وضع محقق او باشد. وضع محقق او نمی سازد با این که این انسانی که مسجود ملائکه بود از هر چه خوبی است بدش می آید و از هر چه بدی است خوشش می آید. چنین انسانی نمی تواند مسجود ملائکه باشد. به همین حیث محقق است که قرآن می فرماید: " ان شر الدواب عند

الله الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ". بنابراین تمام سخن من این است که ما از این آیات نمی توانیم وضع محقق انسان را وضع خوبی بدانیم و بگوییم این آدم مسجود ملائکه است، مسلماً انسان است، به حیث وضع مقدر او و نه به حیث وضعی که اکنون در آن به سر می برد.

حال می پردازیم به تئوری دوم: دین فطری است و مطابق فطرت ماست، لذا فطرت ما و ساختار ما، ساختار مطلوبی است. " دین فطری ماست " را از کجا می گوییم. اگر از این آیه که قرآن می فرماید: " فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ دِينُ الْقِيمِ.[۱۳]" برای اثبات مطلب خود استفاده می کنید به نظر من از این آیه بر نمی آید که دین فطری است. البته من به این ادعا که " دین فطری است " کاری ندارم و نفیاً و اثباتاً در باب آن سخن نمی گویم. به نظر نمی رسد که از این آیه می توان نتیجه گرفت که " دین فطری است ". این آیه می گوید با کمال حنیف بودن (حنفی بودن) چهره ی دل خود را به سمت دین برگردان. یعنی در حالتی که ما حنیف نیستیم، چهره ی دل ما به سوی دین نیست، مثل این که آینه ای در دست من باشد و من آن را در جهات مختلف بگردانم و کسی از من بخواهد که این آینه را طوری بچرخانم که عکس زید در آن بیفتد و من این کار را بکنم.. " اقم " یعنی این کار را انجام بده، نه این که تو این طوری هستی. خود را این گونه بکن. نگفته است چهره ی دل شما آینه ای است که کاملاً رو به دین ایستاده است بلکه گفته اند باید آن را رو به دین بایستی و این یک فعل امر است، یعنی باید دخل و تصرفی در خود بکنی که آهسته آهسته این آینه روبروی دین بایستد و دین در آن منعکس شود. بعد قرآن می گوید: این دینی که ما می گوییم این است که " فطرت الله " یعنی شما در حالت عادی از این فطرت عدول دارید. باید با یک سلسله تحولاتی، آهسته آهسته به این فطرت دست بیابید. به تعبیر فلسفی، گویا این فطرت یک حالت کمون دارد و به بروز رساندن آن نیازمند یک عمل ارادی است. به عبارت دیگر یک حالت بالقوه دارد و به فعلیت رساندن آن مستلزم و مقتضی یک عمل ارادی است، نه این که ما همیشه در حال فطرت باشیم. حضرت علی ابن ابی طالب در نهج البلاغه در جایی به طور مفصل اشاره می کنند که ما باید با یک عمل ریاضتی و همراه با ریاضت و با یک ورزه خود را به آن حالت برسانیم. این حالت، حالتی نیست که ما در حالت عادی در آن باشیم و اگر این طور باشد با این نظریه ی بدبینانه که ما در حالت عادی به بدی ها میل داریم و از خوبی ها می گریزیم، سازگاری دارد و باید یک دخل و تصرفاتی در خودمان ایجاد کنیم که میل ما به بدی زائل شود و عدول و گریز ما از خوبی نیز زائل شود. این نظریه نمی گوید ما در حالت عادی این طور هستیم، بلکه می گوید باید این گونه بشویم و این آیه ی مورد اشاره ما نیز همین را می گوید. مراد از این آیه دین خاصی نیست. می

گوید: چهره ات را به سوی یک روش خاصی که همان " فطرت الله التي فطر الناس عليها و لا تبدل لخلق الله " است، بگردان. الان این گونه نیستی. بلکه باید چهره ی خود را به آن سمت و سو بگردانی. این آیه نشان نمی دهد که دین فطری است؛ نه در ناحیه ی دانش ها و نه در ناحیه ی بینش ها. البته این آیه نشان می دهد که ما انسان ها را با دانش ها و گرایش های خاصی (البته احتمالاً از این بر نمی آید که کدام یک از این ها مراد است یعنی دانش مراد است یا گرایش یا هر دو) ساخته ایم، اما ما الان در آن حالت نیستیم. شاید آیه ی " خلقنا الانسان فی احسن التقویم ثم رددناه الی اسفل السافلین [۱۴]" به این معنا باشد که ما الان در اسفل السافلین هستیم. یعنی ما الان دارای آن دانش و گرایش نیستیم. این دانش و گرایش چیزی است که باید به آن رسید. درست مثل این که بگویند در زمین خانه ی شما گنجی وجود دارد. اما این بدین معنا نیست که خود این گنج روی زمین است، بلکه باید این زمین را کند و کاو کنیم تا به این گنج برسیم. گویا وجود ما چنین چیزی است که گنجی به نام فطرت در آن هست، اما نه این که بالفعل و بروزی در اختیار ماست بلکه به صورت بالقوه و کمونی در ما هست. برای این که این کمون به بروز و این قوه به فعل تبدیل شود، باید یک سلسله کارهایی در خودمان انجام دهیم و اگر این طور باشد با سخن حضرت علی (ع) که می فرمایند ما فعلاً در وضعی هستیم که خوبی ها را بد می دانیم و ناخوبی ها را خوش می داریم، ناسازگاری ندارد.

و اما تئوری سوم، ریشه ی این تئوری در نظریه ی سقراط و افلاطون است که به نظریه ی دیگری منضم شده و آن نظریه " حب ذات " است. گفته اند: ما حب ذات داریم و چون حب ذات داریم، محال است که چیزی را خوب بدانیم و به طرف آن برویم یا چیزی را بد بدانیم و از آن نگریزیم. من در حب ذات شکی ندارم و هیچ کدام از ما نیست که خودش را دوست نداشته باشد. حال این که دوست داشتن خود به چه معناست، بحثی است که قبلاً گفتیم. دوستی انواع و اقسام مختلفی دارد که شاید در آن ها وجه جامعی وجود نداشته باشد. ولی قبول دارم که ما حب ذات داریم و دوستی های ۲۳ و یا ۲۴ گانه ای که پیدا می کنیم، ممکن است هر کدامش یک معنا داشته باشد. یکی از معانی حب هم همان معنایی است که انسان نسبت به ذات خود دارد، اجمالاً می شود قبول کرد که ما حب ذات داریم و خودمان را دوست داریم، اما در عین این که ما آدمیان حب ذات داریم این که چه چیزی را خوب بیابیم که با حب ذات به طرف آن برویم و چه چیزی را بد بدانیم و با حب ذات از آن بگریزیم، به مرحله ای بستگی دارد که در آن به سر می بریم. و این نشان نمی دهد که آن چه به اقتضای حب ذات خوب می دانیم و به طرف آن می رویم، خوب مطلق است. بلکه در این فاز آن را خوب می دانیم. اگر فاز تحولی و مرحله ی تطور و استکمال ما

عوض شود، چیزی را که قبلاً خوب می یافتیم الان خوب نمی یابیم، و بنابراین به طرف آن نمی رویم و چیزی را که بد می یافتیم، دیگر بد نمی دانیم و از آن گریزان نخواهیم بود. به تعبیر دیگر آن چه در تمام مراحل وجودی ما ثابت است، حب ذات است. اما این که چه چیزی را خوب بیابیم که به سائقه ی حب ذات به طرف آن برویم یا چه چیزی را بد بیابیم که به سائقه ی حب ذات از آن بگریزیم، در مراحل تطور و استکمال ما ثابت نیست. در این جا باید دو نکته ی فرعی را متذکر شویم:

نکته ی اول این که آنچه در تمام مراحل تطور و استکمال ما ثابت است حب ذات است. بعضی از عرفا گفته اند که این حب ذات در همه ی مراحل ثابت است، مگر در آخرین مرحله. من در باب آن مرحله اصلاً نفیاً و اثباتاً سخن نمی گویم. ممکن است اتفاقاً در آخرین مرحله ی استکمال ما سخن عرفا صادق باشد و حب ذات در آن جا از بین برود و انسان خودش را دوست نداشته باشد اما بالاخره تا مرحله ی آخر این در ما ثابت است. اما آن چه صادق نیست، مصادیق خوب و بد است. ما در یک مرحله چیزی را خوب می دانیم و چون حب ذات داریم به طرف آن می رویم و چیزی را بد می دانیم و چون حب ذات داریم از آن می گریزیم. اما ممکن است در مرحله ی بعدی آن چه را که می خواسته ایم، نخواهیم یا آن چه را نمی خواسته ایم، بخواهیم.

نکته ی دوم، تغییر مصادیق خوب و بد فقط در استکمال نیست بلکه در هر تحولی تغییر می کند. از این نظر من دائماً تحول و استکمال را با هم به کار می برم. ما اگر در مرحله ی استکمال باشیم هر چه جلو می رویم ممکن است خوبی های منزل قبل به نظرمان بد آید و بدی های منزل قبل به نظرمان خوب آید. حتی اگر سیر ما، سیر استکمالی نباشد بلکه فقط تحول باشد و نه لزوماً تحول در جهت استکمال، باز هم همین طور است. کما این که تحول از دوران کودکی به دوران نوجوانی و جوانی به میانسالی را نمی توان لزوماً استکمال نامید، یعنی نمی شود ملتزم شد که لزوماً این تحول استکمالی است. به هر حال انسان تحول یافته است و لذا خوبی ها و بدی های کودکی در نوجوانی تغییر می کند. از این سخن بر نمی آید که خوبی ای وجود دارد که همه ی انسان ها به دلیل حب ذاتی که دارند در همه ی فازها و مراحل به سوی آن می گرایند. یا بدی ای وجود دارد که در همه ی مراحل و فازها از آن می گریزند و عدول می کنند. بنابراین اصرار ورزیدن به سخن علی ابن ابی طالب با این مطلب سازگاری دارد که ما

در این فازهایی که هستیم اکثر خوبی ها را نمی خواهیم و اکثر بدی ها را می خواهیم و بنابراین جنت برای ما محفوظ است به مکروهات. به بهشت می رسیم از راه انجام دادن آن کارهایی که از کارها بدمان می آید و به جهنم می رسیم از راه انجام دادن کارهایی که از آن خوشمان می آید و البته می توانیم از این فاها به فازهای بعدی و بعدی برویم که در آن فازها البته وضعمان فرق می کند و حکیمان دگرگون می شود. حضرت علی در خطبه ی ۲۲۰ می فرمایند: الان وضع سالکان وضع خوبی نیست، بلکه وضع خود را با سلوکی که دارند خوب می کنند. عقلشان را احیا می کنند و نفسشان را می میرانند. وقتی این کار را کردند چیزهای بزرگ برای این ها کوچک می شود و چیزهای درشت و ناهموار برای آن ها لطافت می یابد و آن وقت یک سلسله جرقه هایی در وجودشان جریان می یابد (یک لامپ کثیر البرق در وجودشان شروع به برق زدن می کند). و هر بار که این برق ها در وجودشان پدید می آید راه برایشان روشن می شود و آن ها می توانند راه را پیمایند و از همه ی باب های دیگر روی بگردانند و به باب سلامت و دار الاقامه رو بیاورند و آن وقت است که بدن آن ها وقار و آرامشی پیدا می کند [۱۵]. ما الان همگی متزلزل هستیم، چون ده باب به روی ما باز است و به طرف همه ی آن ها میل داریم. آن که از باب های دیگر رو می گرداند و به باب سلامت رو می آورد این وقار را دارد. تمام این ها از دو راه حاصل می آیند: یکی این که آن فرد کاملاً با قلبش کار می کند (استعمال یعنی به کار کشیدن) و دلش را به کار می کشد و خدای خود را راضی می کند. در این مرحله است که می گویند از قلبت فتواه بخواه، مفتیان هر چه می خواهند بگویند. این را به هر کسی نمی توان گفت. اگر در مرحله ای مثل مرحله ای باشد که من در آن به سر می برم، نمی شود به او این را گفت. بعد از این که فرد احیاء العقل کرد، اماتت النفس کرد، دقت جلیله لطف غلیظه کرد، می شود گفت استعمال قلب کرده است.

از بحث قبل و مطالبی که تاکنون گفته ام، می توان نتیجه گرفت که دید علی ابن ابی طالب در آن جا که می فرمایند: " شماها این گونه هستید که از خوبی ها بدتان می آید و از بدی ها خوشتان می آید." برای اکثر ما مردم، یعنی کسانی که سالک و معنوی نیستند دید درستی است. (این دید اگر هم بدبینانه است، می شود گفت واقع بینانه است.) معنای این سخن آن است که واقع، بد واقعی است. آدمی که واقع را می بیند، بدی می بیند. این هم به این معناست که در وضع کنونی ما به لحاظ روحی و نفسانی وضع مطلوبی نداریم. در این وضع ما از چیزهای خوب بدمان می آید و از چیزهای بد خوشمان می آید و بنابراین به نظر می رسد این سخن با سخن حضرت علی (ع) سازگاری دارد. اما این که ما نفخه الهی داریم و سخن حضرت با این مطلب سازگار نیست به نظر می رسد که این

قول و نظریه را نمی شود از قرآن استخراج کرد و بنابراین می شود گفت که هم سازگاری سخن حضرت علی در نهج البلاغه حفظ می شود و هم این سخن با قرآن سازگار است، به شرط آن که ما از قرآن چیزی را فهم کنیم که مراد خداوند بوده است.

نکته ی دومی که در انسان شناسی حضرت علی مورد توجه است، این است که انسان به معنی واقعی کلمه تنهاست و تنهایی خود را درک می کند. اگر انسان تنهاست، لازمه ی اول این است که هر که خود را تنها نمی داند از خودش تصور درستی ندارد، تصویری که از خود دارد [۱۶]، غلط است. مراد از تنهایی در این جا تنهایی فیزیکی نیست، بلکه تنهایی به سه معنای دیگر است، ما در واقع به سه معنا تنهایییم.

معنای اول تنهایی: ما نمی توانیم در اذهان و نفوس دیگران حضور داشته باشیم. اگر آرزو داریم زمانی برسد که همه ی دیگرانی که ما دوستشان داریم، به یاد ما باشند و بخواهیم یاد ما از صفحه ی ذهن و ضمیر آن ها زائل نشود، امکان پذیر نیست. شما نمی توانید کاری کنید که دیگران همیشه به یاد شما باشند. این ساده ترین و کمترین رنجی است که می بریم. هیچ وقت نمی توانیم در صفحه ی ذهن یا ضمیر دیگران حضور داشته باشیم. بگذریم از این که حضرت علی ابن ابی طالب خلاف این را می گویند. ایشان می گویند حتی به دیگرانی که بیشتر از دیگران هم نیکی کرده اید، گمان نبرید که فراموشتان نمی کنند، چون می خواهند که فراموشتان کنند و هر که بخواهد فراموشتان کند، دیر یا زود موفق به انجام این کار می شود. من در جای دیگری هم مفصل بحث کرده ام که در آثار امام حسن (ع) هم آمده است، اما این حدیث را به علی (ع) هم نسبت داده اند که "اتق شر من انعت الیه" به هر که بیشتر نیکی کنی باید بیشتر از شرش در امان باشی. دلیل این سخن هم بسیار واضح و روشن است. هر که به او احسان و نیکی کنید، نوعی وامداری و بدهکاری نسبت به شما احساس می کند و نوعی تفوق برای شما نسبت به خودش احساس می کند و از این دو گریزی ندارد. به تعبیر حضرت عیسی (س) دست گیرنده، دست فروست و دست دهنده، دست فراست. آن که می گیرد و آن که می دهد فرادست. این را کسی که به او احسان کرده اید نیز تشخیص می دهد و یک نوع توفقی برای شما نسبت به خودش احساس می کند، اما هیچ کدام از این دو احساس خوشایند نیست؛ نه وقتی که من احساس می کنم وامدار شما هستم و نه وقتی که من احساس می کنم شما بر من

فایق هستید و چون این دو احساس ناخوشایند است، همیشه انسان سعی می کند این دو احساس را از بین ببرد. راه از بین بردن آن این است که انسان، احسان احسان کننده را از صفحه ی ذهن و ضمیر خود مفقود کند و بیرون براند. لذا شما می خواهید کسانی را که به شما احسان کرده اند، از صفحه ی ذهن و ضمیر خود بیرون برانید مگر این که در مراحل بسیار بالای روحی و معنوی باشید. لذا شما نه می توانید در صفحه ی ذهن تمام عالمیان و آدمیان حضور داشته باشید، نه می توانید در صفحه ی ذهن و ضمیر همه ی محبوبان خود حضور بیابید و نه می توانید در صفحه ی ذهن و ضمیر همه ی کسانی که آن ها را مورد احسان قرار داده اید، حضور پیدا کنید. به این معنا باید احساس تنهایی کنید و بدانید که شما بدین معنی تنها هستید.

معنای دوم تنهایی: این معنا از معنای اول عمیق تر است و آن این که هیچ کس مرا برای خودم نمی خواهد. هر کسی مرا می خواهد برای نفع خودش می خواهد یعنی به میران ایصال او به نفعش و بهمیزانی که او را از ضرر دور می کنم، مرا می خواهد. هیچ کس مرا برای خودم نمی خواهد. هر که به من نزدیک شود و مرا دوست داشته باشد به میزانی دوست دارد که فکر می کند از من نفعی به او می رسد و یا به واسطه ی من ضرری از او مندفع می شود.

معنای سوم تنهایی: عمیق ترین معنای تنهایی معنای سوم آن است. هیچ کس نمی تواند باری از بارهای مرا به دوش بکشد. هم بارهای گذشته ی من و هم بارهای آینده ی من، هر دو بر دوش خودم است. یعنی هیچ کس غیر از من زیر بار غم ها و پشیمانی ها و حسرت هایی که از گذشته ی نامطلوبم بر روح من سنگینی می کند، نمی رود. نه کسی زیر بار غم های گذشته ی من می رود و نه زیر بار پشیمانی های گذشته ی من. در باب آینده هم همین طور است؛ هیچ کس نه زیر بار پیش بینی هایی که برای آینده دارم، نه زیر بار برنامه ریزی هایی که برای آینده دارم و نه زیر بار ترس هایی که از آینده دارم، نمی رود. این که هیچ کس زیر بار نمی رود به این معناست که نمی تواند زیر بار برود. از این نظر هیچ قبح اخلاقی هم ندارد که کسی زیر بار غم ها، پشیمانی ها و ترس های من نمی رود. از این نظر ما تنهایییم و صلیب خودمان را باید بر دوش بکشیم. مسیحیان از این نکته ی تاریخی استفاده ی عرفانی زیادی کرده اند. حضرت عیسی (س) نجار بودند و اتفاقاً صلیب درست می کردند و از این نظر مردم برای صلیب ساختن فقط سراغ حضرت می آمدند، زیرا در آن زمان صلیب خیلی استفاده داشت. حضرت صلیب ساز

بودند و بعد هم خودشان به صلیب کشیده شدند. در وقاع عرفای مسیحی از این استفاده می کنند که هر کسی در طول عمرش در حال ساختن صلیب خود است، یعنی دائماً زیر بار خودش است. این ژرف ترین نوع تنهایی است. ما از هیچ کدام از این سه تنهایی گریزی نداریم اما از تنهایی اول به دوم که می رویم معنای عمیق تری ادراک می کنیم و از تنهای ی دوم به تنهایی سوم با معنای عمیق تری مواجه می شویم. بدین معنا انسان تنهاست و لذا فقط باید به اندیشه ی خودش باشد. "علیکم بالاعز النفس علیکم". بر شما باد که پاس عزیزترین موجودات را بدارید و آن هم خودتان هستید. نزدیک به ۳۷ موضع در نهج البلاغه اشاره به این دارد که شما تنهایی و هیچ کس نمی تواند به داد شما برسد و نمی رسد. قبح هم ندارد چون همان طور که کسی به داد شما نمی رسد، شما هم به داد کسی نمی رسید. قبح اخلاقی مال اعمالی است که زشت هستند و ارادی و اختیاری هم هستند. اما این اعمال ارادی و اختیاری نیستند، بنابراین متعلق حسن و قبح اخلاقی قرار نمی گیرند. ما انسان ها چنان ساخته شده ایم که حب ذات داریم و بنابراین نمی توانیم به دیگری به خاطر خودش علاقه داشته باشیم. بلکه به دلیل منافی که برای ما تحصیل می کند، به او علاقه می ورزیم. به علاوه قدرت ما محدود است و نمی توانیم به داد دیگری - چنان که او می خواهد - برسیم آن چنان که او را از بارهای گذشته و آینده، راحت و آسوده کنیم و اندکی از بار او کم کنیم. اگر بخواهیم هم نمی توانیم این کار را بکنیم. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه اشاره می کند به زمانی که عقیل بچه های خود را نزد ایشان می آورد و حضرت به عقیل می گویند: تو از من چه انتظاری داری که چیزی به تو بدهم و بار خود را سنگین کنم. من چنین کاری نمی کنم. به خدا قسم عقیل، برادر خود را دیدم که فقر او را به جایی کشانده بود که از من یک صاع از گندم هایی که شما به مقدار فراوان دارید می خواست، و دیدم که موهای بچه های او از شدت فقر و کثافت بر بدنشان چسبیده بود و چهره هایشان هم عوض شده بود. مثل این که چهره ی بچه های او را با نیل سیاه کرده بودند. او چندین بار به من رجوع کرد و دائماً به من تأکید می کرد و باز دائم این قول را تکرار می کرد که یک صاع گندم می خواهم و چون خوب به حرف هایش گوش می کردم، گمان می کرد که حرف هایش را قبول کرده ام، و فکر کرد که من به خاطر راه او دست از راه خودم برمی دارم و راه او را دنبال می کنم. یک تکه آهن را داغ کردم و نزدیک جسم او بردم تا اسباب عبرت او شود. چنان فریادی کرد، فریاد کسی که دارند او را شکنجه می کنند. (از شدت درد آن آهن داغ) و نزدیک بود که از شدت داغی آن آهن، بدنش آتش بگیرد. به او گفتم: زنان خانه ات به عزایت بنشینند یا عقیل، از آتشی که یک انسان برافروخته و یک چیزی که انسانی داغ کرده است، آن هم ز سر جد نیست. فقط می خواهد چیزی به تو یاد بدهد، می نالی و ندبه می کنی و مرا به طرف آتش می

کشانی که خدا آن آتش را از شدت غضبش برانگیخته و برافروخته است. تو از یک آزار کوچک می نالی و من از جهنم ننالم؟ بعد اشاره می کنند که مورد دیگر هم وجود داشت. و آن مورد این بود که یک کسی به خانه ی ما آمد و یک چیزی داد. گفتم این را برای چه می دهی؟ اگر صله است، یا زکات یا صدقه، بر ما حرام است. گفت هیچ کدام، هدیه است. به او گفتم همه چیز بر تو ناگوار باد، همه ی دنیا به کامت ناگوار باد، می خواهی مرا از دین خدا عدول دهی و مرا فریب دهی و شروع می کنند به توضیح دادن و بعد می فرمایند چون من به فکر خودم هستم، نمی توانم این کارها را به خاطر شماها بکنم. یعنی من تنها هستم، شما می خواهید من برای شما کارهایی بکنم و بعد آثار این کارها بر دوش من می ماند اما نفعش را شما می برید. در موارد فراوانی این مطلب آمده است. [۱۷] حضرت علی (ع) در جایی از نهج البلاغه می فرمایند که حتی اگر روزی اصلاح حال شما با مردم، با کاری انجام گیرد که برای خودم افساد دارد، این جا هم من اصلاح خودم را بر اصلاح شما ترجیح می دهم. "ولکنی لا ادری اصلاحکم بافساد نفسی اضوع الله حدودکم، و أتعس جدودکم! لا تعرفون الحق ک معرفتکم الباطل، و لا تبطلون الباطل کالبطلکم الحق [۱۸]. "هیچ وقت اصلاح شما را از راه افساد خودم نمی کنم. (چون اول مأمور خودم هستم و ما غیر از مأمور خودمان، مأمور هیچ کس دیگری نیستیم). می شود گفت بین کاهش درد و رنج خودم و کاهش درد و رنج انسان های دیگر تعارض ایجاد می شود، بسته به این که من واقعاً در چه مرحله ای از استکمال معنوی باشم تصمیم می گیرم که چه باید بکنم، ولی نمی توان گفت که خود تنهایی با کاهش درد و رنج دیگران تعارض پیدا می کند. مثلاً علی ابن ابی طالب "و لا اری اصلاحکم بافساد نفسی" هیچ وقت رأیم بر این نبوده است که با افساد خودم شما را اصلاح کنم. این سخن به این معناست که اصلاح خودم به معنای عمیق از درد و رنج من می کاهد و اصلاح شما درد و رنج را از شما می کاهد و من کاستن درد و رنج از خودم را به کاستن درد و رنج از شما ترجیح می دهم. هر انسانی همین کار را می کند. منتها تفاوت ما انسان ها در این است که چه چیزی را درد و رنجمان خودمان می دانیم. ممکن است آن چه را من درد و رنج خود می دانم، شما فکر کنید که درد و رنج من نیست، زیرا رشد معنوی شما از من بیشتر است. در سوره ی دهر این داستان آمده است که کسانی که به ظاهر ایثارگرانه به یتیم و اسیر و مسکین می پردازند، خودشان به این یتیم و اسیر و مسکین می گویند: "لا نرید منکم جزاً و لا شکوراً" ما از شما جزا و شکور نمی خواهیم. نه سپاس گزاری می خواهیم و نه عوض. به نظر می آید که ایثارگرانه ترین کاری که می شود کرد این است که پنج نفر سه روز گرسنگی بکشند و هر سه روز غذای خود را به دیگران بدهند و بعد هم بگویند: "لا نرید منکم جزاً و لا شکوراً". ولی قرآن بلافاصله اضافه می کند: "

اَنَا نَخَافُ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا" ما اگر امروز ستم کنیم، از خدا می ترسیم، زیرا خدا می گوید چگونه گرسنه را از در منزل بدون غذا برگردانید و خدا بر ما غضب می کند و ما از قرب به خدا دور می افسیم. یعنی باز هم به فکر خودشان هستند و نمی خواهند از قرب الهی به دور بیفتند. آن ها نمی خواهند دچار غضب الهی بشوند پس به فکر خودشان هستند. خداوند در قرآن به حضرت رسول می فرماید: "لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِ" خودت را داری می کشی، "عَزِيزٌ عَلَى مَا عَنَّتُمْ" هر چه شما را رنج می دهد، بر او گران می آید. اما اگر از حضرت رسول پرسیم چرا برای هدایت مردم این قدر تلاش و کوشش می کنی، می فرمایند: به خاطر احساس وظیفه برای ارشاد دیگران. اگر بگوییم این وظیفه را انجام نده پاسخ این است که اگر وظیفه ام را انجام ندهم، خدا از من راضی نخواهد بود و از قرب او دور می افتم. هیچ انسانی نمی تواند از سیطره ی "من" بیرون بیاید. البته چنان چه گفتم عرفا می گویند در مرحله ی آخر انسان از حب ذات هم بیرون می رود. من در این باب اثباتاً و نفیاً حرفی نمی زنم، چون به آن حالت نرسیده ام اگر چه باور هم ندارم. اگر هم باور کنم معنایش این است که در تمام فازهای ماقبل آخر حب ذات داریم. اگر سؤال کنید که در این صورت همه ی انسان ها حکم وسیله را خواهند داشت، در پاسخ خواهم گفت یک فقیر را در نظر بگیرید، اگر وقتی به او پول می دهید از لحظات نادر زندگی اش باشد باید از یک چیز دیگری آب بشود، از این که من وسیله ام. فقط خداست که ما را برای چیزی وسیله نکرده است. همه به غیر از خدا شما را برای رسیدن به چیزی وسیله می کنند. حتی امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب و حتی رسول الله ما را برای رسیدن به چیزی وسیله می کنند. البته وسیله ی قرار دادن جابره و ظالمان عالم تفاوت دارد. اینان دیگران را برای رسیدن به اهداف مادی خودشان وسیله می کنند. اگر نفع را به معنای عام هشت گانه ی آن - نفع مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، کوتاه مدت و بلند مدت و فردی و جمعی - بگیرید، به این معنا همه ی انسان ها در حال مسخره کردن همه ی انسان های دیگر برای نفع خودشان هستند. حتی وقتی کتابی را به شما هدیه میکنند، به ظاهر به شما هدیه می کنند، در واقع برای خودشان کار می کنند. هیچ کس نیست که به ما به چشم یک وسیله نگاه نکند. کانت می گفت: "در ملکوت آیات انسان هدف به حساب می آید: به نظر من این حرف پیشیزی نمی ارزد." او می گفت: به انسان به چشم غایت بنگرید، نه به چشم آلت. این امر خوبی است، اما اصلاً محقق شدنی نیست. هر انسانی به انسان های دیگر به چشم آلت می نگرد ولو آن شخص علی ابن ابی طالب انسان های دیگر را برای رسیدن به چیز حقیر و پستی وسیله نمی کند، بلکه برای استکمال معنوی بسیار عمیق خود آن ها را وسیله می کند. فقط خداست که این طور نیست. البته بگذریم از این که عرفا گفته اند: "کنت کثراً مخفياً احببت ان اعرف و خلقتُ الخلق لکن

أَعْرِفَ. "به نظر می آید که حب ذات از هیچ موجودی فاصله نمی گیرد. اسپینوزا در کتاب اخلاق خود استدلالی دارد که بسیاری گفته اند این استدلال تام است و یکی از مهم ترین تزیینات اسپینوزاست. او می گوید: "کل موجود فهو محبٌ لذاته مستخدم لغیره" گویا حب ذات و استخدام الغیر مساوق وجود است، لذا می گفت خدا هم همین طور است. اگر این را هم نپذیریم فقط خداست که عشق دهنده دارد و اصلاً عشق گیرنده ندارد. البته سخن کانت دلنشین است ولی محقق شدنی نیست و ما را نزدیک می کند به این که دیگران را برای منافع کوتاه مدت نخواهیم، بلکه برای منفعت دراز مدت نخواهیم، برای نفع مادی نخواهیم، بلکه برای نفع معنوی نخواهیم. برای منافع اخروی نخواهیم و نه برای منافع دنیوی. اما اگر منظورمان این باشد که اصلاً انسان دیگری را وسیله نگیریم، به هیچ معنای وسیله، اصلاً محقق شدنی نیست. هیچ انسانی این طور نیست. تنهایی ایجاد دردناک است. خود کانت می گوید: "من به این جا رسیدم که هر چه روان شناسی بیشتر رشد کند احساس تنهایی آدمی بیشتر رشد می کند." من به این جا رسیده ام که اولین واکنش خودکاوانه ی انسان در برابر مصایب دیگران این است که م یگوید خوب است که من به این مصیبت دچار نشده ام. یعنی واکنش ما در برابر مصایبی که به دیگران می رسد، تسلی خودمان است. مثلاً وقتی می بینیم کسی مریض است می گوئیم که الحمد لله که من مریض نیستم. و آدم چقدر احساس تنهایی می کند وقتی بالای بستر او می آیند، اولین واکنش آن ها این است که خوب است که ما در این بستر نخوابیده ایم. حضرت رسول (ص) می فرمایند وقتی به یک مصیبت زده ای می رسید، زیر لب بدون این که بشنود بگوئید " الحمد لله الذی عافانی ممّا ابتلاک به ولو شاء لفعل: حمد خدایی که مرا از این مصیبتی که تو را به آن دچار کرد معاف کرد و اگر می خواست، می توانست من را هم دچار کند. این وضع قبح اخلاقی ندارد. حیل ما این طور است. ولی بالاخره احساس تنهایی زیادی به آدمی دست می دهد که نمی توان از آن گریخت. پاسکال می گفت: اولین تمهید انسان برای گریز از تنهایی این بود که می گفتند حالا که شما به فکر ما نیستید، ما هم به فکر شما نیستیم و رفتند و در غارها گوشه نشینی گزیدند. ولی این فکر انتقام جویانه انسان را به غارنشینی و جنگل نشینی کشاند. دومین تمهید انسان مدرن برای این که تنهایی خود را فراموش کند، این بود که پدیده ای به نام سرگرمی درست کرد که اصلاً برای انسان سنتی وجود نداشت. سرگرمی یعنی چیزی که تا حواسم به تنهایی می رود، فوری خودم را به آن مشغول کنم تا تنهایی خودم را از یاد ببرم. اگر کسی در خانه نباشد تلویزیون تماشا می کنم. به رادیو گوش می دهم و کتاب می خواهم. چون نمی توانم احساس تنهایی خود را تحمل کنم. پاسکال می گوید: این دو راه ناموفق است و بشر باید به راه سومی بیندیشد. این احساس تنهایی، احساس سالمی است. چون تنهایی واقعیت دارد، اگر بفهمیم

که تنهائیم به واقعیتی می‌رسیم، اما مساله این است که گونه می‌خواهیم با این تنهائی کنار بیاییم. یعنی چگونه می‌توانیم مثل سایر واقعیت‌های تراژیک زندگی آن را بپذیریم. واقعیت تراژیک یعنی همین که واقعیتی، واقعیت است اما تلخ، مثل مرگ، مرگ یک چیز است و نحوه کنار آمدن با آن چیز دیگری. تنهائی یک چیز است و نحوه کنار آمدن با آن چیز دیگری است. راه حل علی ابن ابی طالب بسیار مؤثر است و آن این که در مقام چگونه زیستن این تنهائی را با جمیع لوازمش ملتزم می‌شویم. ولی ما متأسفانه در مقام عمل تنهائی خود را فراموش می‌کنیم. با اعتماد به حزب، گروه، دسته و... کارهایی می‌کنیم که وقتی آن‌ها را از ما اخذ می‌کنند، می‌یابیم که تنهائیم. خداوند تعبیر می‌کند که ما به آن‌ها می‌گوییم: "ادعُوا شُرَکَائِکُمْ" این‌هایی را که شریک شما بودند صدا کنید بیایند، ولی بعد می‌گوید: "ضَلَّ عَنْکُمْ" ناپدیدند، شرکایی در کار نیست. تنهائی یک واقعیت است که کنار آمدن با آن مهم است. راه حل کسانی مثل حضرت علی (ع) به نظر راه بسیار خوبی است. مثال می‌زنم، اگر از بنده دعوت کنند و بگویند بیا یک جایی یک درسی بگو و یک سخنرانی بکن و من با خودشناسی و روانکاوی که از خود دارم، بینم اگر به آن جا بروم در اثر این سخنرانی یا درس من در بسیاری از انسان‌ها تحول روحی و معنوی حاصل می‌شود، تکان می‌خورند عوض می‌شوند و استكمال معنوی می‌یابند و مسیر زندگی آن‌ها عوض می‌شود و اصلاح می‌شوند، اما چون خودکاو هستم می‌فهمم در عین حال وقتی این سخنرانی را بکنم، در حین سخنرانی خودم دستخوش عجب می‌شوم. حضرت علی ابن ابی طالب می‌فرمایند: در این جا من از اصلاح شما صرف نظر می‌کنم و صلاح خودم را به خاطر شما از دست نمی‌دهم. یعنی کاری نمی‌کنم که به خاطر شما دست خوش عجب شوم، چون عجب برای من مهلک است. در واقع می‌خواهم بگویم حضرت این قدر این تنهائی را احساس کرده‌اند که من همه چیز را باید خودم بردوش بکشم. اگر بگویم در اثر سخنرانی من هزار نفر به راه راست آمدند، می‌گویند ولی خودت در مدت سخنرانی راه را کج می‌رفتی. حضرت علی ابن ابی طالب در هشت خطبه وضع مردم هنگام مرگ را تصریح می‌کنند و می‌خواهند نتیجه بگیرند که شما الان هم باید خود را در همین حال، ببینید، می‌گویند ببینید این‌ها چقدر تنها هستند الان هم شما تنها هستید و این تنهائی را حس کنید. یک مورد را که حضرت در باب اهل گورستان فرموده‌اند، بیان می‌کنم. [۱۹] حضرت می‌فرمایند: "همسایه‌اند، اما هیچ وقت با یکدیگر انس نمی‌گیرند، دوست هستند اما هیچ وقت به ملاقات یکدیگر نمی‌روند زیرا تمام ریسمان‌های خویشاوندی پوسیده شده است. ریسمان‌های تعارف (شناسایی) که یکدیگر را به واسطه‌ی آن می‌شناختند، بین شان پوسیده است. همه‌ی اسباب و ریسمان‌های برادری بین آن‌ها منقطع شده است. جنیع وحید هستند با هم در

قبرستان مجتمع هستند، کنار هم نهاده شده اند و کنار هم نشسته اند و کنار هم خوابیده اند، اما تنها هستند. با این که با هم دوست هستند از هم دوری می کنند. اصلاً فرصت ندارند که به یکدیگر بپردازند." این بیان نظیر این آیه ی قرآن است که "لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ [۲۰]" شما تنها آفریده شده اید و تنها هم به نزد ما می آید. باز قرآن در جای دیگر می فرماید "يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ [۲۱]". نه فقط هر کسی از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندان گریزان است، بلکه هر انسانی در آن روز به خود مشغول است. حتی از این بالاتر "يَوْمَ الْمَجْرِمُ كُوِفْتُدَى مِنْ عَذَابٍ يَوْمَئِذٍ بَيْنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤَيِّهِ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ كَلَّا أَتَاهَا لَطْفٌ نَزَّاعَهُ لِلشَّوْىِ [۲۲]". نه تنها به فکر دیگری نیست بلکه می خواهد دیگران را سپر کند و می گوید اگر بشود ما افتدا می کنیم، یعنی دیگران را فدا می کنیم. انسان می گوید به جای من بچه یا همسر و یا برادرم را تحویل بگیرید یا حتی خویشاوندان یا حت قبیله ی ما را تحویل بگیرید. (التي تؤيه). چیزهایی که در دنیا آن ها را پناه خود می دانست، حالا نه فقط به او پناه نمی دهند بلکه برعکس پوست او را می کنند. همه ی این ها اشاره دارد که به معنای واقع کلمه تنها هستیم. وقتی گفته می شود که تو فصیله ای را که حمایت می کرد، حاضری فدا کنی معنایش این است که به واقع تنها هستی. آخرت هم که باطن همین دنیا است لذا در این جا هم تنها هستی. یا در جای دیگری از نهج البلاغه می فرمایند: ای کسانی که در محله های موحش زندگی می کنید (وحشت یعنی ترس از تنهایی) "یا اهل الدیار الموحش و المحال المغفرته".

گمانم بر این است که اخلاق دینی بر سه رکن مبتنی است. اخلاق دینی با اخلاق سکولار سه تفاوت دارد: نخست این که اخلاق دینی بر اندیشه ی خدا مبتنی است. دوم این که اخلاق دینی بر زندگی پس از مرگ مبتنی است و سوم، اخلاق دینی بر تنهایی علاج ناپذیر انسان مبتنی است. به تعبیر دیگر اگر کسی زندگی را بر اخلاق مبتنی کرده باشد که این سه مؤلفه در آن مفقود نباشد، این اخلاق دینی است. اگر بنا بر تنهایی است، این تنهایی معنوی و باطنی لازمه هایی دارد. (این تنهایی، غیر از تنهایی فیزیکی است که علاج پذیر است). نتیجه ی لازمه ی اول این است که انسان هر کاری می کند باید در حین انجام آن کار کاملاً به خودش اخطار کند (به خاطر خودش خطور بدهد) که مسئولیت کل این عمل فقط بر دوش من است و هیچ کس مسئولیت عمل مرا بر دوش نمی گیرد. این سخن به این معناست که من نمی توانم به پشتوانه ی حزب خود، جناح خود، رفقا، دوستان، استادان، مریدان، خویشاوندان خود

و همه ی آن هایی که وقتی یک کاری انجام می دهیم ممکن است به پشتوانه ی آن ها آن کار را انجام دهیم، اعتماد کنیم. آدم باید خودش را در حین انجام کار تنهای تنها احساس کند. یعنی احساس کند در حین انجام کاری است که تمام مسئولیت و تمام مؤاخذه های آن بر دوش خود اوست.

نکته ی اول این که وزر فیزیکی و روان شناختی یک چیز است، وزر اخلاقی هم یک چیز دیگر. یعنی یک وقت من برای کاستن این درد و رنج از خودم یک آثار یا آسیب بدنی یا عاطفی و روانی متحمل می شوم و یک وقت یک آزار و آسیب اخلاقی متحمل می شوم. یعنی احساس می کنم که ظلم و خیانتی کرده ام. شکی ندارم که وزر فیزیکی اصلاً محل بحث نیست. این ما را به نکته ی دومی می رساند. ما در عین این که باید اخلاقی زندگی کنیم باید توجه کنیم که گاهی اوقات زندگی ما را بین خوب و بد مخیر نمی کند، بلکه بین بد و بدتر مخیر می کند. اصلاً ماندن میان خوب و بد نادر است. غالباً بین بد و بدتر می مانیم. یعنی با کارهایی مواجه می شویم که آثار و نتایج بدی دارند. در عین حال نمی توانیم هر دو را ترک کنیم لذا باید یکی را انجام بدهیم و هر دو هم دارای آثار و نتایج بدی است. از این نظر می گوئیم بین بد و بدتر می مانیم. این بدین معناست که فی البادی النظر هر کدام را انجام بدهیم یک وزر اخلاقی برای ما دارد، اما در این گونه موارد باید ببینیم کدام یک از این ها وزر کمتری دارد و کدام یک وزر بیشتری دارد که آن را وانهیم. ما همیشه در زندگی در حال دفع افسد و دفع افسد می کنیم و یا با رو کردن به یک صالح، جلب اصلح می کنیم.

آلبرت شوایتزر، موسیقیدان، فیلسوف، مورخ، فیلسوف دین و پزشک فرانسوی چهل سال آخر عمر خود را در آفریقا به طبابت در میان قبایل آفریقایی گذراند. در آن زمان مناقشه های بزرگی بین روشنفکران پیش آمد. روشنفکران اروپا چندین بار اعلامیه های مشترکی خطاب به شوایتزر صادر کردند که فعالیت تو هم در جهت موسیقی دانی، هم در جهت فلسفه ورزی و هم در جهت پیشرفتی که در زیست شناسی کرده ای، در پاریس برای بشریت بسیار نافع تر است تا این که در آفریقا میان جزامیان طبابت کنی. (در آن زمان جزام در آفریقا اپیدمی بود.) سه اعلامیه ی جهانی روشنفکری بر ضد آلبرت شوایتزر صادر می شد اما او می گفت من احساس می کنم که این واقعیت است، آن ها یا واقعیت نیستند یا واقعیت دور هستند. وجدان اجازه نمی دهد که این مردم را ترک کنم و دست برنداشت. (ر.ک: ماجراهای اندیشه و کنش از... این کتاب گزارش های مفصلی از این داستان می دهد که

کل جریان روشنفکری اروپا يا حتى استراليا و ژاپن به شوايتزر معترض بودند ولي او مي گفت حس خودم است که
وظيفه ام اين است.) کازانتراکيس در مقدمه ي کتاب سرگشته راه حق مي گويد: اين کتاب را به فرانسوا آسيزي
زمان ما، يعني آلبرت شوايتزر تقديم مي کنم. به نظر من که حق با شوايتزر است و اخلاق يک جنبه subjective
دارد و روي هم رفته با همان صداقت و جديت انسان بايد درون خود را بکاود و ببيند وظيفه ي خود را چه حس
مي کند. شايد اگر شوايتزر برگشته بود و اين چهل سال را به فلسفه ورزي گذرانده بود، فيلسوفي تراز اول مي شد،
اما نشد. کما اين که آن کارهاي قلمی که در همان دوران مي کرد، کارهاي بسيار عالي است. او کتابي نوشت به
نام زندگي مسيح که يک کار بسيار عالي و کلاسيک است. با اين که مي گويد من فقط قلم زده ام. او در چند
صفحه اي که در اواخر عمرش نوشت مي گفت: "آن چه را بر قلمم جاري شده است فقط در فاصله ي چرت و
خواب نوشته ام اما الان از اين هم پشيمان هستم. در فاصله ي ميان چرت و خواب هم مي شد به کلبه ي يک
آفريقايي سر کشيد." به نظر مي رسد نمي شود آلبرت شوايتزر را ملامت کرد، در قرن بيستم هم مادر ترزا بود که
همين چند سال پيش فوت کرد. بسياري به مادر ترزا مي گفتند که زندگي contemplative داشته باش، اما او
مي گفت من استعدادهايي در contemplation دارم ولي خدا را در action عبادت مي کنم. او از سن ۱۹ تا
سن ۹۳ سالگي اروپا را رها کرد و به هندوستان رفت. اگر بشود گفت معجزه مصداق دارد، مصداق آن زندگي
ترزاست. اين که انسان بتواند با دو روسري و دو دست لباس و کيفي که با کوني بافته است زندگي کند، معجزه
است. اخيراً گفته اند کل خرجي که خانم ترزا در سراسر زندگي داشته است، نزديک به پنج هزار دلار بوده است.
اما چه کرده است؟ پاپ هنگام ملاقات او در هند گفت: مادر ترزا شما محبوب مسيح هستيد، اما اي کاش
contemplation مي کرديد و مادر ترزا در جواب گفت: آيا چيزي بالاتر از محبوبيت نزد مسيح وجود دارد؟
من با contemplation به کجا مي توانستم برسم؟ به نظر من اخلاق جنبه ي subjective دارد. نمي شود به
ترزا گفت تو اگر contemplation کرده بودي، مايستراکهارت و يا سوزو يا ترزاي قديس مي شدي. زندگي
ترزا سراسر اعجاز است. اگر بگويد که اگر فراموش کردن خود، نهايت مسير ما باشد، بسيار دلنشين است، پاسخ
اين خواهد بود که به شرطي ايم سخن شما درست خواهد بود که ما مي توانستيم کاري را که شما پيشهاد مي کنيد،
بکنيم. يعني اگر مي توانستيم از روي اختيار خودمان را فراموش کنيم، حق با شما بود. به نظر مي آيد که لااقل به
لحاظ علم الجمالي زيباتر است. ديد فارق از هر گونه تعلق را با ديدی مقايسه کنيد که در آن تعلق است، اما بسيار
بسيار فخيم و والا. از لحاظ زيبايي شناختي ديد فارق از تعلق بهتر است. اما همه ي اين ها يک پيش فرض مي

خواهد و آن این که حب ذات نداشته باشیم. موجودی که حب ذات دارد نمی تواند چیزی را در پرتو حب ذات نبیند، بدون اختیار همه چیز را در پرتو حب ذات می بیند. عرفای ما می گویند فنای فی الله و بقای بالله یعنی دغدغه ی بقا را دارند. قطره دریاست، اگر با دریاست و گرنه قطره، قطره و دریا، دریاست. ما به فکر این هستیم که قطره نخشکد لذا خود را در دریا فانی می کنیم، اما در عوض همیشه می مانیم. اگر این طور باشد اما خود را چگونه فراموش کرده ایم؟ بله نهایت این است که می شود گفت یک خودها و یک ساحت هایی را از خود فراموش کرده ایم که شما انسان ها دوست ندارید فراموش کنید. مثلاً ما دغدغه ی شهرت و محبوبیت و قدرت و علم نداریم. حب ذات شماها در این چیزها تجلی می کند اما ما این تجلیات را نداریم. اما چگونه می شود گفت اصلاً خودمان را دوست نداریم.

اولین خاصیت زیبایی، آرام بخشی است. آیا می خواهید بگویید که این هم نیست. یعنی وقتی عاشق به یاد معشوق است یا وقتی که حضور معشوق را حس می کند، آرامش ندارد. کسی که من عاشق او هستم (داستان کنیزک و پادشاه) به خاطر سن و ملاحتی است که در او می بینم. اگر آن ملاحت از دست برود، عشق باقی نمی ماند. من به دلیل لذتی که از ملاحت او می برم به او دل بسته ام. حال اگر به دلیل حالات روحی کسی به او دل ببندیم و این حالات او از دست برود، دیگر دلبستگی به او معنا ندارد. یعنی عاشق در معشوق خود اوصافی را می بیند که از آن لذت می برد لذا خودش را فراموش نکرده است. اگر خود را فراموش کرده بود وقتی این صفت به صفت دیگری تبدیل می شد، عشق همچنان باقی می ماند، برقرار نمی ماند. نتیجه ی لازمه ی دوم این است که انسان فقط باید در اندیشه ی اصلاح خود باشد. اگر اصلاح او بر اصلاح دیگران توقف دارد البته به اصلاح دیگران هم به عنوان امری ثانوی پردازد و گرنه فقط و فقط باید به فکر اصلاح و صلاح خود باشد، باید به فکر خوب بودن و خوب کردن باشد. اگر می بیند در جایی صلاحش جز با صلاح دیگران امکان پذیر نیست، در آن جا هم به اصلاح دیگران پردازد. انبیاء همه به فکر صلاح و اصلاح خودشان بودند اما با آن دیدی که داشتند گاهی احساس می کردند که این صلاح و اصلاح توقف دارد برین که صلاح و اصلاحی هم در دیگران پدید بیاید و به همان مقدار هم به اصلاح دیگران می پرداختند. و گرنه انبیاء، بزرگان و عرفا همه به فکر خودشان بودند و با این حیث هیچ گاه نباید به مردم گفت خودتان را فراموش کنید، باید گفت که خودتان را فراموش نکنید. بعضی فکر می کنند که جامعه وقتی

اصلاح می شود که افراد، خودشان را فراموش کنند در حالی که جامعه وقتی اصلاح می شود که افراد، خودشان را فراموش نکنند. ما به قیمت اصلاح خودمان به فساد و تباهی کشیده می شویم، نه به قیمت فراموش نکردن خودمان. قرآن می گوید: "لا تکنونوا کالذین نسوا الله فأنسیهم انفسهم" [۲۳] "قرآن فراموش کردن خود را نه تنها چیز مطلوبی نمی داند بلکه بزرگ ترین عذابی می داند که خدا ما را به آن عقاب می کند، لذا می گوید: "مثل کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا کاری کرد که خودشان را فراموش کنند." [۲۴] یعنی خود فراموشی در واقع عقاب اعمال ماست و امری است که به هر قیمتی باید از آن بگریزیم. آدم ها به میزانی که خودشان را فراموش می کنند، علو دارند. آدمی که خود را فراموش نمی کند علو و ظلم و فساد ندارند. این ها سه منشأ مظالم و نا بسامانی های اجتماعی هستند. بنابراین باید گفت که دائماً حواستان به خودتان باشد. اگر دائماً به فکر خودمان باشیم، ذره بین گذاشتن روی زندگی دیگران نه فقط لغو است، بلکه عیناً در جهت عکس است و تاثیر دارد. همه ذره بین ها باید به خودمان منعطف باشد. ما روی همه ذره بین داریم، اما روی خودمان ذره بین نداریم. من روی زندگی دیگران خیلی بیشتر از زندگی خودم مداقه می کنم.

نتیجه ی لازم سوم این است که اگر ما خودمان تنها هستیم، اگر چیزی را حق تشخیص دادیم، نباید ملاحظه ی احدی را بکنیم، بلکه باید به تشخیص خودمان عمل کنیم. اکثر ما خوبی ها و یا بدی ها را تشخیص می دهیم، اما به مقتضای خوبی ها و بدی ها عمل نمی کنیم، زیرا احساس تنهایی نمی کنیم. نتیجه ی دوم این اعتقاد این است که شما خودتان را از دست نمی دهید. اگر انتظار عوض یا شکر از دیگران داشته باشید، وقتی دیگران این انتظار را برآورده نمی کنند، صحبت دیگران در دلتان کاستی نمی گیرد. به این دلیل محبت در دل عرفا رشد می کرد که از انسان ها هیچ توقعی - نه توقع عوض و نه توقع شکر - نداشتند. اگر این توقع در من پدید بیاید، چون در اکثر قریب به اتفاق موارد این توقع برآورده نمی شود. یعنی آدم ها به دنبال کار و زندگی خود می روند و نمی گویند که فلانی برای من فلان کار را کرد. محبت این آدم ها در دل من برقرار نمی ماند. آدمی که احساس می کند تنهاست و تنهایی خود را حس می کند، "کنش بی خواهش" و "عمل بی امل" وظیفه اش را انجام می دهد اما در قبال آن هیچ انتظاری از هیچ کس ندارد. خود این مطلب یک نوع بصیرتی نسبت به احوال دیگران به آدم می دهد. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می فرمایند: می دانید چرا شما نمی توانید حال مرا دریابید اما من می توان حال شما را

دریابم؟ به خاطر این که من از شما توقعی ندارم اما شما از من توقع دارید و وقتی شما توقع برآورده نمی شود، مرا غیر از آن چه هستم گمان می کنید. اما من توقعی از شما ندارم. به تعبیر دیگر وقتی کسی از موجودی توقعی ندارد در شناخت خود نسبت به آن موجود بصیرتر است و توفیق بیشتری دارد. موارد این تنهایی و فهم آن در نهج البلاغه بسیار مهم است. این نکته به نظر من بسیار اهمیت دارد، به حدی که یکی از سه مؤلفه اخلاق دینی را فهم تنهایی خودمان می دانم.

یادآوری یک نکته ی مهم:

چرا دین اسلام را دین غربی می نامند؟

همه ی تمدن ها و فرهنگ هایی را که از سه ناحیه ی بزرگ چین و هند و ژاپن برخاسته اند، فرهنگ غرب می نامند. ادیان ابراهیمی چون به سه ناحیه ی دوم تعلق دارند ادیان غربی نامیده می شوند و به ادیانی مثل آیین بودا، دائو، کنفوسیوس و... ادیان شرقی می گویند، زیرا به سه ناحیه ی اول تعلق دارند و علت استغراب و غریب بودن این که اسلام را دین غربی بنامند، این است که انسان تا با فرهنگ شرقی آشنایی ندارد و فقط با اسلام و یهودیت و مسیحیت سر و کار دارد. آن قدر بین اسلام و یهودیت و مسیحیت تفاوت می بیند که یک کاسه کردن این سه را غیر موجه می داند - چه در بعد فلسفی، چه در بعد عرفانی و چه در بعد دینی و مذهبی - اما اگر انسان با ادیان شرقی و عرفان و فلسفه های شرقی آشنایی پیدا می کند، می بیند که آن ها چقدر از ادیان غربی به دور هستند، از فلسفه گرفته تا عرفان و تا خود دین و مذهب. بنابراین می گوید یک کاسه کردن ادیان شرقی با هم و یک کاسه کردن ادیان غربی با هم و جدا کردن ادیان شرقی از ادیان غربی جایز است. اگر یک شرقی از ادیان و فلسفه ها و عرفان های غربی با خبر نباشد، آن قدر بین آیین بودا و هندو و کنفوسیوس تفاوت می بیند که اگر کسی این سه را ادیان شرقی بنامد اعتراض می کند که این ها با هم تفاوت بسیار دارند. اما اگر همین فرد اسلام شناس و مسیحیت شناس و یهودیت شناس بشود، می بیند که این ها آن قدر با ادیان می رسد، لذا حاضر می شود آن ها را یک کاسه کند و از ادیان غربی جدا کند. در باب هر امری مثلاً علیت، بین متفکران غربی مسیحی و یهودی و مسلمان تفاوت هایی وجود دارد. اگر کسی که به شرق رجوع نکند این تفاوت ها آن قدر برایش بزرگ جلوه می کند که می گوید نظر ملاصدرا و ابن سینا کجا و نظر دمکریتوس کجا و نظر این سه تا کجا و نظر فلوطین کجا. ولی اگر با شرق آشنا شوید و ببینید که می گویند علت، وجوداً از معلول مؤخر است، یا در باب جوهر و عرض در شرق اصلاً کسی به

جوهر و عرض قایل نیست. لذا می گوئید اختلاف در تعداد جواهر و اعراض جزئی است یا در باب میز بین ماده و ماورای ماده و فوق طبیعت، در شرق اصلاً این دو ماده (مادی و مجرد) وجود ندارد. مثل این است که شما افراد یک خانواده را دیده اید، ولی افرادی غیر از آن ها را ندیده اید، لذا خویشاوندی آن ها را احساس نمی کنید، اما وقتی قیافه ها و چهره ها را می بینید، می فهمید که درست است که این ها خیلی فرق کرده اند اما خیلی به هم شباهت دارند. غربیان معمولاً وقتی می خواهند از دید انسان شناختی مطلب را طرح کنند، می گویند ادیان غربی و از دید دینی که مساله را بررسی می کنند، می گویند ادیان موزاییک (موسوی) چون معتقدند ریشه ی همه ی این ها به یهئدیت برمی گردد. ادیان ابراهیمی را فقط ما ایرانیان به کار می بریم. از این نظر ما دین زرتشت را برزخ بین شرق و غرب می دانیم. در باب دین زرتشت اظهار نظر قطعی نمی توان کرد؛ نه فقط دین زرتشت بلکه به طور کلی آیین مزدیستان در همه ی روایت ها از جمله روایت زرتشتی در برزخ شرق و غرب قرار می گیرد. مایه هایی از ادیان شرقی و مایه هایی از ادیان غربی در آن وجود دارد. از این نظر هم از ده دین بزرگ جهان، شش دین را شرقی و سه دین را غربی و یکی ره نه شرقی و نه غربی می دانند. (در برزخ بین شرق و غرب). در مورد تمدن ایران هم اگر مراد از تمدن ایران، تمدن ایران قبل از اسلام است، تمدن شرقی و هندی است ولی تمدن ایران بعد از اسلام، تمدن غربی است یعنی کاملاً در یونان ریشه دارد، حرکت، سکون، قوه، فعل، جوهر، عرض، مادی، مجرد، جهل، جهل مرکب، جهل بسیط و بحث علیت همه در فلسفه ی یونان ریشه دارد. حال یا در شاخه ی ارسطویی ریشه دارد یا در شاخه ی افلاطونی یا در شاخه ی فیثاغورسی و یا در شاخه ی رواقی. از هر کدام بخشی را برگرفته است.

[۱] در خطبه ی ۱۷۶ نهج البلاغه از قول پیامبر (ص) آمده است.

[۲] ما فعلاً فقط می خواهیم ببینیم آن چه در نهج البلاغه آمده است، با هم سازگاری (consistency) دارد یا نه، و این سازگاری را فقط در ارتباط اجزای درونی خود نهج البلاغه و ارتباط نهج البلاغه با قرآن مورد بحث قرار می دهیم. به تعبیر دیگر در مقام نظریه پردازی نیستیم بلکه در مقام حل مشکل هستیم و می خواهیم راه حلی برای یک مشکل که در دیدگاه نخست به نظر می رسد، پیدا کنیم.

کتاب های فراوانی در باب طبیعت انسان از دیدگاه دین به طور کلی یا از دیدگاه ادیان خاصی نوشته شده است، مثلاً کتاب بسیار عالی و جالب کیت وارد، به نام religion and human nature.

[۳] ثم سواه. سوره ی سجده، آیه ی ۹

[۴] سوره ی حجر، آیه ی ۲۹: "فَأَذا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" و در سوره ی ص، آیه ی ۷۲: "فَأَذا وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ".

[۵] سوره ی انبیاء، آیه ی ۹۱

[۶] سوره ی تحریم، آیه ی ۱۲

[۷] ر.ک: الدفاع من القرآن ضد المنتقديه، فصل ۱۲ از عبدالرحمن بدوی.

[۸] سوره ی آل عمران، آیه ی ۴۹: "... اَنِّیْ اَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ کَلَّامَیْهِ الطَّیْرِ فَاَنْفَخْتُ فِيْهِ فَيَكُوْنُ طَیْرًا بِاِذْنِ اللّٰهِ..."

[۹] طوره ی مائده، آیه ی ۱۱۰: "... وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّیْرِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِاِذْنِیْ فَتَنْفَخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَیْرًا بِاِذْنِیْ..."

[۱۰] "و لقد راہُ نزلہُ آخری عند سدرہ المتہی" آیه ی ۱۳ و ۱۴ سوره ی نجم.

[۱۱] سوره ی احزاب، آیه ی ۷۲.

[۱۲] سوره ی انفال، آیه ی ۲۲.

[۱۳] سوره ی روم، آیه ی ۳۰.

[۱۴] سوره ی تین، آیه ی ۴ و ۵.

[۱۵] فی وصف السالک الطريق الی سبحانہ: "قد احياء عقله و امات نفسه، حتّی دقّ جلیله و لطّف غلیظہ و برق له لامع کثیر البرق، فأبان له الطريق و سلک به السبیل و تدافعتہ الابوابُ الی باب السلامه و دار الاقامه و ثبت رجلاه بطمأنینہ بدنہ فی قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضی ربّه" نهج البلاغه، خطبه ی ۲۲۰.

[۱۷] خطبه های ۱۰۸، ۲۲۱، ۲۲۳، ۶۹، ۱۰۹ و ۱۱۳ نهج البلاغه.

[۱۸] خطبه ی ۶۹ نهج البلاغه.

[۱۹] خطبه ی ۲۲۱ نهج البلاغه.

[۲۰] سوره ی انعام، آیه ی ۹۴.

[۲۱] سوره ی عبس، آیه ی ۳۴ تا ۳۸.

[۲۲] سوره ی معارج، آیه ی ۱۱ تا ۱۶.

[۲۳] سوره ی حشر، آیه ی ۱۹.

[۲۴] سوره ی نجم، آیه ی ۳۸.

حضرت علی ابن ابی طالب یکی از نتایجی که از تنهایی می گیرد و به هر کسی که این تنهایی را می فهمد هشدار می دهد که حالا که تنهایی را فهمیدی به آراء و نظرات دیگران در مورد خودت بی اعتنا باش. کاری نداشته باش که نظر مساعد دیگران را جلب کنی و همیشه هم از نظر دیگران گریزان نباش و این دو علت دارد، اولاً هیچ کس نمی تواند نظر مساعد همه ی انسان ها را جلب کند. رضی الناس غایه الدرك، رضایت مردم از انسان چیزی است که کسی به آن نرسیده است. کسی نمی تواند طوری زندگی کند که همه ی مردم را از خودش راضی کند، چون مردم خواسته های متفاوت دارند و تو اگر با کاری که می کنی خواسته ی یک دسته را ارضاء کنی خواسته ی یک دسته ی دیگر ارضاء نمی شود. قلوبهم شتى، مردم دل های پراکنده دارند، تو چگونه می توانی راضی شان کنی اگر عمل X را انجام بدهی گروهی که با عمل X راضی اند از تو خوشنودند، ولی بقیه که از عمل X ناخشنود می شوند از تو راضی نیستند. ثانیاً اگر هم رضی الانسان غایه الدرك نمی بود و می شد که رضایت همه ی مردم را جلب کرد در این صورت چه نفعی برای تو دارد؟ فکر می کنی اگر همه ی مردم از تو راضی شوند می توانند کاری برای تو انجام بدهند - از آن کارهایی که قبلاً اشاره کردیم - کاری نمی توانند برایتان انجام بدهند، بنابراین رضای مردم را به دست آوردن ممکن نیست و اگر ممکن بود، مطلوب هم نبود، به دلیل این که رضایت مردم وقتی مطلوب است که بعد از رضایت، حاصلی برای من داشته باشد.

نکته ی قابل تأکید این است که دو دسته از مردم به خواسته ها و رضایت دیگران اعتنا ندارند، یک دسته جباران و ظالمان که این ها در برابر نظر مردم نسبت به خودشان بی اعتنا هستند و دسته ی دوم عارفان هستند. این دو دسته واقعاً با هم تفاوت دارند، این که من از دیدگاه عرفانی و حکمی که به جهان هستی دارم به مردم بی اعتنا باشم یا از سر استبداد و جور، با هم متفاوت است. علی ابن ابی طالب به هر دو دسته در نهج البلاغه اشاره می کند که هر دو دسته وجود دارند. منتها در مورد آن ها می فرماید: من استبد هلك، آن ها هلاکت خودشان را با این استبداد و بی اعتنایی فراهم می آورند. من شاور الناس شارک فی عقولها، هر کس که با عقول مردم دم سازی و دم خوری داشته باشد، در عقول آن ها مشارکت ورزیده و یک حرف این است که عارفان این جور نیستند، عارفان به نظر مردم

نسبت به خودشان اعتنا ندارند. خوب، این دو تا چه تفاوتی با هم دارند؟ چگونه من نسبت به نظر دیگران بی اعتنا هستم، که یک بار عارفم و یک بار مستبد؟ هر کس به نظر مردم نسبت به خودش بی اعتناست، در واقع به خوشایند مردم التفات می ورزد. اما مستبد به خوشایند و بدآیند مردم هیچ گونه اعتنایی نمی ورزد، چون خوشایند و بدآیند خودش را بر خوشایند و بدآیند مردم راجح می داند و عارف به خوشایند و بدآیند مردم اعتنا نمی ورزد، برای این که مصالح و مفاسد خود مردم را بر مفاسد و مصالح مردم راجح می داند. در واقع هر دو خوشایند و بدآیند مردم را به کنار نهادن اند، اما یکی بدآیند و خوشایند مردم را فدای خوشایند و بدآیند خودش کرده و یکی هم خوشایند و بدآیند مردم را فدای مصالح و مفاسد مردم کرده است. یعنی می گوید من کاری ندارم که تو خوشت می آید یا نه، من مصلحت تو را - که وظیفه ام است - در نظر می گیرم، این مصلحت اگر خوشایندت هم نیست، نباشد، من مفسده را می خواهم از تو بگیرم و اگر بخواهم این مفسده را از تو بگیرم به بدآیند و خوشایند تو التفاتی نمی ورزم. این دو خیلی با هم فرق می کنند، علی ابن ابی طالب در یک جا می گوید که چون از خودم خالی شدم به خوشایند شما توجه نمی کنم، این که اصلاً خودم را در این جهت در نظر نمی گیرم یعنی خوشایند و بدآیندی برای خودم قائل نیستم که بخواهم به جهت این خوشایند و بدآیند شما را لگدمال کنم، نه! مصالح و مفاسد را در نظر می گیرم و وظیفه ام این است که این مصالح و مفاسد استیفا شوند، وظیفه ی هر انسانی نسبت به انسان دیگر این است و وقتی من می خواهم مصلحت و مفاسدتان را استیفا کنم، گاهی باید خوشایند و بدآیندتان را زیر پا بگذارم. چون شماها هنوز به آن جا ها نرسیده اید که خوشایندتان با مصلحتتان، و بدآیندتان با مفسده تان انطباق داشته باشد و چون به این حالت نرسیده اید، علی (ع) باید دنبال مصلحت ما باشد، نه خوشایند ما و دنبال دفع مفسده ی ما باشد نه دفع بدآیند از ما.

اما مستبدان و جباران این طور نیستند، به خوشایند و بدآیند مردم بی توجهی می کنند، برای این که می خواهند به خوشایند و بدآیند خودشان توجه کنند. بنابراین چنین تفاوت جدی ای وجود دارد. علی ابن ابی طالب به این معنا موارد فراوانی در نهج البلاغه اشاره می کند. ما در زندگی دو نوع فیلم بازی کردن و نمایش ایفا کردن و هنرپیشگی داریم، یک نوع همان است که به عدم صداقت و ریا تعبیر می شود، شکاف میان ظاهر و باطن. این که بین نیت من و افعال و اقوال من، بین احساسات و عواطف من و بیرون من، بین عقیده ی من با گفته ی من، بین گفته ی من و

کرده ی من تفاوت است. این ها انواع شقاق ها و نفاق ها و شکاف هایی است که بین ظاهر و باطن ماست. انسان هایی که دست خوش این شقاق، شکاف و نفاق باشند در واقع در حال فیلم بازی کردن هستند و این فیلم بازی کردن مذموم است. این در واقع بی صداقتی است و بی صداقتی وجه جامع همه ی این ریاها و نفاق ها و هم رنگی با جماعت ها و تبعیت از افکار عمومی و این امور است. اما فیلم بازی کردن نوع دومی هم دارد که چیزی است که علی ابن ابی طالب تصویب اش می کند و آن را یکی از اوصاف متقین می داند، و آن این که انسان های آرمانی از دیدگاه علی ابن ابی طالب این ویژگی را دارند که ظاهراً مثل مردمند ولی باطن و ذهنشان جای دیگر است. گفت: من در میان جمع و دلم جای دیگر است.

هرگز حدیث حاضر غایب شنیده ای

من در میام جمع و دلم جای دیگر است

انسان مطلوب حضرت علی (ع) این گونه است که در میان جمع است و دارد تجارت و داد و ستد، جنگ و صلح، سکوت و غضب می کند، لبخندی می زند و... همه ی کارهایش در دنیا است و باید ادب دنیایی را رعایت کند، یعنی این که این جا قواعدی دارد و باید آن را رعایت کند اما دلش جای دیگر است و این یک ویژگی است که حضرت علی (ع) در وصف متقین تأیید می کند، آن جا که در مورد مردم می فرماید: قد خولطوا، این ها اصلاً قاطی کرده اند. می فرماید این ها در مورد مردم می گویند که این ها حواسشان پریشان است. گاهی وقت ها دیده اید، مثلاً من دارم به شما نگاه میکنم ولی شما از طرز نگاه کردن من می فهمید که من حواسم جای دیگر است. یا مثلاً دارم به حرف شما گوش می دهم ولی از طرز نگاهم و یا حرکت سرم می فهمید که ظاهراً دارم به شما گوش میکنم و ذهنم جای دیگر سیر می کنم. این را آدم کاملاً در برخوردها حس می کند. می گوئیم: مثل این که حواست نیست! حواست هست چه می گوئیم؟ این یعنی وقتی است که انسان دارد قیلم بازی می کند اما این فیلم بازی کردن، غیر از آن فیلم بازی کردم مذموم است. حضرت علی (ع) در خطبه ی ۱۹۳ (صبحی صالح) می فرماید: قد خوف برأهمُ الخوفُ بری القِداح، خوفی که از عاقبت کارشان دارند این ها را کاملاً لاغر کرده است، مثل لاغر کردنی که با قداح می کنیم، چه طور تیر را برای این که کارگر بیفتد باید بتراشند، مثل این که این ها را هم یکی می تراشد روز به روز لاغرتر می شوند. ينظر اليهم الناظر فيحسبهم المرضى، هر که به این ها نگاه می کند، فکر می کند بیمار هستند و ما بالقوم من مرض، با این که مریضی ندارند. بعد می فرماید: و يقول لقد خولطوا، ناظر

که به این ها نگاه می کند می گوید این ها قاطی کرده اند، حواسشان نیست، پریشان هستند. بعد می فرماید: و لقد خالطهم امر عظیم، یک کار عظیمی این ها را پریشان کرده است و دلشان این جا نیست، یک امر عظیم و حضرت آن امر عظیم را توضیح می دهند: لا یرضون من اعمالهم القلیل، هر چه کار می کنند به نظرشان کم می آید و بنابراین رضایت ندارند و لا یرضون الکثیر، کارهای زیاد هم برایشان اصلاً کثرت ندارد. فهم لانفسهم مُتهمون، همیشه به خودشان تهمت می زنند و از اعمال خودشان هم ترس دارند و هر وقت کسی این ها را تعریف می کند، ترسشان می گیرد که تعریف باعث عجبشان شود و باز حالشان خراب شود لذا تا تعریفشان می کنید، در دلشان حال یدس پیش می آید، و آن وقت این طور می گویند: انا اعلم بنفسی من غیری، من خودم را بهتر از این که می گویند می شناسم، و ربی اعلم بی من نفسی، و خدا مرا بیشتر از من می شناسد، اللهم لا تؤاخذنی بما یقولون، خدایا مرا به خاطر حرف هایی که این ها می گویند مؤاخذه نکن. این ها خودشان این حرف ها را می زنند، خدایا مرا از آن چه که می گویند بهتر کن و اغفر لی ما لا یعلمون، و آن چیزهایی را هم که از من خبر ندارند از من بیامرز. خوب، این یک موردی است که شخص بدنش این جاست ولی دلش این جا نیست. در یک مورد دیگر حضرت باز می فرماید این تیپ آدم ها دارند فیلم بازی می کنند - فیلم بازی کردن خوب - اجسامهم فی عمل، اجسام شان دارد کار می کند، ازدواج، عزا و عروسی، و همه ی چیزهایشان مثل آدم های عادی است، اما قلوبهم فی جنان اما دلشان در بهشت سیر می کند، این است که پریشان به نظر می آیند، آن حضور قلبی که آدم های دنیایی دارند، اگر لبخند می زنند و می خندند واقعاً شوخی طرف را حس کرده اند و فهمیده اند، اما بعضی ها را هم می بینی که لبخند می زنند و می خندند ولی لبخندشان حضور غایب است. نمی خواهم بگویم البته هر گونه عدم حضوری، این عدم حضور مطلوب نیست، بلکه آن ها هم وضعشان این جوری است، آن ها هم که در دنیا هستند یک چنین وضعیتی دارند، این نکته در خطبه ی ۱۹۲ (قاصعه) آمده که چون مفصل است نمی آوریم. در خطبه ی ۱۷۶ هم این نکته هست، در بخش حکم نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷ بحثی راجع به این دارد و یک جمله ی حضرت که خیلی شاخص است این است: و صیحبوا الدنیا بآبدان ارواح ها معلقه بالمحل الاعلی، در دنیا حضور بدنی دارند اما آبدانی که جای دیگر آویزان است، حضور فیزیکی دارند اما گویا حضور نفسانی و ذهنی و معنوی در این جا حضور ندارند. و این جبان جایی است که حضرت به کمیل می گوید بیا برویم بیرون کوفه تا چیزهایی را بگویم. حضرت حرف هایی راجع به مردم می زنند و تقسیم بندی هایی که می کند اواخر همان بحث است، و بعد آخرین جمله شان این است که: آه آه شوق الی رؤیتهم، آه آه چقدر اشتیاق به دیدن این تیپ آدم ها دارم. موارد دیگری در نهج البلاغه است که بر نوعی فیلم

بازی کردن مطلوب این تیپ انسان ها دلالت دارد. ویژگی دیگری که حضرت در نهج البلاغه در مورد انسان می فرماید این است که اصلاً انسان از اول برای آخرت آفریده شده و گویا ورود به دنیا مقدمه ی آخرت بوده است، منتها مقدمه ی لابد منه بوده است. گویا دنیا اتاق انتظار آخرت است اما اتاق انتظار هیچ وقت مقصد و مرام نیست، آن چه مقصد و مرام است، زندگی آن طرفی است.

راجع به آخرت یک دیدگاه در میان بعضی مسیحیان و بعضی از یهودیان وجود دارد و یک دیدگاه هم اکثر مسیحیان و اکثر یهودیان و مسلمین بر آن دیدگاه هستند. اکثر مسلمین و مسیحیان و یهودیان اعتقادشان بر این است که جهان آخرت جهان دیگری است که دیگر بودنش را فعلاً کاری نداریم، دیگر بودنش به تأخر زمانی از دنیا یا بطون دنیا بودنش است. بطن دنیا است ولی باز هم دیگر است. به دلیل نظامات دیگری است که آن جا حاکم است، غیر از این جا. مثلاً آب، آب بودنش و غیر آتش بودنش به این است که یک قوانینی بر آب حاکم است که بر آتش حاکم نیست، قوانینی بر آتش حاکم است که بر آب حاکم نیست. در فلسفه ی علم جدید گفته می شود که غیریت پدیده ها به غیریت قوانین و نظاماتی هستند که این پدیده ها یک شبکه ای از آن قوانین و نظامات است. این که گفته می شود آب غیر از آتش است، یعنی یک سلسله قوانینی متشابه شده اند، که از این ها ما انتظار آب بودن می کنیم و یک سلسله قوانینی متشابه می شوند و ما از آن انتظار آتش بودن می کنیم. کسانی از قدیم الایام گفته اند: این دنیا غیریتش با آخرت به این است که محکوم یک سلسله قوانینی است که آخرت به آن قوانین محکوم نیست، و آخرت محکوم به یک سلسله قوانین است که دنیا به آن قوانین محکوم نیست. وقتی آدم ظاهر نهج البلاغه را می بیند، مثل این است که حضرت، قول اول و سوم را با هم جمع کرده، یعنی غیرت دنیا و آخرت را بدان می داند که دنیا تقدم زمانی به آخرت دارد و آخرت پس از دنیا فرا می رسد، و هم به این که نظاماتی در عالم دنیا برقرار است که در عالم آخرت برقرار نیست. اما به هر حال، این دید در میان اکثریان یهودیان و مسیحیان و قاطبه ی مسلمین وجود دارد که بالاخره یک جهان دیگری غیر از دنیا وجود دارد و این جهان دیگر را همه ی ما انسان ها واردش می شویم. خوب، بد، صالح، طالح و... نه فقط ما انسان ها، بلکه گاهی چنان گفته می شود که گویا غیر انسان ها هم وارد آن می شوند. مثلاً جنیان و شیاطین و گاهی وحوش هم گویا وارد آن جهان می شوند. بنا به تفسیری که از آیه ی شریفه و اذا الوحوش حشرت، به نظر می آید که البته این تفسیر نادرست است. اما بالاخره

گفته اند که حتی وحوش هم حشر دارند. یعنی وحوش هم وارد آن جهان می شوند. در واقع وقتی گفته می شود اذا الوحوش حشرت و حشر به آن معنا گرفته می شود، این آیه مربوط به آخرت تلقی می شود اما به نظر می آید که به اشراف الساعه مربوط می شود و آن معنا از قابل اصطیاد نیست. بالاخره همه ی ما انسان ها خوب و بد، حتماً وارد می شویم.

اما دید دیگری هم وجود دارد که این دید را اقلیتی از مسیحیان، مخصوصاً مسیحیان صدر مسیحیت یعنی تا قبل از شورای نیکیه، (تا قبل از قرن پنجم) و یهودیان هم از زمان حضرت موسی (س) گاهی به این نظر قائل بودند و می گفتند: آخرت جای خوبان است و بدان آخرت ندارند، بدان وقتی می میرند نابود می شوند و این است که آگوستین قدیس در کتاب مدینه ی الهی اش در یکی از ادعیه اش اشاره به این می کند که خدایا نکند وقتی من می میرم دیگر برنخیزم. در صدر مسیحیت دیدگاه خیلی از متألهان این بوده که آخرت اصلاً جای خوبان است و بدان وقتی مردند دیگر نابود می شوند. البته در اسلام این دیدگاه اصلاً وجود ندارد، (ولی یک آیه وجود دارد که گویا اصطیاد این معنا از آن می شود، البته من نسبت می دهم و آن آیه است که تلک الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض و فساداً [۱]، ولی من نمی گویم که این را باید حتماً به ظاهرش اخذ کنیم، شاید ادله ای اقامه شود که آن ادله بگویند باید ظاهر این آیه را به باطنش عدول داد، تأویل باید کرد. اما به ظاهرش می گوید تلک الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض و لا فساداً، این آخرت را برای همه ی آدم ها قرار داده ایم، و آن دیدگاه هم می گوید که آخرت را برای آن آدم ها قرار داده ام، خوبی آخرت مال خوبان است و بدی آخرت مال بدان، نعمت اخروی مال خوبان و عذاب اخروی مال بدان است. اما این آیه این را نمی گوید، این آیه می گوید که تلک الدار الاخره، نمی گوید نعمت الدار الاخره را برای خوبان قرار داده ایم، می گوید ما آخرت را برای خوبان قرار داده ایم، بنابراین ظاهرش این است که گویا بدان اصلاً آخرت ندارند. نه این که آخرت بدی دارند. اما این تنها آیه ای است که من دیده ام و معمولاً هم اینجایها مفسران معترض این نکته نشده اند و همه شان به دلیل این که سایر آیات قرآن و سنت دینی گفته اند که آخرت مال همه است، منتها بدی هایش مال بدان و نعمت هایش مال خوبان است، نه این که خوبان فقط از نعمت جاودانگی برخوردارند، و بدان با مرگ تنشان، از بین می روند و نابود می

شوند. بنابراین این دیدگاه، دیدگاهی است که در نهج البلاغه هم هست، که همه وارد جهان آخرت می شوند و همه در آن جا متناسب با اعمالشان کیفر یا پاداش می شوند.

اما مساله این است که آخرت برای شما آفریده شده است. ما از اول برای دنیا آفریده نشده بودیم. ما را آفریده اند برای این که به آن جا برویم. موارد زیادی است که در نهج البلاغه مشخص می کند ما را برای آن جا آفریده اند. یکی در نامه ی ۲۲ که حضرت به عبدالله ابن عباس می نویسد، و این مقدمه بودن را به صوت خیلی جالبی بیان می کند و می فرماید: فَأَنَّ الْمَرْءَ قَدْ يَسُرُّ دَرَكَ مَا لَمْ يَكُنْ لِيَفُوتَهُ، اولاً من دیده ام که انسان ها از به دست آوردن چیزی خوشحال می شوند که اصلاً بنا نبود که به دست نیاورند. چون وقتی آدم از به دست آوردن چیزی شاد می شود که تلقی اش این باشد که بنا نبود به دستم بیاید ولی به دستم آمد. می فرماید انسان گاهی از به دست آوردن چیزی که اصلاً بنا نبود که از او فوت شود شاد می شود، و بنا بود که به دستش بیاید، و از طرف دیگر ویسوء فوت ما لم یکن لیدرکه و گاهی آدم غمگین می شود از به دست نیاوردن چیزی که از اول هم قرار نبود به دست بیاورد. از اول هم قرار نبوده به دست بیاید، و بنابراین از این که به دست نیامده نباید غمگین می بودی. بعد حضرت می فرماید: فلیکن سرورک بما فلت من آخرتک. همه ی شادی هایت به امور اخروی باشد که نایل می شوی، اسفک علی ما فاتک منها اسفت، ولیکن از آن چیزهای اخروی باشد که از دست فوت شده است، نه این چیزهای دنیوی که به دست می آید شادت کند و نه آن چیزهای اخروی غمگین ات. جایی دیگر در حکم نهج البلاغه کسی از حضرت علی (ع) می پرسد که زهد چیست؟ می فرماید: زهد این دو جمله ی قرآنی است. لکیلا تأسوا علی مافاتکم و لا تفرحوا علی ما ءاتاکم، اصلاً زهد یعنی این که هر چه از دنیا از دستتان رفت غمگینتان نکند. این جا در واقع دارد همان را می فرماید و بعد می فرماید: و مانلت من دنیاکم فلا تکثر به فرحاً، آن چیزی که از دنیا به دست می آوری زیاد خوشحالت نکند و مافاتک منها فلا تأس علیه جزعاً، و آن چیزی هم که فوت می شود تو را دستخوش دلهره و هراس نکند و آخرین جمله اش این است که از این به بعد تمام اهتمامت از موت باشد، نه قبل از موت، ولیکن هُمُکَ فیما بعد الموت. موارد فراوانی در نهج البلاغه است، یک مورد دیگر هم نامه ی معروفی است که به احسن ابن علی در آن سفارش می کند. (وقتی در حال رفتن به صفین دوم هستند.) در نامه ی ۳۱ می فرماید: و اعلم انما خلقت للآخره لا للدنیا، فرزندم بدان که برای آخرت تو را آفریده اند و نه دنیا، و للفناء لا للبقاء، و تو را برای رفتن

از این جا آفریده اند و نه برای این جا. از اول بنا بوده که تو از این جا بروی و للموت و لا للحیاه، تو را اصلاً برای مرگ آفریده اند و نه برای زندگی، البته مرگ و زندگی یعنی مرگ و زندگی این جایی، دنیایی. و انک فی منزل قلعه و دار بلغه، پس اصلاً چرا من را به دنیا آورده اید، اگر بنا بوده که من برای آخرت آفریده شوم؟ می فرماید: تو در یک کاروان سرایی، تو را در یک منطل قرار داده اند و دار بلقه و یک خانه ای که این خانه وسیله ای برای رسیدن به یک خانه ی دیگر است و طریق الی الاخره و راهی برای آخرت است و انک طرید الموت الذی لا ینجوا منه هاربه و لا یفوته طالبه و لابد انه مدرکه، تو اصلاً طعمه ی مرگ هستی تو را از اول برای این که طعمه ی مرگ باشی، آفریده اند، مرگی که هیچ گریزنده ای از او نتوانسته بگریزد و هیچ طالبی از هم دستش فوت نمی شود و جتماً به آن می رسد، و تو حتماً مرگ را ادراک می کنی، فکن منه علی حذر... بنابراین فقط به نکته ای توجه کن و آن این که و آن این که یک وقتی مرگ به تو نرسد که تو در حال بدی باشی. بعد فرمود که یا بنی اکثر من ذکر الموت، یاد مرگ فراوان داشته باش. پس ما را برای آخرت آفریده اند، حالا که برای آخرت آفریده اند، حضرت دو تا چیز را نتیجه می گیرد، یکی یاد مرگ و یکی دوستی مرگ.

در مورد یاد مرگ حضرت علی (ع) مطالب عدیده ای دارد اما مهم ترین نکته ای که در باب یاد مرگ می فرماید این که: یاد مرگ است که انسان را از گناه باز می دارند. یک جایی می فرماید: ندیدم که چیزی به اندازه ی مرگ، به تعبیری مرگ اندیشی، مردم را از گناه دفع کند. نکته ای که خیلی برای حضرت شاخص است و نتیجه ی این است که ما برای رفتن آفریده شده ایم، نه ماندن. یک نکته یاد مرگ است و نکته ی دوم دوستی مرگ است. باز سه مورد را به خاطر خصیصه ای که دارد، اولاً وقتی که علی ابن ابی طالب ضربت خورد، یکی از سه جایی که حضرت در نهج البلاغه وصیت کرده است. البته می دانید که حضرت وصایای زیادی کرده، چند سال پیش محققى در صدد برآمد که سخنان حضرت را بعد از ضربت خوردن گردآوری کند. چون حضرت در این دو روز و اندی که زنده بود (یا در چهار روز و اندی که زنده بودند، چون بعضی گفته اند هفدهم ضربه خورد و بعضی گفته اند در نوزدهم ضربه خورده، ولی این مسلم است که در اواخر شب بیست و یکم وفات کرده) خیلی صحبت ها کرده است. منتها در نهج البلاغه سه قسمت از سخنان ایشان وجود ندارد؛ در سه موضع. در یک موضع (نامه ی ۲۳ می فرماید: انا بالامس صاحبکم و الیوم عبره لکم و غداً مفارقکم... من دیروز یار همنشین شما بودم و امروز اسباب

عبرت شما هستم و فردا از شما دور می شوم، که ان ابق فانا ولی دمی، بالاخره اگر بقایی بر من بود که من ولی دم خودم هستم و خودم می دانم که چه باید بکنم. و اما اگر فانی شدم و وعده گاه من فنا بود، چیز نامنتظری نیست و آن اعف فالفو لی قربه و هو لکم حسنه، در هر دو حال اگر ابن ملجم را عفو کنید من هم به خدا نزدیک تر می شوم و هم برای شما بهتر است. برای من اسباب قربت است و برای شما هم حسنه. من می گویم که او را ببخشید، الا تحبون ان یغفر الله لکم، دوست نمی دارید که خدا هم شما را ببخشد؟ ابن ملجم را ببخشید، و الله ما فجانی الموت وارد کرهته، خدا می داند که مرگ چیز ناگهانی که من بد بدانم آن را برایم پیش نیاورده است، ما فجانی من الموت وارد کرهته، که من مکروهش بدانم و موت چیزی بر من جلو نکشید که آن چیز را دوست نداشته باشم، و ما کنت الا کقارب ورد و طالب وجد، می گویند که من نسبت به مرگ دو حالت بیشتر نداشته ام، یکی مثل کسی بود که داشتم به طرفش می رفتم و حالا وارد شده است، یکی هم مثل کسی می ماند که من طالبش بودم و حالا به آن رسیده ام و ما کنت الا کقارب ورد و طالب وجد، من چنین حالتی داشته ام. و ما عند الله خیر للابرار، آن چیزی که خدا برای ابرار نگه داشته، آن بهتر است. این یک مورد و یک مورد دیگر در شماره ی ۲۳ هست که می فرماید: فمن اشتاق الی الجنه یا الی الموت، کسی که به مرگ یا به جنت اشتیاق داشته باشد از شهوات خالی می شود، به شهوات بی میل می شود و شهوات در او ضعیف می شوند. مورد دیگری هم هست که یکی از اصحاب از ایشان می خواهد که نصیحتش کند، آن وقت حضرت می فرماید که نصیحتتان می کنم، چکیده و عصاره می خواهم برایتان حرف بزنم، زیاده گویی نمی کنم و بعد مطالبی می فرمایند که این جور باش و از کسانی نباش که از مرگ بدشان می آید به دلیل این که گناهانشان زیاد است. این خیلی جالب است، حضرت از سویی می فرماید هر کس یاد مرگ باشد گنااهش کم می شود و ما اصلاً توغل و توارد پیدا می کنیم به شهوات، می فرمایند به دلیل این که مرگ را فراموش کرده اید. اگر مرگ فراموش شود انسان در شهوات توارد پیدا می کند و کسی که یاد مرگ باشد، این توارد در شهوات را پیدا نمی کند. این از یک طرف و از طرف دیگر می فرماید: وقتی شهوت زیاد باشد یاد مرگ و دوست داشتن مرگ در آدم تضعیف می شود. از کسانی مباش که یکره الموت لکثره ذنوبه و یقیم علی ما یکره الموت اجله، از این آدم ها نباش. چون قصد اقامت کرده اند هر وقت یاد مرگ می افتند ناراحت می شوند، و دل نگرانی پیدا می کنند. بنابراین به دلیل این که در واقع برای آخرت آفریده شده ایم، دو نکته باید در ما وجود پیدا کند: یکی یاد مرگ و یکی هم دوستی مرگ. یک جا حضرت می فرماید: دوستی مرگ، مرا از سختی های دنیا دور می کند و به وعده های خدا نزدیک م کند. چون در دنیا زیستن، آن جور که حضرت تعبیر دارند، سخت

است. بنابراین یک نکته وجود دارد که مرگ انسان را از زیستن در دنیایی که تا در این دنیا هست یا باید مسئولیت خودش را فراموش کند تا آسوده زندگی کند که این بد است و یا این که مسئولیت خودش را فراموش نمی کند که این هم سختی دارد. به تعبیر دیگر که حضرت در جای دیگر می فرماید: آدم تا در دنیاست باید یک باری را روی دوشش بکشد، چه خوب است که وقتی که مرگ می آید این بار از دوش آدم می افتد، نه می شود تا از دنیا نرفته بی بار شود. طبعاً خوب است آدم در دنیا با سختی ها و مشکلات زندگی می کند و وقتی مرگ می آید همه ی این ها از بین می رود و عوضش آن وعده هایی که خدا به انسان داده است را دریافت می کند، در نامه ای که به حسن ابن علی می نویسد، می فرماید که دنیا به ایشن سخت است و می فرماید: می خواهم صداقت بورزم و دنیا برایم سخت است، بنابراین علاقه دارم و دوست می دارم که از دنیا بروم، به دلیل تین که باید بی صداقتی بورزم که دنیا به من آسان باشد، ولی نمی خواهم، بنابراین برایم سخت است. در دنیا زندگی کند ولی در عین حال برای دنیا زندگی نکند، دنیا زندگی می کند ولی در عین حال برای آخرت زندگی می کند. ایشان عصاره ی همه ی سخنان شان دو نکته است، یعنی دو نکته خصیصه ی کسانی است که در دنیا زندگی می کنند ولی برای دنیا زندگی نمی کنند. یکی این که می فرماید: این آدم ها در دنیا بی کاری ندارند، این یک ویژگی. چرا بی کاری ندارند؟ به خاطر این که دنیا برایشان تفرج گاه به حساب نمی آید، استراحت گاه به نظرشان نمی آید. حضرت علی (ع) دنیا را نه اقامت گاه می داند و نه تفرج گاه و نه زندان، در واقع کاروان سرا و آزمایشگاه می داند. چون استراحت گاه نیست، پس نباید استراحتی کرد. در باب این که استراحتی نباید کرد فراوان ذکر می کند. مثلاً: به اسفل ابن قطبه، در نامه ی ۵۹ می فرماید: و اعلم ان الدنيا دار بلیه، دنیا آزمایشگاه است. بعد این جمله را با تأکید فرموده است: لم یفرغ صاحبها قط ساعه الا كانت فرغته علیه حصره يوم القيامة، (می دانید که ساعت در عربی به معنای لحظه است، نه ساعت ۶۰ دقیقه ای). هرگز کسی در دنیا استراحت نکرد مگر این که استراحتش در روز قیامت حسرتش بود، لم یفرغ صاحبها. اگر اشتباه نکنم یا مرحوم خوبی است یا مرحوم ابن ابی الحدید که در ذیل شرح این قسمت اشاره می کند به آن آیه ی شریفه ای که خدا به پیامبر امر می کند که اذافرغت فانصب، تا وقت استراحت پیش آمد خودت را به یک کار سخت دیگر وادار کن. هر وقت بی کاری برای شما حاصل آمد یک نصب دیگری، یعنی یک کار پر زحمت دیگری را برای خودت فراهم کن، چرا گفته اند کار پر دردسر؟ چون کاری که بی دردسر است در واقع بیرون رفتن از بی کاری است به سوی شهوت، به سوی یک خواسته ی دنیوی. کار پر دردسر یعنی آن کار که به حساب می آید. حضرت در موارد زیادی به این اشاره می کند. و علاوه بر این که استراحت نمی کند، تمام زندگی

اش را هم می شود در این خلاصه کرد که دارند اطفاء باطل می کنند و احقاق حق برای مثال به عبدالله ابن عباس نامه می نویسد. ظاهراً این نامه بعد از وقتی است که حضرت ابن عباس مفسر معروف قرآن را حاکم کرد و او خیانت کرد و اموال مردم را گرفت و با آن گله و املاک و کنیزانی خرید. به حضرت خبر رسید که ابن عباس چنین کاری کرده است، حضرت نامه ای نوشت و گفت که همه ی این ها را بفرست باید و خودت هم بیا که باید حساب رسی کنیم که آن نامه در نهج البلاغه آمده است. وقتی نامه ی حضرت به ابن عباس رسید که حضرت در آن جا فرموده اند: یا بیا این جا حسابرسی می کنم و پاک می شوی و پیش خدا حسابی نداری، یا نمی آیی که در این صورت با شمشیر به حساب تو می رسم و با شمشیری به تو می زنم که هیچ کسی را با این شمشیر نزده ام. مگر این که مستقیماً به جهنم واصلش کرده ام. وقتی این نامه به دست ابن عباس می رسد، ابن عباس اموال را برمی دارد و فرار می کند. بعد حضرت این نامه ی ۲۲ را به ایشان می نویسد و توییح فراوان می کند و بعد می فرماید: فان المرء قد یسره درک ما لم یکن لیفوته... گاهی وقت ها آدم با چیزهایی شاد می شود که اصلاً قرار نبوده است از دست برود و محزون می شود به خاطر چیزهایی که اصلاً قرار نبوده به آن ها برسد. بعد این را می فرماید: فلیکن اسفک ما فاتک منها و ما نلت من دنیاک فلا تکثر فیه فرجاً... در این دنیا غایت قصوایت این دو تا چیز نباشد که یا به اذتی برسیم و یا خشمی را اطفاء کنم، یعنی از طرف مورد خشم انتقام بگیرم. می فرماید که این نباید در دنیا غایت قصوای تو باشد، غایت قصوای تو فقط باید یک چیز باشد، اطفای باطل و احقاق حق. باید اطفای باطل کنی، باطلی را خاموش کن یا احیای حق کنی، البته این باطل و حق گاهی فقط به معنای نظری به کار می رود، جایی که فقط گزاره ها و باورها به حق و باطل نظری متصف می شوند، آن حق و باطل نظری فقط یکی به گزاره ها و باورها تعلق می گیرد. که می گوئیم این گزاره حق است و این گزاره باطل. یا باور تو حق و باور او باطل است. اما در لسان اصلی عربی حق و باطل هم به نظر و هم به عمل اطلاق می شده است. بنابراین اطفای باطل و احیای حق به هر دو مربوط می شده است.

نکته ی بعدی که حضرت علی ابن ابی طالب در انسان شناسی شان تأکید می کند این که همیشه معیار، نیت شماسست و نه اعمال شما. این معنایش این نیست که در عمل می شود نوعی آناشری و هرج و مرج داشت. به تعبیر دیگر وقتی گفته می شود که نیت مهم اند و نه اعمال، معنایش این است که اعمالی که قبح فعلی دارند، که هیچ، آن ها را نباید انجام داد. اما آن هایی که حسن فعلی دارند اگر کسی انجام داد، ارزشش به حسن فاعلی اش است. صرف حسن فعلی کفایت نمی کند. آن هایی که حسن فعلی دارند مثل راست گفتن و غیره، آن ها هم در واقع

حسن فعلی شان محل توجه خدای متعال است. به بیان دیگر، حسن فعلی شرط لازم است که ما محل عنایت و رضایت خدای متعال وارد شویم و از محل و محط غضب او دور شویم. حسن فعلی شرط لازم است، شرط کافی این است که با حسن فاعلی همراه شود و حسن فاعلی یعنی همان نیت حسن و النیه، صدق السریره، خلوص النیت. نیت وقتی مهم شد، دو تا لازمه دارد و آن این که چون همه ی جهان هستی در اختیار ما نیست، اگر نیت کار خیر کردید خیلی وقت ها امکان دارد که موفق به انجام کار خیر نشوید ولی خب مهم نیست، چون انجام کار خیر به نیت بستگی دارد که در اختیار من است. ولی خیلی از امور دیگر باید در عالم رخ بدهد که آن ها در اختیار من نیست، ولی این اشکال ندارد. حضرت در نهج البلاغه در پنج جا اشاره می کند که عدم توفیق عملی تان اهمیت ندارد، اگر نیتتان این باشد که کار نیکی کنید، این که توفیق عملی پیدا نمی کنید، اهمیت ندارد، چون توجه به این دارد که بقیه ی امور دست من نیست. من می توانم نیت کنم که به شما کمک کنم، ولی این که بتوانم این کمک را بکنم به خیلی از امور بستگی دارد که این ها از حیطه ی اختیار ما بیرون است، ما حدود اختیارمان در واقع به باطنمان است، اموری که در بیرون رخ می دهند ما اختیارشان را نداریم. لازمه ی اول این که به نیات توجه شود. در پنج مورد حضرت علی (ع) به این مطلب توجه داده که آن چه می خواهید مهم است، نه آن که می کنید و دلیلش هم این است که ما نسبت به امور بیرون اختیار نداریم. این است که حضرت دائماً می فرماید: نیت المرء خیر من عمله. یک جا می فرماید: نیت المرء خیر من عمله و نیت الفاسق شر من عمله، فاسق هم شاید قدرت انجام عملی که نیتش را می کند نداشته باشد ولی چون نیتش را دارد در واقع کار عملش را می کند و بلکه بدتر هم می ند. و خدا دائماً به سرائر شما نگاه می کند و نه به ظواهر شما. آن نیت مهم است، به نظر من آن تعبیری که حضرت سجاد (ع) به کار می برند که أن الراحل الیک قریب المسافه، به این معنا باشد که کسی که قصد کوچ به خدا را می کند در واقع رسیده، چون خود قصد مهم است، تو قصد کن انسان خوبی باشی، انسان خوبی هستی. این معنایش این نیست که عمل مهم نیست، اگر قصدت واقعی باشد تا آن جا که در اختیارت است عمل انجام می دهی. می خواهم بگویم که اگر قصد داشته باشی، علامت صدق قصدت این است که دست به عمل بزنی اما از آن سو هم همه چیز در اختیار تو نیست و لذا شاید نتوانیم آن عمل را انجام بدهیم. قرآن هم می فرماید: و من یخرج من بینه مهاجراً لی الله رسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی الله، آن مهم است که مهاجرت کرده است به سوی خدا، این اهمیت دارد حالا نرسیده به آن جایی که به خاطرش مهاجرت کرده به دیار دیگری که دینش را حفظ کند ولی به آن جا نرسیده فقد وقع اجرہ علی الله. تقریباً همه ی مفسران ذیل این آیه آن حدیث معروف پیامبر را آورده اند که من هاجر

الی الله و رسوله فقد هاجر الی الله و رسوله و من هاجر الی الدنیا یمتعها او امراه یزوجها، هاجر الی مهاجر الیه، انما الاعمال بالنیات و لكل امرء ما نوای، این یک مطلب. لازمه ی دومی هم نیاز دارند و آن این که گفته اند خدا به نیات نگاه می کند و نیات ماست که اهمیت دارد. یک نتیجه ی دومی هم دارد و آن این که ما ممکن است نیتمان درست باشد ولی خطا کنیم. در قسمت اول گفتیم که ممکن است نیتمان درست باشد ولی قدرت انجام آن را نداشته باشیم و این جا ممکن است علم نداشته باشیم و در عین حال که نیتمان خوب است خطا کنیم. می خواستیم کار خوب کنیم کار ناخوب کردیم. یعنی کاری که حسن فعلی ندارد. برای این که کارمان حسن فعلی داشته باشد یک علمی نیاز داریم که آن را نداریم و آن وقت عملمان حسن فعلی ندارد و قبح فعلی دارد و این است که حضرت علی (ع) در نهج البلاغه در مورد خوارج می گفت: شما معامله ای را که با خوارج می کنید مثل مامله ای نباشد که با معاویه می کنید. گفتند چرا؟ فرمود: دو دسته انسان را مثل هم نگیرید. کسی که باطل را می خواهد و به آن می رسد و کسی که حق را می خواهد ولی به آن نمی رسد. خوارج حق را می خواهند ولی به آن علم ندارند و به آن نمی رسند. یعنی در واقع نیتشان با نیت معاویه و اصحاب معاویه فرق می کند. آدم های حق طلبی هستند، اما چون علمشان کم است مصداق را اشتباه می کنند. در واقع می خواهند حسن فعلی هم داشته باشند ولی با این همه حسن فعلی ندارند، به خاطر این که حسن فعلی باید با علم همراه باشد که این را ندارند.

نکته ی دیگری که در انسان شناسی علی ابن ابی طالب خیلی مهم و تا حدی هم عجیب است که حضرت یکی از بزرگ ترین مهالک معنوی انسان را کنجکاوی می داند. کسی از حضرت می پرسد که ایمان را برای من کاملاً توضیح دهید که ایمان چیست؟ به طوری که بیانتان همه ی جوانب امر را برای من روشن کند. در قسمت حکمت نهج البلاغه ۲۶۶، حضرت به نظرشان می آید که این مطلب مهمی است و حیف است که فقط یک آدم بشنود، آن وقت به وی این جور جواب می دهد: اذا كان الغد فأتني حتى اخبرك علی اسماک الناس، می گویند که بگذار فردا بشود، بیا پیش من و همین سوال را از من بکن. حتی اخبرك اسماک الناس، تا من به تو خبر بدهم متنها مردم هم باشند که بشنوند، فان نسیت مقالتي حفظها عليك غيرك، این یک خاصیتی هم برای تو دارد که اگر یاد رفت که من چه گفتم، دیگران یادشان می ماند و به تو می گویند که علی این ها را گفت. فان الکلام کالشارده ینفقها هذا و یخطئها هذا، کلام همیشه مثل تیر می ماند گاهی به هدف می نشیند و گاهی به هدف نمی نشیند، ممکن است

در گوش تو که پرسیده ای نرود ولی در گوش کس دیگری برود. این جا تمام می شود و نمی گوید که حضرت فردا چه گفتند. بعد در حکمت ۳۱ حضرت آن حرف هایی را که می خواست بزند و مفصل گفته است که بدان ایمان چهار تا شعبه دارد، علی الصبر و الیقین و العدل و الجهاد. بعد که ایمان را توضیح می دهد می فرماید که: حالا کفر را هم برایت بگویم و الکفر علی اربع رعاتم، کفر هم چهار تا ستون دارد. اولش می فرماید که علی التعمق، اول ستون کفر، کنجکاوی است و سه تای دیگر التنازع، الزیغ و الشقاق است.

توضیح می دهد که فمن تعمق لم ینب الی الحق، کسی که کنجکاوی می کند، هیچ وقت به حق رو نمی کند. این یک مورد است که حضرت فرموده کنجکاوی باعث می شود که انسان آنابه به حق نمی کند. و بعد در حکمت ۱۰۵ می فرماید: ان الله افترض علیکم الفرائض فلا تضيئوها، خدا چیزهایی را که بر شما واجب کرده، این ها را زیر پا نگذارید و حد لكم حدوداً فلا تعتدوها، یک حد و مرزهایی هم برای شما در نظر گرفته، از این حد و مرزها نگذرید و نهاکم عن اشیاء فلا تنتهکوها، از یک چیزهایی هم شما را نهی کرده است، آن ها را هم مرتکب نشوید، و سکت لكم عن اشیاء و لم یدعها نسیاناً فلا تتکلفوها، می فرمایند یک سری چیزهایی را خدا به شما نگفته ولی یادش نرفته است که نگفته، این ها را کنجکاوی نکنید و سکت لكم عن اشیاء اما و لم یدعها نسیاناً، این ها را فراموش نکرده است، به این ها کنجکاوی نورزید، این یک مورد.

مورد دیگر هم البته جنبه ی سلبی این است و می فرماید: به چیزهایی که واضح است عمل کنید و دیگر به دنبال چیزهایی که واضح نیست نباید بروید. به واضح ها عمل کنید، می فرمایند: قد اضاع..... عینه، هر که چشم دارد صبح دمیده است یعنی در واقع واضحات را دریابید، دیگر لازم نیست سراغ چیزهای پیچیده و متکلفانه بروید. یک جایی باز یهودی را ملامت می کند که بیش از حد سوال می کنی، به آن هایی که می دانی عمل کن، سوال نکن. شارحان در این موارد بحث کرده اند که چرا حضرت کنجکاوی را تخطئه می کند که سوال نکن؟ در قرآن هم البته آیه ای دارد که لا تسألوا عن اشیاء ان تبت لكم تسوء کم، منتها آن جا یک تسوء کم دارد که ممکن است با این جا متفاوت باشد. آن جا هم قرآن می فرماید: چیزهایی را که اگر باخبر شوید ناخوشایند است، این ها را نپرسید. ولی آن جا گفته ناخوشتان بیاید، این جا این طور نیست. در نهج البلاغه دو یا سه مورد هم حضرت مصداق خاصی

از کنجکاوی را منع کرده که یکی قضا و قدر است که می فرماید: بحر عمیقی است ولوح در آن نکنید، ورود در آن نکنید. یک بار دومی هم باز در باب قضا و قدر است، یک بار هم در باب اسرار الله است. اسرار الله را بعضی گفته اند منظور صفات خداست که ما نمی فهمیم و بعضی گفته اند که ذات خداست و بعضی گفته اند که اسرار الله یعنی آن چیزهایی که آینده ی شماست و خدا از شما مخفی نگاه داشته و حضرت خواسته بگوید که دنبال این آینده بینان و فال بینان نروید. چون اگر آینده تان معلوم شود وضعتان بد می شود، بگذارید مخفی بماند. حالا این کنجکاوی نورزید به چه معناست؟ من سه چیز به نظر می آید که شاید یکی از این سه تا چیز یا دو، یا هر سه تا مراد باشد: یکی این که تعمق و کنجکاوی حد شناس است و شما وقتی به دنبال کنجکاوی بروی، اگر جواب سوالی را نفهمیدید، سوالاتی برای ما ظاهر می شود، و آن سوال هم سوالات دیگری، به گفته ی پاسکال مجهولات نسبت به معلومات ما نسبتش، نسبت محیط دایره به قطر دایره است، یک واحد که بر قطر دایره اضافه می شود، بر محیط دایره اضافه می شود، بنابراین وقتی شما مثلاً جواب یک سوال را می فهمید سه، چهار، پنج سوال جدید برایتان پدید می آید که قبلاً این سوالات برایتان نبود. اگر آدم اهل تعمق باشد، یعنی کنجکاوی که الان محل بحث است، آن وقت هر سوالی که به جوابش می رسد، چندین سوال جدید که تا الان به ذهنش ظهور نکرده بود، برایش پدید می آید. به نظر می آید یک معنایش این باشد که اگر شما این روش را دنبال کنید، ممکن است دانستن ها فرصت را از کردن ها بگیرند. اما رمز دومی هم دارد و آن این که انسان اهل تعمق همه را سنگ روی یخ (ناامید) خواهد کرد و این عجبی را برای آدم پدید می آورد. آدم متعمق اهل سوال و نقد است و اگر شما اهل سوال و نقد باشید، هیچ انسانی نیست الا این که جایی می گوید که من تسلیم هستم و حرفی برای گفتن ندارم و این یک عجبی پدید می آورد. این تفسیر دوم یک شاهی هم دارد. در آن بیانی که حضرت فرمود کفر چهار تا ستون دارد، چون آن سه تا دائمی دیگر از این سنخ است. از این لحاظ شاید این تفسیر دوم، تفسیر خوبی باشد و البته این عجب هلاک کننده است. حضرت علی (ع) بیش از ۲۰ بار در نهج البلاغه می فرماید: بزرگ ترین مهلک این عجب المرء بنفسه است که آدم احساس یک برتری بکند. وقتی مثلاً شما را به نقد و سوال بکشم، دیر یا زود شما بگویید که من چیزی بلد نیستم با این که خودم هم چیزی بلد نیستم اما در من یواش یواش یک نوع خود برترینی مهلک انسان است. و اما نکته ی سوم وجود دارد که شاید آن مراد بوده و آن این که اگر تعمق به جد گرفته شود، دیگر جایی برای ایمان و تعمق باقی نمی گذارد. به نظر می رسد که ریشه ی تعبد و ایمان را می کند و حضرت علی (ع) همان طور که بعداً می گوید، تعبد ما نسبت به خدا را شرط لازم و کافی می داند، اگر این جور باشد به نظر می آید که

دیگر چیزی باقی نماند و شاید این هم که دعائم ایمان و کفر را گفته اند در واقع می خواهند بگویند که تعمق، محل ایمان است و تعمق محل ایمان به این معنا می تواند باشد. حالا شما می گویند که این با عقل نقادانه ای که روشن فکران می گویند چه ربط و نسبتی پیدا می کند و این با عقلانیت چگونه سازگار است؟ به نظر می آید که از عقلانیت لابد منته ایم و چاره ای جز این نداریم که عقلانیت بورزیم. اما عقلانیت جامع و عمیق، و عقلانیت جامع و عمیق حدود خودش را هم نشان می دهد و می گوید که من محدودم یعنی نشان می دهد که یک منطقه الفراغی است که من در آن جا حرفی برای گفتن ندارم، نه نفیاً و نه اثباتاً، به تعبیر دیگر عقلانیتی که حکم عزل خودش را در یک نواحی ندهد، خودش عقلانیت تام نیست. و این یکی از مواردی است که نوعی پارادوکس وجود دارد. عقلانیت تام، عقلانیت ناقص است و عقلانیت ناقص، عقلانیت تام است. یعنی وقتی تو واقعاً عقلانی هستی که بدانی عقل هم محدودیت دارد، و وقتی بفهمی عقل هم محدودیت دارد، عقلانیت ات تام است. حالا وارد آن بحث نمی شوم ولی بالاخره حضرت علی ابن ابی طالب این تعمق را خیلی مهلک انسان می داند و نه فقط مهلک معنوی و اخلاقی، حتی مهلک روان شناختی آدمی هم تلقی می کند.

نکته ی دیگری که در انسان شناسی حضرت علی هست و در واقع به معرفت شناسی مربوط می شود، انسان شناسی از دید معرفتی که انسان می تواند پیدا بکند. یکی از نکات مورد تأکید حضرت این است که ما برای یافتن راه سعادت نمی توانیم به خودمان و انهاده شویم. چاره ای جز این نیست که برای سعادت خودمان تابع امر و نهی خداوند متعال باشیم. این یکی از مضامین بسیار مکرر نهج البلاغه است که فقط و فقط امر و نهی الهی است که می تواند ما را به سعادت برساند. نمی توانید بگویید که به وجدان اخلاقی رجوع می کنیم، یا به عقل، یا به ادراکات احیاناً شهودی خودمان، این ها را ایشان هیچ جا محل بحثش نیست و عقل را که می گوید، خواهیم گفت که آن عقل این عقلی نیست که ما به آن عقل استدلال گر می گوئیم. ابتدا این را عرض کنم که حضرت مثلاً در نامه ای که به مالک ابن اشتر نخعی نوشته و او را فرستاد که به مصر برود، اول چیزی که می فرماید این است: امر به عبدالله (من بنده ی خدا، یعنی علی) بتقوی الله و ایثار طاعته، این که فقط طاعت خدا را برگزیند و اتباع ما امر به فی کتابه و تبعیت کند از آن چیزهایی که خدای متعال در کتاب خودش او را به آن امر کرده است. من فرائضه و سننه، چه آن هایی که واجب است و چه آن هایی که مستحب اند. بعد این جمله را می فرماید که تأکید می کنیم: التی لایسعد

احد الا باتباعها، فقط و فقط سعادت از راه اتباع ما به امر الله حاصل می آید، و لایشقی الا من ججودها و اضاعتها و شقاوت هم به این است که این ها را فراموش کنیم.[۲] بعد مثل این که به ذهنشان آمده که گویا کسی می گوید که خب، حالا به خودم رجوع می کنم، آن وقت ایشان می گویند: وقتی که از نفست تبعیت نکنی و ان النفس اماره بالسوء الا ما رحم الله، در قرآن هست که الا ما رحم ربی. نفس به بدی فرمان می دهد. یک مورد دیگر در همین نامه می فرماید: هر وقت مشکلی برایتان پیش می آید، باید به خدا و رسول خدا رجوع کنید و راه دیگری برای فیصله ی نزاع نیست، و اردد الی الله و رسوله ما یضلعک من الخطوب، هر خطب و هر کار مهمی که تو را به پیچیدگی دچار کرد و نفهمیدی که چی به چی است باید به خدا و رسول خدا مراجعه کنی: و یشبهه علیک من الامور، هر امری که بر تو مشتبّه شد فقط به خدا، فقد قال الله تعالی لقوم احب ارشادهم. این جور گفته است که: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، فإن تنازعتم فی شیء فردوه الی الله، فردّ الی الله الاخذ بمحکم کتابه، بیابید به کتاب محکم خدا اخذ کنید. این محکم کتابه صفت به موصوف است، یعنی به کتابه المحکم. منظور از الاخذ بمحکم کتابه الردّ الی الرسول چیست؟ الاخذ بسنته الجامعه غیر المفرقه، به سنت جامع و غیر مفرقی که اگر تبعیت بکنید همه تان را گرد می آرود و تفرقه ی بینتان را از بین می برد. یک مورد دیگر نامه ی ۵۵ است که می فرماید: ان الله سبحانه قد جعل الدنيا لما بعدها، خدا دنیا را برای مابعد دنیا آفریده. این همان مقدمه بودن دنیاست برای آخرت. و ابتلی فیها اهلها، اهل دنیا را هم آزمایش می کنند برای این که بدانند مدامشان کار بهتر می کنند. و لسنّا للدنیا خلقنا، ما برای دنیا خلق نشده ایم و لا بسعی فیها امرنا، اصلاً امر نشده ایم به این که تلاش کنیم برای این که دنیا فیها لتبتلی بها، ما را فقط در این جا قرارمان داده اند برای این که آزمایشمان کنند. ما در دنیا قرار داده شده ایم برای این که ابتلا داشته باشیم. در دنیا باید اطاعت از خدا داشته باشیم. و بعد می فرماید: (اشاره شان به معاویه است، نامه به معاویه نوشته شده است) فعدوت علی طلب الدنيا بتأویل القرآن، هر وقت می خواهید میل به دنیا کنید، قرآن را تأویل می کنید. یعنی در واقع این که قرآن را تأویل می کنید به علیت این است که میل به دنیا دارید. اگر کسی میل به دنیا نداشته باشد و به آخرت میل داشته باشد که به خاطرش آفریده شده است، فقط میل به قرآن می کند، خودش را تسلیم قرآن می کند نه این که شروع کند قرآن را از این ور و آن ور کج و معوجش کند و تأویل کند. البته تأویل هم معنای مثبت دارد و هم معنای منفی. یعنی تأویل همیشه معنای منفی ندارد اما معنای منفی در لسان ائمه ی ما معمولاً غلبه دارد، یعنی چرخاندن برای غرض سوء، نه چرخاندن برای غرض حسن. بعد یک نکته وجود دارد و آن این که یکی از مسائلی که ایشان می فرماید این است که اگر کسی

امر و نهی خدا را اطاعت کند یک قلبی پیدا می کند که می تواند به این قلب رجوع کند، اما به این شرط که به همه ی جهات دیگر مطیع عقل و حی الهی باشد و آن وقت این قلب می تواند یواش یواش مورد مشورت الهی قرار بگیرد. پیامبر فرمود: استفتک القلب ولو افتاک المفتون، مفتیان هر چه می خواند بگویند، تو از قلبت بپرس. ظاهراً علی ابن ابی طالب هر قلبی را محل مشورت و معتمد نمی داند، اعتماد و اعتنایش به قلبی است که این کار را انجام داده باشد. تعبیر قلب را به کار می برد اما یک بار به معنای قلبی که زنده شده باشد و یک بار می گوید قلبی که تسلیم امر و نهی الهی باشد و دو تعبیر دیگر هم دارد. در این جا چیزی به نام عقل وجود دارد، این عقل چه کاره است؟ دائماً در قرآن گفته می شود که تعقلوا، اگر کاملاً توجه پیدا کنید که عقل در زبان عربی در جاهلیت و در لسان قرآن و احادیث نبوی و ائمه ی ما، مخصوصاً علی ابن ابی طالب چیست؟ رجوع کنید به کتاب نقد العقل العربی از محمد عابد الجابری (جلد اول، فصل اول). بهترین تحقیقی که درباره ی مفهوم عقل در ادب جاهلی در قرآن و احادیث نبوی و ائمه و علی ابن ابی طالب آمده، آن جاست. البته نقدی را هم که محقق قوی مسیحی جرج طرابیشی بر کتاب نقد العقل العربی کرده، به این قضیه التفات دارد. جرج طرابیشی کتابی دارد با عنوان نقد العقل العربی (یک جلد). ولی سخن محمد عابد الجابری در این فصل مفصل که ۵۶ صفحه است، در آن جا می گوید که آن عقلی که در قرآن و زبان عربی گفته می شد آن عقلی نیست که بعدها در ترجمه ی متون یونانی در مقابل نوس گذاشتند، به معنای استدلال است و الان هم ما به این معنا به کار می بریم، عقل یعنی استدلال. تعقل را به معنای استدلال به کار می بریم، ولی عقل در اصل به این معنا نبوده است. عقل در زبان عربی یعنی انسان تجارب گذشته را فراموش نکند حفظ التجارب.

اگر دقت کنید اکثر مشکلاتی که در زندگی پیدا می کنیم به خطر این است که تجاربی را که خودمان داشته ایم یادمان می رود، حفظ نمی کنیم. شاید دقت کرده اید هر شب امتحان می گوییم این امتحان را حالا هر جور شده می دهیم اما از ترم دیگر به بعد درس هر شب را یا می گیریم، و تلبار نمی کنیم. ولی باز شب امتحان بعد مثل قبل. همه ی زندگی به نظر من همین طور است. اگر دقت کنید کمتر کاری است که ما بگوییم قبلاً نمونه اش را ندیده بودیم و به این دلیل به آن دست زدیم. ولی هم قبلاً آن را کرده بودیم و هم پشیمانی هایش را دیده بودیم و هم تبعاتش را، اما یادمان می رود، حفظ التجارب نداریم. علی ابن ابی طالب اصلاً به عقل به عنوان یک نیروی استدلال

گر در کتاب نهج البلاغه اشاره نمی کند. همیشه مرادش از عقل این است و در حکمت شماره ی ۲۱۱ می فرماید: و من التوفیق حفظ التجربة، توفیق (یکی از توفیقاتی) که خدا می تواند به انسان بدهد، حفظ التجربة است. حضرت در مقام توصیف عقل می گوید: العقل حفظ التجارب. عقل یعنی حفظ تجربه ها. این که آدم تجربه های خودش را فراموش نکند. و چون این جور است و این تلقی را دارند، بزرگ ترین دشمن عقل را عجب می دانند. به نظر من این نکته ای است که کسی به آن توجهی پیدا نکرده است، یعنی من تا الان ندیده ام. این که حضرت دائماً عقل را در مقابل عجب می گذارد، به دلیل این است که مرادشان از عقل این است. می دانید چرا عقل بدین معنا در مقابل عجب قرار می گیرد؟ چون عجب و خود برتر بینی گویا به آدم می گوید تو استثنایی. این کار اگر این نتیجه را داشت، در مورد دیگران نداشت. اگر آن نتیجه ی بد را داشت. عجب چنین حالتی به آدم می دهد، این است که حضرت دائماً می گوید بزرگ ترین دشمن عقل و گاهی می گویند بزرگ ترین حسود عقل، عجب است. در حکمت ۲۱۲ ایشان می فرماید: عجب المرء بنفسه احر حساد عقله، این که آدم عجب دارد، یعنی این که فکر می کند از قوانین مستثناست. مثلاً می گوئیم ظلم نکن، هر که ظلم کرد، ملکش دوام نکرد. ایشان چون عجب دارد فکر می کند من استثنا هستم و ظلم هم بکنم، ملکم دوام خواهد آورد. حفظ التجارب ندارد. حفظ التجارب یعنی تو یادت بیاید که در تاریخ و زندگی دیگران که معاصر با تو اند چه گذشته است. اگر این ها یادت باشد دیگر هیچ وقت خلاف عمل نمی کنی. منتها آدم وقتی خلاف عمل می کند به این خاطر است که یا تجارب گذشته یادش می رود یا عجب می گیرد و فکر می کند استثناست. بله، می دانم که هر که دروغ گفت پشیمان شد، اما شاید دروغ بگوئیم ولی پشیمان نشویم. یعنی گویا من مستثنا هستم، مورد استثنایی ام.

اما مورد دیگری که علی ابن ابی طالب در مورد انسان شناسی دارد این است که: اگر کسی ارتباطی را که با خدا باید داشته باشد را آن چنان که باید، داشته باشد. همه ی مناسبات اجتماعی اش با انسان های دیگر به سامان می شود. این ارزش داوری نیست، بیان واقعیت است. اگر ارزش داوری بود آن را می بردیم در قسمت اخلاق، در قسمت وظیفه شناسی نهج البلاغه. این دو معنا دارد که حضرت به هر دو تأکید می کند. یک معنایش این است که هر کسی که واقعاً نسبت به خدا آن موضعی را که باید داشته باشد، یعنی موضع اطاعت و عبودیت داشته باشد، خداوند بقیه ی کارهای او را خودش به عهده می گیرد. مراد این است که تو اگر اطاعت خدا کنی، خدا مناسبات

اجتماعی تو را هم یک مناسبات سالم می کند. به تعبیر دیگری این که تو با مردم مشکل پیدا می کنی، چون با خدا مشکل داری. اگر با خدا مشکل نمی داشتی با مردم هم مشکل نداشتی. حضرت می فرماید: من اصلح ما بینه و بین الله اصلح الله امر دنیا. یعنی هر کس امر آخرتش را به صلاح بیاورد، خداوند امر دنیایش را به صلاح می آورد. این مضمون دائم التکرار است، در نهج البلاغه، فراوان از این موارد هست. یک جا حضرت می فرماید: آن کس که رابطه اش را با خدا خوب می کند، خدا در دل مردم محبتش را می نشاند و وقت محبت او در دل مردم نشست، مردم با او تنازع نمی کنند. در واقع می خواهد بگوید که من با مردم مشکل و نزاع پیدا می کنم به این دلیل است که من با خدا هم رابطه ام، رابطه ی به سامانی نیست. رابطه ی به سامان با خدا، رابطه ی به سامان با خلق را پدید می آورد، این معلول آن است. با توجه به این که یک بخش از انسان شناسی اختیار _ جبر و اختیار _ است، ایشان به چیزی بین جبر و اختیار قائل اند و به سه صورت هم تفسیر می کنند که بسیار مفصل است.

یکی دیگر این که در واقع در انسان شناسی برای انسان دو نفس در نظر می گیرند، یک نفس ممیت، یک نفس محی. یک نفس بسیار عزیز، یک نفس بسیار خوار.

یک بحث دیگر در باب این که ورود ما به بدی ها همیشه با زبان شروع می شود. در این جا بحث، واقعیت روان شناختی است، بحث ارزشی نمی کنیم.

در آخر سه نکته قابل ذکر است: یکی این که من گاهی فکر می کنم اگر آخرتی هم وجود نمی داشت این تعلیمات یک زندگی همراه با رضایت باطنی دنیوی فراهم می آورد. از این لحاظ به نظر من اخلاق نهج البلاغه می تواند یک اخلاق کاملاً سکولار هم باشد. یعنی اگر شما به آخرت قائل نباشید، این نوع نگرستن به دنیا، انسان و ارتباط انسان با طبیعت و یا انسان های دیگر به نظر یک زندگی همراه با رضایت باطنی می تواند فراهم کند. به تعبیر دیگر، شما اگر به دنیا قائل باشید فقط رضایت باطن دنیوی را دارید و البته آن سعادت اخروی حالا هر چه هست، برایتان حاصل می شود چون ما نمی دانیم دقیقاً سعادت اخروی چیست؟

نکته ی دوم که در نهج البلاغه خیلی چشم گیر است، و من هم بر آن تأکید دارم، تأکید بر بعد اخلاقی از ابعاد هفت گانه ی دین است - نینیان اسمارت بیشترین ساحات را برای دین قائل است و ۷ ساحات قائل است - در نهج البلاغه اخلاق مهم ترین ساحت تلقی شده است. با مروری بر نهج البلاغه می بینید که گویا از نظر حضرت علی ابن ابی طالب اخلاق مهم ترین ساحت دینی تلقی شده است. البته نمی خواهم از این فوراً نتیجه بگیرم که پس از دید

حضرت، اخلاق گوهر دین است. چون گوهر دین غیر از این است که "حجم آن چه در باب ساحت اخلاقی دین می آید بیش تر از حجمی است که در باب بقیه ی ساحات دین می آید." اما بالاخره بیشترین ساحتی که به آن پرداخته شده، ساحت اخلاق است.

و اما نکته ی سومی که در نهج البلاغه خیلی چشم گیر و جالب است این که شاید هیچ متونی از متون دینی اسلامی این قدر اگزیزستانی نباشد، یعنی بیش تر از آن که به مشکلات فکری و نظری ما پردازد به مشکلات وجودی ما می پردازد. بحث های نظری خیلی کم در نهج البلاغه هست. البته این نهج البلاغه نمایانگر کل حضرت علی نیست. توجه کنید چقدر حضرت سخنانی گفته اند که در تاریخ نمانده است. آن مقداری هم که مانده شریف رضی انتخاب نکرده، همه را گرد نیاورده و همان طور که در مقدمه می گوید من فقط به بلاغت توجه داشتم، آن هایی که از نظر بلاغی خیلی ارزش دارد آوردم. این است که خیلی مطالب دیگر وجود دارد ولی این جا نیامده، به دلیل این که آن اوج بلاغی را ندارد. ایشان شیفته ی بلاغت حضرت بوده، می خواسته کتابی در بلاغت فراهم بیاورد. ولی با این همه علی ابن ابی طالب آن مقدار که در نهج البلاغه ظاهر می شود به مشکلات فکری کلامی و فلسفی خیلی کم پرداخته است. بیشتر، آدم ایشان را اهل پراتیک (عمل) می بیند. بیشتر یک چنین حسی به آدم دست می دهد، وقتی در نهج البلاغه با حضرت مواجه می شویم و بدین جهت هم می بینیم با مسائل وجودی خیلی سر و کار دارند، باامید، ناامیدی، اضطراب، آرامش، شادی، اندوه، هراس، انتظار، توقع، چشمداشت، آرزو و با این سنخ مطالبی که امروزه در ادبیات جدید به آن در واقع امور اگزیزستانی می گویند، نه آن چه به ساحت نظر و نظریه پردازی ها. به نظر من این سه تا وجه شاخص است. قبلاً هم اشاره کردیم، آن که نهج البلاغه خیلی به قرآن شباهت دارد. یعنی غیر از این موارد شاذ و نادری که آدم احساس می کند این سخن بیشتر به سخن قرن های بعد می آید، نباید در صدر اسلام این جمله گفته شده باشد، بیشتر به نظر می آید مثلاً جمله مال حضرت علی نباشد. البته موارد کمی این جور است. ولی با این همه از این موارد که بگذریم، بقیه ی موارد نهج البلاغه خیلی به قرآن شبیه است. منتها با دو تفاوت که قبلاً هم گفتیم: یکی این که حضرت علی در نهج البلاغه یک مقدار گزینشی نسبت به قرآن عمل کرده، یعنی همه ی مطالب قرآن را بسط نداده، یک قسمت هایی از قرآن خیلی در بیان حضرت بسط پیدا کرده، یک قسمت هایی بسط پیدا نکرده، یک قسمت هایی هم اصلاً به آن ها پرداخته نشده است. مثلاً جالب است، این قدر که ایشان در مورد آخرت صحبت می کنند و به آخرت اشاره می دهند، اصلاً در مورد کیفیت بهشت، جهنم، حساب، کتاب، صراط، مطلقاً چیزی در نهج البلاغه نگفتند. ظاهراً می خواسته در ما فقط توجه به آخرت را

برانگیزد، اما تفاسیرش به تعبیر مرحوم شریعتی کوچه و پس کوچه های جهنم را نشان نداده است. (شریعتی می گفت شخصی کتابی نوشته و درباره ی آخرت جوری صحبت کرده که کوچه پس کوچه های خودمان را بلد نیستیم و آدرس داده که سر پیچ دوم جهنم این جوری است و سر پیچ دوم بهشت این جوری. منزل اول را که طی می کنید این است، از کجا این ها را بلدی تو؟!) این یک نکته، یک تفاوت دیگر هم که نهج البلاغه با قرآن دارد این است که قرآن با مردم با خوش بینی بیشتری برخورد کرده است. حضرت علی نسبت به ما مردم خیلی تلخ است و نسبت به ما یک دید واقع بینانه ی منفی دارد - نمی گویم منفی، چون یک دید غیر واقع بینانه اش نسبت به ما آدم ها خیلی منفی است. پیامبر هم این جوری نسبت به حضرت علی نبودند. شما اگر سنن النبی علامه طباطبایی را مطالعه کنید، می بینید اصلاً چهره ی ایشان با حضرت علی (ع) خیلی فرق می کند. پیامبر یک چهره ی خیلی مدارا کننده با مردم دارد. با مردم کوتاه بیاید، کنار بیاید، خیلی سخت هم نگیرد، بگوید همین نمازتان را بخوانید، فرائضتان را انجام دهید و... اما این جور که حضرت علی می گوید: اگر شما می دید آن چه را که من می دیدم، مثل طناب در چاه های عمیق می لرزیدید و زن هایتان را رها می کردید، شوهرهایتان را رها می کردید، مغازه هایتان را بلا حارس رها می کردید و می رفتید توی بیابان ها و گریه زیاد می کردید، خنده به لبان نمی آمد و... این تعابیر را ما اصلاً در پیامبر و قرآن هم نمی بینیم. حضرت انتظارشان از ما آدم ها برآورده نشده بود، نه این که انتظاری برای خودشان دارند، انتظار داشته که ما آن طور رفتار کنیم و بنابراین به نظر من دیدشان خیلی دید واقع بینانه ی منفی است. به تعبیری هیچ کسی نیست که نهج البلاغه را وقتی می خواند و تمام می کند فکر نکند که ما اصلاً زندگی را شوخی گرفته ایم. اگر زندگی این است که علی می گوید، ما همه مان در حال شوخی کردیم. ما زندگی نمی کنیم، در واقع داریم این جا بازی می کنیم. حضرت چهره ی جدی از زندگی ترسیم می کند و طبعاً خیلی هم از ما انتظار دارند و این انتظار نه در زمان خودشان برآورده می شده و نه در زمان های بعدی.

[۱] قصص ۸۳

[۲] نامه ی ۵۳.

۱. در مقام تحلیل، گاهی مطالبی گفته می‌شود؛ اما نه نقدی در کار است و نه دفاع و استدلالی. یعنی من اصلاً به سود آنچه علی بن ابیطالب گفته‌اند، دفاع و استدلال نمی‌کردم. بدلیل این که به نظر من می‌آید اکثر مؤلفه‌های جهان بینی، ایمانی است و به سودش دلیل قاطع نمی‌شود اقامه کرد. همه مؤلفه‌های ما بعد طبیعی و هستی شناختی تفکر حضرت، هم مؤلفه‌های انسان شناختی تفکر ایشان و هم مؤلفه‌های وظیفه‌شناختی و اخلاقی تفکر ایشان تقریباً هیچ کدامش نیست که واقعاً بشود با دلیل قاطع و برهان به سودش سخن گفت؛ یعنی برهان قاطع غیرقابل خدشه‌ای به سودش اقامه کرد. و آن امور ایمانی که می‌گویند به این معنا است که شخص عزم و جزم کرده است که علی رغم عدم کفایت شواهد، جهان را اینگونه ببیند. با این که شواهد کافی، برای اینگونه دیدن جهان نیست. یکی از معانی ایمان همین است. که من یک عمل ارادی اختیاری انجام می‌دهم و آن عمل اختیاری ارادی از مقوله عزم و تصمیم است. و آن عزم و تصمیم این است که عزم و تصمیم می‌کنم براین که جهان را به صورت خاصی بینم. علی رغم این که شواهد به سود این نوع جهان بینی و جهان‌نگری به اندازه کفایت در دسترس نیست. غیر از وقتی است که من عزم، جزم می‌کنم که از این به بعد مجموع زوایای مثلث را ۱۸۰° بینم. که در این صورت عزم جزم کرده‌ام بر اعتقاد به گزاره‌ای که به سود آن گزاره دلیل قاطع و خدشه ناپذیری علی ادعا وجود دارد. اما در اینجا اینگونه نیست. در اینجا من عزم جزم می‌کنم که علی رغم این که شواهد کافی به سود یک گزاره وجود ندارد و برهان قاطعی، دلیل لایتخلفی وجود ندارد من جهان را اینگونه بینم. خب حالا! چرا عزم جزم کرده‌ام، جهان را اینگونه بینم و نه به گونه‌ای دیگری که نقیض اینگونه است، یا ضد اینگونه است. آن دیگر علل و نواقص دیگری می‌تواند داشته باشد. این که در مورد حضرت علی علیه السلام چیزی باشد. در مورد مثلاً پاسکال چیز دیگری باشد در مورد مثلاً ویلیام جیمز چیز سومی باشد در مورد من و شما چیز چهارمی باشد. اما بالاخره در ایمان، به یکی از معانی ایمان، در ایمان ما چنین عزمی می‌کنیم، چنین تصمیمی می‌گیریم. ممکن است مثلاً دلیل این عزم و تصمیم. سبب، علت، جهت این که این دلیل و عزم را کرده‌ایم، این باشد مثلاً بینم به این صورت کارآیی بیشتری می‌یابیم. این مثل این می‌ماند که شما این دو تا گزاره را در نظر بگیرید و با هم مقایسه کنید. هر دو گزاره مابعدطبیعی اند. و به سود هیچ کدام از گزاره هم دلیل قاطعی اقامه نشده است. یکی از گزاره‌ها که همه جهان هستی آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته

یا ناخواسته، دست به دست هم داده‌اند، برای این که مرا در رسیدن به اهداف خود یاری کنند. یک گزاره مابعدالطبیعی است و قابل اثبات هم نیست. یک گزاره است. یک گزاره دومی هم در نظر بگیرید و آن این که همه جهان هستی آگاهانه یا ناآگاهانه خواسته یا ناخواسته دست به دست هم داده‌اند برای این که مرا در رسیدن به اهداف خودم مانع و مزاحم بشوند. نگذارند من به اهداف خودم کماهو برسم. این هم که گزاره مابعدالطبیعی که دلیل قاطعی به سودش وجود ندارد. اما انصاف باید داد کسی که به گزاره اول اعتقاد دارد زندگی اش بسیار پربارتر خواهد بود. تا کسی که به گزاره دوم پایبند باشد. یعنی شما از همین امروز اگر بتوانید به گزاره اول اعتقاد بورزید، می‌بینید که زندگیتان یکسره متفاوت می‌شود با دیروز و پریروز یکسال گذشته و ده سال گذشته تان. کما این که اگر بتوانید به گزاره دوم اعتقاد بورزید باز هم زندگیتان در یک جهت دیگری کاملاً با گذشته تان فرق می‌کند. این دو گزاره هیچ کدام دلیل سودشان اقامه نشده، اما دو نوع زندگی بسیار متفاوت را به ما القاء می‌کنند. خب ممکن است کسی بگوید من بنایم را بر اولی گذاشتم و بر این اساس زندگی می‌کنم که همه هستی کمک کار من هستند. مدد و یار و یاور من هستند. دلیلی هم به سودش اقامه نشده ولی وقتی می‌کنم می‌بینم زندگی بسیار سرشارتر و پربارتر، می‌بینم خیلی موفق‌تر در زندگی هستم. خیلی رضایت باطن بیشتری دارم. خیلی شادترم. خیلی امیدوارترم. خیلی آرامش بیشتری دارم. اضطراب و تشویش کم است. ملالت خاطر کم است. این یک گزاره متافیزیکی مابعدالطبیعی است و هیچ برهانی هم به سودش نیست. کما این که «من بعمل مثقال ذره خیراً یره و من بعمل مثقال ذره شراً یره» آن هم همین‌طور، آن هم هیچ دلیلی به سودش اقامه نشده، اما واقعاً کسانی که معتقدند به «من بعمل مثقال ذره خیراً یره، و من بعمل مثقال ذره شراً یره» با کسانی که به این گزاره یا به این دو گزاره معتقد نیستند و یا به نقیض این یک یا دو گزاره معتقد هستند زندگیشان خیلی متفاوت است. یعنی کسی که به جد اعتقاد دارد که ذره‌ای خوبی در جهان گمشدنی نیست و ذره‌ای بدی هم در جهان گم شدنی نیست بالاخره خوبی یا بدی ولو با پنج تا دورقمری به ظن تو عالم برمی‌گردد و باز دوباره متوجه خودم می‌شود این زندگی اش واقعاً متفاوت است با کسی که معتقد به این گزاره نیست یا به نقیض این گزاره معتقد است. اما خب این هم قضیه‌ای است متافیزیکی - ممکن است پذیرش من این گزاره را و نه گزاره نقیضش را علی‌ارغم این که دلیلی نه به سود این گزاره و نه به سود این گزاره وجود دارد به دلیل همین پروپیمان‌های است که احساس می‌کنم با پذیرش این گزاره زندگی‌ام پیدا می‌کند. ممکن است این باشد، ممکن است در مورد علی‌ابیطالب هم این باشد. اگر چه شاید علی ابن ابیطالب هم واقعاً می‌شود چیز دیگری در کار است. ایمانی است که حضرت به صدق اخلاقی و صدق منطقی به قول پیغمبر

داشتند. واقعاً پیغمبر را باور کرده بودند و معتقد بودند که این شخص گزاره‌هایی که از زبانش جاری می‌شود هم صدق اخلاقی دارد و هم صدق منطقی دارد. وقتی صدق اخلاقی را محرز بدانند، صدق منطقی را هم محرز بدانند. خب در آن صورت دیگر، این گزاره‌ها را واقعاً صادق هم می‌دانند ولو خودشان دلیل به سودش نتوانند اقامه بکنند. اما با واسطه این گزاره را صادق می‌دانند. بدلیل این به صدق اخلاقی و صدق منطقی سخنان پیامبر ایمان دارند. ممکن است واقعاً این نکته دوم باشد. اما بعضی وقتها ایمان به خاطر نکته سوم است. یعنی بخاطر این هم نیست که حالا من به صدق اخلاقی و منطقی گزاره‌های کسی ایمان و باور دارم. به دلیل آن کارآیی اولش هم نیست. که بگویم حالا می‌بینم زندگی‌ام پروپیمان‌تر می‌شود. بلکه به دلیل این است که به این سنخ گزاره‌ها عادت کرده‌ام. و دیگر نمی‌توانم خرق عادت در زندگی‌ام بکنم. یعنی چه؟ یعنی القائات و تلقینات دوران کودکی پدرم، مادرم، برادرانم، خواهرانم، معلمانم، مربیانم، محیط تربیتی اطرافم، محیط آموزشی و پرورشی. مجموعه اینها، اینها را در من راسخ کرده به صورتی که من به اینطور نگریستن به جهان معتاد شده‌ام.

اگر از این نحوه نگرش به جهان بخواهم دست بردارم دست خوش نوعی روانی ناخوشی می‌شوم. آنوقت عادت که ترکش معمولاً کار بسیار مشکلی است و ریاضت می‌خواهد این مرا به این سو می‌کشاند من با این زندگی می‌کنم. البته خوبی‌هایی می‌بینم و بدیهایی هم درش می‌بینم. ولی بالاخره اگر بدیهایی هم می‌بینم این بدیهها را آنقدر زیاد نمی‌بینم که بیارزد به ترک عادت. بیارزد به این که ریاضت جدی بکشم. من برای این که از این نگرش مورد اعتیاد خودم بردارم. این هم علتی است که ممکن است باشد. این را دیگر نمی‌شود ایمان گفت. این در واقع از نوعی یا مصلحت سنجی یا مصلحت اندیشی یا نوعی کاهلی و تنبلی این‌ها حالت حادث می‌شود. ممکن است مصلحت اندیشی باشد و ممکن هم هست که تنبلی و کاهلی فکری هم باشد. این هم هست.

یک راه چهارمی هم وجود دارد و آن راه چهارم آن که شخص می‌بیند برای گزاره دلیل قوی‌ای ندارد. برای نقیض گزاره هم دلیل قوی‌ای ندارد ولی با این همه ادله‌ای که به سود خود گزاره است، سنگین‌ترند، از ادله‌ای که به زیان گزاره یا به سود نقیض گزاره‌اند. نوعی سنگینی معرفتی، البته نه چیزی دیگری. یعنی می‌بینم دلیل قاطعی وجود ندارد بر این که «الف ب است» دلیل قاطعی هم وجود ندارد بر این که «الف ب نیست» اما ادله‌ای که به سود «الف

ب است» اقامه شده‌اند وزن و ارزش معرفتی‌شان، بیشتر از ادله‌ای است که به زیان «الف ب است» یا به سود «الف ب نیست» اقامه شده‌اند. مثل این که جهان را ساخته دست خدای قادر، عالم، خیرخواهی بدانم و می‌تواند ساخته تصادف هم باشد. هردو می‌تواند باشد. هیچ کدامش هم دلیل قاطعی به سودش وجود ندارد. ولی این که ساخته تصادف نباشد ادله‌اش قوی‌تر است. تا این که ساخت تصادف باشد و بنابراین قائل نیستم به این که جهان ساخته تصادف و محصول یک امر صدفه‌آمیز است. قائل نیستم، نه این که ادله اینطرف را قوی‌تر احساس می‌کنم. این هم می‌تواند واقعاً باشد. این را می‌شود گفت ایمان. ایمان یکی از معانی‌اش همین است. جیمز مثلاً ایمان را به این معنی بکار می‌برد. بالاخره این چهار تا خیلی شاخص در معتقدات ما هست. ما معتقد به این اموریم.

۲. ما به خیلی از عقاید خودمان یقین داریم و علامت یقین داشتنش همین است که نه فقط زندگی مان را براساس آن عقاید برنامه‌ریزی می‌کنیم، بلکه حتی حاضریم به پای آن عقاید جان بدهیم. ممکن است من عقایدی در زندگی‌ام داشته باشم که در باب آن حاضر باشم که جانم را بدهم ولی از آن ۴ دیگر عدول نکنم. یعنی اینقدر به این قضیه و گزاره یقین دارم به این عقیده قطع دارم. اما این قطعها و یقینها، قطع و یقینهای Subjective اند. قطع و یقین‌های شخصی و فردی‌اند. قطع و یقین Objective نیستند. یعنی چه؟ یعنی چنین نیست که این گزاره‌ای را که من نسبت به آن تا این حد قاطع و جازم و موقن هستم. این گزاره‌ها چنین نیست که وقتی به شماها عرضه کنم، و مؤیداتی را هم که در نظرم به سود این گزاره وجود دارد اینها را هم به شما ارائه کنم شما هم به همان قطعی می‌رسید که من برسم. و به همان یقینی برسید که من برسم به همان جزمی برسید که من برسم. اینجوری نیست. وقتی اینجوری نباشد می‌گویند گزاره مورد و متعلق Subjective است ولی مورد و متعلق Objective نیست. این یقین Objective در این موارد مفقود است. مفقود بودن را از کجا می‌فهمیم؟ به دلیل این که انسانهایی مخاطب ما هستند که این انسان‌ها هم سلامت عقلایی آن‌ها را محرز می‌دانیم، هم صداقت اخلاقی‌شان را محرز می‌دانیم. علی‌رغم این که سلامت عقلایی و صداقت اخلاقی دارند با این همه وقتی گزاره‌های مورد اعتقاد خودمان را همراه با شواهدی که به سودشان است اقامه می‌کنیم می‌بینیم اینها قانع نمی‌شوند. اینها به یقین و قطع نمی‌رسند و جزم پیدا نمی‌کنند و علی‌رغم این که ما خومان جازم و قاطع‌ایم. چرا اینها به قطع و یقین جزم نمی‌رسند با این که ما رسیده‌ایم به دلیل این که مثل این که این قطع و یقین و جزم، اموری است که به عقلانیت من بستگی دارد. نوعی عمومیت ندارد.

Objective نیست. به فردانیت و تفرّد من بستگی دارد. یعنی یقین Subjective بله، در اینجا ما آن یقین Objective معرفت شناختی را نداریم و لی یقین Subjective معرفت شناختی را داریم و حتماً هم داریم. به دلیل این که اصلاً ما براساس اینها زندگی و رفتار می کنیم. جنگ مان، صلح مان، سکوت مان، سخن مان، غم و شادی و هزار موضع گیری عاطفی و عقیدتی و ارادی مان همه براساس اینهاست. پس من و شما واقعاً به اینها یقین داریم اما یقین Objective نیست یقین Subjective است. بیشتر از این در این گونه امور نمی توان گفت. بگذریم از این که کسانی معتقد شده اند مثل آقای دالتون (ارتوردانتو) فیلسوف دین و معرفت شناس معروف ایتالیایی الاصل امریکایی. ایشان معتقد است که اصلاً یقین Objective حتی در جاهایی هم که ادعا می شود وجود ندارد، حتی در علوم. و استدلالی هم دارد برای معنا که یقین Objective حتی در علوم تجربی هم وجود ندارد. با این که بیشتر وقتی یقین Objective را می خواهند مصادیقش را نشان دهند ما را اعاده به علوم تجربی می کنند. می گوید آن جاهم وجود ندارد. دلیلش هم این است که می گوید هیچ دانشمندی تجربی نیست الا این که از بعضی از گزاره ها به هیچ وجه دست بر نمی دارند. دیگر حاضر نیست دست بردارد. می گوید خب همان گزاره هایی که یک دانشمند علوم تجربی به هیچ وجه من الوجوه حاضر نیست از اینها دست بردارد، این گزاره ها باید منطقاً مبنای سایر آراء و نظرات این دانشمند علوم تجربی باشد. چون تا چیزی مبنا نباشد نمی توانیم ما نسبت به آن این حالت را داشته باشیم که از این به هیچ قیمت دست بر نمی دارم. می دانی چرا؟ به دلیل این که اگر گزاره ای حاصل یک استدلالی باشد آنوقت من چرا حاضر دست از آن بردارم وقتی یکی از این دو مقدمه استدلال مخدوش بشود. پس اگر یک گزاره ای را گفتند به هیچ قیمتی حاضر نیستم دست ازش بردارم. به گفته آقای آرتوردانتو اگر به اینجا رسیدم معنایش این است که این گزاره مبنائی برای من است. یعنی این گزاره حاصل یک استدلال نیست. حاصل ضمیمه دوتا، سه تا مقدمه یا n تا مقدمه به یکدیگر نیست. پس ما به عنوان یک عالم تجربی همیشه گزاره هایی در اختیار داریم که این گزاره ها علی رغم این که حاصل استدلال نیستند ولی با این همه به هیچ قیمتی حاضر نیستیم دست از آنها برداریم یعنی دست از صدقشان برداریم. دست از اعتقاد به صدقشان برداریم. همچنان به صدق آن معتقدیم. خب اگر اینطور باشد اینها برای ما صدق Subjective دارند اما صدق Objective ندارند چرا صدق Objective ندارند. چون این گزاره ها حاصل استدلال نیستند و بنابراین برای کسی که نسبت به این گزاره ها بی باور است ما استدلالی برای ارائه نداریم. خب اگر استدلالی برای ارائه نداریم. پس بنابراین گزاره ها یقین Objective ندارند. دانتو در واقع استدلالش این است. ولی به نظر من این استدلال، استدلال موجهی هم هست. ایشان در واقع اینجور

می‌خواهد بگوید که بحث‌شان هم اساساً همین جاست و در این Context بحث را پیش کشیده است. بحث‌ش این است که از ایمان گریزی نیست. در همه عرصه‌های نظر و عمل ما انسان‌ها به یک سلسله امور ایمان داریم. ایمان به همان معنایی که گفتم. یعنی شواهد به اندازه کافی وجود ندارد ولی در عین حال حاضر نیستیم دست از گزاره برداریم. حتی در زمینه علوم تجربی. دیگر چه برسد به زمینه علوم فلسفه، عقلی و چه برسد به زمینه‌های علوم تاریخی و زمینه‌های علوم نقلی و تعبدی. بنابراین ما در این جا یقین Objective نداریم. اگر چه همانطور که عرض کردم از قول دانتو به نظر می‌رسد که ما در جاهای دیگر هم یقین Objective نداریم.

می‌ماند یک نوع یقین سومی که ازش تعبیر می‌کنند به یقین منطقی ریاضی. کمالین که از اسمش هم پیداست اصلاً اختصاص دارد به قلمرو منطق و ریاضیات. اصلاً در غیر قلمرو منطق و ریاضیات آن نوع یقین پیدا نیست. که تازه در باب آن نوع یقین هم دو نکته مورد نظر از قدیم‌الایام بوده است. یک نکته اینکه آیا آن نوع یقینی که در منطق و ریاضی هست ناشی از این نیست که گزاره‌های منطقی و ریاضی همانگویی‌اند. و تئولوژیک‌اند. این نکته که چرا کسانی گفته‌اند آره، کسانی گفته‌اند نه که اگر تئولوژیک باشند که دیگر یقینش چندان ارزشمند هم نیست. اما نکته دومی هم وجود دارد و آن نکته که نسبتاً جدیدتر است و آن نکته تازه همان یقین است. منطق و ریاضی همان یقین موجهی است. یعنی آیا؛ واقعاً تا حالا یقین داشتیم در منطق و ریاضیات حق داشتیم به یانه، منطق و ریاضیات هم علی‌رغم ظاهر گول‌زننده‌اش آن قدر مورد اعتماد باشد. این که فیلسوف و ریاضی‌دان معروف آمریکایی چند سال پیش کتابی نوشت تقریباً ۷-۸ سال پیش کتاب مفصلی نوشت، در باب همین مطلب که اصلاً یقینی هم که در ریاضیات و منطق گفته می‌شود. این یقین را اگر خوب بکاویم، یقین ناموجهی است. آنقدر هم ما نباید به ریاضی و منطق تکیه می‌کردیم. خیلی بحث جالبی دارد. کتاب جالبی است. ولی من به هر حال کاری به او ندارم اما به هر حال تشخیص شما هم تشخیص درستی بود.

۳. در باب این که آیا واقعاً از هست و است می‌شود باید را نتیجه گرفت یا نه؟

در اینجا چند تا قول وجود دارد. ولی برای بحث ما تفاوت نمی‌کند که به کدامیک از این اقوال قائل باشیم، یک قول این است که جهان هستی فقط حاوی و مشتمل بر امور واقع است، در جهان هستی فقط و فقط امور واقع حضور دارند. غیر از امور واقع، غیر از Factها چیزی جهان هستی را پر نکرده جهان هستی ظرفی است که مظهر این ظرف فقط امور واقع اند، فقط Factها هستند. اگر این قول را کسی قائل باشد آن وقت طبعاً احکام ارزشی مثل احکام ارزشی اخلاقی، احکام ارزش حقوقی، احکام ارزشی زیبایی شناختی، احکام ارزشی دینی و مذهبی، احکام ارزشی اقتصادی، و اگر احکام ارزشی دیگری وجود داشته باشند همه این احکام ارزشی در واقع احکام ناظر به واقع اند. اینها گزاره‌هایی هستند ناظر به واقع، دارند واقع‌ها را بازگو می‌کنند. ولو با الفاظ و تعابیر و مفاهیمی که، این الفاظ و تعابیر و مفاهیم، الفاظ و تعابیر و مفاهیم فی‌بادی‌النظر ارزشی به نظر می‌آیند. (این یک دید) علما همین نظر را داشتند حتی بسیاری از علمای ما همین دید را داشتند. و به این لحاظ هم بوده که می‌گفتند: راست گفتن خوب است، درست است که مفهوم ارزشی درش استفاده شده است در واقع راست گفتن مقرب انسان به خداست value که این یک حکم ارزشی دیگر نیست. دروغ گفتن بد است. یعنی دروغ گفتن مبعذ انسان از خداست. که این حکم ارزشی نیست. یا جورهای دیگری تفسیر می‌کردند که آن‌ها را هم از حکم ارزشی بودن می‌انداخت. یک دیدگاه دومی وجود دارد و آن دیدگاه این است که جهان هستی ظرفی است که مظهرش فقط factها نیستند. valueها هم هستند. فقط امور واقع نیستند ارزشها هم هستند. وقتی معنایش این است که دیگر احکام ارزشی احکامی نیستند که از احکام ناظر به واقع استخراج شده باشند. یک احکام کاملاً مستقلی اند و هیچ ربطی هم به یکدیگر ندارند و هیچ حکم ارزشی هم از هیچ حکم ناظر به واقعی قابل استنتاج نیست. یعنی پنجاه میلیون حکم ناظر به واقع هم کنار هم بگذاریم، ما نمی‌توانیم از مجموعه اینها یک حکم ناظر به ارزشی استخراج بکنیم.

یک قول سوم هم وجود دارد و آن این که جهان هستی فقط حاوی امور واقع و ارزشها نیست. حاوی یک چیز سوم هم هست. و آن تکالیف و الزامات است. و این معنایش این است که تکلیفها و الزامها هم از ارزش قابل استخراج نیستند. یعنی چه؟ یعنی از هزاران حکم مانند راست گفتن خوب است، یا دروغ گفتن بد است، نمی‌شود نتیجه گرفت که باید راست گفت یا باید دروغ گفت. احکام ناظر به تکلیف و احکام ناظر به ارزش این‌ها از دو نسخ کاملاً متفاوتند و همین‌طور که از احکام ناظر به واقع نمی‌شود احکام ناظر به ارزش را استخراج کرد از احکام ناظر به ارزش هم احکام ناظر به تکلیف و الزام رانمی‌شود استخراج کرد. این یک قول سوم است. آن وقت جهان هستی هم می‌شود بر ۳ نوع؛ امور نفس الامری، مثلاً تعبیر کنیم به نفس الامری. که این نزاع بین «باید» و «است» و

«هست» و این که آیا «باید» از «است» و «هست» نتیجه می شود یا نه در واقع نزاع بین اولی و سومی است. نه اولی و سومی.

خب حالا این داستان دیگری است. این سه تا قول وجود دارد بیشتر از این من جایی استقراء ندیده ام.

خب هر کدام از این اقوال را اتخاذ نکنیم برای مقصود ما توی نهج البلاغه تفاوتی نمی کند، برای این که همانطوری که قبلاً عرض کردم ما اصلاً نمی خواهیم از «است» و «هستی» ارزشی را نتیجه بگیریم. یا از «است» و «هست» باید و تکلیف و الزامی را نتیجه بگیریم. یا از ارزشی تکلیف الزامی را نتیجه بگیریم. ما هیچکدام از این کارها را نمی خواهیم بکنیم. در این بحث ما در واقع چه کار می خواهیم بکنیم. ما در واقع می خواهیم بگوئیم که مفهوم پرستش به معنای این است که شخص اراده خودش را برای تحقق اراده دیگری معطل بدارد و از همین مفهوم پرستش بقیه امور را نتیجه گرفتیم، یعنی در واقع گویا یک بایدی از اول توی استدلال آمده بود. بودی وقتی باید توی مقدمات استدلال آوردیم دیگر هر کدام از آن سه قول را قائل باشیم، استدلال ما بی عیب است. ممکن است بگوئید خدا یک سلسله چیزهایی را با رضایت و رغبت آفریده است. نه «عن اضطرار و اکراه» اختیاراً هم آفریده است و ما آن چیزها را باید بخواهیم. چون خدا خواسته است ما باید بخواهیم. آن وقت شما می پرسیدید که خب خیلی چیزها را خدا خواسته است، ما چه جور باید بخواهیم. مثلاً در این عالم خدا بیماری خواسته است. آن وقت شما چه جوری می گوئید که ما باید بیماری را بخواهیم. بنده در اینجا دو تا نکته را باید عرض کنم. نکته اول این است که من در عین حال که عرض کردم که جهان هستی ساخته خداست و این ساخته بودن جهان هستی، بدست خدا، «عن اختیار» هم بوده است. من در عین حال عرض کردم، گفتم خدا جهان هستی را آفریده است. در عین حال امور تغییر ناپذیری در این جهان هستی آفریده است، نمی خواسته است این ها تغییر بکنند. و بنابراین اگر خدا امور تغییر ناپذیری آفریده است. ما تغییر ناپذیری این امور را می پذیریم. آن وقت تغییر پذیری این امور را می پذیریم یعنی چه؟ یعنی در صدد تغییرشان بر می آییم. در واقع حاصل آن استدلال این نمی شود که اگر خدا امر تغییر پذیری آفریده است. می خواسته است تغییر بکند که آن را تغییر پذیر آفریده است. بنابراین ما هم حق، بلکه وظیفه داریم که تغییرشان بدهیم. حالا در چه جهتی تغییر بدهیم آن داستان دیگری است. که به بحث اش نرسیده ایم. چون به بحث اخلاقش نرسیده ایم. بنابراین هم تغییر پذیر و هم تغییر ناپذیر آفریده است بر اساس تغییر پذیری، ما به تغییر پذیری اش رضا و رغبت و تسلیم داریم. و بر اساس تغییر ناپذیری به تغییر ناپذیری اش رضا و رغبت و تسلیم داریم. این یک

نکته. نکته دوم این است که گاهی هم است که تغییرپذیری در عین تغییرناپذیری است و تغییرناپذیری در عین تغییرپذیری است.

مثال بزنم:

من وقتی که زیر سقف این اتاقم، تا وقتی توی این اتاق زیر سقف این اتاق هستم، زیر سقف بودن این اتاق از سویی برای من اضطراری، ضروری و تغییرناپذیر است تا وقتی توی این اتاق هستم. اما از این بر نمی آید که من در یک نقطه ای از اتاق فیکس و ثابت بشوم من می توانم از یک تکه از سقف خودم را بکشانم به زیر یک تکه دیگر این سقف از یک سوی این سقف، خودم را بکشانم به سوی دیگر این سقف. امر تغییرپذیر، که ممکن است تمام مدت عمرش بیشتر از یک ثانیه نباشد. ولی همین پدیده را اگر تعبیر به پدیده کلی تر قانون کلی بکنیم. آن وقت وقتی از این رو کردید به سوی آن پدیده کلی تر یا قانون کلی، آن پدیده کلی تر یا قانون کلی دیگر تغییرپذیر نیست. و جمع بین این که جهان هستی همه پدیده هایش بی قرارند و در عین حال یک سلسله امور تغییرناپذیر در جهان وجود دارد به این است که پدیده ها بی قرارند یعنی پدیده های جزئی مشخص بی قرارند. هیچ پدیده ای جزئی مشخص در دنیا وجود ندارد الا این که روزی از میان می رود و بنابراین تغییرناپذیر است. اما وقتی می گوئیم که در عین حال امور تغییرناپذیری در جهان وجود دارند یعنی پدیده های کلی تر از این یا قوانین کلی حاکم بر همین پدیده های جزئی. اما سؤال دیگر این که شما گفتید که هر چیزی را خدا آفریده است ما باید آن را بخواهیم ولی بعضی چیزها است که خدا آفریده ولی ما نباید آن را بخواهیم مثل شیطان. این که شیطان را نباید بخواهیم دو معنی دارد. به یک معنی حرفشان درست است و به یک معنا حرفشان نادرست است. ببینید یک وقت کسی می گوید که من شیطان را یا دشمن را، قرآن می فرماید که ما برای هر نبی ای، «جعلنا لكل نبی عدوا، شیاطین الجن و الانس». ما برای هر پیامبری عدوی قرار دادیم. و این اعداء ممکن است شیاطین جنی باشند و ممکن است شیاطین انسی باشند. حال این نبی نسبت به این شیاطین جنی و انسی چه کار باید بکند؟ آیا آنها را بخواهد یا نباید بخواهد. یعنی در اینجا دو تا معنی وجود دارد. یکی آن وقتی که می گوئیم که این شیاطین را باید خواست یا نخواست اصل وجودش محل سؤال ماست. یعنی خدا برای من نبی و شیاطین جنی و انسی آفریده است که اینها با من عداوت بورزند. آیا من باید اصل وجود داشتن این شیاطین را بخواهم و یا نخواهم. اینجا است که می گوئیم: باید خواست. اگر خدا خواسته است این عدو باشد تو هم باید بخواهی که این عدو باشد. اما یک بار می گوئید که خب حالا من بخواهم

این عدو باشد یعنی این که من این عدو را دوستش ندارم؟ نه عدو را نباید دوست داشت. عدو را باید همچنان دشمن داشت. «فاتخذوه عدواً» (فاطر، ۶) این عدو شما و آباء شماست (یعنی پدر و مادر شما آدم و حوا) شما هم او را دشمن بگیرید. حالا بالاخره من نسبت به شیطان چه کار باید بکنم. اصل وجودش را باید خواست. یعنی باید خواست که شیطان باشد. اما نه به دلیل این که اصل وجودش را باید خواست پس باید با او دوستی ورزید. نه به همین ترتیب در باب بیماری هم باید همین را گفت. یک وقت می گوئیم بیماری یک امر تغییرناپذیری است. البته بیماری ممکن است از مصادیق امور تغییرناپذیر نباشد. با فرض این که امر تغییرناپذیر باشد دارم عرض می کنم. به نظر بودا که می آمد، امر تغییرناپذیر است اما ممکن است بگویید چون بودا ۳ هزار و دویست سال پیش زندگی کرده به نظرش امر تغییرناپذیر می آمده ولی نه در دنیای امروز ما یا در دنیایی که ۳۰۰ سال دیگر ظهور بکند می بینید که بیماری یک امر تغییرناپذیر نیست. ولی من با این فرض دارم صحبت می کنم، بیماری یک امر تغییرناپذیر است. حالا بیماری که تغییرناپذیر است. اصل بیماری را حالا باید خواست یا نباید خواست. این دو معنا دارد. یکی این که اگر بیماری تغییرناپذیر است یعنی اراده خدا تعلق گرفته که این بیماری بماند. باشد، این معنایش این است که شما نباید بخواهید بیماری منعدم بشود. این درست است این یک عنصر لازم زندگی است. به هر دلیلی که در حکمت خدا گذشته است لازم است که در زندگی ما انسان ها بیماری باشد. اما حالا که این طوری است که لازم است بیماری در زندگی باشد آیا از این برمی آید که ما سعی بکنیم در جهت این که بیمار بشویم. و یا اگر بیمار شدیم باید سعی بکنیم که بیماری مان مرتفع و ذایل نشود. آن از این بر نمی آید. به تعبیر دیگری اصل وجود چیزی را انکار نکردن و اصل وجود چیزی را نسبت به آن تسلیم بودن، یک داستان است و این که داوری مثبت ارزشی در مورد آن بکنیم یک داستان دیگری است. به لحاظ انتولوژیک بیماری اش اجتنابناپذیر است اما به لحاظ اخلاقی به ما توصیه می شود که حتی المقدور از بیماری اجتناب کنیم. به این معنا قابل جمع است. حال سؤال این است که، آیا به صورت پیشین می شود تغییرپذیرها را از تغییرناپذیرها صفشان را جدا کرد. و تشخیص داد چه چیزی مصداق تغییرپذیری است و چه چیزی مصداق تغییرناپذیر است یا نه؟

بنده دو نکته را در جواب عرض می کنم.

نکته اول این است که به نظر من بصورت پیشین نمی شود تعیین کرد. تجربه زندگی گذشتگان به انضمام تجربه زندگی خود من است که نشان می دهد که چه چیزهایی تغییرناپذیرند و چه چیزهایی تغییرپذیرند. و حتی از این

بالاتر ادعا می‌کنند ممکن است چیزهایی را که انسانهای ۲۰۰۰ سال واقعاً تغییرناپذیرش می‌دانستند ما انسان‌ها الان تغییرپذیرش بدانیم. پیشرفت علوم و فنون تجربی و باعث شده است که خیلی چیزها که قدما فکر می‌کردند که تغییرناپذیر است ما الان می‌بینیم نه تغییرپذیر است و از آن طرفش هم به نظر من امکان دارد. ممکن است یک چیزی را که قدما فکر می‌کردند تغییرپذیر است ولی ما الان فهمیده باشیم که تغییرناپذیر است. این هم به نظر من وجود دارد. مثلاً بسیاری از اتوپیاپردازیها که قدما داشتند که ما امروز نداریم مال همین است که فکر می‌کردند که بعضی از امور را می‌شود در جامعه ریشه کن کرد ولی الان فهمیده‌ایم که این‌ها ریشه کن شدنی نیست. و بنابراین دستخوش آن اتوپیاپردازیها و خیال‌پروریه‌ها نمی‌شویم. بنابراین این نکته را کاملاً می‌پذیرم که امریست کاملاً پسین، تجربی، و در این تجربه، هم تجربه شخصی خود من - در طول عمرم - و هم تجربه‌ای که همه گذشتگان داشته‌اند در اینکه بفهمم چه چیزی مصداق تغییرپذیر و یا مصداق تغییرناپذیر است کاملاً مدخلیت دارد. این را قبول می‌کنم. این نکته دومی هم وجود دارد و آن این که چون مسئله مورد بحث ما مسئله چه باید بکنم بود. (اگر یادتان بیاید) آنوقت برای کسی که مسئله اصلیش چه باید بکنم است. مهم نیست که چه چیزهایی فی نفس الامر و بالمآل. تغییرپذیر یا تغییرناپذیرند. این مهم نیست. اینکه چه چیزهایی در طول زندگی من تغییر پذیرند و تغییرناپذیرند. چون بنا بود که تمام اینها معطوف بشود به چه باید بکنم آنوقت می‌دانید معنایش چیست؟ معنایش این است که من اگر الان در قرن ۲۰ زندگی می‌کنم. و فلان امر برایم تغییرناپذیر است ولو در قرن ۲۵ این امر تغییرپذیرش مکشوف خواهد شد. الان چون من در این مقطع مکانی زمانی و اوضاع و احوالی که در آن قرار دارم این برایم تغییرناپذیر است. پس چه معامله باید با تغییرناپذیر بکنم و آن چیزهایی که در طول زندگی خودم برایم صادقانه و مجدانه و با آن سبقتی که با آن دارم روی تأکید می‌کنم. تشخیص می‌دهم تغییرپذیر است این هم وظیفه زندگی این جهاتی مرا مشخص می‌کند ولو «فی نفس الامر و بالمآل» به هر دو تأکید باید توجه بکنیم هم «فی نفس الامر» و هم «بالمآل» ممکن است خیلی چیزها در طول زندگی من تغییرپذیر بوده باشد. اینها معلوم باشد، تغییرناپذیر بوده‌اند. یا چیزهایی که تغییرناپذیر بوده، معلوم بشود که تغییر پذیرند. ولی به چه باید بکنم من دیگر ربطی ندارد. چون من همیشه در وضع و حال چه باید بکنم باشم. مثلاً فرض کنید اگر برای نیاکان من مالاریا ریشه کن ناشدنی بوده و واقعاً و صادقانه به جدیت به این رسیده بودند که مالاریا را نمی‌شود ریشه کن کرد. همان زندگی که براساس اینکه مالاریا ریشه کن ناشدنی است می‌کردند. آن وظیفه شان هم بود. ولی امروز برای من که فهمیده‌ام نه مالاریا ریشه کن شدنی است. من یک نحوه زندگی دیگری، به اقتضای اینکه این امر تغییرناپذیر آن‌ها به نظرم تغییرپذیر جلوه می‌کند، یک نحوه زندگی

دیگری بایسته و شایسته من است. بنابراین در عین اینکه قبول می‌کنم که امر پسینی است ولی خیلی نباید دغدغه صدق نهایی و بالمآل را داشت. همین که در زندگی من مکشوف می‌شود که تغییرناپذیر است و یا مکشوف می‌شود که تغییرپذیر است، همین کفایت می‌کند. البته خود ما هم همانطور که در بقیه ابعاد زندگیمان از تجارب زندگی دیگران هم استفاده می‌کنیم. اینجا هم از تجارب دیگران استفاده می‌کنیم. خودمان باید یکان یکانش را آزموده باشیم. و اگر آزموده‌های دیگران را هم به کار بگیریم در واقع عمل کرده‌ام به آن چیزی که باید عمل بکنم.

۴. اینکه به نظر می‌رسد خدای غیرمتشخص از نظر منطقی قابل دفاع‌تر است و هم این که هر کسی که معنویتش عمیق‌تر می‌شود بیشتر به سوی اعتقاد به این خدای گرایش پیدا می‌کند؛ این را من قبول دارم. منتها یک نکته‌ای که قبلاً هم عرض کرده‌ام و اینبار هم تکرار می‌کنم. ببینید گاهی انسان معنوی به حیث قصد و آهنگش معنوی به حساب می‌آید. و گاهی به حیث جهان‌نگری که به آن رسیده است معنوی به حساب می‌آید. این دو تا را باید به نظر من از هم تفکیک کرد. ببینید یک وقت من می‌گویم حسن انسان معنوی است. حسین انسان مادی است و مرادم این است که به حسن که انسان معنوی می‌گویم یعنی قصد، آهنگ، عزم و نیت کرده است که در زندگی به سمت و سوی خاصی حرکت بکند. ولی آن حسینی که مثلاً او را معنویت نمی‌دانم. آن به وضع موجود رضا داده است و گفته است که بخوریم و بیاشامیم و در خور و خواب و شهوت و... مثل بقیه سروته زندگی را سر هم بیاوریم و بالاخره برویم. یعنی به نوعی خوش باشیم به نوعی دم غنیمتی مثلاً به ابتدال تن داده، آن وقت به این می‌گویم مادی و به آن می‌گویم معنوی. در اینجا اگر دقت بکنید. معنوی و مادی را من به حیث قصد و آهنگ مشخص کردم. و می‌گویم این یک همچون قصدی دارد معنوی است و آن یک همچون قصدی ندارد مادی است. اما گاهی هم هست که وقتی می‌گویم کسی معنوی یا مادی است به آن طلب اولیه و قصد اولی توجه ندارم. به این که سیر و سلوک کرده طی طریق کرده، استکمالاتی پیدا کرده، حالا به یک جهان‌نگری رسیده که این جهان‌نگری متفاوت است با آن جهان‌نگری آن انسان دیگر. به یک مؤلفه‌های معرفتی دست پیدا کرده این حیث دوم است. من اعتقاد بر این است که اگر از این حیث دوم بخواهیم نگاه بکنیم، به نظرم می‌آید غالب معنویان جهان به این معنای دوم معنوی واقعاً به خدای شخص متشخص اعتقاد ندارند. به یک خدای غیرمتشخص اعتقاد دارند. این را قبول دارم. و بنابراین به نظرم می‌آید به این معنا باید بگویم که معنوی بودن با اعتقاد به خدای غیرمتشخص شخصی سازگارتر است. تا اعتقاد به خدای متشخص شخصی. اما معنوی به معنای دوم می‌گوییم و گرنه معنوی به معنای اول می‌تواند به خدای متشخص شخصی قائل باشد و می‌تواند هم به خدای متشخص شخصی قائل نباشد.

۵. عشق به این معنایی که ما از عشق فهم می‌کنیم. یعنی محبت به یک موجودی که در آن غریزه جنسی دخالت نداشته باشد. این محبت همیشه به یک موجود مشخص است و علاوه بر موجود مشخص شخصی (انسان وار) تعلق می‌گیرد. حتی اگر انسان به یک مجسمه یا گل هم عشق به این معنا پیدا کرد؛ در آن لحظاتی که عشق در او شکوفا می‌شود برای گل واقعاً یک شخصیت قائل است. یک موجود بی‌حس و بی‌شعور توی آن لحظات احساسش نمی‌کند. احساس می‌کند توی آن لحظات، گل هم علم دارد هم اراده. لاقلاً این دو تا را در آن گل در آن تکه چپ در آن مجسمه، در هر چیزی درست مثل بچه‌ها، بچه‌ها وقتی شروع می‌کنند به عروسکشان صحبت کردن و گفتگو کردن و مهر ورزیدن به آن نوازش کردن، که توی آن لحظات، واقعاً گمان می‌کنند با یک موجود دارای علم و اراده سروکار دارند. که هم علم، دانش و فهم دارد، و هم اراده خواست، خوشایند و بد آیند برایش قابل طرح است. خب این به نظر من می‌آید همه عشق‌ها واقعاً همین‌طور است. در همه عشق‌ها ما به موجودی می‌توانیم عشق بورزیم که او را دارای لاقلاً علم و اراده بدانیم. و اگر بخواهیم دارای علم و اراده بدانیم. آنوقت باید موجود مشخص شخصی انسان وار باشد. این را من قبول دارم. از این لحاظ هم هست که ماها اگر یک حال خوش دعا و مناجات برایمان پیش بیاید انصافاً توی آن لحظات دعا و مناجات خدا را یک موجود مشخص شخصی می‌دانیم. ممکن است قبل از آن جلسه دعا و مناجات یا بعد از آن جلسه تأملات و تفکرات مان به ما بگوید که واقعاً خدای مشخص شخصی در جهان هستی نیست. ممکن است واقعاً به این جا برسیم اما لاقلاً در آن لحظه دعا و مناجات و راز و نیاز واقعاً برای خدا یک همچون دیدگاهی قائل هستیم.

کسانی که به خدای مشخص غیرشخصی قائل نیستند. این‌ها عشقشان از بین نمی‌رود فقط یک تغییر هویتی می‌دهد. مثال خیلی واضح برای شما بزنم. مایستر اکهارت، مصر بود و تصریح داشت در این که به خدای مشخص شخصی قائل نیست. یکی از ۲۸ فقره اعتقادی که در واقع بخاطر آن اعتقادات تکفیر شد همین بود که می‌گفت من به خدای مشخص شخصی قائل نیستم. اما با این همه به عشق قائل است. چه جور به عشق قائل است؟ به این اعتقاد قائل است در واقع وقتی کسی آنرا از دست می‌دهد. به این که به کل جهان هستی گویا خدا می‌شود. البته دیگر موجودی از موجودات و در اعداد سایر موجودات نیست. اما کل جهان هستی در واقع متعلق حب او قرار می‌گیرد. و حب او را به کل جهان هستی را می‌توانیم به مسامحه تعبیر به حب خدا بکنیم. والا واقعاً اینجور است. دیگر نمی‌شود گفت

یک موجود دیگری است. یعنی در واقع در آن صورت من به همه انسان‌ها و حیوانات و نباتات محبت دارم. حتی به جمادات محبت می‌ورزم. حتی به این صورت که انتقال متقابل انرژی روحانی و معنوی بین من و جمادات حتی صورت می‌گیرد. همه اینها امکان دارد و بعضیشان قابل توجیه و آزمایش هم هست. ولی در عین حال دیگر چیز دیگری وجود ندارد. ولی می‌خواهم این را عرض بکنم که آن محبت، محبت بی‌جانشینی نیست. که وقتی از دست رفت، جانشین پیدا نکند. از دست می‌رود ولی یک محبت دیگری جانشین آن محبت می‌شود. امثال مایستر اکهارت اینجوری جهان را نگاه می‌کردند و به نظر من کاملاً امکان دارد. نمونه خوبش خود گاندی است. گاندی خودش هم در این است مذهب من تصریح کرده است و هم در همه مردم برادرم. و در هر دو تصریح می‌کند که به خدای متشخص شخصی قائل نیست. ولی خب به همه انسان‌ها محبت می‌ورزد. حالا محبت‌های دیگرش را در جایی تصریح نکرده و الا به گمان من محبتش به همه انسان‌ها می‌تواند محرک زندگی‌اش باشد. من از شما می‌پرسم، وقتی به خدای متشخص و شخصی قائلید، گاهی که خودتان به ملاقات و دیدار آن خدا نمی‌روید، یا آن خدا ملاقات و دیدار شما نمی‌آید. ولی چه جوری هنوز احساس می‌کنید داد و دهش وجود دارد؟ شما در واقع داد و دهش را اینجا هم باز بصورت غیرمستقیم و استنتاجی قائلید، نه به صورت مستقیم و بی‌واسطه. و عرض می‌کنم که شروطی، یعنی در واقع آدمی هم که به خدای متشخص شخصی قائل است مثل علی‌ابیطالب، که به گمان من بیشتر به خدای متشخص شخصی قائلند یا هر کس دیگری. این خدای متشخص شخصی را علی‌ابیطالب یا هر کسی که بهش قائل است داد و دهشها و احسانها وجود را واقعاً چه جوری درک می‌کند. خود خدا را می‌بیند یا اینجا هم باز در واقع هر چه را دریافت می‌کند، تفسیر می‌کند. یعنی یک عمل استنتاجی صورت می‌گیرد. تفسیر می‌کند که این داده کیه؟ داده او است. شفاء خودش یا فرزندش را از بیماری، داده او تلقی می‌کند. موفق بیرون آمدنش از یک آزمایش را داده او تلقی می‌کند. همین‌ها را داد و دهش او تلقی می‌کند. خب من می‌گویم اگر بنابر تلقی باشد، این تلقی را وقتی هم به خدای متشخص و غیرشخصی قائلیم همچونان می‌توانیم داشته باشیم. اما یک جاهست که اشکال قوی دارد می‌شود و آن، گو این که اگر کسی خدای متشخص شخصی را شهود کند. و انعام و افضال او را هم شهود کند. نه این که استنتاج و تفسیر و تعبیر بکند. نه! شهود بکند. آن وقت در این صورت من قبول دارم که اینجا یک عشقی در درون آدم نسبت به این منعم، مفضل، به این کسی که انعام و افضال را انجام داده، می‌جوشد که نسبت به یک خدای غیرمتشخص غیرشخصی نمی‌جوشد. ولی من همچون چیزی را سراغ ندارم که بگویم، یک شخصی خدای متشخص شخصی را در حال انعام و افضال شهود کرده. من سراغ ندارم. ولی اگر واقعاً وجود

داشته باشد من هم به شما حق می‌دهم. که در اینجا من به نظرم می‌آید یک عشقی بیشتر از آن عشق می‌جوشد. و من شاید در جای دیگری تعبیری کرده باشم و اینجا هم می‌گویم که من به نظرم می‌آید، کسانی که به وحدت وجود قائلند، یعنی به خدای غیرمتشخص غیرشخصی قائلند. نه به خدای متشخص شخصی، اینها عشقشان، عمق بیشتری دارد. ولی نوید بخشی کمتر دارد. یعنی یک عشق کم وعده‌ای است، البته عمیقتر است. ولی می‌دانید چرا عمیق‌تر است؟ چون عشق هر چه درش دادوستد کمتر صورت بگیرد، عمیق‌تر می‌شود. یعنی من هر چه از معشوق هدیه کمتر بگیرم، اگر عشقم محفوظ بماند عشقم عمیق‌تر است. البته اگر عشقم محفوظ بماند. پس اگر عشقم نسبت به معشوقی که هدیه‌ای دریافت نمی‌کنم دهشی از او احساس نمی‌کنم. محفوظ بماند، عمیق‌تر است. اما نوید بخشی اش کمتر است. برخلاف کسانی که به خدای متشخص شخصی قائلند. که اینها عشقشان، کم عمق ولی نوید بخشی اش بیشتر است. بدلیل این که آدم احساس نمی‌کند از موجود متشخصی چیزی دارد دریافت می‌کند. آدم باید همیشه از معشوق چیزی دریافت بکند. حالا چه بصورت دهش بظاهر خوش آیند یا حتی دهش به ظاهر ناخوش آیند.

اگر با دیگرانش بود میلی

چرا ظرف مرا بشکست لیلی

همین که ظرف مرا بشکست، می‌فهم که یک میلی به من دارد. حتی دهش ناخوش آیند. «البلاء للولاء» را هم بعضی‌ها همین جور معنی می‌کردند. گفتند: چه جوری البلاء للولاء. گفتند بخاطر این که، او یک نظر خاصی، یک سروسری بتو دارد. حالا عتاب و خطاب دارد، پرخاش دارد. ولی به هر حال خودش پرخاش هم دلیلی دارد. معشوق نسبت به کسی که او را عاشق خودش نمی‌داند یا بی‌خبر از عاشقی او است، به چشمی نگاه می‌کند که به بقیه نگاه می‌کند. این است که وقتی در صف شیر ایستاده‌اید اگر فنجان شما را کمتر از دیگران هم پر کرد. باز هم باید خوشحال باشید. این که فنجان می‌گویم به این جهت است که داستانی به یاد آمد که آن موقع ما بچه بودیم. این قضیه برمی‌گردد به سالهای دهه ۱۹۶۰. در آن سالها یک اصلی در ایران اجرا می‌شد بنام اصل ۴. اصل چهار ترومن در کشورهای جهان سوم اجرا می‌شد. این اصل چهار، «ترومن» اصلی به این مفهوم بود که ما بیائیم به کشورهای جهان سوم کمکهای بلاعوض انجام بدهیم. در زمان من این اصل ۴ ترومن در ایران در حال اجرا بود. و اجرا شدنش هم به این صورت بود که درمانگاههایی می‌ساختند. بنام اصل ۴. بهش می‌گفتند درمانگاه اصل ۴. حمامهایی

می ساختند بنام حمام اصل ۴. از جمله توی مدارس هم صبحانه و نهار می دادند. صبحانه نان و پنیر و کره می دادند و شیر هم می دادند. من یادم می آید در مدرسه ابتدایی بودم سال دوم یا سوم ابتدایی بودم، هر روزی توی کلاس یک کسی مسئول توزیع اینها می شد. که نان و کره و شیر و... را توزیع می کردند. یک آقای بود. همکلاسی و دوست بسیار بسیار صمیمی من بود. ما توی نزاعی با هم قهر کردیم این هفته ای که این دوستم مسئول بود ما دوران قهریمان بود. ایشان هر وقت که قرار بود لیوانها را با ملاغهای پرشیر بکند مال همه را پر می کرد و تا وقتی نوبت لیوان من می شد ظرف شیر مرا نصفه می گذاشت. خب من هم که بقیه چیزها را اصلاً دوست نداشتم، ولی شیر را خیلی دوست داشتم یک روز به پدرم گفتم که من با فلان کس نزاعم شده و این شیر مرا نصف به من می دهد. آن وقت پدرم این شعر را به من گفتند:

اگر با دیگرانش بود میلی

چرا ظرف مرا بشکست لیلی

گفتند که بابا، این حتماً می خواهد با تو آشتی کند. اگر نمی خواست آشتی بکند تو را به همان چشمی نگاه می کرد که به همه نگاه می کند. این می خواهد به این وسیله کاری بکند که مجبور شوی تا باهاش آشتی بکنی. و تو برو که حتماً باهاش آشتی می کند. ما هم که همیشه از این چیزها استقبال می کردیم. از همان صبح فرداش رفتم و بهش گفتم، فلانی که اسمش هم منوچهر بود. گفتم منوچهر من می خواهم با تو آشتی کنم، تو حاضری با من آشتی کنی. تا که گفتم، برقی تو چشمش زد و گفت آره می خواهم آشتی کنم، آشتی کردیم. به نظر می رسید البلاء للولاء یک همچون معنایی برای عرفا واقعاً دارد. عرفا بحثی دارند به عنوان عالم خیال و عالم خلق. گویا بعضی می گویند شهود فقط در عالم خیال صورت می گیرد. از این نظر هم بود که محی الدین ابن عربی که بعضی گفته اند اصلاً نظریه پرداز عالم خیال است و اگر هم نظریه پرداز عالم خیال نباشد هیچ عارفی در دنیا به اندازه محی الدین در عالم خیال سخن نگفته، ایشان می گوید که کسی که خدا او را از عالم خیال محروم کرده باشد، او را از عرفان حقیقی محروم کرده، می گفت: نه حسّ نه عقل هیچکدام به آن حال نمی رسند. فقط خیال است که انسان را به آن حال می رساند. این عالم خیال واقعاً برای، کسانی که بهش قائلند شگفت انگیز است، البته «مایستر اکهارت» هم قائل به عالم خیال بود. اما باز تأکیدی که محی الدین به عالم خیال می کند از بعد از محی الدین چه در جهان اسلام، چه در جهان خارج از جهان اسلام، هیچ عارفی نیست که توجه نداده باشد به این که عالم خیال است

که عارف را از غیر عارف متمایز می‌کند. من هم این را قبول دارم. ولی من وارد آن مسائل نمی‌شوم چون واقعاً وقوفی به آن مسائل ندارم. من واقعاً تو آن مسائل پیاده‌ام.

پرسش و پاسخ

پرسش: بعضی سعی دارند به این وسیله بین خدای متشخص و غیر شخصی را جمع کنند تجلی مقام ذات و تجلی غیر مقام ذات ... تا چه اندازه کامیابند؟

پاسخ: گفتم، چون من چیزی از عالم خیال نمی‌دانم، خیلی چیزها در این باب دیده‌ام، اما من خودم واقعاً الگوی ذهنی از عالم خیال هنوز ندارم. این که واقعاً نمی‌دانم. ولی می‌دانم که آن‌ها همه‌شان معتقد بودند از محی‌الدین گرفته مایستر اکهارت گرفته تا بیاید به زمان خود ما حتی یک آدمی مثل جیمز معتقدند تا کسی، عالم خیال را به عنوان نیروی سومی ادراکی علاوه بر حس و عقل واجد نشود عارف نیست. چون همه نیروهای، ما آنهایی که ما انسانهای عادی داریم. بالمآل یا به حس یا به عقل قابل ارجاع است. تا آن نیروی سوم را کسی پیدا نکند وارد آن عالم سوم وارد عالم خیال نشود. معتقدم که نمی‌تواند بین این‌ها جمع بکند ولی خب ما که هنوز وارد آن عالم خیال نشده‌ایم. برای ما امر دایر است به این که یا به این خدا قائل باشیم یا به آن خدا. که جمع بین این دو تا برای ما جمع نقیضین است. تصریح خود محی‌الدین این است که شما تا وارد عالم خیال نشده‌اید این‌ها برای شما جمع نقیضین است. آن وقت آنجا می‌گوید ولی عالم خیال که واقع شدیدی. می‌فهمید که او هم خالق است و هم مخلوق. هم علت است و هم معلول. هم کامل است و هم ناقص. همه این‌ها را می‌فهمیم همه اینها برای ما قابل جمع نیست من واقعاً این مطالب را نمی‌فهمم، واردش نشده‌ام. اصلاً من توی این مباحث هیچوقت به عالم خیال اشاره نمی‌کنم و نکرده‌ام.

پرسش: می‌بخشید بین خدای متشخص شخصی و غیرشخصی آیا واقعاً چه داد و دهشهایی را می‌توان تلقی کرد.

پاسخ: خب آن می‌گوید علم و قدرت و خیرخواهی سریان در جهان هستی دارد اصل جهان هستی است. نه یک موجودی از موجودات.

پرسش: وحدت وجودی‌ها باز بین... همه خدائی باز فرقی قائل اند... یعنی آیا کل جهان را با همین کثرتش خدا می‌داند یا چطور می‌شود بالاخره باید به یک وحدتی قائل باشند.

پاسخ: خب شکی ندارد، وقتی کسی به وحدت وجود قائل است این کثرات را کثرات در واقع، «مایا» می‌داند. یک وحدتی پشتش قائل است. اما فرق آن وحدت با این دیدگاهی که به خدای متشخص شخصی قائل است این است که این دیدگاه می‌گوید خدا یکی از موجودات جهان هستی است. او نمی‌گوید خدای یکی از موجودات جهان هستی است. من بارها گفته‌ام خیلی فرق می‌کند که آدم بگوید ۱. جهان بدون خدا n تا است، با خدا $1+n$ است. ۲. یا جهان بدون خدا n تا است با خدا n تا است. ۳. یا بگوید جهان بدون خدا صفر است با خدا یکی است. این سه دیدگاه مختلف است. ما فقط می‌خواهیم بگوئیم آن کسی که بوجود خدای متشخص شخصی قائل است آن است که می‌گوید جهان بدون خدا بفرض n تا است. خدا که ضمیمه بشود می‌شود $1+n$ یک موجود دیگر اضافه می‌شود. به سایر موجودات. حالا ولو این وجود از لحاظ کمال از لحاظ علم و قدرت و خیرخواهی، همه چیزش با آن‌ها متفاوت باشد خالق ما سوا باشد. علت العلل باشد و بالاخره یکی از موجودات جهان هستی است این دیدگاه در واقع در کسی مثل گاندی نیست. در یک کسی مثل رادا کریشنا در روزگار ما نیست. من فقط این را می‌خواهم بگویم. و چرا آن‌جا هم می‌گوید وحدتی و رای این‌ها است وحدتی برای این‌هاست مثل این می‌ماند که بگویم همه رنگها این زرد، آن آبی، سبز، چی و چی... بگویم و رای اینها یک چیز وحدت بخشی به اینها وجود داده که به اینها وحدت می‌بخشید و از ما سوی جدایشان می‌کند. آن وقت همه اینها رنگند. اما حالا رنگها را که می‌شماریم فرض کنید تمام رنگها را شمردیم و شد ۳۰ تا رنگ. بعد اگر رنگ دیگری بهش اضافه بکنیم می‌شود ۳۱. نه رنگی دیگر غیر از این ۳۰ رنگ نیست. و رای اینها یک وحدتی وجود دارد که همه رنگها را یا؛ "" هم یکی می‌کند و از غیرشان هم جدا می‌کند. البته رنگ هم خود ساخته نیست. رنگ غیر از مفاهیم انتزاعی مثل ریاست و مالکیت است. رنگ هم اتفاقاً واقعی دارد. ولی بالاخره نباید بگوئیم آبی و سرخ و زرد و فلان و فلان وجود دارد علاوه بر اینها یک چیزهای دیگری هم وجود دارد بنام رنگ. نه رنگ اضافه نیست. کما این که خدا هم در این دیدگاه یک موجود اضافه غیر از بقیه موجودات نیست. اما ما فقط می‌توانیم از آن دیدگاه تصور اجمالی داشته باشیم. واقعاً نمی‌توانیم تا کسی نرسد به اتصال آن عالم خیال یا به تعبیری به عالم شهود اتصال پیدا نکند نمی‌تواند بفهمد این حرفها یعنی چه؟ ولی می‌توانیم تصور داشته باشیم به عبارت دیگری بگویم برایتان با انسانهای عادی، بوحدت وجود کشیده می‌شویم، وقتی که نقائص سایر دیدگاه‌ها را احساس می‌کنیم. همین، وقتی می‌بینیم نمی‌شود به خدای متشخص شخصی قائل بود، آن وقت به وحدت وجود کشیده می‌شویم. مثل بعضی از ریاضی‌دانها یا بعضی فیزیکدانان که به

یک نظریه‌ای کشیده می‌شوند. از این لحاظ به این نظریه کشیده می‌شوند که ببینند در هیچ کدام از مقدمات این نظریه خدشه نمی‌تواند وارد بکنند. ولی خودشان از آن نظریه تصویری ندارند.

من بارها مثال آقای استیون هاکنینگ را می‌زنم. او می‌گوید تعداد ابعاد جهانی عدد خیلی بزرگ و کسری هست. این واقعاً آن استدلالی که او را به این نتیجه می‌کشاند می‌بیند در هیچ کدام از مقدمات آن استدلال خدشه نمی‌تواند بکند چون در مقدمات نمی‌تواند خدشه بکند طبعاً به نتیجه ملتزم می‌شود. ولی وقتی از خودش می‌پرسند چطور می‌تواند به تعداد ابعاد جهان که یک عدد کسری باشد مثلاً تعداد ابعاد جهان ۰/۱۷ بعد باشد. بعد که کسر بردار نیست. می‌گوید خب من هم که نمی‌توانم تصور بعد بکنم. بعد کسری، بعد اعشاری. اما با همین استدلالی که مرا به این نتیجه رسانده را هرچه در این استدلال فکر می‌کنم هیچ جایش قابل خدشه نیست. به نظر من ما غالباً اینجوری می‌شویم. مثلاً زمان را شما ببینید. بازمثال خوبی است که این را اتفاقاً عرفا هم معتقدند. عرفا معتقدند زمان امر موهوم است. واقعیت ندارد. منی که غیرعارف هستم فقط وقتی می‌توانم معتقد باشم به این که زمان امری غیرموهوم است که اگر زمان را امر موهوم ندانم به پارادوکس‌های غیرقابل حل دچار می‌شوم. وقتی به تناقض گوییهای غیرقابل انحلال و غیرقابل حل دچار می‌شوم وقتی زمان را دارای واقعیت می‌دانم آن وقت می‌گویم پس معلوم می‌شود زمان واقعیت ندارد. اینجا می‌گویند پس معلوم می‌شود زمان واقعیت ندارد. وگرنه من نمی‌توانم تصور کنم که زمان واقعیت نداشته باشد. این تصور واقعاً از هیئت فهم من فراتر است. فقط اضطراراً به این دیدگاه‌ها کشیده شده‌ام.

پرسش: چرا هر چه نباید دل‌بستگی را نشاید؟

پاسخ: اتفاقاً این اشکالی است که نیما در آن شعر معروفش هم به حافظ کرده. زیر آن شعر گستاخانه، جسورانه‌ای که نیما دارد و توی بعضی از چاپهای دیوانهایش آن شعر را نیآورده‌اند.

«که حافظا این چه زرق و فریب است.» که اینقدر ما را گولمان می‌زنی که می‌گویی ای ساقی باقی.

به هر حال می‌گوید: من به آن عاشقم که رونده است. من فریب شماها را نمی‌خورم که می‌گویی دل‌بندی به این رونده‌ها. من بر آنم عاشقم که آن رونده است. ولی جالب است و شعری گستاخانه و بی‌استدلال هم نیست. حالا کسی دیگر هم دارد همین اشکال را می‌کند از قول «نیما یوشیج» به حافظ که چرا ما به ساقی باقی دل‌بندیم، ما اتفاقاً به ساقی فانی دل‌می‌بندیم چرا به ساقی باقی دل‌بندیم. این چرا از کجا آمده این چرا به نظر من و این بایدی

که در این، بایدی دل نبست و نباید دل بست به چیز ناپایدار به نظر من این باید اصلاً یک باید انشائی نیست. به نظر من یک باید کاملاً اخباری است. و این باید یا به تعبیر دیگری نباید از آنجا ناشی می‌شود که دل بستگی به امور ناپایدار شما را دستخوش ناامیدی و سرخوردگی می‌کند. چیز دیگری در جای دیگری وجود ندارد. اگر غرض ما از جهان هستی - که دغدغه خود ما هم هست - این باشد که:

۱. جوری زندگی کنیم که رضایت خاطر داشته باشیم.

۲. جوری زندگی کنیم که لذات متراکم برهم بشوند. که این مطلب دیگری هست که من نمی‌خواهم وارد آن بشوم لذات متراکم برهم بشوند. اگر این جور است. آن وقت، زمانی شما به چیز ناپایدار و رونده دل می‌بندید؛ برایتان این اغراض حال نمی‌آید. آن وقت دستخوش ناامیدی و سرخوردگی می‌شوید. در واقع گویا این نبایدی که می‌گویند نایستی است که گویا یک پزشک روحی، پزشک روانی و روان پزشک به ما می‌گوید، اگر این کار را بکنی، این نتیجه‌اش است. می‌خواهی برو بکن. اما می‌دانی این نتیجه را شما آدمیان معمولاً نمی‌خواهید می‌گویم پس این کار را نکنید. در واقع این نوع را طبابت روحانی می‌گویند. یک نوع طبابت معنوی است. پزشک جسمتان هم اجباری ندارند. پزشک جسمتان هم می‌گوید چون می‌دانم که می‌خواهی ناراحتی قلبی‌ات مرتفع بشود، به تو می‌گویم این غذا را بخوری و اگر نمی‌خواهی هم نخور. این دوا، آن آمپول را می‌خواهی بزن و می‌خواهی نزن. ولی اگر من بخواهم به تو امر می‌کنم و می‌گویم بزن. این دارو را بخور. این خوراک را نخور. این امر ونهی‌ای که می‌بینی در بیانم هست در واقع به دلیل این است که اطمینان دارم که می‌خواهی به آن غرض برسی. به تعبیر فیلسوفان علمی این باید و نبایدها، باید و نبایدهای ارزشی نیست. بلکه باید و نبایدهای روشی است. بنابراین، این مسئله پیش می‌آید. که ما در زندگی عادی مان وقتی به چیزی رونده دل می‌بندیم به یک چیزی دل می‌بندیم که بالمال ما را با ناامیدی و در واقع سرخوردگی جا می‌گذارد. حالا اگر ناامیدی و سرخوردگی، مطلوب طبع شما است بروید بدنبال دل بستن به چیزهایی که رونده است. نکته‌ای که من مخصوصاً تأکید می‌کنم این است که ما هم رضایت باطن می‌خواهیم و هم چه بسا آدمهای عمیق‌تر از ما لذت متراکم می‌خواهند. و این لذت متراکم، خیلی چیز دشواری است. ببینید شما الآن یکی از صحنه‌های زندگیتان را که از یک چیزی در آن صحنه لذت بسیاری عاید شما شده، مثلاً وقتی به شما جایزه کتاب سال می‌دادند. ممکن است این برای یک اهل علم خیلی لذت بخش باشد. یا مثلاً برای اولین بار مدرک دکترای شما را دادند. یا هر چیز دیگری از آن‌ها. هر چیزی از خودمان و آشامیدن و یا هر

چیز دیگری. یکی از آن صحنه‌های بسیار لذت بخش زندگیتان را در نظر بگیرید، که شما الآن آن لذتی را که در آن لحظه بردید مطلقاً ندارید. آن لذت در یک ظرف زمانی خاصی در یک ظرف مکانی خاصی و در یک اوضاع و احوال خاصی، آن لذت عاید شد، ولی با این همه آن لذت رفت. شما الآن فقط از به یاد آوردن آن یک لذت دیگری است که می‌برید. از به یاد آوردن آن صحنه هر وقت به یادتان می‌آید از به یاد آوردن آن لذت می‌برید. که البته این لذت خیلی رقیق‌تر است، خیلی کم مایه‌تر است و هیچ وقت به آن درجه از عمق نیست به آن درجه از شدت نیست. ولی بالاخره هر چه باشد لذت دیگری است. آیا می‌دانید این معنایش یعنی چه؟ این معنایش این است که لذت هر لحظه‌ای لذت همان لحظه است. دیگر توی لحظات بعد لذت آن لحظه نمی‌ماند. از به یاد آوردن آن لحظه یک لذت دیگری است که می‌برید. هر وقت به یادتان می‌آید از به یاد آوردن آن لذت می‌برید. که البته این لذت خیلی رقیق‌تر، کم مایه‌تر است و هیچ وقت به آن درجه از عمق و شدت نیست ولی بالاخره هر چه باشد لذت دیگری است. آیا می‌دانید این معنایش یعنی چه؟ این معنایش این است که لذت هر لحظه‌ای لذت همان لحظه است. دیگر توی لحظات بعد لذت آن لحظه نمی‌ماند بعد البته به یاد آوردنش می‌تواند لذت دیگری ببرید، که آن لذت دیگری هم که از یاد آوردنش می‌بری باز لذت لحظه یادآوری است. باز خود آن لذت هم در لحظه بعد نیست. حالا! بعضی آدم‌های عجیب و غریب که از لحاظ عاطفی آدم‌های تن‌دی هستند. اینها می‌گویند کاش لذت‌هایی که عاید ما شد جوری بود که این لذت اضافه می‌شد بر لذات لحظات قبل زندگی ما. که در آخرین لحظه زندگی مان یک انبوه لذتی داشتیم. مثال ساده‌ای بزنم. مثل این که توی این لحظه مثلاً از اول زندگی ام تا الآن هر چقدر غذای شیرین خورده‌ام، این شیرین‌هاش روی هم مانده باشد. و یک چیز با شیرینی‌های بسیار غلیظ. یک آدم‌های نادری این جوری هستند. من نویسندگان دیده‌ام که هم چون چیزهایی توی نوشته‌هایشان وجود دارد که می‌گویند ای کاش آدم به لذت متراکم می‌رسید. ما در واقع زندگی مان موزائیکی است. موزائیک موزائیک بغل هم بغل هم است هر لحظه را یک موزائیک در نظر بگیرید این موزائیک بغل این موزائیک بغل آن، لحظات مختلف، تا آخر عمر، هر موزائیک هم یک رنگی دارد. یعنی رنگ‌های مختلفی از شاد و غیرشاد. حالا اگر می‌شد که این زندگی، اولاً تمام این موزائیک‌هایش یک رنگی بود بعد هم، هر چند از موزائیک اول به طرف آخر می‌رویم، این رنگ سیرتر بشود آیا این می‌شود یا نمی‌شود؟ ما که توی زندگی عادی مان نداریم تا؟)) مثالی هم بزنیم. اما چندتا متفکر هستند که من توی نوشته‌های اینها دیده‌ام. یکی کرکگور است. کرکگور در چند جا می‌گوید ما باید برویم بدن‌بال لذت متراکم شونده. لذتی که دائماً خودش را تغلیظ می‌کند. توی زندگی معمولاً این جوری است. تا لذت قبلی نرود لذت بعدی

عایدت نمی‌شود. توی نوشته‌های کرکگور من همین‌ها را دیده‌ام. توی نوشته‌های اکهارت هم من این را دیده‌ام. در یک قسمتی می‌گوید که ای کاش انسان‌ها لذت‌های متراکم شونده را احساس می‌کردند. این هم یک جاست. یک جا هم در جولیان نوروچی، عارف معروف و شاید بزرگ‌ترین عارف انگلیسی در طول تاریخ عرفان مسیحی، جولیان نوروچی یک بار در یکی از کشف و شهودهایش این را می‌گوید؛ که من در یک کشف و شهودی خدا را یافت‌م. فوق، فوق زیبایی که ما تصور می‌کنیم، بما لایتناهی فوق. فوق شکوهی که ما تصور می‌کنیم بما لایتناهی فوق آن شکوه بود. یعنی بازنه یک ذره بالاتر، لایتناهی فوق آن و فوق مهربانی که ما تصور می‌کنیم بما لایتناهی. خدا را اینجوری دیدم. بعد در آن لحظه گفتم، خدایا یک خواسته از تو دارم و آن این که کل عالم خلقت را هم به من نشان بده. که ببینم آن در جوّ تو زیبایی‌اش چقدر است. در جوّ تو شکوهش چقدر است. و در جوّ تو مهربانی‌اش چقدر است. آن وقت می‌گوید، به من الهام شد که به کف دستت را نگاه کن می‌گوید دیدم یک هسته خرمایی کف دستم است. گفتند این کل جهان هستی، غیر از خدا است. یعنی کل جهان هستی غیر از خدا را در کف دستم دیدم. یعنی گفتند آن این است، و این هم که او آفریده این است. می‌گوید: از آن به بعد هیچ چیز دنیایی مرا شاد نکرد و هیچ چیز دنیایی هم مرا اندوهگین نکرد و آن‌جا وقتی این را می‌گوید: بعد می‌گوید که‌ای کاش، آدمیان لذت‌های متراکم شونده‌ای را یک جایی می‌دیده‌اند. نه لذتی که هر لحظه‌اش به قیمت رفتن آن لحظه قبل عاید می‌شود. حال اگر اینجور باشد، بهترین جوابی که می‌شود به سؤال شما داد این است که هیچ‌چی! شما اگر به رونده‌ها دل بستید، آن وقت دیگر دست خوش ناامیدی و سرخوردگی می‌شوید.

س: اگر لذت متراکم شونده مطرح شود آن وقت دردورنج متراکم شونده هم مطرح می‌شود یعنی همان جهت عکس نمی‌شود؟

ج: نه! به نظر می‌آید، اگر کسی آن لذت را داشته باشد. رقیق و رقیق‌تر می‌شود. ما البته اینجوری نیستیم.

س:

ج: ایشان می‌فرمایند که اولاً فرض می‌کنیم که امر ناپایداری اصلاً وجود ندارد همه چیز ناپایدار است. بعد هم می‌گوید که خب! من به این ناپایدار دل می‌بندم و دستخوش ناامیدی هم نمی‌شوم. دستخوش سرخوردگی هم نمی‌شوم. بنده عرض می‌کنم که وقتی آدم، دستخوش سرخوردگی و ناامیدی نمی‌شود که یا به یک امر ناپایدار در ضمن این شیء ناپایدار دل بسته باشد. و یا در واقع به امر ناپایدار دل بسته نباشد. مثل آدمهایی که به تعبیر کرکگور،

او در مرحله علم و جهل زمانه زندگی می کند. از هر چیزی استمطاعش را می برد بعد هم رهانش می کند. دل بستگی غیر از استمطاع از یک چیز بردن است. بله اگر شما استمطاع بخواهید ببرید از چیزها ولی دلبستگی بهشان نداشته باشد. کما این که شما فرض بکنید که خیلی چیزها همین جورند دیگر، در خوردنیها، در آشامیدنیها ما استمطاع داریم. انگلیسیها می گویند: کیک را که نمی شود هم خورد و هم توی بشقاب نگه داشت. بنابراین کسی که کیک را خیلی دوست می دارد باید بفهمد که اگر کیک بودن را خیلی دوست دارد پس نباید آن را بخورد. آن وقت توی بشقاب باید بگذاردش تا باشد. یا خیلی دوست می دارد خوردن کیک را. خب نباید بگذارد توی یخچال، بشقاب باقی بماند. ولی دیگر نمی توانی که هم کیک را بخوری و هم توی بشقاب داشته باشی. این دیگر امکان ندارد. آنوقت همین است که طرف دارد استمطاع می برد از هر چیزی. و گرنه اگر این دوتا نباشد که به نظر من حتماً این سرخوردگی و این ناامیدی حاصل می آید. مگر این که گفتم یا قصد استمطاع دارید. نه قصد دلبستگی و یا یک امر پایداری در ضمن این شیء و معشوق ناپایدار یک امر پایداری یافته اید و دلتان متوجه آن است.

س: اما در مورد این که مطلوب یا مذموم است؟

ج: در باب طلب و رضای خدا همیشه این سؤال برایم سؤال بوده که آیا طلب و رضا به نظر می آید، برای موجودی قابل تصور است که این موجود تابع نظام و هدف باشد. و خدا ظاهراً تابع نظام هدف و وسیله نباید باشد بنابراین نه طلب و نه رضا، برای او به نظر من معنی ندارد.

نظام هدف و وسیله چیست؟

نظام هدف و وسیله این است که من چنان باشم که جهان هستی برایم اینجوری باشد که بعضی امور دم دست من باشند و بعضی امور دور دست من باشند. ولی من آن دوردستها را دوست می دارم. در عین این که محبوب و مطلوب من، آن دور دست است. در عین این، چون اولاً دور دست است، و ثانیاً برای رسیدن به آن دور دست چاره ای جز این نیست که این واسطه ها را باید پشت سر بگذارم و مراحل را باید طی بکنم. این منازل را باید طی بکنم. آن وقت آن برای من هدف می شود. و این ها وسیله می شوند. به میزانی که اینها برای آن هدف وسیله اند، یعنی بمیزانی که اینها می توانند مرا نزدیک به آن بکنند، اینها برای من مطلوب می شوند. آن وقت اینجاست که من تابع نظام هدف و وسیله ای هستم. یک چیز برایم مطلوب لذاته می شود. بقیه امور مطلوب لغیره می شوند. ولی این مطلوب لغیره، نه این که نمی توانم دورشان بزنم نه این که راه میان بری وجود ندارد. چاره ای جز این نیست که این مطلوب لغیره ها به

همان اندازه‌ای که وسیله‌اند واقعاً مطلوب من هم باشند. آیا خدا اینجوری است؟ آیا خدا تابع نظام هدف و وسیله است که بعضی چیزها برایش دور دستند. بعضی چیزها نزدیک دست‌اند. کف دستش هستند. آن وقت آن چیز دور دست را طلب با لذات می‌کند. چاره‌ای جز این نداریم که تن به آن‌ها بدهیم. برای این که به آن برسند. من به نظرم می‌آید نمی‌شود خدا را گفت؛ اگر خدا را خدای متشخص شخصی در نظر بگیریم، خدا متشخص شخصی را دارای قدرت مطلق و علم مطلق بدانیم به نظرم آن را دیگر نمی‌شود تابع هدف وسیله دانست. چرا؟ چون او باید هر چیزی که اراده می‌کند همان چیز محقق باشد. نه فاصله میان اراده او و تحققش یک سلسله منازل و یک سلسله مراحل باشند و یک سلسله وسایل باشند. در باب رضا هم همین طور است. رضا فقط برای موجودی حاصل می‌آید که تابع نظام هدف - وسیله است. وگرنه کسی که تابع نظام وسیله - هدف نیست. برای این که راضی بشود نیاز به طی یک سلسله مراحل نیست. برای این که ناراضی هم بشود نیاز به طی یک سلسله مراحل نیست. به این لحاظ است که من اعتقاد به این است که طلب رضایت و هر چه می‌خواهید بگوئید در مورد خدا باید به معنی حقیقی خودش اخذ نشود. وگرنه به معنی حقیقی خودش اخذ بشود خدا را باید تابع نظام هدف و وسیله بکنیم. و ظاهراً نمی‌شود ملتزم به این بود.

س: اصلاً اراده تکوینی خدا هم می‌تواند تابع نظام هدف - وسیله باشد؟

ج: نه! نمی‌تواند، معنی ندارد بگوئیم که خدا الآن تحقق چیزی را اراده کرد. ولی چون باید یک سلسله مسائلی طی می‌شد این اراده. بعد از یک سال یا ۱۰ سال یا ۱۰۰ سال تحقق پیدا کرد. اما یک چیزهای دیگری می‌فرمائید و آن اراده تکوینی و تشریعی است. اراده تشریعی اسمش اراده است. اراده تشریعی یعنی فرمان، حکم. و اگر طرفی که من به او حکم و فرمان می‌دهم، موجود مختاری باشد در آن صورت معنایش این است که او می‌تواند فرمان مرا اطاعت بکند. یا اطاعت نکند. این جا مشکلی پیش نمی‌آید. شما خواهید گفت که خب خدا می‌خواسته این کار انجام بگیرد. نه! خدا فقط می‌خواسته این فرمان به گوش آن بنده برسد. که حالا یا آزمایشی انجام بدهید یا هر چیز دیگری.

نکته: آن جنبه جزم و جمود که از لحاظ اخلاقی نامستحسن است. در مناسبات من با شما است. نه در مناسبات من با خودم. یعنی چه؟ یعنی اگر من الآن قاطع و جازم به این هستم که من گرسنه‌ام، در اینجا نمی‌توان از من خواست که دست از این قطع و جزم و جمودم بشویم، چرا؟ چون همانطوری که اصولیون ما می‌گفتند. حجّیت قطع یک امر

تکوینی است. یعنی انسان جوری ساخته شده که اگر به یک چیزی قطع و جزم پیدا کرد. به آن ترتیب اثر می دهد. بنابراین نه امکان دارد که از من بخواهید و نه مطلوب است که از من بخواهید. بنابراین جزم و جمودی که در ارتباط با خودم دارم اصلاً زندگی من بر این اساس می چرخد. بحث وقتی است که من و شما اولاً وارد زندگی اجتماعی می شویم. داد و ستد اجتماعی با هم پیدا می کنیم. ثانیاً اختلاف عقیده برایمان حاصل می آید. حتی اگر زندگی اجتماعی هم بود ولی اختلاف عقیده ای حاصل نبود، باز هم هیچ مشکلی پدید نمی آمد. حالا وقتی که اختلاف عقیده حاصل می آید در زندگی اجتماعی اینجا بگویم، عقیده من، چون عقیده من است، درست است. و عقیده تو چون مخالف عقیده من است، نادرست است. این آن جنبه منفی اخلاقی جزم و جمود است. حالا با توجه به این تفکیک، بنده عرض می کنم، بله شکی ندارم در واقع در ایمان انسان یا همیشه جزم دارد به امری که به آن ایمان دارد یا در بسیاری از موارد به آن چیزی که ایمان دارد جزم دارد، یا همیشه نسبت به آن چیزی که ایمان دارد حالتی شبیه جزم دارد هر سه تای این حالت متصور است و در هیچ کدام این سه حالت تا وقتی که به زندگی شخصی من مربوط می شود هیچ مشکلی وجود ندارد. فقط وقتی که می خواهم این ترتیب اثر عملی را در زندگی اجتماعی با کسانی که اختلاف عقیده با من دارند. اتفاقاً یک سؤالی است که در مسئله ارتداد که در این دو سه سال اخیر - چون ما به عصر حجر و قرون وسطی برگشته ایم - پیش آمده است باز، آنجا پیش آمده بود. خیلی وقت ها من شنیده ام و اتفاقاً در جلسه ای همین بحث پیش آمد. ایشان می گفت که آقا، شما خودتان را ببرید تو پوست فقیهی، که این فقیه معتقد به قرآن و روایت است. یک متدلوزی هم دارد که در اصول فقه به او یاد داده اند. براساس این متدلوزی از قرآن و روایات حکم استخراج می کند. حکم هایی هم که استخراج می کند برای خودش یقین آور است. فرض کنیم اهل فریب هم نیستند می خواست خودش را فریب بدهد و دیگران را فریب می داد. قطع و یقین برای خودش یقین آور است. و برای هر کسی حجیت دارد. حالا این فقیه از قرآن و روایات استخراج کرده، که زیدبن ارقم را باید اعدام کرد. زیدبن ارقم مرتد است و باید اعدامش کرد. چه چیزی جلوگیری او می تواند باشد؟ قطعش است. به قطعش هم باید عمل بکند. مگر شما قبول ندارید که حجیت قطع هر کسی برای خودش دارد. چه کار باید کرد. به قطع هم رسیده. البته فرض را بر این می گیریم که اهل دروغ نیست اهل فریب نیست. نمی خواهد خودش یا دیگران را فریب بدهد. ولی واقعاً صادقانه به قرآن و روایات رجوع کرده، متدلوزی هم بنام علم اصول و فقه دارد و به این رسیده. چه کار باید بکند. و این ممکن است برای خیلی ها پیش بیاید. و خیلی ها ممکن است واقعاً این استدلال را بکنند. آن وقت بنده در جوابش این را گفتم. و به این هم معتقدم. می گویم بله، راست می گویی اما

به طرف مقابل، باید اجازه داده شود چون حالا وقتی است که من با شما اختلاف عقیده پیدا کرده‌ایم. شما به من می‌گویید، تو کشتنی هستی، من می‌گویم، نه آقا جان! من کشتی نیستم. حالا جزم و جمود دارد آن وجه اخلاقی منفی‌اش رو می‌آید. که شما می‌گویید چون معتقدم تو کشتنی هستی، پس تو کشتنی هستی. اینجاست که جنبه منفی‌اش نشان داده می‌شود. بنده عرض می‌کنم که نه! در اینجا نمی‌شود گفت چون تو معتقدی من کشتنی هستم، پس من کشتنی هستم. من در مقابل سخن تو استدلالی دارم. باید ببینیم، استدلال اقتضای چه چیزی را می‌کند. نه این که تو عقیده خودت را داری. بلکه تو عقیده خودت را هر چه قدر قبول داریم تو امور فردیت کاملاً می‌توانی در مورد خودت اعمال بکنی. اما اگر در امور اجتماعی وارد شدی و اختلاف عقیده با دیگری پیدا کردی، آن وقت دو تا عقیده باید بروند به مصاف یکدیگر، هر چه غلبه با آن بود آن عقیده باید مجرا و متبع باشد. و بنابراین زیدابن ارقم را بخواهید و بگویید که ایشان معتقدند که شما کشتنی اید. شما خودتان معتقدید. لابد خواهد گفت: نه! می‌گویند خب ادله‌ات را بیاور، آن هم ادله‌اش را بیاورد. هر که ادله‌اش قوی است. مدعایش مقبول است. اگر بناست که هر کسی از هر عقیده‌ای خوشش نیامد بگوید صاحب این عقیده را بکشید. من هم از خیلی از عقیده‌هایش شما خوشم نمی‌آید. می‌توانم شما را بکشم؟ آن وقت این کجا و آن جمله‌ای که ولتر به روسو نوشت: "روسو با همه عقایدت مخالفم. ولی حاضرم جانم را فدا کنم تا این که تو زمینه‌ای پیدا کنی تا این عقاید خودت را به مردم تفهیم کنی." آن کجا و این کجا. حال سؤال این است که گفتیم ما دو سرمایه برای تصمیم‌گیری‌های نظری و عملی داریم. هم برای التزامات نظری و هم برای التزامات عملی. یکی عقل است و دیگری وجدان اخلاقی. از سوی دیگری از قول علی ابن ابیطالب گفتیم که علی ابن ابیطالب گفتند، فقط اطاعت امر الهی. امرونی الهی را باید اطاعت کرد و بعد می‌فرمایند که خودتان گفتید علی ابن ابیطالب حتی وجدان اخلاقی را هم نگفته‌اند و اتفاقاً من تأکید هم می‌کردم بخاطر همین جهت. آن وقت می‌گویند دو تا چگونه با هم سازگار است؟

بنده دو نکته می‌خواهم عرض کنم. یا به تعبیری سه نکته.

بعد می‌خواهم چیزی هم در تأیید سخن حضرت علی از تامس مرتون نقل بکنم.

این که این دو چگونه قابل جمع‌اند. بنده دو مطلب می‌خواهم بگویم. نکته اول این که اگر چیزی امر یا نهی خدا بود، متعلق امر یا نهی خدا بود در آن صورت من باید او را اطاعت بکنم. به هیچ چیز دیگری بها ندهم چون آن چیز دیگر هر چه باشد، حتماً یکی از رقبای خداست یا هوای نفس است یا شیطان است و قس علی هذا. اما بحث بر سر

این است که من از کجا بفهمم که یک چیزی امر خداست. یا نهی خداست. از کجا باید فهمید. اینجاست که من می‌گویم، ما دو سرمایه بیشتر نداریم. برای فهم این که چیزی امر یا نهی خداست و آن هم عقل و وجدان اخلاقی است. و به این لحاظ هم هست که اگر دقت کرده باشید آن جاهائی که من بحث عقل و وجدان اخلاقی را پیش کشیدم، گفتم ما هم با دریافت‌های مستقیم عقل و وجدان اخلاقی و هم با دریافت‌های غیر مستقیم‌ش. دریافت‌های غیرمستقیم مرادم این‌هاست. که یک وقت هست عقل می‌گوید من اثبات می‌کنم که «الف ب است». که در این صورت من به «الف ب است» التزام نظری یا عملی ورزیده‌ام در واقع به حکم عقل التزام نظری یا عملی ورزیده‌ام. این التزام عملی یا نظری به حکم بی‌واسطه عقل است. اما یک بار عقل چیز دیگری می‌گوید. می‌گوید: من اثبات می‌کنم که در فلان ساحت عقل ساکت‌م در فلان ساحت باید سخن فلان موجود دیگر را؛ ۲۲ باید شنید. حالا در اینجا اگر در آن ساحت، ما سخن آن موجود دیگر را شنیدیم باز هم به حکم عقل عمل کرده‌ایم یا نکرده‌ایم؟ کرده‌ایم، اما به حکم عقل عمل کرده‌ایم؟ به حکم با واسطه عقل عمل کرده‌ایم. خود عقل توی آن ساحت ساکت است. منتهی خودش گفته که توی آن ساحت، من ساکت هستم حکم کرده که باید سخن فلان موجود را باید شنید. حالا فلان موجود یا یک انسان است یا قوه دیگری است غیر از این قوایی مثل عقل و حس، یا هر چیز دیگری. بالاخره، ما در این جا به حکم با واسطه عقل عمل کرده‌ایم. حالا عرض می‌کنم که اگر عقل یا وجدان اخلاقی اثبات کردند که فلان دسته احکام و تعالیم خدا هستند، اوامر و نواهی خدا هستند. آن وقت به مقتضای سخن علی ابن ابیطالب باید هم تابع همان احکام باشیم. اما چه گونه اثبات می‌شود اینها امر و نهی الهی‌اند؟ به نظر من هیچ راهی جز عقل و وجدان اخلاقی وجود ندارد. یعنی اگر این عقل و وجدان اخلاقی نمی‌بود ما از کجا می‌فهمیدیم که این سخنی که در قرآن آمده همان امر و نهی الهی است. خب اگر کسی بگوید نه آن سخنانی که در اوستا آمده امر و نهی الهی است.

سخن علی ابن ابیطالب که می‌گفتند، هر چیز دیگری سخن خدا نیست. هوای نفس است.

این نکته‌ای بود که می‌خواستم عرض بکنم.

نکته دوم هم این است که دیدگاه علی ابن ابیطالب (ع) را با دیدگاه یک انسان مدرن نباید الزاماً در همه موارد یکی گرفت. من به نظرم می‌آید که خود مدرنیته، ناسازگاری جبلی و ذاتی با دین ندارد. و اگر خود مدرنیته ناسازگاری جبلی و ذاتی با دین ندارد. بالاقل با یک روایت و تصویر از دین ناسازگاری جبلی و ذاتی ندارد،

آن وقت این معنایش این است که انسان می تواند هم متدین باشد و هم مدرن. با تمام مقدمات. حالا اگر انسان بتواند هم متدین باشد هم مدرن. از سوی دیگر، انسان هم بتواند متدین باشد و هم پیشامدرن، یعنی سنتی نتیجه اش چه می شود؟ نتیجه اش این می شود که ممکن است متدینی مدرن باشد و ممکن است متدینی سنتی باشد. و اینها فقط وجه جامعشان متدین بودنشان است. دیگر در مدرنیته و عدم مدرنیته وجه جامعی بایکدیگر ندارند و بنابراین لزومی ندارد که هر کسی متدین است حتماً تدین اش عین تدین علی ابن ابیطالب باشد که یک تدین پیشا مدرنیته است. این نکته مهمی هم است. البته باید توجه کرد که انسان متجدد، او را از انسان پیشا متجدد جدا می کند. این مؤلفه ها بعضی شان مؤلفه های معرفتی اند بعضی مؤلفه های عاطفی و احساسی اند. بعضی هم مؤلفه های ارادی اند. بالاخره یک مجموعه مؤلفه هایی است که این مؤلفه ها انسان مدرن را از انسان پیشامدرن جدا می کند. حالا با این مؤلفه ها با یک حصر عقلی از دو قسم بیرون نیستند. یا اجتناب ناپذیرند یا اجتناب پذیرند. اگر مؤلفه های اجتناب ناپذیر هستند باید آنها را قبول کرد اگر چه نوعی آنورمالیته و کثی و نابهنجاری در این مؤلفه ها بینیم. درست مثل بیماری که دکتر به او می گوید که من برای شما آقا، خانم نسخه ای نمی نویسم. چون این بیماری شما یک دوره ای دارد که باید طی بکند اگر این سیر را طی نکند. صد تانسخه هم من برای شما بنویسم. به حالتان نافع نمی افتد. طی هم بکند، دیگر نیاز به نسخه نیست. بنابراین دو راه را باید یک جوری با این مریضی سربکنید. تا این سیر طبیعی خودشان را طی بکند. بعداً خوب می شوید. بدون نسخه هم خوب می شوید. حالا اگر مؤلفه هایی اجتناب ناپذیر باشند که مرضی هم به حساب بیایند. بیمارگونه هم به حساب بیایند. نابهنجار هم باشند، ما باید با اینها بسازیم. تا این مرض طی بشود. یعنی مدرنیته بگذرد. مؤلفه های اجتناب پذیر تفکر انسان مدرن، در درون خودشان به دو دسته تقسیم می گردند. اجتناب پذیرهای نامطلوب که باید با آنها مبارزه کرد. منظور از مبارزه یعنی با بحث، گفتگو، استدلال و به همین ترتیب. و یک دسته هم هستند که اجتناب ناپذیرند ولی در عین اینکه اجتناب ناپذیرند اتفاقاً مطلوب هم هستند. اجتناب پذیرند ولی مطلوب هم هستند. با این تقسیم چهار حالت پیدا کردیم من می خواهم این را عرض بکنم که می شود مدرن بود و در عین حال، متدین بود. ولی شکی نیست که اگر مدرن بودیم و متدین، این تدین با تدین انسانها پیشامدرن فرق می کند. و بنابراین همه مؤلفه هایش نباید عین مؤلفه های انسان پیشامدرن باشد. مثلاً انسان پیشامدرن برایش تعبد یک امر طبیعی است. علی ابن ابیطالب واقعاً نسبت به پیامبر تعبد داشت. طبیعی هم به نظرشان می آمد. ممکن است یک انسانی در عین اینکه متدین است ولی چون مدرن است می گوید چون من تدینم،

تدین تعبدی نمی‌خواهم باشد. تدین به معنی عمیقش تجربی - استدلالی می‌خواهم باشد. اشکالی ندارد باز هم متدین است.

این همان دو نکته‌ای بود که می‌خواستم عرض بکنم.

استدلالی، «تامس مرتون» بسود سخن علی ابن ایطالب دارد. که البته او کاری به سخن علی ابن ایطالب ندارد. چون این سخن یک سخن عامی است و آن استدلال که مختصراً عرض می‌کنم اینکه می‌گوید:

مقدمه اول. انسان حبّ ذات دارد.

مقدمه دوم. این است که اگر انسان واقعاً خودش را دوست می‌دارد پس اگر کاری کرد یا چیزی را خواست، در هنگام کردن آن کار یا خواستن آن چیز، آن را خوب تلقی کرده است. و اگر کاری را نکرد یا چیزی را نخواست. در هنگام نکردن آن کار یا نخواستن آن چیز آن کار یا چیز را حتماً برای خودش بد تلقی کرده است. این هم شکی ندارم. چرا؟ چون نمی‌شود بگوئید یک انسانی خودش را دوست می‌دارد. و در عین اینکه چیزی را بد می‌داند، می‌خواهد. پس آن که خودش را دوست نمی‌دارد. یا چیزی خودش را دوست می‌دارد و در عین حال که چیزی را خوب می‌داند. نمی‌خواهد. پس آن که خودش را دوست نمی‌دارد. پس اگر قبول کردیم که خودش را دوست می‌دارد اولاً. ثانیاً باید قبول بکنیم که اگر چیزی را خواست یا کاری را کرد، وقت کردن آن کار یا خواستن آن چیز، آن کار یا چیز را برای خودش خوب می‌دانسته است. یا اگر چیزی را نخواست یا کاری را نکرد، بد می‌دانسته است البته خوب دانستن و بد دانستنش روی هم رفته ممکن است در همه چیز که خوب می‌دانسته، ده تا بعد منفی هم سراغ داشته باشد. ولی ده تا مورد منفی آن چیز را با آن ۲۰ تا بعد مثبتش را روی هم کسرو انکسار کرده، برآیند فیزیکی، جبری اش را گرفته، که روی هم رفته این برایش خوب است.

مقدمه سوم. ولی این چیزهایی که انسان خوب می‌داند و چون خوب می‌دانند، آنرا می‌خواهند ممکن است فی الواقع خوب باشد. ممکن است فی الواقع خوب نباشد. خطا کرده‌اند که خوبش دانسته‌اند. با هر دو می‌سازد. ممکن است فی الواقع خوب باشد. و ممکن است فی الواقع خوب نباشد. ولی در هر حال چون خوبش می‌دانسته، خواسته و کرده و آن چیزهایی را هم که انسان، بد می‌داند ممکن است فی الواقع بد نباشد. و ممکن هم است که فی الواقع بد باشد. ولی بالاخره چون بد می‌دانسته نخواست یا نکرده است. آن‌هائی که فی الواقع خوبند و بد مسأله‌ای نیست. آن‌هائیکه

فی الواقع خوب نیستند ولی این خوبش می دانسته است یا آن هائیکه فی الواقع بدند ولی این بدشان نمی دانسته است، این ها را وقتی که توجه می کرده، در واقع در حال کردن کاری بوده که واقعاً نمی خواهد آن کار را بکند. مثلاً اگر من یک چیزی را خوب می دانم ولی فی الواقع برایم بد است. پس وقتی این کار را؛ ۷۷ می کنم من کاری را انجام می دهم که فی الواقع نمی خواهم انجام بدهم ولی انجام می دهم. چرا انجام می دهم. چون خوبش می دانم. آن وقت تامس مرتون می گوید: اگر اینطور باشد پس انسان وقتی گناهی واقعی می کند، را انجام می دهد گناهی که فی نفس الامر گناه است، کاری را می کند که فی الواقع نمی خواهد بکند. اگر دارد گناه واقعی انجام می دهد. ولی چون انجام می دهد معلوم می شود که گنااهش نمی دانسته است. بنابراین وقتی کسی گناهی انجام می دهد در واقع کاری انجام می دهد که نمی خواهد انجام بدهد. کسی که کاری انجام می دهد که نمی خواهد انجام بدهد. یعنی آزاد نیست. آزاد یعنی کی؟ یعنی کسی که کاری را انجام می دهد که می خواهد انجام بدهد. پس اگر کسی کاری را انجام می دهد که نمی خواهد انجام بدهد. این در حین انجام دادن آن کار آزاد نیست. آن وقت «مرتّن» از این نتیجه را می گیرد که انسان فقط وقتی صواب انجام می دهد آزاد است. وقتی گناه انجام می دهد، آزادی ندارد. حالا چه چیزی صواب است؟ آن چیزی که، کسی که همه چیز عالم را می داند می گوید صواب است. و چی گناه است؟ آن چیزی که کسی از همه جهان باخبر است می گوید گناه است. پس بنابراین به تعبیر «تامس مرتون» آدم وقتی اطاعت امرونی الهی را می کند، آزاد است. چون دارد کارهایی را انجام می دهد که می خواهد انجام بدهد. اما وقتی اطاعت امر و نهی الهی را نمی کند دیگر هر کار دیگری بخواهد بکند در واقع، آزادی ندارد. آن وقت از این نظر مرتن می گفت: که آزاد کسی نیست که برایش خوب و بد یکسان باشد. آزاد کسی است که در حال انجام دادن کاری است که می خواهد واقعاً هم آن کار را انجام بدهد. و در حال انجام ندادن کاری است که نمی خواهد آن کار را انجام بدهد. ولی معنایش این است که آدمیان ولو به ظاهر آزادند تا وقتی دارند گناه انجام می دهند آزاد نیستند. فقط وقتی آدمیان می توانند بگویند من آزادم که دارند کار صواب انجام می دهند.

آن وقت این معنایش چه می شود؟ معنایش این می شود که آزادی فقط در اطاعت امر و نهی الهی است. چون فقط وقتی اطاعت امر و نهی الهی می کنید، یقین دارید که کاری را انجام می دهید که واقعاً هم خوب است. فقط در این حالت در واقع شما آزادید. وگرنه در بقیه موارد چون ممکن است کاری را که انجام می دهید ولی خوبش می دانید فی الواقع خوب نباشد، پس بنابراین احتمال دارد که در حال انجام دادن کاری باشید که در واقع نمی خواهید انجام بدهید. ولی دارید انجام می دهید. یعنی احتمال دارد که کاملاً آزادی انسان از دست شما رفته باشد.

حالا این اصطلاح، اصطلاح تامی است هست یا نه بث آن، این جا نیست.

ولی این استدلال یک نوع آزادی تصویر می کند که این آزادی را فقط متدینان دارند. یعنی فقط کسانی که اطاعت از امر و نهی الهی می کنند به این معنا آزادند. چون اگر آزاد کسی است که کاری را انجام بدهد که واقعاً می خواهد انجام بدهد و نا آزاد کسی است که کاری را دارد انجام می دهد که فی الواقع نمی خواهد انجام بدهد. ولی دارد انجام می دهد. آن وقت در این صورت باید گفت فقط مطیعان امر و نهی الهی اند که به معنی واقعی کلمه، آزادند. انشاء الله که در یک وقت دیگری این اصطلاح «تامس مرتون» [۱] را بشکافیم. تا ببینیم این اصطلاح واقعاً قابل قبول است یا قابل قبول نیست.

نکته. این که من می گویم که عقل و یا وجدان اخلاقی اثبات می کنند که اینها امر و نهی الهی است که اگر واقعاً اثبات کردند. دیگر در اطاعت امر و نهی الهی، داریم حکم عقل و وجدان مان را اطاعت می کنیم. اگر واقعاً اثبات کردیم. اگر واقعاً عقل و وجدان اخلاقی قدرت را داشت که اثبات بکند که اینها اوامر و نواهی الهی اند. در این صورت اطاعت از اوامر و نواهی الهی، اطاعت از حکم عقل و وجدان اخلاقی است. حتی در جزئی ترین جزئیاتش. و اگر اثبات نتوانستند بکنند که در آن صورت ما نباید اطاعت از آن چیزی بکنیم که بنابر ادعا امر و نهی الهی اند. چون هنوز برای ما اثبات نشده که اینها امر و نهی الهی اند. من هم همین را عرض می کنم. بنابر کاملاً می سازد که بگوئیم از همه اوامر و نواهی الهی، حتی جزئی ترین جزئیاتش، اطاعت کردیم. و در عین حال مطیع امر و وجدان اخلاقی بودیم. چرا؟ چون وقتی که عقل و وجدان اخلاقی اثبات کرده باشند که اینها اوامر و نواهی الهی اند. فقط در این صورت است.

سؤال: آن وقت ما امر و نهی که اعمال می کنیم...

ج: اگر آن حکم اولی اثبات شده باشد، می توانید. در واقع عقل و وجدان اخلاقی ما که گفته این روی هم رفته به سود تو است می گوید در عین حال برای دنیایت بسود تو نیست. روی هم رفته به سود تو است. وقتی تعارض می کند برای دنیای تو سودمند نیست. باز هم می توانید بپذیرید که پس برویم به طرف آن که روی هم رفته بسود تو است. هیچ مشکلی نداریم. فقط من بحثم این است که فقط این مشکل است که فرق یک کسی مثل علی ابن بیطالب با یک انسان مدرن این است که انسان مدرن بعد از اینکه می گوید باید عقل و وجدان اخلاقی ثابت بکند که چیزی امر و نهی الهی است. ممکن است یک چیزی هم اضافه بکند بگوید ولی همچون عرضه ای را عقل و وجدان اخلاقی

ندارد. این را هم ممکن است اضافه بکند. که اگر این را اضافه بکند آن وقت دیگر راهش با علی ابن ابیطالب جدا شود. و واقعاً عقل و وجدان اخلاقی می توانند اثبات بکنند که اینها اوامر و نواهی خدا هستند. اگر می توانستند که اثبات می کنند. ما با علی ابن ابیطالب را همان عیناً مثل هم می شود. منتهی ممکن است کسی بگوید که ذهنیت من انسان مدرن به من می گوید که عقل عرضه ای و وجدان اخلاقی همچون عرضه ای ندارد که اثبات بکند که اینها واقعاً امر و نهی خداست. چرا؟ چون اثبات اینکه اینها واقعاً امر و نهی خداست لااقل مستلزم اثبات یک مقدمه خیلی دشواری است و آن اینکه وحی حجیت معرفت شناختی دارد. پس می خواهم بگویم. علی الاصول مشکلی نیست مگر اینکه این مقدمه بعدی هم منضم بشود. و گفته بشود واقعاً وحی هم حجیت معرفت شناختی دارد. یعنی می شود همانطوری که حس و عقل را از منابع شناخت می دانیم وحی را هم از منابع شناخت بدانیم. آن هم منبع شناختی که اگر حکمش در جایی با حکم حسی و عقلی تعارض پیدا کرد، جانب او را بگیریم.

[۱]. تامس مرتون؛ یک عارف قرن بیستم آمریکایی است که همین چندسال پیش وفات کرد.