

اوصاف پارسایان
عبدالکریم سرورش
صراط

پیشگفتار به نام خدا هنوز نوجوان بودم که با دو منبع مهم اخلاق اسلامی و سلوک عملی آشنایی یافتیم: نخست کتاب جامع السعادات ملامهدی نراقی و دیگری کتاب المراقبات فی اعمال السنه، از میرزا جواد آقای ملکی تبریزی. بخشی از کتاب جامع السعادات را به درس، نزدیک روحانی بزرگوار آموختم و بقیه را خود در مطالعه گرفتم. ولی کتاب المراقبات را نه تنها خواندم، که بلعیدم و هنوز هم وقتی بدان کتاب روح بخش می‌نگرم، آمیزه‌ای از وجد و هیبت مرا فرامی‌گیرد و بر آفریننده‌ی آن اثر شریف آفرین می‌کنم که حدیث شورانگیز بیم و امید را با چنان درخشندگی و دل‌شکافی در آن به ودیعت نهاده است. شاید اگر این دو کتاب، متوالیا، به چنگ من نمی‌افتادند، من هیچ‌گاه به تفاوت عظیم آن دو، تفتن نمی‌یافتم و عبوسی و سردی مکتوبات عالمان اخلاق، در قبال طراوت و حلاوت گفتار سالکان طریق، بر من چنین جلوه نمی‌نمود. آشنایی بیشتر با آثار بزرگانی چون امام ابو حامد غزالی و مولانا

جلال‌الدین بلخی و علی بن مسکویه رازی و خواجه نصیر طوسی و ملا احمد نراقی، بر آن درک نخستین صحنه نهاد و بر من آشکارتر گردید که علم اخلاق اسلامی علی‌رغم ظاهر تدوین یافته‌اش، چراست که چنین بی‌خاصیت و عقیم مانده است و با همه‌ی عمق و عرضش گاه به اندازه‌ی نیم بیت از مثنوی یا بوستان سعدی تاثیر نمی‌بخشد. ردایی از شرعیت و اسلامیت که عالمان مسلمان بر اندام اخلاق دنیازده‌ی یونانی افکندند، هیچ‌گاه نتوانست آن را چنان قداست و فضیلتی ببخشد، که از مومنان دلربایی کند و لذا همچنان در نهانخانه‌ی مصطلحات و انقسامات عبوس فلسفه محبوس ماند و جامه‌ی جان هیچ تردامنی را به آب طهارت نشست و کام دل هیچ سالکی را به حلاوت فضیلت شیرین نکرد. ناقلان حکمت عملی یونانیان و اسلام اندودکنندگان آن، پرچمداران اخلاق اسلامی نبودند. این منصب ارجمند از آن پارسایان و عارفانی چون غزالی و مولوی بود که قلبی خاشع و روحی عاشق داشتند و در حلقه‌ی ولایت اولیای الهی درآمدند و انبان ضمیر را از اشارات و بشارات رسولان خدا آکنده بودند و مخافت از حق را راس حکمت و حب دنیا را اعظم خطایا می‌دیدند و این کجا و اخلاق یونانی (و حکمت عملی یونان‌زده‌ی برخی از مسلمانان) کجا که آداب افراد متوسط جامعه‌ی مشرک و دنیازده‌ی آتن و رم بود و کمترین رایحه‌ی قدسیت و ولایتی از آن استشمام نمی‌شد و با روان‌شناسی فرسوده‌ی پیشینیان و ارزشهای مدنی آنان، در آمیخته بود. بی‌هیچ تردیدی دانستم که اخلاق اسلامی را از طهاره الاعراق ابن مسکویه و اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی (که آداب میگساری را نیز دربردارد) خواستن، آب در هاون کوفتن و باد به غربال پیمودن است. آب را باید از سرچشمه‌ها برداشت و این سرچشمه‌ها جز ارشادات و تعلیمات پیشوایان دین نیست. کلمات پیامبر (ص) و خطبه‌های نهج‌البلاغه و دعا‌های صحیفه‌ی کامله‌ی سجادیه، منبع فوار فضایل خداپسند اسلام‌اند و

برای تدوین علم اخلاق اسلامی باید از آنها مدد جست. مفاهیمی چون توکل و تقوا و توبه و شکر، که از ارکان اخلاق دینی‌اند و مطلقاً در اخلاق غیردینی، سمتی و محلی ندارند، باید با تعمق در آیات الهی و روایات دینی کشف و تبیین گردند و برای برپا کردن بنای اخلاق دینی به کار گرفته شوند. بی‌سبب نبود که وقتی غزالی در قرن پنجم هجری به احیاء علوم‌الدین همت گماشت، مهمترین علم را که علم اخلاق باشد، حیات مجدد بخشید و فلسفه و فقه و کلام را در پای آن قربانی کرد. او نیک در یافته بود که نه علم اخلاق مسلمانان اسلامی است و نه خلیقات و افعالشان. در کلام طعن زد و بر فقه خرده گرفت که چرا چندین فربه شده‌اند و دلربایی می‌کنند تا اخلاق را از رونق بیفکنند. سلوک زاهدانه‌ی وی را مولانا جلال‌الدین با سلوک عاشقانه‌ی خود تکمیل کرد و دست زاهد با ترس را در دست عاشق دلیر نهاد تا وی را همپای برق و هوا کند و از کندی و ماندگی برهاند: ترس مویی نیست اندر پیش عشق || جمله قربان‌اند اندر کیش عشق

زاهد با ترس می‌تازد به پا || عاشقان پران‌تر از برق و هوا

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴ و ۲۱۹۲) لکن این دو بزرگ، خود از سبوکشان و جرعه‌نوشان بزم امام‌المتقین و سلطان‌البشر، رسول خدا بودند که یکجا درس تقوا و مخافت و زهد و محبت را می‌آموخت و پیروان را به منجیات ترغیب می‌کرد و از مهلکات تحذیر می‌فرمود و خیال‌اندیشگان را به مقصد یقین روانه می‌کرد. بگذریم از جلال‌الدین بلخی که با علی (ع) هم در سر سر، نسبتی داشت و خاک وجود خود را به آب باده‌ی وی گل می‌کرد. همین تاملات بود که موجب گزیدن خطبه‌ی متقین و تبیین اوصاف پارسایان گردید. علی (ع) که خود سر حلقه‌ی پارسایان بود و در سلوک و

تقرب، به مرتبه‌ی ارجمند ولایت نایل آمده بود و آموزگار بزرگ جهاد اصغر و اکبر و پرده‌دار حرم ستر خدا بود، بهتر از هر کس دیگر شایستگی داشت که مفسر کلام باری باشد و معنی تقوا را که جامع جمیع فضایل و سر کرامت نزد حق است، باز نماید و از اوصاف پارسایان که بندگان بختیار خداوندند، پرده بردارد و با این رازگشایی و پرده‌برداری، معماران عرصه‌ی دانش را مدد دهد تا به بنای علم اخلاق اسلامی توفیق یابند. این خطابه‌ها که با عنایت ارباب معنی ایراد و به لطف و همت یاران مشفق تدوین گردید (به سال ۱۳۶۸ هجری شمسی)، از نخستین برکات مسجد جامع امام صادق (ع) بود که نصیب این جانب شد و اینک خدای پارسایان را بر اتمام این خدمت اندک سپاس می‌گزارم و از سویدای دل، او را می‌خوانم که خدمتگزاران این عرصه‌ی برکت خیز را از دولت اکرام خویش بی‌نصیب نگذارد. انه ولی النعم. عبدالکریم سروش فروردین ماه ۱۳۷۰

خطبه امام علی در اوصاف پارسایانمشهور به خطبه‌ی هم‌روایت شده است که امیرالمومنین (ع) صحابی عابد داشت به نام همام. او به امام گفت: ای امیرمومنان، پارسایان را برای من چنان توصیف فرما که گویی آنان را به چشم می‌بینم. امام (ع) در جواب او درنگ می‌کند و سپس می‌گوید: ای همام پروای از خدا داشته باش و نیکوکاری کن که «همانا خداوند با کسانی است که تقوا بورزند و اهل نیکوکاری باشند.» همام به این سخن قانع نشد و امام را سوگند داد. امام سپس خدای را حمد و ثنا می‌کند و بر پیامبر (ص) درود می‌فرستد، سپس می‌فرماید: اما بعد، خداوند سبحان وقتی مردم را آفرید از اطاعتشان بی‌نیاز و از معصیتشان ایمن بود، چرا که نه معصیت گناهکاران زیانی به او می‌رساند و نه اطاعت فرمانبرداران سودی. پس معیشت مردم را بین آنان قسمت کرد و هر کس را در دنیا در موضع خود قرار داد. پارسایان در دنیا اهل فضیلت‌اند. سخن آنان صواب و جامه‌ی آنان میانه‌روی و روش آنان فروتنی است. چشم را بر آنچه خداوند بر آنان حرام کرده است می‌بندند و گوش را به علمی می‌سپارند که نافع است. پارسایان در سختی و بلا، چنان‌اند که گویی در آسایش و راحتی فرود آمده‌اند و اگر اجل مقدری که خداوند

بر آنان معین کرده است نبود، ارواح آنان از شوق ثواب و خوف عذاب، یک لحظه هم در کالبدشان باقی نمی‌ماند. خالق چنان در دل آنها بزرگ است که هر چه غیر اوست در دیدگان‌شان کوچک است. پارسایان گویی بهشت را می‌بینند و در میان نعیم بهشت نشسته‌اند و گویی جهنم را می‌بینند و در عذاب جهنم‌اند. دل پارسایان محزون است و دیگران از شر آنان ایمن‌اند و بدنشان لاغر، خواسته‌هایشان اندک و نفسشان عقیف است. ایام کوتاهی را صبر کردند و در پی آن آرامش و راحتی طولانی نصیب بردند. این تجارتی سودآور بود که پروردگارشان برایشان میسر نمود. دنیا به آنان روی آورد اما ایشان به آن روی نیاوردند. دنیا آنان را اسیر خود می‌خواست اما آنان خویشان را از چنگالش رها نیدند. شبها را می‌نشینند و اجزای قرآن را نیکو تلاوت می‌کنند. دل خویشان را با خواندن قرآن حزین می‌دارند و درمان درد خود را از آن بیرون می‌کشند. آنگاه که به آیه‌ای گذر می‌کنند که در آن تشویقی است به آن دل می‌بندند و جانهایشان از شوق به آن سوی پر می‌کشد و چنان یقین می‌دارند که گویی آن پاداشها در برابر چشمهای آنان است. و آنگاه که به آیه‌ای گذر می‌کنند که در تخویف و هشدار است، چنان گوش دل به آن می‌سپارند که گویی فریادهای جهنم در بن گوش آنان است. تمام شب را در رکوع به سر می‌برند. پا و کف و دست و صورت خود را بر روی زمین می‌گسترند و از خداوند آزادی و رهایی خویش را (از آتش) می‌خواهند. اما در روز بردبارانی دانا و نیکوکارانی با پروایند، ترس (از خداوند) آنان را چون پیکانی باریک تراشیده است. بیننده چون به آنان نظر می‌افکند، می‌پندارد که بیمارند - حال آنکه بیماری ندارند - و می‌گوید: گول و گیج و دیوانه‌اند و امر بزرگی آنان را از خود بیگانه کرده است و عقل و هوششان را ربوده است. از کارهای اندک خویش خرسند نیستند و کارهای بسیار را نیز، زیاد نمی‌بینند. خویش را متهم می‌کنند و از کارهای خویش ترسانند. هنگامی که یکی از ایشان را تحسین و تمجید می‌کنند از سخنی که به او می‌گویند می‌ترسد. می‌گوید من

به خود از دیگری آگاهترم و پروردگار من از من به من آگاهتر است. خداوندا مرا بر آنچه که می گویند مواخذه مکن و از آنچه گمان می برند فراتر بنشان و آنچه را که نمی دانند بر من ببخش. علامت هر یک از پارسایان آن است که در دین قدرتمند و قوی است و دارای دوراندیشی و عاقبت‌نگری همراه با نرمی و ایمانی همراه با یقین است. حریص بر علم آموزی است، علم را با حلم و میانه‌روی را با غنا می آمیزد. در عبادت خاشع است و به دنبال حلال در جستجوی هدایت و گریزان از طمع. با آنکه کارهای شایسته انجام می دهد، دل او لرزان و هراسان است. شب که می شود، تمامی همتش شکرگزاری است و صبح که می شود، تمامی تلاشش ذکر حق کردن است. شب را هراسان به سر می برد و صبح را شادمان برمی خیزد. هراسان از غفلتی که ورزیده و شادمان از فضل و رحمتی که نصیب یافته است. اگر نفس او چیزی را ناخوش دارد و بر او سرکشی کند او هم خواهش نفس را برآورده نکند. روشنی چشمش در آن چیزی است که زوال نمی پذیرد و بی میلی اش در هر آنچه که باقی نمی ماند. حلم را با علم و قول را با عمل درمی آمیزد. آرزویش را کوتاه، لغزشش را اندک، قلبش را خاشع و نفسش را قانع، خوراکش را کم، امرش را آسان، دینش را محفوظ و شهوتش را مرده و غیظش را فرونشانده می بینی. به نیکی او امید می رود و از شرش ایمنی حاصل است. (همواره اهل ذکر است لذا) اگر در میان غافلان باشد در زمره‌ی ذاکران نوشته می شود و اگر در بین ذاکران باشد، از غافلان محسوب نمی گردد. از کسی که به او ظلم روا داشته است درمی گذرد و به کسی که او را محروم گردانده است، عطا می کند و با کسی که از او بریده است می پیوندد. سخن رکیک از دهانش دور و کلامش با مردمان نرم است. زشتی او غایب است و نیکی او حاضر. خیرش به مردم رومی کند و شرش پشت می نماید. در زلزله‌ها و طوفانها، سنگین و پابرجاست و در ناگواریها، صبور و در رفاه شکور. بر آن که دوست نمی دارد ستم نمی کند و به خاطر کسی که دوست دارد

مرتکب گناه نمی‌شود و پیش از آنکه بر او شاهد آورند به حق اعتراف می‌کند. آنچه را بدو بسپارند تباه نمی‌سازد و آنچه را به یادش آورند فراموش نمی‌نماید و کسی را به لقبهای زشت نمی‌خواند و همسایه را نمی‌آزارد. دیگران را بر مصائبشان سرکوفت نمی‌زند و به باطل در نمی‌آید و از حق به در نمی‌رود. اگر خموش بماند خموشی‌اش او را محزون نمی‌کند و اگر بخندد، صدایش بلند نمی‌شود و اگر بر او ستم رود شکیبایی پیشه می‌کند تا خدا برایش انتقام کشد. خود از دست خویش به رنج است و اما مردم از او آسوده‌اند. خود را برای آخرتش به تعب انداخته اما مردم را از دست خویش آسوده نهاده است. اگر از کسی دوری می‌کند از سر زهد و نزاهت است و اگر نزدیک می‌شود، از روی رفق و رحمت. دوری‌اش از سر کبر و خود بزرگ‌بینی نیست و نزدیکی‌اش از روی مکر و خدیعت نه. روایت‌کننده‌ی خطبه گفت که وقتی سخن امام بدینجا رسید همام فریادی کشید که جانش در آن بود. امام گفت: به خدا سوگند که بر او از همین می‌ترسیدم و سپس گفت: موعظه‌های بلیغ با اهلش چنین می‌کند. آنگاه کسی با او گفت: یا امیرالمومنین خودت چطور؟ امام (ع) گفت: وای بر تو، هر اجلی وقتی دارد که از آن فراتر نمی‌رود و سببی دارد که از آن در نمی‌گذرد. پس بایست و دیگر مثل آنچه گفتی مگویی، زیرا این سخن را شیطان بر زبانت نهاد.

از اهداف اصلی بعثت انبیا و نزول شرایع الهی این است که آدمی دارای ملکه‌ی تقوا شود. قرآن تقوا را در دو مرتبه‌ی نازل و عالی مطرح کرده است. مرتبه‌ی نازل آن فاتقوا الله ما استطعتم (سوره تغابن، ۱۶) است، یعنی هر کس مکلف است که در حد استطاعت خویش تقوا بورزد و پروای از خدا داشته باشد و از خوف او امری را فرونگذارد و نهی را مرتکب نشود و مرتبه‌ی عالی تقوا همان است که فرمود: یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته (آل عمران، ۱۰۲) ای کسانی که ایمان آورده‌اید آن‌گونه که شایسته‌ی مقام خداوند است، تقوا پیشه کنید. درباره‌ی تقوای شایسته‌ی مقام ربوبی، سخن بسیار می‌توان گفت. و شاید به عبارتی هیچ سخن نمی‌توان گفت، چرا که هر چه گفته شود از معنی واقعی قاصر خواهد بود. آنچه بر هر مومنی فرض است، تقوا ورزیدن است، تقوا

در حد استطاعت و تقوا در حد رفیع شایستگی. میوه‌ای که انسان از شجره‌ی شریعت می‌چیند، میوه‌ی تقواست و این شیرینترین و لذیذترین میوه‌ای است که از این درخت می‌توان بر گرفت و چه شیرینی و لذتی بالاتر از کرامت در نزد خدا. کرامت آدمی در نزد خداوند بستگی به مرتبه‌ی تقوای او دارد: ان اکرمکم عندالله اتقکم (حجرات، ۱۳) شریفترین و کریمترین آدمیان نزد خداوند، کسی است که بالاترین مرتبه‌ی تقوا را حائز است. و در این امر مرد و زن تفاوتی ندارند. انی لا اذیب عمل عامل منکم من ذکر او انثی (آل عمران، ۱۹۵) خداوند عمل هیچ عاملی را ضایع نخواهد کرد، خواه زن باشد خواه مرد. فرقی که در حقوق یا در تکالیف، بین زن و مرد، کوچک و بزرگ، مریض و سالم، در شریعت اسلام هست، هیچ کدام به معنی تبعیض در ارزشگذاری در نزد خداوند نیست. عملی که از زن خواسته‌اند مایه‌ی تقرب زن و عملی که از مرد خواسته‌اند مایه‌ی تقرب مرد است. هر کس که تقوای بیشتری دارد، نزد خداوند عزیزتر است و هر کس بی‌تقواتر است، خوارتر. در نزد خداوند با میزان تقوا، آدمی را می‌سنجند نه با موازین اعتباری و قراردادی انسانی. تقوا، به آدمی، بصیرت و شجاعت و حق‌گرایی مستمر می‌بخشد. انسان متقی انسانی است که هم در برابر مصائب، ثابت و صابر است و هم در برابر شوکت و شبهات فکری. هنگامی که مشکلات زندگی بر سر او می‌بارد، او خویشتن را در نمی‌بازد و با کمال متانت با مشکلات مواجه می‌شود. در برابر وسوسه‌های ظلمت‌افزای باطل نیز، به نوری منور است

که او را راهنمایی می‌کند. این بصیرت دنیوی در آخرت هم منعکس می‌شود. آدمی هر چه که با خود از دنیا به آخرت ببرد، در آنجا با اوست و برحسب اینکه سرمایه‌ای که در این جهان حاصل کرده است از جنس نور باشد یا از جنس ظلمت، سرنوشتی ویژه خواهد داشت یا کور محشور خواهد شد: و نحشره یوم القیامه اعمی (طه، ۱۲۴) و یا نورانی: یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم (الحدید، ۱۲) تقوا دو مرحله دارد: تقوای قبل از ایمان دینی و تقوای بعد از ایمان دینی. تقوای قبل از ایمان، پاکی و صفای ضمیر است، به گونه‌ای که آدمی را آماده‌ی پذیرش پیام حق کند و تقوای پس از ایمان، همان است که محصول عمل به شرایع الهی است. برای قبول تاثیر از سخنان خداوند و کلام رسول، ابتدا باید دلی حق‌شناس و حق‌پذیر داشت. و این مفاد آن آیه است که می‌گوید قرآن «هدی للمتقین» است. یعنی به کار پارسایان می‌آید. این پارسایی، مقدم بر ایمان است نه مسبوق بدان. چرا که ناپارسایان، دعوت حق را می‌شنیدند و با این همه هیچ تاثیر مثبتی نمی‌پذیرفتند و بالعکس کفر و طغیان آنها افزونتر می‌شد: و لیزیدن کثیرا منهم ما انزل الیک من ربک طغیانا و کفرا فلا تأس علی القوم الکافرین (مائده، ۶۸) آنچه که بر تو نازل شده است، بر سرکشی و کفر بیشتر آنان خواهد افزود، پس تو بر کافران اندوه مخور. ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام تنذرهم لا یؤمنون (بقره، ۶) آنان که کافر شدند بر ایشان یکسان است چه بترسانی شان و چه نترسانی شان ایمان نخواهند آورد.

و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمومنین و لا یزید الظالمین الا خسارا(اسراء، ۸۲) آیاتی از قرآن را فرومی فرستیم که برای مومنان درمان و رحمت است و بر ستمگران جز زیان چیزی نمی افزاید. کافران گوش شنیدن سخن حق را ندارند و این سخن در نفوس آنها موثر نمی افتد و بلکه ظالمان، از سخن حق زیان می برند نه سود. این نکته از نکات بسیار مهم است و در معارف دینی نیز به آن توجه شده است که پیام انبیا و صالحان، گاه در پاره‌ای از مردم در نمی گیرد و بلکه اثر معکوس می کند. آیا نباید نتیجه گرفت که نه تنها باید معارف دینی را به گوش انسانها رساند، بل پیش از آن باید نگران زمینه‌ی مساعد پذیرش آن بود؟ زیرا همواره چنین نیست که وقتی سخن حق را به گوش کسی بخوانند او بپذیرد. گاهی عکس آن واقع می شود و طغیانش افزونتر می گردد. پس فراهم آوردن پارسایی مقدم بر ایمان نیز شرط تبلیغ و وظیفه‌ی مبلغان است. خطبه‌ی همام که پس از این به شرح آن خواهیم پرداخت، هم از تقوای پیش از ایمان و هم از تقوای پس از ایمان سخن می گوید و مشتمل بر غرر معارف دینی و انسانی است و از مواریث جمیل و حکیمانه‌ی امام پارسایان علی (ع) است. این خطبه که به نام خطبه‌ی همام معروف شده است، با روایات گوناگون، گاه به اختصار و گاه به تفصیل، در کتب تاریخی و حدیثی نقل شده است. از جمله کسانی که این خطبه را پیش از جمع نهج البلاغه، در کتاب خود آورده‌اند شیخ صدوق در کتاب امالی (۱) و ابن شعبه‌ی حرانی در کتاب (۱). شیخ صدوق، امالی، ص ۳۴۰.

تحف العقول (۱) است. منبع شریف رضی را به درستی نمی‌دانیم چه بوده است. اما احتمال می‌دهیم که وی بلیغ‌ترین ضبطها را در اثر خود آورده باشد و ما به شرح همین ضبط می‌پردازیم. آورده‌اند که مکنده‌ی این شیر حکمت از پستان ولایت، کسی بود به نام همام بن شریح. سید رضی در مقدمه‌ی خطبه می‌گوید: روی ان صاحب‌الامیرالمومنین (ع) یقال له همام کان رجلا عابدا امیرالمومنین علی (ع) صحابی عابد داشت به نام همام. در تحف العقول نامی از همام برده نشده است. اما بیشتر شارحان نهج البلاغه همام بن شریح بن یزید را از شیعیان و دوستان امام دانسته‌اند. ابن طلحه‌ی شافعی در کتاب مطالب السوول داستانی را به این مضمون نقل می‌کند که: روزی امام علی (ع) موقع خروج از منزل با گروهی برخورد می‌کند و می‌پرسد که هستید؟ جواب می‌دهند که از شیعیان شما هستیم. امام می‌فرماید: من در چهره‌ی شما نشان شیعیان خود را نمی‌بینم. آنان شرمگین می‌شوند و یکی از آنان از امام می‌پرسد: نشان شیعیان شما چیست؟ امام سکوت می‌کند و بعد همام که مردی عابد بوده، امام را سوگند می‌دهد که آن نشانها را باز گوید. امام این خطبه را آنجا بیان می‌دارند (۲).

در داستان مذکور نام وی «همام بن عباد خثیم» ذکر شده است نه همام بن شریح. در حالی که شارحانی چون ابن ابی‌الحدید و بحرانی نام پدر همام را شریح دانسته‌اند نه عباد. در نهج البلاغه هم سوال همام درباره‌ی صفات شیعیان نیست، بل درباره‌ی صفات پارسایان است (۱). ابن شعبه‌ی حرانی، تحف العقول، ص ۱۵۹.

(۲). حسین الخطیب، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، ج ۳، ص ۶۵.

فقال: يا اميرالمومنين، صف لي المتقين حتى كاني انظر اليهم. همام به امام مي گويد: اي اميرمومنان، پارسايان را براي من چنان توصيف فرما كه گويي آنان را به چشم مي بينم. فتناقل عليه السلام عن جوابه ثم قال: يا همام: اتق الله و احسن ف «ان الله مع الذين اتقوا و الذين هم محسنون» (نحل، ۱۲۸) امام (ع) در جواب درنگ مي كند و سپس مي گويد: اي همام پرواي از خدا داشته باش و نيكوكاري كن كه «همانا خداوند با كساني است كه تقوا بورزند و اهل نيكوكاري باشند.» فلم يقنع همام بهذا القول عزم عليه همام به اين سخن قانع نمي شود و امام را سوگند مي دهد. فحمد الله و اثنى عليه و صلى على النبي صلى الله عليه و آله ثم قال: اما بعد امام سپس خدای را حمد و ثنا می کند و بر پیامبر (ص) درود می فرستد پس می فرماید: (اما بعد) فان الله سبحانه و تعالی خلق الخلق حين خلقهم غنيا عن طاعتهم، آمنة من معصيتهم، لانه لا تضره معصيه من عصاه و لا تنفعه طاعه من اطاعه. فقسم بينهم معاشهم و وضعهم من الدنيا مواضعهم خداوند سبحان، وقتی مردم را آفرید از اطاعتشان بی نیاز و از معصیتشان ایمن بود، چرا که نه معصیت گناهکاران زیانی به او می رساند و نه اطاعت فرمانبرداران سودی. پس معیشت مردم را بین آنان قسمت کرد و هر کس را در دنیا در موضع خود قرار داد. این بیان مقدمه‌ی ورود به مطلب است و آنچه که در ابتدای امر به ذهن خطور می کند، معانی بسیار ساده‌ای از آن است. و آن این است که آدمی بسیار کوچکتر و ضعیفتر از آن است که با اطاعت او امر خداوند سودی به

او برساند یا با سرپیچی از فرمانهای حق ضرری متوجه او کند. خداوند با آفریدن جهان، مغازه باز نکرده است تا سرمایه‌اش در معرض سود و زیان باشد. سود و زیانی اگر هست متوجه خود مردم است، نه متوجه خداوند. مصالح و مفاسد آدمیان در اوامر و نواهی الهی منظور شده است. منهیات احکامی هستند که موجب فسادند و اوامر احکامی موجب صلاح، پس خیر و شر و مصلحت و مفسدت احکام، به آدمیان که عمل‌کنندگان به آن اوامر و دوری‌کنندگان از آن نواهی هستند، برمی‌گردد نه به خدا. حال، با طرح یک سوال مسئله را به گونه‌ای دیگر مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. آیا خداوند از خلقت آدمیان غایتی و هدفی داشته یا نه؟ و اگر همه‌ی مردم تصمیم به نافرمانی خدا گرفتند و احدی نسبت به انبیا تمکین نکرد و سخن آنان را نشنید و همه‌ی اوامر و نواهی خداوند معطل ماند و هیچ کس به آنها عمل نکرد، آیا در این صورت به هدف خداوند لطمه خواهد خورد یا نه؟ این قابل قبول است که اطاعت ما به نفع ما و معصیت ما به ضرر ماست و خداوند از اطاعت ما سودی نمی‌برد و از معصیت ما هم ضرری نمی‌کند، اما اگر کسی با قبول این مطلب، نفع و ضرر را متوجه غایت خداوند از خلقت بکند چه پاسخی خواهیم داشت؟ مثالی می‌زنیم: پدری را در نظر بگیرید که فرزندش را به انجام اموری دعوت و توصیه می‌کند و از انجام اموری هم نهی می‌کند و به او می‌گوید که انجام این امور به پدرش سودی نمی‌رساند و خلاف فرمان کردن نیز برای او زیانی در پی ندارد. سود و زیان فقط متوجه فرزند است و بس. آیا فرزند نمی‌تواند بپرسد که پدرش از تربیت وی مقصودی دارد یا خیر؟ اگر واقعا هدفی و غرضی ندارد، چرا وقت خود را صرف تربیت او می‌کند؟ چرا امر و نهی می‌کند؟ چرا به او تذکر می‌دهد که تنها نفع فرزند را در نظر دارد و بس؟ پروای فرزند را داشتن چرا؟ اگر این فرزند سخن پدر را گوش نکرد و متضرر شد، آیا هیچ ضرری متوجه پدر نمی‌شود؟ پدری که می‌خواست فرزندش فرد شایسته‌ای بشود، اگر به خواست و هدف خود

دست نیابد، آیا شکست نخورده است؟ و آیا شکست، زیان نیست؟ پس زیان چیست؟ اگر کسی سرمایه‌ی عمر و انرژی فکری را و تمامی همت و عزمش را برای تامین هدفی به کار گرفت و در نهایت آن هدف تامین نشد، آیا باز هم می‌شود گفت که او کامیاب بوده است و ضرر نکرده است؟ بر همین قیاس، اگر فرضاً تمامی مردم تصمیم بگیرند که کفر بورزند و کسی زیر بار شریعتی از شرایع نرود و به هیچ امری از اوامر خداوند عمل نکند و همه به حق پشت کنند و اهل تمرد و عصیان شوند، آیا باز هم غایت و غرض الهی از خلقت تحقق خواهد پذیرفت؟ با طرح این پرسش است که آن پاسخ ساده و زلال نخستین، اندکی کدر می‌شود و نیاز به تبیین پیدا می‌کند. مسئله‌ی غایت خداوند از خلقت آدمی، مسئله‌ای بسیار جدی است و نیز مسئله‌ی شیطان و غرض از خلقت او و نسبت او با آدمی، که از مهمترین مباحث مطروحه در معارف دینی است، به همین بحث، مربوط می‌شود و باید تبیین گردد. اول باید روشن کنیم که نسبت موجودی با جهان چگونه باید باشد تا از حوادث جهان هیچ تاثیری نپذیرد. جهانی که همه‌ی اجزای آن به یکدیگر ارتباط دارند و اگر ذره‌ای، در گوشه‌ای از آن بجنبد تا دورترین اعماق فضا، تاثیر خودش را می‌گذارد و هیچ چیز در آن نیست که از تاثیر متقابل مصون بماند، در چنین جهانی، تصور موجودی که هیچ تاثیری از این مجموعه نپذیرد و نسبت او با این مجموعه، یک نسبت یکطرفه باشد، چگونه ممکن است؟ در اینجا مسئله‌ی نفع و ضرر را مطرح نمی‌کنیم، سخن از تاثیرگذاری و تاثیرپذیری است. در قرآن تعبیراتی هست بدین مضمون که خداوند سوار بر مرکب خلقت است و هیچ چیزی او را از راندن و تاختن به سوی مقصود باز نمی‌دارد و تعبیراتی نیز وجود دارد که کفار هیچ وقت نمی‌توانند از خداوند سبقت بگیرند: و لا يحسبن الذين كفروا سبقوا انهم لا يعجزون (انفال، ۵۹) کفار گمان نکنند که پیشی گرفته‌اند، آنها هرگز خداوند را نمی‌توانند

ناتوان سازند. و الله غالب علی امره ولکن اکثر الناس لا یعلمون (یوسف، ۲۱) خداوند بر کار خویش، چیره است ولی بیشتر مردم به آن آگاهی ندارند. اگر این طور است پس شیطان چه کاره است؟ تصویری که ما عادتاً از شیطان داریم این است که او معصیت خداوند کرد و از درگاه او رانده شد و مهلت خواست تا به اغوای خلق پردازد و اکنون نیز چنین می‌کند. گویی که خواست خداوند این بود که جهان بی‌شیطان باشد، ولی خواست او تحقق نپذیرفت و امر ناخواسته‌ای اتفاق افتاد و تدبیر و برنامه‌ی خداوند را دگرگون کرد و جهانی که بنا بود بی‌شیطان باشد، با شیطان شد. آیا خداوند می‌خواست در جهان فساد و فسق و سفک و دمی رخ ندهد، ولی رخ داد؟ به بیان دیگر آیا کار از دست خداوند خارج شد و امور بر وفق خواست او رخ نداد و برنامه‌ی او خلل پذیرفت؟ اگر قبول کنیم که خداوند به تعبیر قرآن «بر امر خویش چیره است» باید بپذیریم که چنین نیست. شیطان، خود یکی از کارگزاران خداوند است. بلی ابلیس با عصیان و نافرمانی، شیطان شد. اما این شیطنت نه تنها هیچ خلل و لطمه‌ای در برنامه‌ی خداوند ایجاد نکرد، بل اراده و خواست خداوند تحقق یافت. جهان بی‌شیطان جهانی نبود که خداوند می‌خواست. جهانهای دیگری هست که تهی از شیطان است اما جهان انسانی، پر از شیطان و شیطنت است. اگر این معنی بخوبی فهم شود و کیفیت و نحوه‌ی وجود این جهان و انسان روشن شود، این توهم پیش نمی‌آید که اگر خلاق نافرمانی کنند، خداوند به منظورش نخواهد رسید و غایت الهی در هستی تحقق نخواهد پذیرفت. بپرسیم نسبت شیطان با آدمی چیست؟ آنچنان که قرآن به ما می‌آموزد این نسبت، در حد دعوت است و شیطان هیچ‌گاه انسانها را به اجبار به سویی نمی‌کشاند، او تنها دعوت می‌کند و آدمی که مخاطب دو دعوت

خدا و شیطان است یکی را برمی‌گزینند. وقتی که در قیامت عده‌ای شیطان را به دلیل اضلالش ملامت می‌کنند شیطان با آنها محاجه می‌کند و می‌گوید: و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم... (ابراهیم، ۲۲) آن هنگام که کار به انجام رسید، شیطان گفت: خداوند شما را وعده‌ی حق داد و من نیز وعده‌ای دادم و سپس خلف وعده کردم. و مرا بر شما هیچ سلطه‌ای نبود جز آنکه شما را دعوت کردم و شما مرا اجابت کردید، پس مرا ملامت نکنید و خود را ملامت کنید... بنابراین نقش شیطان در این جهان نقش دعوت کننده است و بیش از این نیست. خداوند به او قدرت تصرف در نفوس نبخشیده است: فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم. انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون. انما سلطانه علی الذین یتولونه و الذین هم به مشرکون (نحل، ۹۸-۱۰۰) آنگاه که به خواندن قرآن پرداختی، از شیطان رانده شده به خدا پناه بر. شیطان را بر مومنان و کسانی که توکل بر پروردگارشان می‌کنند، سلطه‌ای نیست. سلطه‌ی شیطان بر کسانی است که خود را تحت ولایت او قرار می‌دهند و به خدا شرک می‌ورزند. بر چنین کسانی است که شیطان سوار می‌شود. وقتی گروهی می‌پذیرند که شیطان ولی آنها باشد و زمامدارشان نفس‌شان گردد، تسلط او تحقق می‌پذیرد. ولی در عباد مخلص خداوند، شیطان هیچ تصرفی ندارد: قال فما اغویتنی لا قعدن لهم صراطک المستقیم (اعراف، ۱۶) (شیطان) گفت: من هم به سبب آن که مرا گمراه کردی، در کنار راه

راست تو در کمین (بندگان تو) خواهم نشست. پیداست که نقش او بیش از حاشیه‌نشینی نیست. او در وسط راه نایستاده که راه را سد کند و به کسی اجازه‌ی حرکت ندهد، بلکه در کنار راه است و بانگی می‌زند و بس. نقشی که به شیطان داده‌اند همین مقدار است. کفار هم صد از راه‌اند، نه سد راه‌اند: یصدون عن سبیل الله (اعراف، ۴۵ و چند مورد دیگر) چرا که این راه را نمی‌توان بست. تنها می‌توان کجراهه‌ای پدید آورد. پیامبران هم در جهان بیش از بانگی درنینداختند. آنها هم هرگز کسی را مجبور به کاری نکردند. و این از انصاف و عدل الهی به دور است که پیامبران را که کارشان دعوت به خیر بوده است مسلط به انسان نکند ولی شیطان را که کارش دعوت به شر است، بر انسانها مسلط کرده باشد. نه پیامبران و نه شیطان هیچ کدام بر آدمی سلطه نداشته‌اند. خداوند در قرآن به پیامبر می‌فرماید: فدکر انما انت مذکر. لست علیهم بمصیطر (غاشیه، ۲۱ و ۲۲) پس به یادشان آور همانا تو فقط به یادآورنده‌ای. بر انسانها سیطره و سلطه‌ای نداری. تنها کار تو، ای پیامبر این است که پیام را به گوش مردم برسانی و دعوت حق را ابلاغ کنی و آنها را به آن اموری که در نفوسشان مرکوز است متوجه سازی. آدمی دارای دو طبیعت حیوانی و انسانی است. پیامبران طالب آن‌اند که آدمی، حیوانیت خود را صورت انسانی ببخشد و شیطان طالب آن است که آدمی، انسانیت خود را صورت حیوانی ببخشد. و به تعبیر علمای اخلاق، پیامبران، نفس را تابع عقل می‌خواهند و شیطان، عقل را تابع نفس. آنان عیسی را می‌طلبند و این خر را. و به تعبیر مولوی:

رحم بر عیسی کن و بر خر مکن || طبع را بر عقل خود سرور مکن
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۸۵۳) از جهان دو بانگ می آید به ضد || تا کدامین را تو باشی مستعد

آن یکی بانگش نشور اتقیا || وان یکی بانگش فریب اشقیا

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۶۲۲ و ۱۶۲۳) این دو بانگ همواره در جهان بلند بوده است: یک بانگ، بانگ صالحان و رسولان خداوند و بانگ دیگر، بانگ اشقیا و ناپاکان. مهم این است که اینها بانگ اند نه تازیانه و نه زنجیر. نه به جبر می رانند و نه به جبر می بندند. کارشان دلربایی است. تا دل، ربوده‌ی کدام شود. وجود این دو دعوت، زمینه‌ساز اختیار بشر است. البته نمی‌خواهم بگویم که اختیار همه جا حاصل کششهای متضاد است، چرا که خداوند دارای عالترین درجه‌ی اختیار است و کششهای متضاد ندارد و ملائکه هم مختارند و فاقد کششهای متضادند. کششهای متضاد دایره‌ی اختیار را تحدید می‌کنند و نوعی خاص از اختیار را فراهم می‌آورند. اولیای حق با تسلیم کردن شیطان (اسلم شیطانی علی یدی) (۱) از چنگ شیطان رسته‌اند. سابقون آنان‌اند که از توقف در معارضه و منازعه با شیطان رسته‌اند و جز شتابندگی، کاری ندارند. اصحاب یمین، با شیطان درمی‌آویزند و همین که به اخلاص رسیدند پای بر فرق او می‌نهند: (۱). این روایت را از پیامبر آورده‌اند (از طریق عامه در مسند احمد، ج ۱ و احیاء علوم‌الدین، ج ۲، ص ۲۱) مولوی هم می‌گوید:

اسلم‌الشیطان آنجا شد پدید || که یزیدی شد ز فضلش بایزید

دیو اگر عاشق شود هم گوی برد || جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۶۴۸ و ۳۶۴۹).

قال فبعزتک لاغوينهم اجمعين الا عبادک منهم المخلصين (ص، ۸۲ و ۸۳) (شیطان) به خداوند گفت پس به عزتت قسم جز بندگان مخلص تو تمامی ایشان را گمراه خواهم کرد. گروهی از عرفا، شیطان را مشمول رافت و لطف خود قرار داده‌اند و خواسته‌اند تا دفتر شیطنت او را بر بندند و نام وی را در دفتر عاشقان ثبت کنند. منصور حلاج و عین‌القضاة همدانی و احمد غزالی و بعضی دیگر، وی را عاشقی می‌خواندند که مبتلا به هجران بوده است. (۱) مولوی نیز سخن شیطان را از زبان اینان می‌گوید: ترک سجده از حسد گیرم که بود || آن حسد از عشق خیزد نز جحود

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۶۴۲) و در مرحله‌ی دیگری از بحث و به قصد دفاعی تازه، می‌گوید (از زبان شیطان): قلب را من کی سیه‌رو کرده‌ام || صیرفی‌ام قیمت او کرده‌ام
 نیکوان را رهنمایی می‌کنم || شاخهای خشک را برمی‌کنم
 (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۶۷۴ و ۲۶۷۵) نیک را چون بد کنم؟ یزدان نیم || داعیم من خالق ایشان نیم
 خوب را من زشت سازم رب نه‌ام || زشت را و خوب را آینه‌ام
 (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۶۸۶ و ۲۶۸۷) (۲).

(۱). برای دیدن رای عرفا در این باره، به یادداشت مترجم کتاب زیر مراجعه شود:
 نیکلسون، رینولد. ا. تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی (انتشارات توس، ۱۳۵۸) (صص ۱۷۲-۲۰۱).

(۲). این ابیات در داستانی است از مثنوی به این مضمون که در وقت نماز کسی معاویه را بانگ می‌زند تا از خواب برخیزد و نماز بخواند. او پس از بیدار شدن می‌فهمد که بانگ‌زننده شیطان است. به او می‌گوید: تو هیچ‌گاه نیت خیر نداری. چه شد که مرا بیدار کردی تا نماز بخوانم؟ شیطان در پاسخ از خود دفاع می‌کند. یکی از دفاعهای وی این است که من گمراه‌کننده و بدخواه نیستم، تنها گمراهی گمراهان را آشکار می‌کنم، به من نسبت راهزنی و ضلالت پراکنی مده. من صرافم پول تقلبی نمی‌سازم، تنها می‌گویم کدام اصل است و کدام قلب. نه خالق درختم، نه موجد طوفان. من باغبانم و شاخه‌های خشک را تشخیص می‌دهم و بریدنیها را می‌برم. ناگفته نگذاریم که خود مولوی مدافع شیطان نیست و این داستان با اعتراف شیطان پایان می‌پذیرد که می‌گوید چون افسوس بر فوت نماز یا تاخیر آن از اول وقت، ثوابش از ثواب خود نماز بیشتر است، وی می‌خواسته تا معاویه را از آن ثواب محروم کند. اصل داستان هم بدون تردید، واقعیت ندارد.

از نظر مولوی انبیا هم از یک حیث چنین نقشی داشتند و پیش از بعثت آنان، همه‌ی مردم یکسان می‌نمودند و هیچ تمایزی بین بد و خوب نبود. تا برآمد آفتاب انبیا || گفت ای غش دور شو صافی بیا
چشم داند فرق کردن رنگ را || چشم داند لعل را و سنگ را
چشم داند گوهر و خاشاک را || چشم را از آن می‌خلد خاشاکها
دشمن روزند این قلابکان || عاشق روزند آن زرهای کان
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۹۰-۲۸۷) آفتاب انبیا که برآمد آنها که خوب بودند، جذب انبیا و آنها که بد بودند، جذب شیطان شدند و همین باعث شد که بد و خوب از همدیگر متمایز شوند، نه آنکه عده‌ای بد شوند و عده‌ای خوب. معنی دقیق این سخن این است که مردم با قابلیت‌های پیشین در برابر دعوت انبیا قرار گرفتند و هر کس برحسب قابلیت خود، فرصت یافت تا

رشد بیشتری کند. عده‌ای را ایمان افزوده‌تر شد و عده‌ای را هم کفر. البته این یک حیثیت از حیثیات دعوت پیامبران است. حیثیت دیگر، مربی بودن آنان است که به هیچ روی با نقش شیطان قیاس‌پذیر نیست. مع الوصف همین تربیت هم در قبالان کارگر می‌افتاد نه در همه. چرا که دعوت انبیا در کسانی موجب طغیان بیشتر می‌شد: و لیزیدن کثیرا منهم ما انزل الیک من ربک طغیانا و کفرا (مائده، ۶۸) آنچه بر تو نازل شده است بر سرکشی و کفر بیشتر آنان خواهد افزود. در قرآن از قیامت به «یوم‌القیامه» تعبیر شده است یعنی روز روشن. در تاریکی دنیا اگر می‌توان جنسی قلبی را به جای جنس اصلی فروخت، در روز روشن قیامت این عمل ممکن نیست. چرا که یوم تبلی السرائر (طارق، ۹) است یعنی: روزی است که درونها و سیرتها آشکار می‌شود. افلا یعلم اذا بعث ما فی القبور. و حصل ما فی الصدور. ان ربهم بهم یومئذ لخبیر (العادیات، ۹-۱۱) آیا (انسان) نمی‌داند که وقتی آنچه در گورهاست، برانگیخته شود و آنچه در سینه‌هاست، فراهم آید پروردگار آدمیان در آن روز بر آنان آگاه خواهد بود؟ دشمن روزند این قلابکان || عاشق روزند آن زره‌های کان

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۹۰) اهل تقلب هیچ وقت آرزو نمی‌کنند که روز شود و کالاهای مزورشان آشکار شود. و آنها که زر خالص‌اند آرزویی جز این ندارند که آفتاب حقیقت برآید و بدل از اصل متمایز گردد: قلب پهلو می‌زند با زر به شب || انتظار روز می‌دارد ذهب

با زبان حال زر گوید که باش || ای مزور تا برآید روز فاش

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۲۹۴ و ۳۲۹۵) به این نکته‌ی خوب توجه کنید که بودن شیطان در این جهان، یکی از تجلیات قیامت است که نیکان را از بدان متمایز می‌کند. رسالت انبیا هم یکی از عواملی است که باعث می‌شود، نیکان به قبله‌ی نیکی و بدان به قبله‌ی بدی رومی‌آورند. این هم مرتبه‌ای از مراتب تجلی حقایق است و درجه‌ای از درجات قیامت. ارسال انبیا نه فقط وعده‌ی ظهور قیامت بل خود مرتبه‌ای از مراتب قیامت است: پس محمد صد قیامت بود نقد || زانکه حل شد در فنای حل و عقد

زاده‌ی ثانیست احمد در جهان || صد قیامت بود او اندر عیان

زو قیامت را همی پرسیده‌اند || کز قیامت تا قیامت راه چند

با زبان حال می‌گفتی بسی || که ز محشر حشر را پرسد کسی؟

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۷۵۰-۷۵۳) اینکه پیامبر فرمود: بعثت انا و الساعة کهاتین (و اشاربا السبابة و الوسطی) (۱).

من و قیامت چون دو انگشت، مقارن هم هستیم. به همین معنا توجه می‌دهد که دیگر بعد از او، تجلی رسولی تا قیامت، در این عالم خاتمه می‌یابد و خود قیامت ظهور می‌کند. (۱). بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۱۱۸.

نقش نبی و شیطان این است که بانگ دراندازند، یکی بانگ حق و دیگری بانگ باطل. هر دو مختارند و کارگزار خداوند و هیچ کدام خلقت را از مسیرش بیرون نمی‌برند بلکه آنها عین مسیر خلقت‌اند. حال می‌رسیم به پرسشی که مطرح کرده بودیم که اگر همه‌ی مردم پذیرای شیطان شدند و معصیت مطلق حاکم شد، آیا باز هم خداوند به غایت خودش از خلقت دست می‌یابد یا نه؟ و آیا در این صورت خالق کامیاب هست یا نه؟ ابتدا دو مطلب را باید روشن کنیم: یکی غایت خداوند از خلقت و دیگر معنی کامیابی خالق از رسیدن به غایت خویش. ما اگر بخواهیم خلق خداوند را با کار بشری قیاس بکنیم به بیراهه رفته‌ایم. فرق است بین کسی که مقصدی را به وجود می‌آورد و کسی که مقصد موجود را دنبال می‌کند و می‌خواهد به آن برسد. فرض کنیم شما عازم سفر حج می‌شوید، در اینجا مقصد شما انجام اعمال حج در خانه‌ی کعبه است. شما نه خانه‌ی کعبه را به وجود آورده‌اید و نه هواپیما و اتومبیل و جاده را. شما فقط تصمیم گرفته‌اید تا به آن نقطه برسید و مراسم و آداب خاصی را انجام دهید. در اینجاست که یکی از این دو امر تحقق می‌پذیرد، یا شما به مقصد می‌رسید یا از آن باز می‌مانید. حال اگر در مورد خدا هم این گونه بیندیشید، اشتباه کرده‌اید، چرا که مقصدی آماده و از پیش خلق شده متصور نیست که خداوند سوار بر مرکبی شود و بخواهد به آن مقصد برسد. مقصد هم، ساخته و پرداخته‌ی خود اوست. مقصد خداوند بیرون از مخلوقات او نیست. و اینکه ما می‌گوییم هیچ چیزی خدا را از مقصدش باز نمی‌دارد و ضرری به او نمی‌زند، به این جهت است که مقصدی بیرون از مخلوقات وجود ندارد تا مخلوقات به سوی آن بشتابند. مخلوقات، همان‌گونه که خلق می‌شوند، متوجه به مقاصدند و به آن هم می‌رسند. اگر خداوند مقصد دیگر داشت، مخلوقات را به گونه‌ی دیگری می‌آفرید تا کارهای دیگری انجام دهند و امور دیگری محقق شود و آن هم باز عین غایت خداوند بود.

و حال که آدمیان را این گونه آفریده است، چه فرمان برند و چه نافرمانی کنند، در هر حال، راهی مقصد خداوندند. هر کس بخواهد کاری کند که خدا را از مقصدش بازدارد، در همان حال، کارگزار خداوند است و خود از وسیله‌هایی است که به مقصد و منظور خداوند در عالم تحقق می‌بخشد. با این بیان می‌شود فهمید که چرا خداوند از معصیت عاصی، زیان نمی‌بیند و از اطاعت مطیع سود نمی‌برد. هم معصیت کار، کارگزار خداوند است و هم مطیع. هم فرشته و هم شیطان. خداوند در جهان نه ندی دارد و نه ضدی. یعنی نه معاون دارد نه دشمن. نه محتاج به همکار است نه آسیب‌خورده‌ی مخالف. هم عاصیان می‌کوشند تا مقصد خداوند محقق شود و هم مطیعان. انسان عاصی به همان اندازه مقصد خدا را محقق می‌کند که انسان مطیع و «در کارگاه هستی از کفر ناگزیر است» و گرچه کفر، مرضی حق نیست اما مراد او هست. و چون هر دو مختارانه غایت الهی را تحقق می‌بخشند، یکی اهل جهنم و دیگری اهل بهشت می‌شود. نه مخالفت و نه معصیت، هیچ کدام جهان را از دست خداوند، در نمی‌برند. عالم عبارت است از مجموعه‌ی همین معصیتها و اطاعت‌های آدمیان. از این معصیتها و اطاعتها هیچ سود و زیانی به خالق نمی‌رسد چرا که سود و زیان بین دو موجودی متصور است که این دو موجود استقلال از هم داشته باشند. وقتی که یک موجود همه چیز خود را از موجود بالاتر گرفته است، تصور اینکه بتواند تاثیری بر او بگذارد، اشتباه است. نتیجه این می‌شود که بگوییم خداوند در رسیدن به غایت خود از خلقت، صد در صد کامیاب است، چرا که مقصد جایی و چیزی بیرون از شتابندگان به سوی مقصد نیست. در اینجا دو چیز نداریم، یک چیز داریم. مقصد، عین همان شتابنده‌ی به سوی مقصد است. بنابراین شتابنده به هر طرف بشتابد، مقصد محقق شده است. و اگر همه نافرمانی خدا کنند، باز هم خداوند ناکام نمانده است. اگر خداوند آدمیان را چنان بیافریند که

همه نافرمانی بکنند، آن عین غایت خداوند است و اگر چنان بیافریند که همه عباد مخلص خداوند و فرمانبردار و مطیع محض او باشند باز هم غایت خداوند است و ما می‌بینیم که خداوند آدمیان را به گونه‌ای آفریده است که بعضی مطیع‌اند و بعضی عاصی، چون خود چنین آفریده پس خود چنین خواسته است و همه کارگزار او و محقق‌کننده‌ی غایت او هستند. او مردم را مختار آفریده و بدانان فطرت خداطلب داده، مسلم است که این آدمیان با این فطرت و آن اختیار به هر راهی بروند، بیرون از جاده‌ی فطرت و اختیار نخواهد بود و این است معنی کامیابی خداوند. در این معنا نه خلقت خداوند از مسیر خودش منحرف می‌شود و نه غایت او نامحقق می‌ماند. نه خالق ناکام می‌ماند و نه سود و زیانی متوجه او می‌شود، این معنی دقیق و فلسفی سود نبردن و زیان نکردن خداوند است، از این عالم پس من حیث المجموع، هم شیطان در جای خویش است و کاری جز بانگ زدن ندارد و هم بانگ زدنهای او، منحرف‌کننده‌ی آدمیان از غایت حق نیست، بلکه موید آن است و هم بودن شیطان، مایه‌ی سلب اختیار از آدمیان نمی‌شود و هم خداوند از شیطان و نبی و عاصی و مطیع سود و زیانی نمی‌برد. حال چه ارتباطی و نسبتی است، بین این مقدمه و ذی‌المقدمه‌ای که در اوصاف پارسایان آمده است. گفته‌اند: شاید ارتباط این باشد که چون امیرمؤمنان (ع) می‌خواهند اوصاف متقین را بیان کنند پیش از ذکر این اوصاف تذکاری داده‌اند که مبادا تصور شود دعوت به تقوا برای فایده رساندن به خداوند است. البته این یک احتمال معقول است. احتمال دیگر این است که امام (ع) خواسته‌اند بیان کنند که آدمیان چه نسبتی با خداوند دارند و در این نسبت پارسایان کجا قرار می‌گیرند. نسبت اول آدمیان با خداوند این است که هیچ تاثیری در خداوند نمی‌تواند بگذارند، نه از راه نفع و نه از راه ضرر. این نسبت، نسبت خالقیت و قیومیت خداوند است با

آدمیان. و از این جهت پیامبر و شیطان و انسان، همه یک نسبت با خداوند دارند و آن اینکه همه مخلوق خداوندند. هیچ کس به خدا از این جهت نزدیکتر نیست. یعنی هیچ کس صفات واجب الوجود را به وصف وجوبی ندارد، همه به یک اندازه ممکن الوجودند. این همان بیان اول امام است که فرمود: خلق را آفرید و به هنگام خلقت، از اطاعت آنان بی‌نیاز و از معصیت آنان ایمن بود. نسبت دوم خداوند با آدمیان نسبت رازقیت است. خداوند معیشت را بین مردم قسمت کرده است و به تعبیری که امام (ع) آورده‌اند: و وضعهم من الدنيا مواضعهم کس را در دنیا، در موضع خودش قرار داد. در این جهان، همه در یک سطح و منزلت قرار ندارند، یا به حسب درآمد یا به حسب توارث یا به حسب تربیت یا به حسب طبقات اجتماعی، هر چه که باشد بالاخره تفاوت، امر مشهود و غیرقابل انکاری است. در اینجا می‌بینیم که آدمیان از خالق، رزق مساوی دریافت نمی‌کنند. نسبت سوم، نسبت تقرب روحی است که آدمیان به خداوند پیدا می‌کنند. برخی از این جهت به خداوند نزدیکترند و برخی دورتر. و این دوری و نزدیکی در اثر تقوا یا فقدان تقوا حاصل می‌شود. این قرب و بعد، نتیجه‌ی طاعت و معصیت شخص و از همه بالاتر نتیجه‌ی عنایت و عدم عنایت الهی است. پس امام علی (ع) در اینجا سه نسبت را بین خالق و خلق بیان کرده‌اند. اول نسبت قیومیت و حاکمیت کلی خداوند با جهان. دوم نسبت رازقیت خداوند و سوم نسبت تقرب روحی، که آدمیان با خداوند دارند.

اما بعد، فان الله سبحانه و تعالی خلق الخلق حين خلقهم غنيا عن طاعتهم، آما من معصيتهم، لانه لا تضره معصيه من عصاه و لاتنفعه طاعه من اطاعها ما بعد، خداوند سبحان وقتی مردم را آفرید از اطاعتشان بی‌نیاز و از معصیت‌شان ایمن بود، چرا که نه معصیت گناهکاران به او زبانی می‌رساند و نه اطاعت فرمانبران سودی. سخن در این بود که خداوند که از طاعت مومنان سودی نمی‌برد و از معصیت کاران آسیبی و زبانی نمی‌بیند، چه نسبتی با این عالم دارد و چه معنایی برای این سخن می‌توان در نظر گرفت؟ بیان ما اجمالا این بود که جهان راه خداوند است و بنابراین به هر راهی برود، از راه خداوند بیرون نرفته است. آدمیان گاه راهی که می‌روند به مقصد منتهی می‌شود و گاه منتهی نمی‌شود. اما در مورد خداوند، این سخن مصداق ندارد. گفتیم که در این جهان هیچ چیز وجود ندارد که کارگزار

خداوند نباشد، ما در خلقت رقیبی برای خداوند نمی‌شناسیم و وضع شیطان در تفکر اسلامی غیر از وضع اهرمن است در تفکر زرتشتی. در آنجا اهرمن رقیب خداوند است و در برابر او ایستاده است و با او به خصومت می‌پردازد و کارهای او را خنثی می‌کند. اما در تفکر اسلامی شیطان کارگزار خداوند است. جزئی از هستی است و بخشی از برنامه‌ی خداوند در تدبیر این عالم است. و همچنان که گفتیم مرتبه‌ای است از مراتب ظهور قیامت که در آن واقعیات و حقایق آشکار می‌شود و اموری که مخفی بوده‌اند، به ظهور می‌رسند. انبیا نیز به طریق دیگری این کار را می‌کنند. و نیز گفتیم خداوند سه نسبت با این عالم و با انسانها دارد. نسبت اول، نسبت خلق است که همه در آن مساوی‌اند. نسبت دوم، نسبت رزق است که افراد در آن متفاوت‌اند و نسبت سوم، نسبت فضیلت و قرب است که باز هم آدمیان در آن متفاوت‌اند و گویا مولوی در ابیات زیر، از نهج‌البلاغه الهام گرفته است که قرب خلق و رزق را در برابر قرب وحی عشق می‌نهد: تو توهّم می‌کنی از قرب حق || که طبق گر دور نبود از طبق

این نمی‌بینی که قرب اولیا || صد کرامت دارد و کار و کیا

آهن از داود مومی می‌شود || موم در دستت چو آهن می‌بود

قرب خلق و رزق بر جمله‌ست عام || قرب وحی عشق دارند این کرام

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۷۰۱-۷۰۴) می‌گوید تو تصور می‌کنی که نزدیک بودن خداوند با این عالم، مانند نزدیک بودن آهنگر است با مصنوعات خویش یعنی فاصله‌ی خداوند را با این جهان مانند فاصله‌ی شخص صانع می‌دانی با مصنوع خویش و متوجه این مسئله

نیستی که در مراتب قرب، تفاوت است. همه از نظر اینکه مخلوق و مرزوق خداوندند، یکسان‌اند، (گرچه در مقدار رزق متفاوت‌اند) ولی یک دسته از بزرگان هستند که نوع دیگری از تقرب با خداوند دارند و همین نوع دیگر است که در اوصاف پارسایان مورد بحث قرار می‌گیرد. در ابتدای این خطبه، نسبت خلق بررسی شد و گفتیم از این جهت همه مساوی‌اند. اکنون نسبت رزق و مواضع اجتماعی - دنیایی مردم و جایگاه آنها در نظام معیشتی را بررسی می‌کنیم. فقسّم بینهم معایشهم و وضعهم من الدنيا مواضعهم پس معیشت مردم را بین آنان قسمت کرد و هر کس را در دنیا در موضع خود قرار داد. مفاد کلمات امیرالمومنین (ع) در اینجا ماخوذ از قرآن است و حتی عبارت آن، از الفاظ آیات قرآن برگرفته شده است. در سوره‌ی زخرف اعتراض عده‌ای نسبت به بخشیدن نعمت نبوت به انبیا ذکر شده است. کسانی بودند که می‌گفتند: چرا ما پیغمبر نشدیم؟ یا چرا کسانی که ما آنها را به بزرگی می‌شناسیم، پیغمبر نشده‌اند و کس دیگری بر این مسند تکیه زده است. و قالوا لو لا نزل هذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم. اهم یقسمون رحمت ربک نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوه الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا و رحمت ربک خیر مما یجمعون (زخرف، ۳۱ و ۳۲) می‌پرسند چرا این قرآن بر یکی از بزرگان این دو شهر نازل نشد؟ آیا آنها رحمت پروردگارت را قسمت می‌کنند؟ ما معیشت این مردم را در زندگی این جهان قسمت کرده‌ایم و ما درجات بعضی را بر بعضی

دیگر رفعت بخشیده‌ایم، تا عده‌ای عده‌ی دیگر را مسخر سازند و رحمت خداوند از هر چه که جمع می‌کنند، بهتر است. امیرالمومنین در این خطبه همان تعبیر قرآن را ذکر می‌کنند که: خداوند معیشت مردم را قسمت کرد و هر کس را در جای خود نهاد. در اینجا یک اصل کلی را بیان می‌کنیم تا پاره‌ای از مشکلات که در امثال این گونه بیانات هست، فی‌الجمله رفع شود و راه‌حلشان به طور کلی به دست آید. ایمان به قسمت و رزق و قضا و قدر جزء ارکان تفکر دینی است. در روایات آمده است که: لایجد عبد طعم الايمان حتى يعلم ان ما اصابه لم یکن لیخطئه و ان ما اخطاه لم یکن لیصیبه (۱).

آدمی طعم ایمان را نمی‌چشد، مگر اینکه بداند آنچه بر سر او آمده است، محال بوده که نیاید و آنچه نیامده، محال بوده که بیاید. یعنی چشیدن ایمان را منوط به یقین به این امر کرده‌اند. از آن طرف این سخن که هر کسی هر جا که هست و هر مرتبه‌ای و وضعی از نظر روحی و اجتماعی دارد، به خواست خدا بوده و خدا او را در آنجا نهاده است گاه باعث شده است که عده‌ای نوعی درویش مسلکی و تصوف منحط انحرافی را از آن بفهمند و خویشتن را در این عالم بیکاره بدانند و نقشی صد در صد انفعالی و «این نیز بگذرد» ی پیشه کنند، که بلی نباید تکان خورد و به وضع موجود دست زد. هر چه هست، خواست خداوند است و تا او نخواهد، چیزی عوض نخواهد شد و خواه در مسائل فردی مثل توسعه‌ی کسب و (۱). و مسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب جهاد النفس و ما یناسبه، باب ۷، حدیث ۱.

کار و دوندگی بیشتر برای دستیابی به زندگی مرفه و خواه در مسائل اجتماعی و سیاسی باید منتظر نشست و دید چه پیش می‌آید. در حمله‌ی مغول به ایران، عده‌ای واقعا معتقد بودند که اسم منتقم الهی ظهور کرده است، خداوند است که چنگیز را فرستاده تا از ناسپاسان انتقام بگیرد. و از ما چه برمی‌آید جز رضایت و تسلیم به انتقام الهی. (۱).

باری از این نوع طرز فکر، بلای زیادی بر سر ما آمده است و شایسته است که در این امر بیشتر تامل کنیم. اولاً بیاییم و مطلب را از دیدگاه امیرالمومنین (ع) بشکافیم و ببینیم در مواضع دیگری از نهج البلاغه امام با چه لحنی سخن گفته‌اند و از مردم چه خواسته‌اند. در جایی امام می‌فرماید: اتقوا الله فی عباده و بلاده فانکم مسئولون حتی عن البقاع و البهائم (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷) از خدا بترسید و در مورد شهرها و بندگان خدا قصور نورزید که شما حتی در مورد ساختمانها و حیوانات مسئول هستید. معلوم می‌شود که ایشان بین این مطلب که موضع و معیشت آدمی را در این جهان خدا تعیین می‌کند و آن مطلب دیگر که آدمی حتی در مورد خانه‌ها و حیوانات مسئول است هیچ منافاتی نمی‌دیده است. یعنی در منطق ایشان این دو مسئله ناسازگار نیستند و با هم جور درمی‌آیند، پس باید فکری کرد و این اجزا را با هم سازگاری داد. مسئول بودن با منفعل بودن سازگار نیست پس باید فهمی از این مجموعه داشت که منافات را از میان بردارد. این نوع بیانات که در لسان شرع زیاد آمده است، جزء بیانهای فلسفی است و از مهمترین خصوصیات بیانهای فلسفی این است که تعیین مصداق نمی‌کنند و چون تعیین مصداق نمی‌کنند، آدمی را آزاد می‌گذارند. تعبیر دیگر مطلب این است که هیچ وقت نباید منتظر بمانیم و بگوییم که چون (۱). فی المثل بنگرید به: شمس‌الدین احمد الافلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۹۲۶.

فلان حکم فلسفی وجود دارد، من فلان کار را نمی‌توانم بکنم. درست برعکس است، اول ما کار را انجام می‌دهیم، بعد فلسفه حکمش را صادر می‌کند. مردم منتظر نمی‌مانند که ببینند فیلسوفان چه کاری را شدنی یا ناشدنی می‌دانند. بلکه فیلسوفان منتظرند تا ببینند مردم چه می‌کنند یا در طبیعت چه رخ می‌دهد و آنگاه تفسیرش می‌کنند (تفسیر فلسفی). این مطلب البته در سخنان فلسفی صادق است نه در سخنان علمی. کسی را فرض کنید که به جبر معتقد است و بر آن است که ما از خودمان اختیار نداریم. نتیجه‌ی منطقی این فکر چیست؟ آیا اعتقاد به جبر دست کسی را در عمل می‌بندد یا نه؟ خیر نمی‌بندد. یعنی در مقام عمل، اعتقاد به جبر با اعتقاد به اختیار، یکسان است. اعتقاد به جبر و اعتقاد به اختیار، دو تفسیر متفاوت از رفتار آدمی است، نه مبین دو نیرو در عالم. تفسیرها هیچ‌گاه با عمل تصادم نمی‌کنند ولی نیروها چرا. فرق است بین اینکه ما اعتقاد به جبر یا اختیار را تفسیرکننده‌ی وضع جاری عالم بدانیم با اینکه جبر و اختیار را دو نیرو که در جهان در کارند، تلقی کنیم. اگر این دو مقام را از هم جدا بکنیم، فهم این‌گونه معارف آسان می‌شود. آیا قضا و قدر الهی نیروهایی مستقل در این عالم‌اند؟ یعنی آیا خداوند علاوه بر موجوداتی که خلق کرده است مخلوقی هم به نام تقدیر الهی آفریده است؟ نه، این طور نیست. و چنین تصویری خطاست. تقدیر الهی بیان کیفیت عملکرد همین نظامی است که خداوند آفریده است. همین طور است جبر و اختیار. علاوه بر تفسیر رفتار آدمی، چیز دیگری به نام جبر و اختیار وجود ندارد. جبر یعنی تفسیر مجبورانه و اختیار یعنی تفسیر مختارانهای رفتار آدمی. جبر و اختیار دو تفسیر متفاوت برای رفتار آدمی هستند. درست مثل اینکه شما از دنیا، دو عکس مختلف بگیرید. تصویر یک شیء، در عرض او نیست، بلکه حاکی از اوست. شما هر کار که خود می‌خواهید، می‌توانید انجام دهید. بعد فیلسوفان جبری یا

اختیاری از راه می‌رسند و می‌گویند این کاری که شما کردید به جبر بود یا به اختیار. شما منتظر ننشینید و نگویید که چون فلاسفه گفته‌اند اعمال ما به جبر است پس کاری نمی‌توان کرد. خیر، شما دستتان را بگشایید و کاری را که می‌خواهید انجام دهید. آنگاه فیلسوفان معتقد به جبر خواهند گفت شما دست خود را هم که به عمل گشودید، به جبر گشودید. فیلسوفان معتقد به اختیار هم خواهند گفت که شما مختارانه دست خود را گشودید. یعنی آنها منتظرند شما کار خود را انجام دهید تا مهر و لقب مناسب را روی آن بچسبانند. و شما نباید منتظر آنها بنشینید. جبر و اختیار دو نیرو نیست که فلاسفه در عالم روان کرده باشند، بل دو تفسیر متفاوت از رفتار آدمیان‌اند. این تفسیرها، احدی را در این دنیا معطل نمی‌گذارند. چرا که تبیین فلسفی از رفتارند نه تبیین علمی. اکنون با فهم این مقدمه به بحث خود بازمی‌گردیم. آیا خداوند در مقام مدیریت و تقدیر معیشت در این عالم، دست کسی را می‌بندد یا نه؟ جواب، منفی است. هر کدام از شما در حال حاضر یک زندگی با درآمد، خانه، رفاه، بهداشت، دانش، همسر، فرزند و طبقه‌ی اجتماعی خاصی دارید و مطابق بیانی که مولا در این خطبه فرموده است، این وضع و این موقعیت اجتماعی را خداوند به شما داده است. حال بیایید و از هم‌اکنون تصمیم بگیرید وضع خود را عوض کنید. فرض کنید که همتی کردید و وضع شما هم عوض شد. وضع جدید شما را نیز خدا به شما داده است. مگر معارف دین و بیان امیرمومنان این است که خدا فقط وضع حاضر را داده است و بقیه‌ی اوضاع را خدا نمی‌دهد؟ هر وضعی را خدا می‌دهد، پس چه تفاوتی می‌کند که در وضع کنونی باشم یا بکوشم و وضع خود را عوض کنم. این بیان کلی که می‌گوید این جهان همیشه در چارچوب تقدیر و اراده‌ی الهی است بیانی است که با هر وضعی سازگار است. انسانها در هر مرتبه‌ی اجتماعی که قرار بگیرند و از هر جا که خارج شوند و به هر جا که روی بیاورند، همه را خدا داده است. این درست

نیست که آدم تصور کند خدا تنها یک وضع را داده و بقیه‌ی اوضاع از دست او بیرون است. قبلا در مقدمه‌ی خطبه آمده بود که طاعت مطیعان و معصیت عاصیان سود و زیانی برای خداوند ندارد و ما توضیح مبسوط دادیم که جهان به هر راهی که برود از قبضه‌ی قدرت خداوند بیرون نرفته است. اگر آن معنا روشن باشد، بیان ما در این موضع نیز آشکار خواهد بود. عده‌ای گفته‌اند که خداوند در این عالم غنی و فقیر آفریده است و فقیر را به فقرش امتحان می‌کند و غنی را به غنایش. بعد نتیجه گرفته‌اند که پس نکوشید تا فقیر را غنی کنید. چرا؟ چون در برنامه‌ی خداوند دست می‌برید. چه قدر باید انسان از حقیقت معارف دینی دور باشد تا چنین استنباطی بکند؟ این درک صحیح دینی نیست بلکه یک تصوف منحط است. اولاً این خدا - العیاذبالله - چه قدر باید عاجز باشد که بشری بتواند برنامه‌اش را در این دنیا به هم بزند و آنگاه عده‌ای بیایند و به وکالت از سوی خدا ما را تحذیر کنند که مبادا برنامه‌ی خدا را به هم بزنید. ثانیاً چه قدر باید آدمی از قرآن بی‌خبر باشد که چنین بگوید. مگر قرآن نمی‌فرماید که: و لا یحسبن الذین کفروا سبقوا انهم لا یعجزون (انفال، ۵۹) کافران نپندارند بر ما پیشی می‌گیرند. آنان از این امر عاجزند. ثالثاً اینکه خداوند غنی را به غنایش امتحان می‌کند و فقیر را به فقرش، مانع از این نمی‌شود که در رفع فقر بکوشیم، چون اگر همه‌ی مردم غنی شوند باز خداوند همه را به غنا امتحان می‌کند و اگر این عده نگران این هستند که جلسه‌ی امتحان خدا به هم خواهد خورد، خاطر جمع بدانند که چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد، چون وقتی همه غنی شدند همه به غنا امتحان خواهند شد. رابعاً آن معارف دینی از نوع تشریحات نیست بل توصیف عالم است. این جهان هر تغییری کند و فقرا هر قدر غنی شوند، باز هم به تقدیر الهی است و معیشت‌شان همان است که میانشان قسمت شده است. باید پرسید

مگر شما از پیش می‌دانید که خدا چگونه می‌خواسته معیشتها را قسمت بکند؟ شاید خواست خداوند این بوده است که همه غنی باشند. شاید همین کوششی که من برای کم کردن فاصله‌ی فقر و غنا انجام می‌دهم، مرضی خدا باشد. آیا کسی حق دارد بگوید وضعی در این دنیا پیش خواهد آمد که مقدر خداوند نیست؟ آیا کسی می‌تواند در این دنیا کار را از دست خدا بیرون برد؟ اگر کسی چنین تصویری داشته باشد خداشناسی و جهان‌شناسی او لنگ است. نمی‌گوییم هر کاری رواست می‌گوییم با توسل به تقدیر نمی‌توان روایی یا ناروایی امری را تشخیص داد. اشکال در این است که ما وقتی به این گونه جمله‌ها که: «خداوند معیشت را قسمت کرد و هر کسی را در این دنیا در جایی قرار داد»، برخورد می‌کنیم، فوراً از آن یک مفهوم ساکن و یک تصویر استاتیک برمی‌گیریم. یعنی همین معیشت حاضر و همین مراتب و مواضع کنونی را که فعلاً هست، تنها خواست خدا می‌دانیم و توجه نمی‌کنیم که هر طور دیگری هم باشد باز هم مقدر به تقدیر خداوند است. اگر این جملات را این‌گونه بفهمیم، خواهیم دید که با هیچ نوع اقدامی منافات پیدا نخواهد کرد. آدمیان معمولاً به وضعی که در آن زندگی می‌کنند خود می‌گیرند و این وضع را گویی وضع جاودانه می‌پندارند و چنین تصور می‌کنند که عوض کردن آن وضع، به هم زدن نظام احسن عالم است و تأمل نمی‌کنند که همین که ما می‌توانیم تصرفی در عالم کنیم، خود از محاسن این نظام احسن است. شما هیچ وضعی از این جهان را نمی‌توانید به غیر خدا نسبت بدهید. پس نباید منتظر بنشینید و بگویید که خدا معیشت را قسمت کرده است و کار پایان پذیرفته است. خود تغییر دادن جهان هم عین تقدیر است. این سخنان همه در مقام تکوین و بیان نسبت جهان و خداست. در مقام تشریح، البته ما حق نداریم هر کاری بکنیم، آن مسئله‌ی دیگری است. به عبارت دیگر نیک و بد و طاعت و معصیت همه مقدر خداوندند، گرچه ما مکلفیم جز طاعت نکنیم. روایت مشهوری از امیرمومنان (ع) نقل شده

است که ایشان از زیر دیوار شکسته‌ای برخاستند و به طرف دیگر رفتند. به ایشان گفتند: که شما از قضای الهی فرار می‌کنید؟ ایشان گفتند: من از قضای الهی به قدر الهی فرار می‌کنم. (۱) در واقع آن اعتراض‌کننده می‌خواست به ایشان بگوید که چرا شما بلند شدید؟ چرا فرار کردید؟ اگر قرار است این دیوار فروبریزد که خواهد ریخت و اگر هم قرار است که فرونریزد، پس نخواهد ریخت. دیگر فرار کردن یعنی چه؟ جواب امیرمؤمنان این بود که خود فرار کردن جزء تقدیر الهی است. من اگر بگریزم، این گریختن عین تقدیر است، اگر هم بنشینم، عین تقدیر است. و من نه تنها نمی‌نشینم بل می‌گریزم. من هر کاری عقلم بیسند می‌کنم تا گفته شود که تقدیر آن بود که او کرد. پس هیچ وقت نمی‌توان به بهانه‌ی اینکه چیزی مقدر است، از کاری دست کشید. این از بدترین بدآموزیهایی است که نسبت به معارف دین شده است. در حقیقت در این‌گونه موارد، توسل به جبر و تقدیر، سرپوشی است برای میل نهانی یا کاهلی شخص، چیزی را که نمی‌خواهد انجام دهد و به اقدامش بر نمی‌خیزد، نشدنش را به جبر منسوب می‌کند. مولوی این ترفند روان‌شناسانه را خوب درک کرده است: در هر آن کاری که میلت نیست و خواست || اندر آن جبری شدی کین از خداست

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۳۶) در این زمینه بیش از این توقف نمی‌کنیم. خلاصه‌ی سخن ما این بود که مبادا کسانی گمان کنند که تقسیم معیشت یعنی تقسیم معیشت حاضر و بس. و در جای خود قرار دادن یعنی در جای حاضر و کنونی قرار دادن و بس. این گمان خطاست. هر معیشتی تقسیم شود، تقسیم خداست و هر جایی مردم قرار بگیرند جایی است که خدا به آنها داده است. بنابراین دست همه (۱). صدوق، التوحید، حدیث ۸، باب القضاء و القدر: «... ان امیرالمومنین (ع) عدل من عند حائط مائل الی حائط آخر، فقیل له: یا امیرالمومنین اتفر من قضاء الله؟ فقال: افر من قضاء الله الی قدر الله عزوجل».

کس در این تقدیر باز است. البته از نظر شرعی، مطلوب آن است که انسانها در تنظیم معیشت به احکام شرع و به ارزشهای دینی عمل کنند. (ولی اگر نکنند، باز هم از تنظیم الهی معیشت، نکاسته‌اند). آدمیان وقتی که قسمت شدند و در جهان جای گرفتند، یک طبقه‌ی ممتاز در میان آنها به وجود آمد و آن طبقه، اهل تقوا بودند. اولین وصفی که امام (ع) برای اهل تقوا کرده، این است که سخن آنان سخن صواب است و باید در این توصیف تأمل کرد: فالمتقون فیها هم اهل الفضائل منطبقهم الصواب و ملبسهم الاقتصاد و مشیهم التواضعیارسایان در دنیا اهل فضیلت‌اند. سخن آنان صواب و جامه‌ی آنان میانه‌روی و روش آنان فروتنی است. امام در خطبه‌ی دیگری می‌فرماید که: ولیخزن الرجل لسانه (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۷۶) آدمی باید زبان خود را در بند کند و بعد سوگند می‌خورند و می‌گویند: والله ما اری عبدا یتقی تقوی تنفعه حتی یخزن لسانه (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۷۶) سوگند به خدا بنده‌ای را ندیدم که پرهیزکاری او را سود دهد مگر اینکه زبان خود را نگاه دارد. در همان جا امام روایتی از پیغمبر نقل می‌کنند که: لا یستقیم ایمان عبد حتی یستقیم قلبه و لا یستقیم قلبه حتی یستقیم لسانه (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۷۶) ایمان کسی مستقیم نمی‌شود، مگر اینکه دل او راست و مستقیم شود و دل کسی استقامت نمی‌پذیرد، مگر اینکه زبان او استقامت بپذیرد.

و باز نقل شده که کسی از پیغمبر (ص) چند بار تقاضای نصیحت کرد و پیغمبر به ایشان فرمودند که زبانت را حفظ کن و آخر هم فرمودند مگر چیزی غیر از زبان، آدمیان را به آتش می‌برد؟ همه‌ی ما در این زمینه مشکل زیادی داریم و از این جهت باید خودمان را تربیت کنیم. شاید در جامعه‌ی ما بیشتر مشکلات معلول این باشد که آدمیانی که نباید حرف بزنند، حرف می‌زنند: ظالم آن قومی که چشمان دوختند || زان سخنها عالمی را سوختند عالمی را یک سخن ویران کند || روبهان مرده را شیران کند

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵۹۶ و ۱۵۹۷) زبان چیزی است که بیش از هر چیز دیگر از آن استفاده می‌کنیم. و چیزی که این همه مورد استفاده است قاعدتاً لغزشهایش هم بیش از لغزشهای دیگر است و به همین سبب توجه آدمی به این لغزشگاه باید بیش از توجه‌اش به سایر لغزشگاه‌ها باشد. این است که امیرالمومنین فرمودند که: منطق اهل تقوا صواب است. یعنی آنها به گفتار خود، توجه می‌کنند. ایشان درباره‌ی اهل بیت پیامبر می‌فرمایند: ان نطقوا صدقوا و ان صمتوا لم یسبقوا (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۵۴) اهل بیت چنان‌اند که وقتی سخن می‌گویند، راست می‌گویند و وقتی که ساکت می‌نشینند، نه به دلیل آن است که کسی بر آنان پیشی گرفته است. سکوت آنها نه به این دلیل است که دیگری آنان را ساکت کرده است، بل

خودشان سکوت را اختیار می‌کنند. بعضی از ما انسانها آنقدر سخن می‌گوییم، تا دیگری از ما جلو بزند و ما را ساکت کند. سکوت را ما اختیار نمی‌کنیم، بلکه بر ما تحمیل می‌شود. هنر آدمی در آن است که بیش از آنکه سخن بگوید، سخن بشنود: هنر سکوت کردن. امیرالمومنین، احوال یکی از دوستان خود را چنین بیان می‌کنند (بعضی از شراح گفته‌اند منظور ایشان ابوذر بوده است): کان لی فیما مضی اخ فی الله و کان یعظمه فی عینی صغر الدنیا فی عینه و کان خارجا من سلطان بطنه، (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۸۹) در گذشته، برادری ایمانی و خدایی داشتم آنچه که او را در چشم من بزرگ می‌کرد، این بود که دنیا در چشم او کوچک بود و از فرمان شکم خود بیرون بود. و سپس در ضمن اوصاف دیگری که برای او برمی‌شمارند به اینجا می‌رسند که: لا یدلی بحجه حتی یاتی قاضیا. (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۸۹) وقتی که در نزاعی درگیر می‌شد، بیهوده برهان اقامه نمی‌کرد. (در نزاع بین دو نفر اگر داوری در میان نباشد و هر کدام بخواهند برای دیگری اثبات کنند که من راست می‌گویم، نیروها به هدر خواهد رفت. او این کار را نمی‌کرد) همیشه در محضر یک داور سخن می‌گفت و احتجاج می‌کرد. و کان علی ما یسمع احرص منه علی ان یتکلم. و کان اذا بدهه امران ینظر ایهما اقرب الی الهوی فیخالفه (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۸۹) به شنیدن حریصتر بود تا به گفتن و هرگاه که بر سر دو راهی قرار می‌گرفت، می‌سنجید تا ببیند کدام یک از این دو راه به هوی و هوس

نزدیکتر است تا با آن مخالفت کند. از میان سخنان امام من به آن جمله‌ی ایشان نظر دارم که فرمودند: کان علی ما یسمع احرص منه علی ان یتکلم به اینکه بشنود، حریصتر بود تا به اینکه بگوید. این یک ملاک است. هر یک از ما باید بسنجد که آیا سکوت او سکوتی است که به او تحمیل شده یا سکوتی که خود اختیار کرده است؟ دیگر اینکه به شنیدن حریصتر است یا به گفتن؟ آدمی وقتی که پرگویی کرد، خطایش هم زیاد می‌شود و نه تنها ضررش به خودش می‌رسد بل متوجه عموم می‌شود. بخصوص کسانی که سخنانشان موثر است و مورد اقبال و قبول دیگران می‌باشد، باید در گفتن، نهایت مواظبت را در کار کنند و با کمال سنجیدگی سخن گویند. بزرگان گفته‌اند (۱) که ملاک در سخن گفتن این است که آنجایی که دلت می‌خواهد سخن بگویی، نگویی، و آنجایی که دلت می‌خواهد نگویی، بگویی. برای اینکه آدمی اغلب تحت فرمان هوس است، گفتنها برای این است که هوسش ارضا شود و نگفتنهاش هم برای این است که با سکوتش، بزرگی بفروشد. بنابراین آنجایی که آدمی فکر می‌کند با سخن نگفتن، کسب جلالتی می‌کند، باید سکوت را بشکند و سخن بگوید و در جایی که سخن گفتن چنین است باید خویشتن‌داری کند و سخن نگوید. پس اصل این است. ان نطقوا صدقوا و ان صمتوا لم یسبقوا (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۵۴) وقتی سخن گفت، راست بگوید و وقتی هم سخن نگفت نه به دلیل این باشد که کسی او را ساکت کرده است بلکه خود باید خودش را ساکت کرده باشد. ما اگر به خود مراجعه کنیم و انصاف بدهیم، می‌بینیم که حرف چندان زیادی برای گفتن نداریم و در عین حال زیاد حرف می‌زنیم. آدم (۱).

غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، کتاب آفتهای زبان.

باید از خود پرسد این همه سخن گفتن برای چه؟ مگر ما چقدر سخن سنجیده و اصولی و حساب شده داریم که می‌خواهیم تمام دنیا و کره‌ی زمین را جمع کنند تا ارشادشان کنیم؟ اگر کسی با خودش این حساب را بکند، سکوت‌هایش خیلی بیشتر از گفتن‌هایش خواهد شد. در روایت آمده است که: من وقی شر قبقبته و ذذبته و لقلقته، وقی الشر کله (۱).

هر کسی که از شر دامن و از شر زبان و از شر شکم خویش محفوظ بماند، از جمیع شرور محفوظ خواهد ماند. ما بیش از هر چیز در این دنیا از گفته‌هایی ضرر می‌کنیم که حساب شده نیست. نگفتن آنقدر لطمه نزده است که گفتن. لذا اصلاح منطق بر هر کسی که پا در جاده‌ی تقوا می‌گذارد، فرض است. امیرالمومنین فرمودند: من نصب نفسه للناس اماما فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تاديبه بسيرته قبل تاديبه بلسانه (نهج البلاغه، کلمات قصار ۷۳) هر کس که خویشان را امام و رهبر مردم قرار می‌دهد باید که پیش از تعلیم دیگران به تعلیم خویش پردازد و باید که با سیرت خویش دیگران را ادب بیاموزد پیش از آنکه با زبان به این کار همت گمارد. شرط اینکه سخن یک معلم در دیگران موثر افتد، این است که خود او ملتزم به آن سخن باشد و دلیل اینکه بسیاری از این تعلیمها و تادیبها، موثر واقع نمی‌شود، همین است که گویندگان، نظرا و عملا به آنچه که می‌گویند اعتقاد و التزام ندارند. و ملبسهم الاقتصاد و مشيهم التواضع. لباس پارسایان اعتدال و روش آنان فروتنی است. (۱). جامع السعادات نراقی.

برای این سخن دو معنا می‌توان در نظر گرفت. یکی معنای ساده و روشن و آن اینکه در پوشاک، رعایت اعتدال می‌کنند. و دیگر اینکه اعتدال، لباس آنهاست، یعنی شیوهی آنهاست. آنها در جمیع امور اعتدال و میانه‌روی را مراعات می‌کنند. اقتصاد در اینجا به معنای علم اقتصاد نیست. مشتقات کلمه‌ی قصد و اقتصاد در قرآن بیشتر به معنی رعایت اعتدال آمده است: منهم امه مقتصده کثیر منهم ساء ما یعلمون (مائده، ۶۶) از ایشان امتی معتدل‌اند و کثیری از آنها بدکردارند. واقصد فی مشیک و اغضض من صوتک (لقمان، ۱۹) در راه خود اعتدال پیشه‌گیر و صدای خود را پائین آور، فلما نجاهم الی البر فمنهم مقتصد (لقمان، ۳۲) پس چون ایشان را (از دریا) به خشکی نجات بخشیدیم آنگاه عده‌ای از ایشان اعتدال پیشه کردند. و نیز فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات (فاطر، ۳۲) پس عده‌ای از ایشان بر خود ظلم کردند و عده‌ای اعتدال پیشه کردند و گروهی در کارهای نیکو پیشی گرفتند. علم اقتصاد را از آن جهت علم اقتصاد گفته‌اند که علمی است برای تنظیم معتدلانه‌ی معیشت. امام (ع) نیز فرمودند: ملبسهم الاقتصاد یعنی اعتدال و اقتصاد، پوشش آنهاست. اگر برای «ملبس» معنای اعتباری و مجازی قائل نباشیم و معنای حقیقی آن را در نظر بگیریم، به این معنی خواهد بود که در لباس پوشیدن زیاده‌روی نمی‌کنند. جامه‌های فاخر نمی‌پوشند تا فخر بفروشند. علی (ع) خود لباس ساده می‌پوشید.

مشیهم التواضعروش آنان تواضع است. اهل تقوا در زندگی متکبرانه عمل نمی‌کنند. در قرآن این معنی هست که: و لا تمش فی الارض مرحانک لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولاً (الاسراء، ۳۷) در زمین به تکبر راه مرو، که نه زمین را توانی شکافت و نه در بلندی به کوه‌ها خواهی رسید. و نیز آمده است که: و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً (فرقان، ۶۳) و بندگان رحمان آنان‌اند که بر روی زمین هموار و بی‌تکلف ره می‌پیمایند و هر گاه نادانان با آنان خطاب کنند، سلام می‌گویند (و می‌گذرند). تواضع، فرزند راستین خویش‌شناسی است. آن که خود را خوب نمی‌شناسد، خود را بزرگتر از آنکه هست می‌بیند و مبتلا به عجب و تکبر می‌شود. متکبران خویش‌شناسان عاجزی بیش نیستند که گاه از سر حقارت نفس، مدعی عظمت دروغین می‌شوند. غضوا ابصارهم عما حرم الله علیهم و وقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهم چشم را بر آنچه خداوند بر آنان حرام کرده است، می‌بندند و گوش را به علمی می‌سپارند که نافع است. در اینکه باید چشم را از محرّمات پوشید، تردیدی نیست. پرهیز از

محرمات جزء بدیهی‌ترین مقدمات تقواست و شخص را نمی‌توان باتقوا دانست، مگر اینکه از ارتکاب محرمات پرهیزد. تقوا مراتب دارد و اولین مرتبه‌ی آن پرهیز از محرمات است. شخص باتقوا همچنان که در مدارج تقوا بالاتر می‌رود، محرمات تازه‌ای را احساس می‌کند. محرماتی که در فقه آمده است، حداقل محرماتی است که باید از آنها اجتناب کرد. در روایت منقول است که: «لو علم سلمان فی قلب ابوذر لکفرهاگر ابوذر می‌دانست در قلب سلمان چیست، او را تکفیر می‌کرد». (۱).

یعنی مراتب ایمان متفاوت است و برحسب این تفاوت مراتب، وظایف افراد هم دگرگون می‌شود. و حسنات ابرار، سیئات مقربان می‌گردد. آدمیان در درجه‌ی اول باید چشم را از نامحرم و از آنچه خداوند حرام کرده بپوشند. ولی وقتی که شخص به قرب خداوند نائل می‌شود، می‌فهمد که خیلی چیزهای دیگر هم هست که گرچه بظاهر حرام نشده، اما بر او حرام است چون دل را از یاد خدا غافل می‌کند. عارفان بیهوده به این سو و آن سو نگاه نمی‌کنند، چون «هر آنچه دیده بیند، دل کند یاد». دل آدمی به فرمان حواس است. مجاری حواس انواع اطلاعات را به دل و مغز آدمی می‌ریزند. شما وقتی که در تنهایی هستید، بنگرید که چه افکاری به ذهن شما هجوم می‌آورند و بعد بکوشید تا ریشه‌های این افکار را بجوید. خواهید دید اغلب آنها از مجاری حواس آمده‌اند. کلام تلخی را از کسی شنیده‌اید و یا منظره‌ای را دیده‌اید. حادثه‌ای را برای شما تعریف کرده‌اند یا بر رنجی و یا تنعمی اطلاع حاصل کرده‌اید. آتش غمها، حسرتها، آرزوها، شکنجه‌های روانی، در شما زبانه می‌کشد و یا دلخوشیها، (۱). بحارالانوار، ج ۶، ص ۷۵۴.

غرورها، امیدها و... در شما راه می‌یابند. و از این طرف و آن طرف دست و پای روح شما را مثل طلبکارها می‌گیرند و می‌کشند. یکی از اصول سلوک عرفانی این است که آدمی باید در درون خود متجمع و متمرکز باشد. یعنی تفرق خاطر را از خود بزداید. در قرآن هست که تفاوت شخص خداپرست نسبت به شخص غیر خداپرست این است که اولی یک طلبکار دارد، ولی دومی هزاران طلبکار دارد. ضرب الله مثلا رجلا فیه شرکاء متشاکسون و رجلا سلما لرجل هل یتویان مثلا؟ (زمر، ۲۹) خداوند کسی را مثل می‌زند که شریکانی ستیزه‌جوی دارد و کسی دیگر را که تسلیم به یک تن است، آیا این دو یکسان‌اند؟ به این مثل خوب توجه کنید. آدمی هست کفیه شرکاء متشاکسونشرا و طلبکارهایی دارد که بر سر او ریخته‌اند. یکی این دستش را می‌گیرد، یکی آن دستش را، او دیگر از آن خود نیست و نمی‌تواند به خود پردازد. جواب هزار نفر را باید بدهد و رجلا سلما لرجل آدمی دیگر هست که تسلیم کس دیگری است، با یک قبله روبه‌روست، به یک جا باید پاسخ بدهد و تمام خاطرش متوجه یک امر و مقصد است. هل یتویان مثلا آیا این دو با هم برابرند؟ همیشه طلبکارها، طلبکارهای خارجی نیستند که بر آدم هجوم آورده باشند، خیالات آدمی مهمترین طلبکارهای اویند. جان همه روز از لگد کوب خیال || وز زیان و سود و از خوف زوال

نی صفا می ماندش نی لطف وفر || نی بسوی آسمان راه سفر

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۴۱۱ و ۴۱۲) آدمی لگد کوب خیالات خویش است و این چنین لگد کوب سم خیالات وحشی شدن، راه سفر به آسمان را بر آدمی می بندد. این خیالات از کجا می آیند؟ از مجاری حواس آدمی. مهمترین دریچه‌ی آنها همین دیدنها و شنیدنهاست. به همین دلیل هم آدمی نباید هر سخنی را گوش دهد و هر مطلبی را بخواند و هر چیزی را ببیند. مولوی می گوید: کاشکی از غیر تو آگه نبودی جان من || خود ندانستی به جز تو جان معنی دان من

غیر رویت هر چه بینم نور چشمم کم شود || هر کسی را ره مده، ای پرده‌ی مژگان من (کلیات شمس، غزل ۱۹۴۶) این ابیات تعبیر دقیق و عارفانه و شاعرانه‌ای است از اینکه شخص باید پاسبان ضمیر خویش باشد. صاحب‌خانه باید ملاحظه کند که چه میهمانانی را می‌پذیرد. مبادا از مجاری حواس، بیگانه و دشمن را به خود راه دهد: خرقه با بیگانه دادی تا پوشد رخنه‌هاش || ای تفو بر آن رفوگر، رخنه‌ها صد گانه شد خانه با دشمن سپردی تا بروید زان غبار || نک همی بینی تو را روید و صاحب‌خانه شد (۱). بسیاری را دیده‌ام که به این جانب مراجعه می‌کنند و از پریشانه‌حالی و هجوم مشکلات گله می‌کنند. به آنها می‌گویم: اگر بناست که عوض شوید (۱). از مولف.

دست کم یکی از تعلقات یا روابط خود را عوض کنید. بعضی‌ها می‌خواهند هم رهایی یابند و هم از آنچه بالفعل در آن‌اند، بیرون نیایند و این شدنی نیست. شخص اگر از وضع خویش ملول است باید بداند که در برخی از تعلقات و روابطی که تا آن روز داشته، خللی هست. بعضی از آنها را باید برد و بعضی را عوض کند و بعضی را باید اصلاح و تکمیل کند، از غذا خوردن گرفته تا لباس پوشیدن و سخن گفتن و رابطه با دوستان و نوع شغل، همه را باید بازنگری کند و تغییر دهد. مشکلات از آسمان بر سر آدم نمی‌بارد، اشکال در یکی از این روابط است. حال یکی از مهمترین اموری که باید بازنگری شود، سخاوتی است که ما در مصرف کردن حواس خود داریم. مولوی، حکیمانه می‌گوید: لب ببند و کف پر زر برگشا || بخل تن بگذار، پیش آور سخا ترک شهوتها و لذتها سخاست || هر که در شهوت فروشد برنخاست

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۲۷۱ و ۱۲۷۲) سخاوت‌مندی در خرج کردن حواس عین بخل ورزیدن نسبت به سعادت خویش است. آدمی باید نهایت مواظبت را بکند که به چه چیزی نگاه می‌کند و به چه کلامی گوش می‌دهد و چه چیزی را می‌خورد. تمام این مبادی ورودی و این دریچه‌های حواس و به تعبیر غزالی، جواسیس نفس، باید کاملاً مورد توجه قرار گیرند و هر کلامی، هر منظره‌ای و هر بانگی و هر رنگی نباید اجازه‌ی ورود به روح پیدا کند. بنابراین: غصوا ابصارهم عما حرم الله علیهم اما چنانکه آمد نه فقط از محرّمات فقهی باید پرهیز داشت، بل با صعود و تهذیب تدریجی نفس، باید از کمند هر فتنه‌گر غفلت‌آفرینی گریخت. چرا که اگر چیزی اجازه‌ی ورود یافت، مهر خود را بر دل خواهد زد و خاطره‌ی آن

در روان باقی خواهد ماند. و او را در اسارت خود درخواهد آورد. نکته‌ی دوم، سخن مولا ماخوذ از این آیه‌ی قرآن است که: قل للمومنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ذلک از کی لهم ان الله خبیر بما یصنعون (نور، ۳۰) به مومنین بگو که چشمانشان را بپوشند و دامنشان را حفظ کنند. این برای آنان پاکیزه‌تر است و خداوند به آنچه که می‌کنند، آگاه است. این آیه یک نکته‌ی مهم را روشن می‌کند و آن اینکه امتحان کردن لازم نیست. خدا به شما می‌گوید که نظربازی با طهارت نفس منافات دارد. یکی از مهمترین جسارت‌هایی که بشر معاصر پیدا کرده است عبارت است از امتحان کردن همه چیز. بشر امروز معتقد است تا چیزی را امتحان نکنیم و سود و زیان و خیر و شرش را نسنجیم، آن را نباید بپذیریم. در حقیقت این یکی از ارکان لیبرالیسم است. لیبرالیسم چندین رکن و چندین فرزند دارد. یکی از ارکانش همین است که همه چیز را باید به تیغ تجربه سپرد و پس از آن است که می‌توان داوری کرد که فلان چیز خیر است یا شر، آن را قبول کنیم یا نه. این فتوای صریح استیوارت میل بود. شاید زیان این مطلب در امور فردی چندان محسوس نباشد، اما وقتی به امور اجتماعی بزرگ می‌رسد، بسیار حساس می‌شود. به مسئله‌ی روابط زن و مرد و دختر و پسر توجه کنید. ادیان آمدند و به مردم معرفت‌هایی آموختند، یکی از این معارف همین آیه‌ای است که اینک ذکر شد. خداوند به پیغمبر فرمود: به مومنین بگو چشمشان را بپوشانند و دامنشان را حفظ کنند یعنی مومنان در تنظیم روابط بین دو جنس مختلف باید حدودی را نگهدارند و خود به تجربه‌ی جدیدی دست نزنند. ولی متفکران و فیلسوفان لیبرال گفتند: همه چیز را اول باید امتحان کنیم و بعد از امتحان و معلوم شدن نتیجه، واکنش مناسب نشان دهیم. گفتند شاید تا حالا بشر اشتباه

کرده، شاید اگر روابط مرد و زن را آزاد بگذاریم بیشتر به نفع انسان باشد، ممکن است عقده‌هایی را بگشاید، مرضهایی را شفا دهد و... این بود که در مسئله‌ی روابط جنسی هم گفتند امتحان می‌کنیم، اگر جوابش بد از آب درآمد منعش می‌کنیم و اگر جواب بد نبود به آزادی روابط ادامه می‌دهیم. اما غافل از اینکه بعضی امتحانها معلوم نیست امتحان‌کننده‌ای به جا بگذارد تا جوابش را ببیند و بسنجد. مثل ماده‌ای که شخص بخواهد سم بودن آن را امتحان کند، سم را می‌خورد تا ببیند که کشنده است یا نه، غافل از اینکه اگر کشنده باشد دیگر کسی نمی‌ماند که جواب امتحان را بداند. همه‌ی امتحانها مجانی نیست. جوابش وقتی معلوم می‌شود که کار از کار گذشته است. پاره‌ای از امور در سطح اجتماع چنین‌اند و نقش انبیا در این‌گونه امور است که بسیار محسوس و سرنوشت‌ساز است. یکی از ارکان تفکر دینی این است که همه چیز امتحان کردنی نیست و اگر کسانی، فیلسوفانی و متفکرانی به این فکر افتادند که حکم همه چیز را بعد از امتحان صادر کنند، وضع همین خواهد شد که در پاره‌ای از جوامع شده است. این آیه درست مثل اینکه خطاب به همین آدمهاست: قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ذلک از کی لهمبه اینها بگو چشم‌پوشی از نامحرم بهتر است یعنی ما امتحان ناکرده می‌دانیم جواب امتحان چیست. اینکه گاهی دیگران مایه‌ی عبرت آدمی می‌شوند، برای همین است که دست به امتحان امور امتحان نکردنی می‌زنند. در بعضی از امتحانها چنان نیست که بعد از امتحان و قبل از امتحان وضع آدمی یکسان باشد و بتواند از راهی که آمده، بازگردد. به قول یکی از فیلسوفان آدم از خطایی برمی‌گردد که کوچک باشد. انسان از خطاهای بزرگ معمولاً توبه نمی‌کند بلکه خطاهای بزرگ را توجیه می‌کند. شجاعت آدمی برای اعتراف به خطا، محدود است. این مسئله برای سیاستمداران و زمامداران و برنامه‌ریزان اجتماع هم هست. نباید

برنامه‌ی بزرگی را در جامعه‌ای اجرا کنند بدین خیال که اگر زیان‌آور شد، راه خود را عوض کنند و برگردند. اولاً همیشه امکان برگشت نیست، ثانیاً امکان اعتراف به خطا هم باقی نمی‌ماند. وجدان آدمی، او را در برابر خطاهای بزرگ چنان سخت ملامت می‌کند که قدرت و شجاعت اعتراف را از او می‌ستاند تا جایی که خطا را انکار می‌کند و به توجیه آن می‌پردازد. در خطاهای کوچک است که انسان شجاعت توبه دارد. نباید گذاشت خطا آن اندازه بزرگ شود که امکان توبه و امکان اعتراف به خطا را از آدمی بستاند و نباید دست به امتحان چیزی زد که مجالی برای درس گرفتن از امتحان باقی نمی‌گذارد. امروزه در پاره‌ای از جوامع سوسیالیست، وضع این‌گونه شده است. کسانی که مخالف برنامه‌ریزیهای وسیع و بلند و سراسری هستند یکی از مهمترین ادله‌شان این است که، شما که می‌خواهید همه چیز یک جامعه را جبارانه عوض کنید، اگر بعداً معلوم شد که اشتباه کرده‌اید، چگونه می‌خواهید از این اشتباه برگردید؟ و چگونه به آن اعتراف کنید؟ امروزه خلل و خطاهای عظیم در راهی که جوامع سوسیالیست پیموده‌اند، پیدا شده ولی هیچ یک از زمامداران و گردانندگان امر به دلیل عظمت خطا قبل‌اثر و جسارت اعتراف به آن را نداشتند و حتی مجبور بودند خطا را توجیه کنند و وقتی که خطایی توجیه شد، آدمی آن را ادامه خواهد داد. و چنین است که خطا بر خطا افزوده می‌شود. یکی از مهمترین حاجاتی که ما به انبیا داریم دانستن مواردی است که امتحانشان، مجانی نیست و به بهای موجودیت انسان و موجودیت اجتماع تمام می‌شوند. محرمات مسلم الهی جزء اموری است که جواب آنها را خداوند مشخص کرده است و حق بشر نیست که آنها را بیازماید و پس از آزمودن به کار گیرد یا کنار بگذارد. یکی از مواضع اساسی تفاوت بین آزادی انسان در دین و آنچه که در مفهوم دقیق فلسفه‌ی لیبرالیسم نهفته است، همین است. و

وقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهم

صفت دیگر پارسایان این است که گوششان را فقط به علم نافع می‌سپارند. عبارات امیرالمومنین کاملاً نشان‌دهنده‌ی این است که آدمی در مصرف کردن چشم و گوش باید خیلی خست داشته باشد. سخاوت در مصرف کردن حواس، هیچ مطلوب نیست. پارسایان فقط به علم نافع گوش می‌دهند. یکی از مطالبی که از ابتدای انقلاب فرهنگی در اذهان بود و گفته می‌شد همین بود که در دانشگاه‌ها باید علم نافع تدریس شود. منتها تعریف علم نافع یا حتی علم واجب و حدود و ثغورش مشکل است. آیا در این دنیا علمی هم پیدا می‌شود که نافع نباشد؟ نفع را چگونه باید تعریف کرد؟ آیا هر تحقیق علمی از نظر اسلامی مجاز و مطلوب شمرده شده است؟ یا باید جلوی بعضی از تحقیقات را گرفت؟ آیا این به نوعی آزادی‌کشی در علم منجر نخواهد شد؟ آیا اینکه افراد باید گوششان را به علم نافع بدهند، وظیفه‌ی فرد است و یا وظیفه‌ی حکومت؟ آیا اگر من قدرت و اختیارات اجتماعی دارم، حق من است که معین کنم که فلان علم نافع است و فلان علم غیرنافع؟ یا تبیین آن به عهده‌ی همه است؟ خلاصه آنکه، آیا تنها در مقام برنامه‌ریزی از بالا باید علم نافع مشخص شود، یا وظیفه‌ی فرد فرد اهل تقواست که در مورد خودشان این معنا را بسنجند و نافع را از غیرنافع جدا کنند و فقط سراغ علم نافع بروند؟ اینها سوالاتی است که در ارتباط با این مطلب قابل طرح است. و از همه مهمتر مفهوم علم در معارف اسلامی است که به چه چیز، علم گفته می‌شود تا بین نافع و غیرنافع آن فرق گذاشته شود.

درس ۲۲/ ۸/ ۱۳۶۶۰۰۳

و وقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهماهل تقوا گوش خود را فقط به علمی که برایشان نافع است می‌سپارند. پرسیدیم علم نافع، چه علمی است و شخص با تقوا در شناختن علم نافع و در گوش فرادادن به آن چه معیارهایی را باید ملاحظه کند؟ کدام نوع از دانش شرعا ممدوح است؟ آیا در اسلام علم غیرممدوح هم داریم؟ در ممدوح و مطلوب بودن علم از نظر اسلام، هیچ تردیدی نداریم. در قرآن و روایات، نکات نیکویی در این باب رسیده است. می‌توان این روایات را در کتابهای حدیث از جمله منیه‌المیرید و آداب‌المتعلمین شهید ثانی و نیز جلد اول کتاب المحججه‌البیضاء فی احیاء‌الاحیاء از محسن فیض کاشانی ملاحظه کرد. فی‌المثل در روایات آمده است که: علم اصل هر خیری است. (غررالحکم، ص ۲۰) نیز: ملائکه بالهای خود را زیر پای کسانی که به طلب علم می‌روند،

می گسترند. (۱).

و نیز نقل شده است که پیامبر اکرم به جایی رفتند و دیدند عده‌ای نشسته‌اند و ذکر خداوند می گویند. از آنها گذشتند و به جمع و حلقه‌ی دیگری رسیدند، دیدند که آنها مذاکره‌ی علمی می کنند. پیغمبر فرمودند هر دو خوب است. ولی مرا برای معلمی فرستاده‌اند و نزد حلقه‌ای که اعضای آن مشغول مذاکره‌ی علمی بودند نشستند. (۲) یا روایت شده است که خواب شخص عالم بر بیداری یا شب‌زنده‌داری شخص جاهل رجحان دارد. (۳) در باب تفقه و خوب فهمیدن دین نیز روایات فراوان وارد شده است و خلاصه آنکه اسلام یک مکتب دانش دوست است و پیروان خود را در جهل نخواستند و نپسندیده و آنها را به علم‌آموزی ترغیب کرده است و شواهد تاریخی هم موید این مطلب است، چرا که می‌بینیم مسلمانان هم خود به دنبال علم رفتند و رشته‌های علمی بسیار پدید آوردند و هم درها را برای ورود علم دیگران بازنگهداشتند و نه تنها دانشهای دیگران را طرد و تحریم نکردند، که از آنها گزینش و تغذیه نیز کردند. اهتمام به علوم در تاریخ مسلمانان دست کم تا قرن چهارم و پنجم هجری بخوبی دیده می‌شود و این امر حداقل بر این دلالت دارد که به دنبال علم رفتن و گستردن عرصه‌ی دانش، از نظر اسلام، امر مکروه و حرامی نیست و اگر آن را مستحب نشماریم، دست کم مباح بودن آن معزز است. در غیر این صورت چنین نهضت بزرگی در توسعه‌ی علوم نمی‌توانست در میان مسلمین پا بگیرد. اینکه عده‌ای گفته‌اند فلسفه‌ی یونان را بعضی از منحرفان وارد حوزه‌ی اسلامی کرده‌اند تا مغازه‌ای در برابر پیامبر و ائمه اطهار- علیهم‌السلام- باز کرده باشند، تفسیری است بیگانه با واقعیت تاریخی. این اشخاص به

دینامیسم (۱). المحججه البيضاء، ج ۱، ص ۲۰.

(۲). المحججه البيضاء، ج ۱، ص ۲۲.

(۳). المحججه البيضاء، ج ۱، ص ۲۱.

درونی تفکر اسلامی توجه نکرده‌اند. البته نمی‌شود این احتمال را به طور کامل طرد کرد که هیچ منحرفی در میان نبوده و هیچ کسی سوءنیتی در این کار نداشته است. اما هیچ‌گاه مسیر تاریخ یک ملت با توطئه و سوءنیت چند نفر تعیین نمی‌شود، بل یک تمدن با نیروهای درونی خود، مسیرش را تعیین می‌کند. این درست نیست که بگوییم مسلمانان طالب دانش نبودند و نسبت به معارف بشری و گسترش علم بیگانه بودند و تنها عده‌ای توطئه‌گر (که توطئه‌ی آنها هم موفق شد)، دانش را از بیگانگان گرفتند و آن را در میان مسلمانان گسترده‌اند و دکان تازه‌ای در برابر تعالیم دینی باز کردند و مسلمانان را به دام علوم انحراف‌آور انداختند. دلایل بسیاری می‌توان اقامه کرد بر اینکه واقعیت چنین نبوده است. با این همه در عالم اسلام و در فرهنگ اسلامی سراغ مطلق دانش رفتن و مطلق تحقیق ممدوح شمرده نشده است. دانشی که شخص باید بیاموزد دارای قیودی است و شناختن این قیود برای ما که در آغاز راهی بسیار طولانی هستیم، خیلی مهم است. یکی از روایات متواتری که از پیامبر (ص) نقل شده است، این روایت است که: طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه (۱).

طلب علم بر هر زن و مرد مسلمان واجب است. در اینکه طلب علم واجب است اختلافی نیست، اما اینکه علم واجب کدام است، مورد اختلاف بوده است. فقیهان فقه را و متکلمان کلام را علم واجب دانسته‌اند، بحث در باب علم نافع است که پرتوی هم بر علم واجب خواهد فکند. چون به هر حال علم واجب هر چه باشد، نمی‌تواند از حیطه‌ی علم نافع خارج باشد و ناگزیر در داخل این دایره جای می‌گیرد. اهل حدیث نقل کرده‌اند که پیامبر (ص) در دعاها از چند چیز به خدا پناه می‌برده‌اند و در دعای ابوحمزه‌ی ثمالی هم امام سجاد (ع) از چند چیز به (۱). بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۷۷.

خدا پناه برده‌اند. یکی از آن چیزها، علم غیر نافع است. از پیغمبر (ص) نقل شده است: اعوذ بک من علم لا ینفعاز علمی که نافع نیست به خداوند پناه می‌برم. بین علم نافع و علم غیر نافع مرحله‌ی میانه‌ای مثل علم بی‌اثر و ختشی و بی‌طرف قرار ندارد. معنای این روایت آن است که علم اگر نافع نباشد، زیان‌آور خواهد بود و ما علم بی‌طرف و بی‌اثر نداریم. غزالی در نوشته‌های خود به همین معنا اشاره کرده است. او می‌گوید، دانش آدمی را به حال خود وانمی‌گذارد. یا به او حیات ابدی می‌بخشد یا هلاک ابدی. اینکه آدم فکر کند چیزی را یاد می‌گیرم و در ذهن خود می‌گذارم - مثل یک حساب بانکی - و هیچ‌گاه سراغ آن نمی‌روم، نه آن علم با من کاری دارد، نه من با او، چنین فکری درست نیست. بعضی از اندوخته‌ها ممکن است برای آدمی نفع و ضرری نداشته باشد. اما دانش و هر چه که از قبیل اندوخته‌های روانی است با آدمی نسبتی خواهد داشت. یا بلایی برای آدم خواهد بود و یا سودی به او خواهد رساند. هیچ اندوخته‌ی روانی و درونی نمی‌شناسیم که داشتن و نداشتن آن یکی باشد. نمی‌توان چیزی را در دل نشانند و بعد آن را نادیده گرفت و گفت، گویی نشانده‌ام. گرچه تقوا فقط به معنی پرهیزکاری نیست، ولی پرهیزکاری یکی از شقوق و ارکان آن است و اهل تقوا از علم غیر نافع، پرهیز می‌کنند. علم غیر نافع یک معنای ساده دارد و آن اینکه همه‌ی دانستنیها سودمند نیست و برخی از آنها لغوند و فقط به کار تلف کردن عمر می‌آیند. یاد گرفتن اشعار ایرج میرزا فی‌المثل، به چه کار می‌آید؟ دانستنی است، اما دانستنی غیر نافع و لذا مضر. بسیاری از نکات که درباره‌ی زندگی خصوصی دیگران گفته و شنیده می‌شود از همین قبیل است. شخص پارسا معرض از لغو است و اگر سخنی جدی (متضمن نفع اخروی یا دنیوی) در میان نباشد به مجلسی نمی‌رود و عمر

خود را مصروف مطالب لغو نمی‌کند، تا پس از مرگ برای عمر بیهوده‌ی از دست رفته، حسرت نخورد. اما دایره‌ی علم غیرنافع بسی وسیعتر از این است و مسئله بسیار جدیتر از آن است که با همین سخنان ساده بخواهیم بر آن مهر خاتمیت بزنیم. نکته‌ی اساسی و مهم این است که در فرهنگ و معارف اسلامی، بیش از آنکه درباره‌ی علم توضیحاتی داده شده باشد، درباره‌ی شخص عالم توضیح داده شده است. در معارف دینی بر علم خاصی تکیه نشده است، که چه علمی بد است و چه علمی نیک (جز بعضی علوم محرمة مثل سحر و کهنات و...) بلکه بیشتر بر احوال شخص عالم تکیه شده است، چرا که علم وقتی با اوصاف و احوال شخص عالم ممزوج می‌شود، نفع یا ضرر خود را ظاهر می‌کند. یعنی ظرف روان شخص عالم است که نافع بودن علم یا مضر بودن آن را تعیین می‌بخشد و مستقلاً درباره‌ی آن نمی‌توان حکمی کرد. می‌دانیم که شخص عالم باید از اوصاف زیادی برخوردار باشد تا در زبان شریعت اسلامی به او عالم گفته شود. عالم لقب بسیار بزرگی است که به هر کسی نمی‌توان داد. در واقع علم، یک مشترک لفظی است. یعنی کلمه‌ای که بر چند معنا اطلاق می‌شود. این مشترک لفظی امروزه مایه‌ی مغالطات زیادی شده است. کما اینکه چنانکه غزالی می‌گوید کلمات حکمت و ذکر و فقه در اصطلاح شرع معنی خاصی دارند و در عرف معنی دیگری. بعضی کلمه‌ی حکمت را به معنای فلسفه‌ی متداول می‌گیرند و بعضی از حکیمان ما نیز از فلسفه به نام حکمت یاد می‌کرده‌اند، اما در اینکه در زبان دین مراد از حکمت و همان فلسفه باشد، جای تردید است. حتی بقطع می‌توان گفت که چنین نیست. روایتی را شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه از پیغمبر (ص) نقل کرده‌اند کههراس الحکمه مخافه الله (۱).

(۱). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، جزء رابع فی النوادر، حدیث ۸، من الفاظ رسول الله (ص) الموجزه التی لم یسبق الیها.

بالاترین مرتبه‌ی حکمت خوف از خداوند است. و تا کسی به مقام خوف از خداوند نرسد، حکیم نامیده نمی‌شود. ما فیلسوفان زیادی را می‌شناسیم، هم در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی، هم در حوزه‌ی فرهنگهای غیراسلامی در مغرب زمین که فیلسوف اصطلاحی هستند ولی خوف از خدا در دل ندارند، پس به این معنا نمی‌توان به آنها حکیم گفت. خداوند در قرآن در سوره‌ی اسراء پس از ذکر نکات بسیاری که همه متعلق به اخلاق و حکمت عملی است (از قبیل بخل نورزید. اسراف نکنید. آدمکشی نکنید. زنا نکنید. فرزندان خود را از بیم تنگدستی نکشید. به مال یتیمان دست دراز نکنید. در توزین کالا انصاف را مراعات کنید و کم ن فروشید. از چیزی که به درستی آن را نمی‌شناسید پیروی مکنید. متکبرانه در روی زمین راه نروید) به پیامبر می‌فرماید، اینها پاره‌هایی از حکمت است که ما بر تو نازل کردیم. غرض از کتاب و حکمتی که انبیا به مردم تعلیم می‌کردند این است نه فلسفه‌ی مصطلح. گرچه بعضی از مطالب آن با بعضی از مطالبی که فیلسوفان می‌گویند، نزدیکی یا مطابقت داشته باشد، اما این معنا، صددرصد قابل تطبیق بر آن معنا نیست. خود خدا هم که حکیم نامیده می‌شود، به معنای فیلسوف نیست و حکمت باری معنای دیگری دارد. (۱).

همچنین است لفظ فقه. لفظ فقه هم امروز به معنای خیلی محدودی اطلاق می‌شود که عبارت است از علم حلال و حرام و علم فتاوی. فقیه در عرف ما به کسانی اطلاق می‌شود که احکام شرعی فرعی را می‌دانند و آنها را از ادله استخراج و استنباط می‌کنند و به مردم می‌آموزند. در حالی که تفقه در دین تنها به معنای آموختن علم حرام و حلال نیست. در روایات آمده است که: (۱). برای دیدن تفصیل این مطلب، اینک رجوع کنید به: حکمت و معیشت (موسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۷۳) دفتر نخست، درس ششم.

تفقهوا فی دین الله فان الفقه مفتاح البصیره و تمام العباده و السبب الی المنازل الرفیعه... و فضل الفقیه علی العابد کفضل الشمس علی الکواکب و من لم یتفقه فی دینه لم یرض الله له عملا (۱).

در دین خداوند تفقه کنید که همانا فقه کلید بصیرت و کمال عبادت است و موجب رسیدن به مراتب رفیع و... برتری فقیه بر عابد چون برتری خورشید بر دیگر ستارگان است و کسی که در دینش تفقه نکند خداوند از هیچ عمل او راضی نیست. مراد از فقه در امثال این روایات دین‌شناسی است نه فقط آگاهی به یک شاخه‌ی خاص از اسلام که عبارت باشد از فقه به معنای امروزی آن. در روایتی در المحججه البیضاء نقل شده است که من حرم الخشیه لایکون عالما و ان الشعر فی متشابهات العلم (۲).

هر کس که از خشیت خداوند بی‌بهره باشد، عالم نامیده نمی‌شود، گرچه در غوامض علمی موشکافیها کند. و این علم اعم است از اینکه علم فقه باشد یا علوم دیگر. بنابراین عالم بودن مشروط به این شرط است که شخص اهل خشیت هم باشد. انباشتن علم بدون تحصیل اوصاف دیگر، مطلوب اسلام نیست. شخص عالم همان طور که دغدغه و وسواس آموختن و اندوختن علم را دارد، باید وسواس و دغدغه‌ی اندوختن اوصاف دیگری مثل حلم و صمت را هم داشته باشد. (۳) علم اگر در میان سایر اوصاف مطلوب نشست، به علم مضر تبدیل (۱). تحف العقول، ص ۳۰۲ و ۳۰۳.

(۲). المحججه البیضاء، ج ۱، ص ۶۹.

(۳). از امام رضا منقول است که «من علامات الفقه، الحلم و الصمت» (المحججه البیضاء، ج ۱، ص ۱۵۷) و نیز از امام علی که: ان للعالم ثلاث علامات: العلم و الحلم و الصمت (بحار الانوار، جزء ۲، کتاب العلم، ص ۵۹).

می‌شود. (۱) پس علم‌آموزی و تحقیق به نحو مطلق، مطلوب اسلام نیست و قیودی دارد. در آغاز انقلاب فرهنگی (سالهای ۱۳۶۰ به بعد) بحثی در گرفته بود که آیا در دانشگاه‌های جامعه‌ی اسلامی تحقیق به نحو مطلق آزاد است یا نه؟ باید گفت تحقیق آزاد دو معنا دارد: یکی اینکه تحقیق از درون شخص عالم به قیودی مقید نشود و دیگر آنکه شخص عالم از بیرون به قیودی مقید نشود. در بودن قیود درونی هیچ شکی نیست، یعنی هیچ محققى نمی‌تواند بگوید که من از همه‌ی قیود آزادم و بدون در نظر گرفتن هیچ مبدا و مبنا و اصولی، می‌خواهم تحقیق کنم و نتیجه‌ی امری را به دست آورم. در تمام تحقیقات علمی و فلسفی مفروضات و مقدمات و مسلماتی داریم. یعنی ذهن خود را به اصولی تسلیم می‌کنیم و روش خاصی را برمی‌گیریم و بعد تحقیق خود را شروع می‌کنیم. بنابراین تحقیق آزاد به این معنا ممکن نیست، یعنی اگر کسی بخواهد از هیچ جا شروع کند، در واقع به هیچ جا نمی‌رسد. از آن طرف، تحقیق و میل به دانستن، همیشه به اموری تعلق می‌گیرد که آدمی ارزشی برای دانستن آنها قائل باشد. درست است که دانش از ارزش پیراسته است و این دو به لحاظ منطقی باید از هم جدا باشند، اما این هم درست است و منافاتی با آن حکم ندارد که ارزشها بر دانشها فرمان می‌رانند. یعنی کسب دانش به سائق یک ارزش است. ما سراغ آنچه ارزشمند می‌دانیم، می‌رویم. هر سوالی خاطر ما را برنمی‌انگیزد و هر تحقیقی برای ما مطلوب و دلنشین نیست. مولوی قصه‌ی خوبی می‌گوید: آن یکی زد سیلیی مرزید را || حمله کرد او هم برای کید را

گفت سیلی زن سوالت می‌کنم || پس جوابم گوی و آنکه می‌زنم

(۱). تفصیل مطلب را در مقاله‌ی «موضع علم و عالم در بینش اسلامی»، در کتاب علم چیست، فلسفه چیست آورده‌ام.

بر قفای تو زدم آمد طراق || یک سوالی دارم اینجا در وفاق
این طراق از دست من بودست یا || از قفاگاه تو ای فخر کیا
گفت از درد این فراغت نیستم || که درین فکر و تفکر بیستم
تو که بی دردی همی اندیش این || نیست صاحب درد را این فکر هین

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۸۰-۱۳۸۵) سیلی خورده گفت این سوالها مال بی دردان است. من که دردمندم ابتدا
تلافی می کنم و سپس با تو بحث می کنم. در قصه‌ی دیگری می گوید: یک مرد که ریشش جوگندمی بود، پیش
آرایشگری رفت و گفت: همسر جدیدی برگزیده‌ام و دلم می خواهد این موهای سفید را از ریش من جدا کنی
که جوانتر جلوه کنم. جناب آرایشگر هم تمام ریش او را تراشید و ریخت جلوی او و گفت: خودت جدا کن.
من وقت ندارم: آن یکی مرد دو مو آمد شتاب || پیش یک آینه‌دار مستطاب
گفت از ریشم سپیدی کن جدا || که عروس نو گزیدم ای فتی
ریش او ببرید کل پیشش نهاد || گفت تو بگزین مرا کاری فتاد
این سوال و آن جواب است آن گزین || که سر اینها ندارد مرد دین
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۷۶-۱۳۷۹) نتیجه‌ای که آن بزرگوار می گیرد و ما هم اینجا می خواهیم از آن استفاده
کنیم این است که برای افرادی که اهل دردند هر سوالی، سوال نیست و هر

پژوهشی، پژوهش نیست. به این نکته خوب توجه کنید که هیچ پژوهشی آزاد از درد و آزاد از ارزشها نیست. زمانی هیئت از آلمان آمده بود و با ما جلسه‌ای داشت، بحث از تحقیق آزاد بود. گفتم شما تحقیق می‌کنید تا شرابهایی بسازید عاری از فورفورول تا ایجاد سردرد نکند. ولی ما پول خود را صرف این‌گونه تحقیقات نمی‌کنیم و دلیل روشنی هم داریم. در هر جامعه‌ای ارزشهای خاصی روان است و آن جامعه همه‌ی سرمایه‌ی خود را صرف تحقق آن ارزشها می‌کند، نه چیز دیگری. به این معنا تحقیقات و پژوهشها، هم از درون مقید به قیود می‌شوند و هم از بیرون. یعنی جامعه، به دلیل ارزشهای درونی، دست خود را از بیرون می‌بندد، یعنی محقق خود را از انجام تحقیقات غیرنافع، بازمی‌دارد. و پیدا است که نافع بودن و نافع نبودن، از ارزشهای یک مکتب برمی‌خیزد، یعنی اگر ما از هر ایدئولوژی فارغ باشیم، نمی‌توانیم معین کنیم چه چیزی سودمند است و چه چیزی سودمند نیست. این فارغ بودن از ایدئولوژیها و از مکاتب فکری اجازه‌ی تعیین نفع و ضرر را نمی‌دهد، زیرا نفع و ضرر متعلق می‌خواهد. نافع نسبت به چه؟ و مضر نسبت به چه؟ نافع یعنی مدد رساننده به هدفی و مضر یعنی بازدارنده از هدفی و تا هدفی تعریف نشده و ارزشی تعیین نگشته باشد، نفع و ضرر مفاهیم پا در هوایی خواهد بود. تفاوت ما با دیگران در روش علمی و روش برهانی نیست. روش علم و روش تعقل و برهان فلسفی مشخص است. اینها را باید آموخت. اما اینکه این تلسکوپ تجربه و برهان را به کدام نقطه‌ی آسمان حقایق متوجه کنیم و کجای آن را تماشا کنیم، از آن روشها به دست نمی‌آید. این را تلسکوپ به ما نمی‌گوید. این حساسیتهای بنده و شماس است که کجا را تماشایی تر می‌دانیم. مهمترین اهتمام یک عالم مسلمان همین است که دریابد کدام منطقه‌ی عالم تماشایی تر است و چه چیز بیشتر به درد او می‌خورد و مرهم زخم اوست. علم آدم بی‌درد، سرگرمی بی‌دردی است. ولی انسان دردمند، دنبال درمان می‌گردد. ما یک ضبط صوت نیستیم. یک

انبان تهی نیستیم که هر چیزی از هر کجا آمد، در آن بریزیم و گمان کنیم عالمتر می شویم. آدمی باید گزینشگر باشد و هر گزینشی صد در صد به فرمان ارزشها و دردهایی است که از ناحیهی مکتب دارد و هر لقمه‌ی برگرفتنی، از سر نوعی گرسنگی است: جنبش خلق از قضا و وعده است || تیزی دندان ز سوز معده است

نفس اول راند بر نفس دوم || ماهی از سرگنده گردد نی ز دم

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۰۷۹ و ۳۰۸۰) بعضی از مفسران این آیه‌ی قرآن را که: فلینظر الانسان الی طعامه (عس، ۲۴) پس انسان باید بر طعام خویش نظر کند. همین طور معنی کرده‌اند و گفته‌اند که قرآن فرمان داده است، آدمی به غذای خود بنگرد و ببیند چه می خورد. همین توصیه و فرمان در مورد غذای نفس هم هست. آدمی باید به طعام فکری خود هم ببیند. این سخن نابجایی است که «بالاخره علم، علم است» و هر چه بیشتر یاد بگیریم، بهتر. این علم باید در دلی بنشیند که از پاره‌ای اوصاف و خصلتها برخوردار است و گرنه بیشتر آموختن، زیان بیشتر خواهد آورد. وقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهم اهل تقوا که گوش به علم نافع می‌سپارند، ابتدا از بیرون و از طریق اخذ و اقتباس از ارزشهای مکتب دانسته‌اند که راه آنها کدام است، برای چه آمده‌اند و به کجا می‌روند، بعد نسبت به آن مسیر، پژوهشهای خود را سامان می‌دهند و دانشهای خود را جهت می‌بخشند و در کسب دانش و سواس و دقت فراوان به خرج می‌دهند چرا که به قول غزالی:

علم کسی را به حال خود وانمی گذارد، یا او را به هلاکت ابدی می‌رساند و یا به حیات ابدی. در معارف اسلامی عالم شدن به معنی در ذهن داشتن تعدادی قضایای علمی نیست. این معنای امروزی عالم در عرف عامه است. کافی است چیزهایی از قبیل فرمولهای ریاضی، شعرهای حافظ، اقوال فلان نویسنده، یا قوانین فلان علم را بدانید تا شما را عالم بدانند. ولی در معارف اسلامی شخص را به صرف داشتن این معلومات، عالم تلقی نمی‌کنند. چنین انسانی البته فرد فاضلی است و دارای معلومات است، اما عالم ربانی یا عالم اسلامی خوانده نمی‌شود. تفاوتی نمی‌کند که علم او چه باشد: علم توحید، فلسفه، فقه، تفسیر، ریاضیات یا شیمی. صرف دانستن یک دسته از دانستنیها در اصطلاح شریعت اسلام کسی را به مقام عالم بودن نمی‌رساند. دانستنیهای او باید نافع باشند و اینجاست که شخصیت عالم اهمیت می‌یابد. و این عالم چنانکه گفتیم باید خشیت و صمت و حلم داشته باشد و علم به جای اینکه مایه‌ی غفلت او شود مایه‌ی هوشیاری او باشد یعنی او را از خود نستاند و حجاب خودشناسی او نگردد و برای او تبدیل به سرگرمی نشود و یا کالایی برای تفاخر یا تظاهر و یا خرید و فروش نباشد. عرفای اسلامی درباره‌ی دانش و کسب آن سخنان نغز بسیار گفته‌اند. گاه چنین به نظر می‌رسد که آنها با علم‌آموزی مخالفت کرده‌اند، در حالی که این طور نیست. بلی در میان صوفیه کسانی بودند که حتی با خواندن و نوشتن هم مخالفت می‌کردند، ولی سخن ما درباره‌ی آنها نیست، بلکه درباره‌ی بزرگانی است که از دریای معارف اسلامی جرعه بر گرفته و از این پستان مبارک شیر نوشیده بودند. در اقوال آنان بظاهر نوعی بوی ضدیت با دانش‌آموزی استشمام می‌شود ولی آنها را باید به درستی تفسیر و فهم کرد. آنها در واقع مخالف عالمان غیرربانی و علم غیرنافع بودند و سخنشان این بود که اگر کسی بخواهد به معنای دقیق اسلامی، عالم باشد، کافی

نیست تنها چیزهایی را بداند بل باید اوصافی را هم دارا باشد. مولوی در بیانات خود با استمداد از منبع وحی این معنا را بیان کرده است. پسر نوح (ع) کسی بود که وقتی طوفان در گرفت، پدرش او را دعوت کرد و گفت که سوار کشتی شو، امروز کسی نجات پیدا نخواهد کرد مگر آنکه در این کشتی نجات نشسته باشد. پسرش جواب داد: ساوی الی جبل یعصمنی من الماء (هود، ۴۳) به بالای کوهی که آب به آنجا نرسد، می‌روم و خود را نجات می‌دهم. مولوی از این داستان این استفاده را می‌کند که اگر علمی برای کسی غرور استغنا از وحی را به وجود آورد، آن علم مذموم است. یعنی اگر کسی گفت به دلیل اینکه من چیزهایی می‌دانم، پس به ارشاد مرشد و هدایت هادی و وحی نبی، محتاج نیستم و دچار استکبار علمی شد و خود را محتاج هیچ منبع و مبدا دیگری ندید، مسلماً فریب خورده و زیان دیده است: همچو کنعان سر ز کشتی وامکش || که غرورش داد نفس زیرکش

که بر آیم بر سر کوه مشید || منت نوحم چرا باید کشید (...)

کاشکی او آشنا ناموختی || تا طمع در نوح و کشتی دوختی

کاش چون طفل از حیل جاهل بدی || تا چو طفلان چنگ در مادر زدی

یا به علم نقل کم بودی ملی || علم وحی دل ربودی از ولی

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۹-۱۴۱۶)

کاش ضمیر او از این سواد و سیاهیها پاک بود، تا خود را به انبیا محتاج احساس می کرد. همچنین ممکن است آدمی به اندازه‌ای در جهان‌شناسی غوطه‌ور شود که از خودشناسی غافل بماند. قبلا هم گفتیم، بارزترین سرمایه‌ای که در اختیار داریم، وجود خود ماست. از این ناگوارتر چیست که انسان همه چیز را بشناسد، اما خود را نشناسد. قیمت هر چیزی را بداند، اما قیمت خود را نداند. هر علمی را بیاموزد، اما خودشناسی را نیاموزد. آنچه علم را نافع می کند، این است که اگر منجر به خودشناسی نمی شود، دست کم راه را بر خودشناسی نبندد، یعنی غفلت نیاورد. بسیارند کسانی که دنیا را می شناسند، دقایق قوانین علوم را می دانند، اتم را می شکافند، اما به دلیل همین سرگرمیها در زندگی آنان یک روز یا یک ساعت پیش نیامده است که از خود پرسند، ما که هستیم؟ چرا آمده‌ایم؟ و در برابر این سوالات عامیانه‌ترین پاسخها را می دهند: صد هزاران فضل داند از علوم || جان خود را می نداند آن ظلوم

داند او خاصیت هر جوهری || در بیان جوهر خود چون خری

گوید از کارم بر آوردند خلق || غرق بیکاریست جانش تا به حلق

گوید او که روزگارم می برند || خود ندارد روزگار سودمند

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۶۴۵-۲۶۴۹) تازه از مردم گله می کند که نمی گذارند او به کارش برسد. در حالی که بواقع بیکار است چرا که کار اصلی رسیدن به خویشتن است: کار او دارد که حق را شد مرید || بهر کار او ز هر کاری برید

دیگران چون کودکان این روز چند || تا به شب تر حال بازی می کنند

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۸۶ و ۵۸۷) اولین و کمترین شرط نافع بودن علوم این است که اگر صرف خودشناسی نمی شوند، حداقل مانع خودشناسی نشوند، چرا که هجان جمله‌ی علمها این است این || که بدانی من که ام در یوم دین

زندگی دنیا جزء بسیار کوچکی از حیات ابدی ماست. آیا این دانش، باید به کار آخرت بیاید یا نه؟ آدمی می تواند آگاهیهای خود را چندان افزایش دهد که بتواند چنگال قدرت خویش را در تن طبیعت فرورد و بر دیگران استیلا بیابد. ولی آیا یک انسان معنی دوست، به همین اندازه باید قانع باشد و آبادانی حیات اخروی را نباید منظور کند؟ برای یک مسلمان همه چیز در ارتباط با آخرت تعریف می شود. از پیامبر پرسیدند: ای المومنین اکیسزیرکترین مومن کیست؟ پیامبر فرمودند: اکثرهم ذکرا للموت و اشد هم استعدادا له (۱).

کسی که بیش از همه یاد مرگ می کند و برای مردن آماده تر است. معنای این سخن این است که هیچ تنظیمی در این جهان نباید کرد که حساب آخرت از آن غایب باشد. نباید از آنان بود که: رضوا بالحوه الدنيا و اطمانوا بها (یونس، ۷) کسانی که به حیات دنیا رضایت دادند و دلشان به آن آرام گرفت. (۱). المحجه البيضاء، ج ۸، ص

کسانی که دنیا را مسافرخانه حساب نمی‌کنند، بل گویی آمده‌اند تا در آن بمانند، علم آنها هم علمی دنیایی است و این است آنکه مولوی گفت: هم در این سوراخ بنایی گرفت || در خور سوراخ، دانایی گرفت (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۷۹) یعنی همچون موشی است که خانه‌اش در کنج سوراخی است و علم او هم در خور کنج آن سوراخ است. تمام دانش خود را به کار می‌برد تا گوشه‌ای را که به او داده‌اند و در آن افتاده، آماده‌تر و دلنشین‌تر کند. از اینجا به صفت دیگر شخص عالم می‌رسیم. هر علمی که یاد آخرت را از آدمی بگیرد و دنیا را در نظر او جلوه‌گرتر کند (در باب معنی دقیق دنیا بعد سخن خواهیم گفت) جزء علوم غیرنافع و مذبوم است. علم بی‌عمل هم از مصادیق علم غیرنافع است: از صد یکی به جای نیاورده شرط علم || وز حب جاه در طلب علم دیگری

از من بگوی عالم تفسیر گوی را || گر در عمل نکوشی نادان مفسری
 علم آدمیت است و جوانمردی و ادب || ورنی ددی به صورت انسان مصوری
 با شیرمردی ات سگ ابلیس صید کرد || ای بی‌هنر بمیر که از گربه کمتری
 (کلیات سعدی، ص ۷۵۳ و ۷۵۴) علم‌اندوزی عالم بی‌عمل مصادیقی از طمع‌ورزی اوست. و آزمندی جزء رذایل اخلاقی است. و فقط در جمع کردن مال تجلی نمی‌کند. بسا که در جمع کردن علم هم متجلی می‌شود. علم جزء متاعهای دنیوی است و هیچ فرقی با کالاهای دیگر دنیا ندارد. مگر اینکه با اوصاف خشیت و صمت و حلم و... در عالم همراه شود تا جزء نعیم اخروی محسوب گردد.

طمع‌ورزی در جمع علم، آن هم به قصد علم‌فروشی، همان است که اسباب نزاع و تفاخر و تکبر می‌گردد. این عالمان طماع‌اند که دنیا را به آتش کشانده‌اند. علامت متاع دنیوی این است که بر سر آن تراحم می‌رود. نعیم بهشت در معرض تراحم واقع نمی‌شود. هر چه که بر سر آن می‌توان نزاع کرد در شمار کالاهای دنیوی است. این را خداوند به ما آموخته است که بهشت آنجایی است که همه‌ی کینه‌ها از دلها شسته می‌شود: و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا علی سرر متقابلین (حجر، ۴۷) تمام کینه‌ها، از دل بهشتیان برکنده می‌شود و برادرانه در برابر یکدیگر می‌نشینند. و درباره‌ی اهل جهنم فرموده است: ان ذلک لحق تخاصم اهل النار (ص، ۶۴) تخاصم اهل آتش امری محقق است. هر جا نزاع باشد، شعله‌ای از جهنم در آنجا هست. هر جا دوستی باشد، گلی از بهشت در آنجا روئیده است، حتی در همین دنیا. علوم‌ی که مایه‌ی مجادله و تفاخرند نیز غیرنافع‌اند. مولانا می‌گوید: شما کورید. عصای علم و عقل را به دست شما دادند و شما به جای اینکه با آن، راه را ببینید، به زد و خورد پرداختید و آن را بر سر معلم خود کوفتید: او عصاتان داد تا پیش آمدید || آن عصا از خشم هم بر وی زدید چون عصا شد آلت جنگ و نفیر || آن عصا را خرد بشکن ای ضریر (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۳۷ و ۲۱۳۸) حالا که عصا ابزار نزاع شده، عصا را بشکن، دیگر به چه کار می‌آید؟ اگر علوم در این دنیا منشا نزاع و تفاخر و جدال و تظاهر و تزین شوند، علم

نیستند و داننده‌ی آنها در معارف اسلامی، عالم شمرده نمی‌شود. دنیا را بی‌سوادها به آتش کشانده‌اند یا باسوادها؟ هر باسوادی، عالم حقیقی نیست. و علم غیر از سواد است. امیرمومنان به کمیل فرمودند که مردم سه دسته‌اند: الناس ثلاثه: فعالم ربانی و متعلم علی سبیل نجاه و همج راع (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۴۷) یک دسته عالم ربانی‌اند، یک دسته دانش‌آموزند که در نزد علمای ربانی درس می‌خوانند و تعلیم می‌گیرند. بقیه هم پشه‌هایی هستند که در فضا پراکنده‌اند. یعنی در اسلام یک نوع علم بیشتر نمی‌شناسیم و آن علم ربانی است. یک عالم هم بیشتر نمی‌شناسیم و آن عالم ربانی است. علم ربانی یعنی علمی که جهت‌گیری الهی دارد. چه ریاضیات باشد و چه فقه. بنابراین هر کس که جهت الهی ندارد گرچه عالم نامیده شود، او را باید از جرگه‌ی عالمان در منطق اسلام، بیرون دانست، او پشه است و پشه را باد به هر طرفی می‌برد: مر سفیهان را رباید هر هوا || زانکه نبودشان گرانی قوا

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۱۰) باد شهوت و طوفان غضب که می‌وزد آنها در جای خود نمی‌مانند. گفت خواهی مرد بر جاده‌ی دوره || در ره خشم و به هنگام شره
 وقت خشم و وقت شهوت مرد کو؟ || طالب مردی دوانم کو به کو
 کو در این دو حال مردی در جهان؟ || تا فدای او کنم امروز جان
 (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۸۹۲-۲۸۹۴)

اگر کسی به گونه‌ای بود که این طوفانها نتوانستند او را از جا بکنند، او عالم ربانی است. عالم ربانی، به تعبیر مولانا، سبکبال است نه سنگین. او سوار علم است و بال می‌گشاید، نه آنکه علم سوار او باشد. علمهای تقلیدی و بی‌عمق و ناسنجیده و فراگیری طوطی‌وار اقوال و الفاظ دیگران برای زینت مجالس شدن و اینجا و آنجا گل کردن، آدمی را عالم نمی‌کند. و جز بر سنگینی آدمی نمی‌افزاید. در این موارد، آدمی تهی است اما احساس سنگینی (کاذب) می‌کند. مثل معده‌ی بیمار، که می‌گوید پر، اما از تهی بودنش بیمار را به مرگ می‌کشاند: علم تقلیدی بود بهر فروخت || چون بیابد مشتری خوش برفروخت

مشتری علم تحقیقی حق است || دائما بازار او با رونق است

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۶۵ و ۳۲۶۶) بعضی از پژوهشها و گره‌گشاییها جز یک دسته سرگرمی بی‌حاصل چیزی نیستند، شبیه اسباب‌بازی اما برای بزرگسالان. عقده را بگشاده گیر ای منتهی || عقده‌ی سختست بر کیسه‌ی تهی

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۵۶۰) یعنی بفرض که گره را باز کردی، تازه می‌بینی کیسه خالی است. این همه برای گشودن گره وقت صرف می‌کنی که چه؟ اول ببین گره چه چیز را می‌خواهی باز کنی؟ مطلق گره‌گشایی که مطلوب نیست، علم را با گره‌گشایی بی‌حاصل نباید یکی دانست. معضل در این دنیا بسیار زیاد است. باید دید از باز کردن معضل چه می‌خواهیم؟ عقده را بگشاده گیر ای منتهی || عقده‌ی سختست بر کیسه‌ی تهی

در گشاده عقده‌ها گشتی تو پیر || عقده‌ی چندی دگر بگشاده گیر
عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت || که بدانی که خسی یا نیکبخت

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۶۰-۵۶۲) یک گره بر انبان وجود تو زده شده است و آن گره سعادت توست و نمی‌دانی که نیک‌بختی یا بدبخت، این گره را کی باز خواهی کرد؟ همچنین ناگفته نگذاریم که دلیل دیگر آنکه عارفان به علم به دیده‌ی تحقیر می‌نگریستند این بود که «حیرت» را برتر از علم می‌نشانند. نقش اصلی فلسفه و علم حیرت‌زدایی است. و آن که متحیر ماندن در راز عالم را می‌پسندد، دیگر چندان به علم دل نمی‌سپارد. «سبب دانی» به قول مولوی موجب زوال حیرت می‌شود. و همین حیرت است که برگه‌ی ورود به حضرت ربوبی است: از سبب دانی شود کم حیرت || حیرت تو ره دهد در حضرت

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۷۹۵) بنابر آنچه آمد انسان پارسا خود را مجاز نمی‌بیند که هر کتابی را بخواند و هر سخنی را بشنود و به هر علمی دل ببندد و وقت خود را صرف گشودن هر گره‌ی و حل هر معضلی بکند. وی در اینجا هم، از سر شفقت با نفس و ملاحظه‌ی حیات اخروی، مجاهدانه و فکورانه و محتاطانه گام برمی‌دارد. این کار یک نوع مجاهدت در راه خداوند است و پس از مجاهدت، هدایت الهی هم خواهد رسید: و الذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين (عنکبوت، ۶۹) و کسانی که در راه ما مجاهدت کنند ما هم ایشان را به راه‌های خویش هدایت کنیم و خداوند با احسان‌کنندگان است.

و این مجاهدت پیدا است که از مصادیق احسان است. حال، تشخیص نافع بودن و یا مضر بودن یک علم بر عهده‌ی چه کسی است؟ ما در فقه در این مورد بیش از یک عنوان، یعنی تحریم کتب ضاله و دور نگهداشتن آنها از دسترس عامه‌ی مسلمانان، عنوان دیگری نداریم (البته برخی از علوم مانند علم سحر به طور خاص تحریم شده‌اند). عنوان حرمت کتب ضاله هم عنوانی کلی است برای حفظ و صیانت ایمان و اعتقاد عوام. نافع و غیرنافع بودن علم را هر کس باید برای خود بسنجد. همان‌طور که از اغذیه‌ی آلوده و بیماری‌زا پرهیز می‌کند و از طیبیان درباره‌ی تغذیه‌ی خویش نظر می‌جوید، در باب تغذیه‌ی علمی هم باید از خبرگان این فن، استمداد کند، همین و بس. حذف علم غیرنافع، وظیفه‌ی هیچ گروهی یا کمیته‌ی برگزیده‌ای نیست. همان‌طور که گفتیم، نافع بودن یا مضر بودن یک علم بیش از آنکه به خود آن علم و محتوای آن مربوط باشد، به ابعاد روحی عالم بستگی پیدا می‌کند. و این امر مسئله‌ای نیست که کسی بتواند از بالا برای دیگران تعیین کند و یا در این خصوص فرمان دهد. این مسئله بیش از هر عاملی بستگی به این دارد که چقدر روح تعلیمات مکتب در جامعه دمیده شده باشد تا افراد جامعه، به طور خودجوش گزینش مناسب را انجام دهند. بلی در جامعه‌ی اسلامی و در همه‌ی جوامع بشری، همیشه عده‌ای وجود دارند که به لحاظ عقلانی ضعیف‌اند و باید آنها را محافظت کرد تا دچار شبهه و حیرت نشوند و خوراک فکری بیماری‌زا در اختیارشان قرار نگیرد. این مطلب در واقع یک نوع گستردن بال ترحم بر آنهاست. به لحاظ فقهی، زمامدار اسلامی تا این حد می‌تواند اعمال قدرت کند. البته به شرط آنکه حدود و ثغور آن بخوبی معین شده باشد. دخالت بیش از این، در حد مشورت دادن خواهد بود. درست همان‌طور که یک متخصص علوم تربیتی، کسی را از خواندن ریاضیات بازمی‌دارد چرا که می‌بیند وی نمی‌تواند آن راه را به پایان ببرد. در باب علم نافع و عالم اسلامی سخن گفتیم. سخنی هم درباره‌ی علم

اسلامی و هنر اسلامی، به اجمال بگوییم. سخن ما در این باره جز این نیست که: از کوزه همان برون تراود که در اوست. شما اگر یک کوزه‌ی اسلامی بشوید آنگاه هر چه از این کوزه بیرون تراوید، اسلامی است. هنر اسلامی یعنی هنر کسی که مسلمان متعهد است و به ارزشهای دینی تعهد و بر معارف دینی تسلط دارد، همین و بس. هر چه از چنین هنرمندی زاده شود، هنر اسلامی است. هنر اسلامی چیز دیگری نیست. بلی فقه اسلامی، با تعریف خاصی که دارد از منبع وحی رسیده است. اما به این معنا، هنر اسلامی نداریم. ما تمدن اسلامی و فرهنگ اسلامی داریم. مسلمانها در گذشته تمدن و فرهنگی به وجود آوردند و علوم و صنایعی در دامن این تمدن پا گرفت و روید و بزرگ شد. برای چه به اینها اسلامی می‌گوییم؟ برای اینکه یک مشخصه بیشتر ندارند و آن اینکه مولود مسلمانان هستند. مسلمان هم یعنی کسی که آگاهی به معارف دینی و التزام به ارزشهای دینی داشته باشد. علوم اسلامی، علمی هستند که در دامن مسلمانهای مسلط بر معارف اسلامی و ملتزم به ارزشهای اسلامی می‌رویند، همین و بس. از فقه و تفسیر و اخلاق که بگذریم (که ماخوذ از متن وحی و معارف دین‌اند) علم دیگری نداریم که بتوان آن را اسلامی (یعنی ماخوذ از وحی) دانست. اسلامی بودن علمی چون هندسه و فیزیک و... اگر معنایی داشته باشد همان است که در دامن مسلمانان رویده است. فلسفه‌ی اسلامی هم همین معنی را دارد. یعنی فلسفه‌ی فیلسوفان مسلمان. دانشگاه اسلامی و هنر اسلامی و... اموری که صفت اسلامی را برای آنها قائل می‌شویم برای اسلامی بودن به هیچ چیز حاجت ندارند جز اینکه مولود مسلمانها باشند، همین و بس. حساسیتی که در جامعه‌ی ما نسبت به علوم انسانی پدید آمده است، عده‌ای را واداشته است تا علوم انسانی - اسلامی تولید کنند، یعنی مثل فقه، آن را از دل معارف اسلامی بیرون بکشند. این از آن عنق‌هایی است که هنوز به دام هیچ کس نیفتاده است. دلیل آن هم این است که ما به همان

معنی که هندسه و فیزیک اسلامی نداریم، روان‌شناسی اسلامی هم نداریم و به همان معنا که هندسه‌ی اسلامی داریم، جامعه‌شناسی اسلامی هم داریم. علوم انسانی مسلمانان، علوم انسانی اسلامی است. دلیل آن هم این است که حساسیتهای چنین افرادی با حساسیتهای فردی که مسلمان نیست، تفاوت دارد. گره‌هایی که اینان می‌خواهند باز کنند، غیر از گره‌هایی است که دیگری می‌خواهد باز کند. مسئله و هدفشان با دیگران تفاوت می‌کند ولی روششان البته یکی است و نمی‌تواند نباشد. برای اینکه ستون خیمه‌ی علم، روش علمی است. علوم انسانی - اسلامی، به دست مسلمانان به وجود خواهد آمد. پیشنهاد ما این است که به دانشمندان مسلمانی که علوم انسانی می‌دانند معارف اسلامی بیاموزید تا جانشان با هر دو عجین و قرین شود. آنگاه هر چه اینها تولید کنند، می‌شود علوم انسانی با حساسیتهای اسلامی و این هم صرفاً در دانشگاهها می‌تواند صورت بگیرد. کیمیایی برای اسلامی کردن علوم (در بیرون) وجود ندارد. این کیمیا، سرمایه‌ی درونی معنویت و اسلامیت دانشمندان مسلمان است. آن را بر هر علمی بزنند، اسلامی می‌شود، همین و بس. چنین علمومی، البته خالی از خطا نیستند. و کدام علم است که از خطا پیراسته باشد؟ آن خطاها هم عین علم اسلامی‌اند.

نزلت انفسهم منهم فی البلاء کالتی نزلت فی الرخاء. و لولا الاجل الذی کتب لهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین شوقا الی الثواب و خوفا من العقابپارسایان در سختی و بلا، چنان‌اند که گویی در آسایش و راحتی فرود آمده‌اند، و اگر اجل مقدری که خداوند بر آنان معین کرده است نبود، ارواح آنان از شوق ثواب و خوف عقاب، یک لحظه هم در کالبدشان باقی نمی‌ماند. (۱).

جان پارسایان، آسان‌پسند نیست و با سختیها همان اندازه انس دارد که (۱). همام که مخاطب این خطبه بود، خود چنین سرنوشتی داشت. سیدرضی در پایان همین خطبه آورده است که وقتی امام خطبه را تمام کردند همام بی‌هوش نقش بر زمین شد و از دنیا رفت. امام فرمودند: این چیزی بود که من بر او می‌ترسیدم و انتظار می‌بردم که چنین حادثه‌ای برای او پیش بیاید و سپس فرمودند اندرزهای بلیغ با اهلش چنین می‌کند. یکی از حاضران به امیرمؤمنان گفت: اگر سخنان شما این‌گونه بر جانها آتش می‌زند و در قلوب، نافذ و موثر است، چرا بر خودتان تاثیر نمی‌کند و سبب مرگتان نمی‌شود. ایشان در پاسخ گفتند که برای هر کس اجل مقدری وجود دارد که وی را نسبت بدان اختیاری نیست. دیگر از این سخنان مگو و بدین شبهه‌ها وقعی مگذار. چرا که شیطان آن را بر زبان تو نهاده است.

با راحتیها. آنان خود را نسبت به قیامت چنان به مقام یقین رسانده‌اند که اگر بنا بود که جانها تا مدت معینی تخته‌بند تن شوند، از شوق ثواب و خوف عقاب، خرقه‌ی تن را تهی می‌کردند و به دیار آخرت می‌شتافتند. اهل تقوا سختی‌پسندند و جانشان با سختیها انس دارد و از دشواریها نمی‌رمند. اما در جایی دیگر خطاب به کمیل بن زیاد درباره‌ی اولیای خدا می‌فرماید: واستلانو ما استوعره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۱۴۷) آسان می‌شمارند آنچه را که مترفان و متنعمان دشوار می‌یابند و با آنچه که مورد وحشت جاهلان است، مانوس هستند. سر دشواری و آسانی چیست؟ دشواری و آسانی اموری نسبی‌اند، چرا که بعضی از امور برای عده‌ای دشوار و برای گروهی دیگر آسان است. و حتی کاری برای آدمی، در دو حالت و دو حکم پیدا کند. خویشنداریها و جانبازیهای بندگان خاص خداوند در مقام طاعت و پرهیز از معصیت، ممکن است برای ما حیرت‌آور باشد و نیز فکر کنیم که این عشقها و صبرها مافوق طاقت بشری است. اما واقع مطلب این است که بشر، در یک قالب نمی‌ماند و نمی‌گنجد و چنان ظرفیت فراخی دارد که می‌تواند دریاها را بیاشامد و همچنان هل من مزید بگوید. آدمی می‌تواند چنان اوج بگیرد که هیچ دشواری برای او دشوار ننماید و می‌تواند چنان حقارت پیشه کند که از کمترین وزش بادی، بلزد و بترسد و بگیرد و بگریزد. به قول مولانا:

آن نفسی که با خودی، خود تو شکار پشه‌ای || و آن نفسی که بیخودی پیل شکار آیدت
جمله‌ی بی‌قراری‌ات از طلب قرار توست || طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت

(کلیات شمس، غزل ۳۲۳) آسانی و دشواری دو امر مطلق نیستند. این ماییم که با دگرگون کردن خودمان، احکام دشوار و آسان را هم عوض می‌کنیم. در قرآن برای انسان مراتب و اوصافی ذکر می‌شود: خلق الانسان من عجل (انبیاء، ۳۷) انسان عجول خلق شده استخلق الانسان ضعيفا(نساء، ۲۸) انسان ضعیف خلق شده است. انا لانسان خلق هلوعا، اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخير منوعا الا المصلين... (معارج، ۱۹- ۲۲) انسان حریص و آزمند آفریده شده است آنگاه که شری به او می‌رسد نالان است و آنگاه که خیری به او روی می‌کند، آن را از دیگران دریغ می‌کند مگر نمازگزاران... این اوصاف، بظاهر اوصاف مذمومی است. از طرف دیگر می‌دانیم که آدمی در عین داشتن این اوصاف، اوصاف نیکی هم دارد. به طور مثال، فطرت خداپسند و خداجو دارد و می‌تواند تا اعلیٰ علیین صعود کند. حال این دو نوع صفت چگونه با یکدیگر جمع می‌شوند؟ مجموع این دو نشان‌دهنده‌ی این است که آدمی استعدادهای مختلفی دارد و با تقویت و تربیت هر یک از آنها، شخصیتی پیدا می‌کند. آدمی در ابتدا و پیش از تربیت و مجاهدت چنان است که نیکی کردن برای او دشوار است مثل سربالایی رفتن است و بدی کردن چون دویدن در سرازیری است. اما می‌تواند خود

را چنان بسازد که شخصیت نوینی بیابد و نیکیها برای او آسان شوند و بدیها دشوار. همین است راهی که نزد اولیای الهی به عصمت ختم می‌شود. آنان چنان‌اند که بدی کردن برایشان امری است فوق طاق و از انجام آن عاجزند. و در مقابل، اشقیا از نیکی کردن عاجزند. زین للناس حب الشهوات... (آل عمران، ۱۴) حب و علاقه به شهوات برای مردم تزیین شده است... آدمی کشتی نسبت به بدیها دارد و آنها را مطلوب و شیرین می‌یابد. اگر پیامبران و مصلحان و حکیمان بدو هشدار نداده بودند وضع آدمی بس ناگوارتر از آن می‌شد که امروز مشاهده می‌شود. داستان نفس انسانی چنین است که از بهترین مکانها آمده است و می‌تواند به بدترین مکانها هبوط کند و به همین جهت تربیت، سبب‌ساز نجات اوست. با تربیت، جان آدمی عوض می‌شود و هویت و شخصیت دیگری می‌یابد و این تغییر و دگرگونی به او این توان را می‌دهد که در انجام کارهای نیک توانا می‌شود و در انجام کارهای بد ناتوان. مرغ خاکی از آب می‌ترسد و مرغابی از خاک. همان چیزی که این را دفع می‌کند دیگری را جذب می‌کند: ماهیان را بحر نگذارد برون || خاکیان را بحر نگذارد درون

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۰۷۱) علمای اخلاق گفته‌اند که غرض از علم اخلاق آن است که آدمی با عمل به موازین آن، چنان دگرگون شود که کارهای نیک، به سهولت از او صادر شود. کسی هست که با دشواری خود را به راست گفتن و یا بذل مال و ادار می‌کند و کسی هست که با لذت و حلاوت از این کارها استقبال می‌کند. هر دو انسان‌اند. اما یکی طبعی وحشی و دیگری طبعی رام و تربیت شده دارد. شخصیتهایی چون امام علی (ع) و امام حسین (ع) فداکاری و

شهادت طلبی را امری بسیار آسان و شیرین تلقی می‌کنند و این امر آن اندازه که برای ما مشکل می‌نماید برای آنان مشکل نیست. به قول حافظ رقص کنان زیر شمشیر معشوق می‌روند: زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت
 || کان که شد کشته‌ی او نیک سرانجام افتاد

(دیوان حافظ، غزل ۱۱۱) و به قول مولوی: کار پاکان را قیاس از خود مگیر || گرچه ماند در نبستن شیر و شیر (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۶۳) در قرآن آمده است که: الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون (یونس، ۶۲) آگاه باشید همانا بر اولیای خداوند نه بیمی می‌رود و نه اندوهی دارند. اینکه اولیای خداوند اندوه ندارند به چه معناست؟ برای آنکه آنان انسانهای دیگری شده‌اند و اوصاف تازه‌ای پیدا کرده‌اند. برای همین در برابر حوادث بیرونی، عکس‌العملهایی نشان می‌دهند که با عکس‌العمل دیگران، قرابتی ندارد و همین عکس‌العملها در برابر محرکهای بیرونی است که شخصیت ناقص یا کامل، حقیر یا متعالی، مجبور و یا مختار آدمی را آشکار می‌کند. تکامل یعنی امر قسری و تحمیلی را بدل به امری طبیعی کردن. و در این راه، شتابان پیش رفتن. و تا آدمی به این حد نرسد و این گونه دگرگون نشود، نمی‌توان گفت که تکامل پیدا کرده است. این تکامل وقتی است که خواست آدمی از عمق ضمیر و از سر رضایت، بجوشد و شخص به حقیقت معرض از دنیا باشد و به آخرت روی آورد، نه آنکه آتش شهوات در درون نفس او سرکشی کند ولی او به زور و ریا و... بر آن سرپوش بگذارد:

شرط تبدیل مزاج آمدن بدن || کز مزاج بد بود مرگ بدن

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳) مزاج آدمی یعنی شخصیت او باید تغییر کند تا آدمی کمال بیابد. مولوی در تعریف ابدال که دسته و طبقه‌ای از اولیای خداوند هستند، می‌گوید: کیست ابدال آن که او مبدل شود || خمرش از تبدیل یزدان خل شود

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۰۰۰) ابدال کسی است که مبدل شود یعنی عوض شود و شراب ناپاک وجودش تبدیل به سرکه گردد و حلال شود. نجاست وجودش برود و به جای آن طهارت بنشیند. انبیا مبعوث شدند تا این تحول را به وجود آورند و آدمیان را دگرگون سازند. این از بهترین معیارهای خودشناسی است که آدمی در خود بنگرد و ببیند نسبت به گذشته، چه دشواری‌هایی بر او آسان و چه آسان‌هایی بر او دشوار شده است. اگر هیچ فرقی نکرده باشد بداند که درجا می‌زند و مبتلا به رکودی روح فرسا شده است. مصاحبت با کاملان و عاشقان و بلاکشان و رندان، آدمی را از این گونه غفلتها و توقفها رهایی خواهد بخشید. و لولا الاجل الذی کتب لهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین شوقا الی الثواب و خوفا من العقاباگر اجل مقدر الهی نبود، ارواح پارسایان در بدن توقف نمی‌کرد و از شوق ثواب و خوف عقاب تن را رها می‌ساخت و از آن می‌گریخت. امام در این خطبه اشاره فرموده‌اند که اجل، مکتوب و مقدر است. و نیز اشاره کرده‌اند که اگر اجل مقدر نبود، جان پارسایان از بدن می‌گریخت.

در قرآن و روایات بسیار ذکر شده است که همه چیز مقدر است و اجل نیز جزء مقدرات الهی است و در تحقق آن هیچ تغییری رخ نمی‌دهد. (۱).

لاجرم در برخی از اذهان این پرسش جوانه می‌زند که چگونه می‌توان مرگ برخی را که به جبهه‌ی جنگ می‌روند، مقدر دانست، در حالی که اگر نمی‌رفتند زنده می‌ماندند؟ و یا کسی که بیماری خود را درمان نمی‌کند و می‌میرد، می‌توانست با معالجه مرگ خود را به عقب بیندازد. از آن طرف شنیده‌ایم که برخی نیز می‌گویند تا ساعت مرگ کسی فرانسد، از دنیا نخواهد رفت. فی‌المثل اگر کسی تصادف کند و بمیرد، مرگ او نه از آن جهت است که تصادف کرده است بل از آن جهت است که زمان مرگ او فرارسیده است. به طوری که اگر این شخص در خانه هم نشسته بود، در همان ساعت، مرگ به سراغش می‌آمد. بلی درست است که مرگ، مقدر است اما معنی تقدیر را باید بدقت دانست. آن تصور، تصور باطل و ساده‌لوحانه‌ای از مسئله‌ی تقدیر است. و آن را همه جایی و همگانی نمی‌شمارد و در آن تبعیض روا می‌دارد در حالی که تقدیر یک امر فراگیر است و هیچ امری خارج از آن نیست. فقط مردن نیست که مقدر است بلکه معالجه هم مقدر است درمان شدن هم مقدر است. فقط در ورطه‌ی هلاک افتادن مقدر نیست. پیشگیری از هلاکت هم مقدر است و هلم جرا. در روایت است که: لا یكون شیء فی السماوات و لا فی الارض الا بسبع، بقضاء و قدر و اراده و کتاب و اجل و اذن فمن زعم غیر هذا فقد کذب علی الله آورد علی الله عز و جل (۲).

همه چیز در جهان تحت سیطره‌ی هفت چیز است: قضا و قدر و اراده (۱). رجوع شود به ابواب مربوطه در کتب حدیث از جمله: اصول کافی کلینی و کتاب التوحید صدوق.

(۲). کتاب التوحید، باب فی انه لا یكون شیء فی السماء و الارض الا بسبعه، اصول کافی، ج ۱، حدیث ۱.

و مشیت و کتاب و اجل و اذن، پس هر آن کس که جز این بیندیشد بر خداوند دروغ بسته است و یا سخن او را تکذیب کرده است. هم انسانهایی که در گذشته بر اثر ابتلا به بیماری سل جان خود را از دست می دادند مرگشان خارج از تقدیر نبود و هم مداوای مسلولینی که در عصر ما هستند خارج از حیطه تقدیر نیست. اگر ما مسئله‌ی مداوا را از حیطه تقدیر بیرون کنیم، آن را بد فهمیده ایم. گمان ناپخته‌ی بعضی از افراد این است که فقط طول عمر مقدر است و بقیه‌ی عوامل چنان ردیف می شوند که با آن طول خاص جور شوند. اینان نمی اندیشند که همان عوامل اند که طول عمر را تعیین می کنند. طول عمر تابع آنهاست نه آنها تابع طول عمر. و لذا هرگونه که عوامل ردیف شوند (که این عین تقدیر است) آدمی عمری مناسب آنها می یابد. به علاوه اختیار آدمی هم از مقدرات عالم است و لذا اعمال اختیار نه مخرب تقدیر که عین تقدیر است. از پیامبر اسلام پرسیدند آیا دعا کردن برای شفای بیمار، خلاف تقدیر است؟ ایشان فرمودند عین تقدیر است. و امیرمومنان از زیر دیوار شکسته‌ای گریختند و گفتند از قضای خداوند به قدر او پناه می برم. یعنی از تقدیری به تقدیر دیگر. این نکته را خوب است دوباره یادآور شوم که «تقدیر» جزو نیروهای این عالم نیست. تقدیر تفسیری است از این عالم. ما به علل و اسبابی خاص، متولد می شویم و با علل و اسبابی هم از دنیا می رویم و تئوری تقدیر، تفسیر این علل و اسباب است. همان گونه که جبر و اختیار تفسیر اعمال ما در این جهان اند نه دو نیروی موجود در آن. اگر تفسیر ما از مجموعه‌ی عالم این باشد که همه چیز به عبث است و گراف، ما به مقدر بودن حوادث رای داده ایم و به تقدیر معتقد نیستیم ولی اگر از امور عالم تفسیری داشتیم که همه چیز در آن با حساب و کتاب باشد و هیچ امری به گراف و عبث نباشد، به تقدیر معتقد شده ایم. حال کدام نظر معقول است و کدام غیرمعقول، امر دیگر است.

لب مطلب این است که تقدیر، چیزی نیست که حاکم بر سر نظام عالم باشد. نظام عالم و کارکرد آن، عین تقدیری است که برای آن شده است. به عبارت دیگر عالم، تقدیر سر خود است. امیرمؤمنان می فرماید: اگر اجلی که خداوند برای آدمیان مقرر کرده است، نبود، جان پارسایان، از شوق ثواب و خوف عقاب از بدن آنان می گریخت. و این سخن یعنی اگر خداوند آدمی را چنین نیافریده بود که اینک آفریده است، روح و جان پارسایان از اجسادشان رخت برمی بست. خداوند در آفرینش انسان و از مجرای خلقت او، تقدیر خویش را جاری می سازد. جهان چیزی جز موجودات جهان نیست و تقدیر نیز چیزی اضافه بر موجودات جهان نمی باشد. اگر ساعتی را چنان بسازید که در وقفهای خاصی زنگ بزند، ساختمان آن ساعت دیگر اجازه نمی دهد که در آن اوقات خاص سکوت کند. این عین تقدیر درونی اوست نه حکمی از بیرون و تعطیل کننده ی روند طبیعی آن. شما با ساختن آن، چیزی علاوه بر ساختمان ساعت، در آن نمی نهید. یعنی شما تقدیری از خارج بر آن بار نمی کنید. ساعت یک بار ساخته می شود برای همه ی آن زنگ زدها، خداوند هم یک بار ما را می آفریند تا چنین باشیم که هستیم. آفرینش انسان یعنی آفرینش تقدیر و اجل او. تقدیر و اجل، امری غیر از خلقت آدمی نیست. به زبان فلسفی، جعل در این جا بسیط است نه جعل مرکب. پارسایان نیز ساختمان بدنی و روحی خاص دارند و همین عین تقدیر اجل آنان است. اگر این گونه نبود، روح آنان به خاطر تعلق به جای دیگر و اشتیاق به عالم دیگر، از بدنشان خارج می شد و به سوی ملکوت پرواز می کرد. ساختمان بدنی آدمی چنان است که در برابر شوق به بهشت، مقاومت می کند و این شوق هر قدر زیادتر هم شود باز روح را از بدن جدا

نمی‌سازد. ما در برابر امراض مصائب دیگر هم چنین مقاومتی داریم. هر مرضی نمی‌تواند به کلی مقاومت ما را از ما بگیرد. این ساختمان چنان است که تا ضربه‌ی شوق و خوف به مرحله‌ی خاصی نرسد، نمی‌تواند روح را از بدن خارج سازد. حکیمان دو گونه اجل و مرگ به ما شناسانده‌اند: یکی اجل و مرگ طبیعی و دیگر مرگ غیرطبیعی و غیراختیاری. اجل طبیعی آن است که بدن به جایی برسد که خود از نفس و یا نفس از او جدا شود و اجل اخترامی یعنی مرگ غیرطبیعی آن است که حادثه‌ای اتفاق افتد و آدمی در آن حادثه جان خویش را ببازد. برای مثال و تقریب ذهن، خواب را در نظر بگیرید. آدمی وقتی که بسیار خسته است، بی‌اختیار به خواب می‌رود و یا هنگامی که در خواب است و نیاز بدن از خواب مرتفع شد، بی‌آنکه کسی او را بیدار کند، خود از خواب برمی‌خیزد. ما در این جهان، در خوابیم. گاه آنقدر می‌خوابیم که خودمان بلند شویم یعنی آنقدر زندگی می‌کنیم که می‌میریم یعنی آن مرگ، میوه‌ی درخت زندگی مان است. گاه نیز وقت برخاستن نیست، کسی فریاد می‌زند و تکانهایی می‌دهد و ما بیدار می‌شویم، یعنی حادثه‌ای اتفاق می‌افتد و ما می‌میریم و به عبارت دیگر ما را کال از درخت زندگی می‌چینند. بیشتر مرگها از این نوع است. مورد اول تنها از آن نفوس به کمال رسیده است. به تعبیر فلاسفه نفس به درجه‌ای از کمال می‌رسد که دیگر نیازی به بدن ندارد. بدن رافع نیازهای نفس و به فعلیت رساننده‌ی قوای آن به حساب می‌آید، در مرحله‌ای که نفس تمام بهره‌ی لازم را از آن برده است و دیگر نیازی به آن ندارد، رهاش می‌کند. همچون راکی که مرکب خود را وامی‌نهد. سخن مولوی در این باب شنیدنی است: این جهان همچون درخت است ای کرام || ما بر او چون میوه‌های نیم خام

سخت گیرد خامها مر شاخ را || زانکه در خامی نشاید کاخ را
 چون پخت و گشت شیرین لب گزان || سست گیرد شاخها را بعد از آن (...)
 سختگیری و تعصب خامی است || تا جنینی کار خون آشامی است

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۹۳-۱۲۹۷) میوه که رسید خودش سست می شود و می افتد. و مولانا از این مسئله استفاده‌ی اخلاقی می کند و می گوید: آنها که خیلی سخت و محکم به این دنیا چسبیده‌اند، همین علامت خامی آنهاست ولی آنها که بالغ شده‌اند و پخته، خود می دانند که باید از رحم تنگ دنیا به مکان فراختری رحلت کنند. گاه برخی از نفوس به مرتبه‌ای از کمال می رسند (و از معذات رسیدن به این مرتبه، شوق به ثواب و خوف از عقاب است) که همچون میوه‌ای رسیده که از شاخه کنده می شود، از بدن جدا می شوند و به تعبیر صدرالمتالهین، نفس با قویتر شدن، از بدن منصرف و مستغنی می شود و آن را به حال خود رها می کند تا به تباهی برود. این مرگ نوع اول است. البته اکثریت مردم این گونه از دنیا نمی روند. ما هم هیچ ضابطه‌ی دقیقی برای تشخیص آن دو نداریم اما به لحاظ عقلی می دانیم که هر دو نوع مرگ، میسر است. نوع دیگر، خراب شدن خانه‌ی بدن و ورود آفت در آن است. و در این وقت، دیگر جایی برای ماندن نفس نمی ماند. در اولی، رفتن نفس مایه‌ی ویرانی بدن می شود و در دومی بدن مایه‌ی رفتن نفس. ملاصدرا در این باره شعری را نقل می کند: جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو || گفتا چه کنم؟ خانه فرومی آید (۱).

(۱). صدرالدین محمد شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، انتشارات مصطفوی، جلد نهم، ص

و می گوید این مضمون مناسب مرگ اخترامی (غیرطبیعی) است نه مرگ طبیعی. شعر مولانا مناسب مرگ طبیعی است که آوردیم و نیز اینکه می گوید: چون بیفزاید می توفیق را || قوت می بشکند ابریق را (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۴۴) و یا: خانه خرابی گرفت زانکه قفق (۱) زفت بود || هیچ نگنجد فلک در در و دهلیز من

(کلیات شمس، غزل ۲۰۶۵) شوق به آخرت و خوف از عذاب و ذکر خدا و زهد و انس با کلام الهی، از معذات فربهی نفس و مرگ طبیعی است. آن اندازه نفس آدمی از حق سیراب و فربه می شود که پوسته‌ی بدن را می شکافتد و این شکافتن پوسته‌ی تن، عین مرگ واقعی است. (۲).

اهل تقوا که نزدیک است جانشان از بدنشان جدا گردد، سرش را امام در جمله‌ی بعد می فرمایند: عظم الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهمخالق چنان در دل آنها بزرگ است که هر چه غیر اوست، در دیدگان‌شان کوچک است. (۱). قفق یعنی میهمان.

(۲). بزرگانی در تاریخ ما وجود داشته‌اند که در همین زندگی دنیوی، قدرت خلع بدن داشته‌اند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب حکمه‌الاشراق می گوید: «ما حکیم را حکیم نمی‌شناسیم مگر آنکه بتواند به اختیار، بدن خود را ترک کند» و بعد می گوید: «به این فیلسوف‌نماها توجه نکنید، مطلب بالاتر و بزرگتر از آن چیزی است که آنها می‌گویند فالامر اعظم مما قالوا». حکمه‌الاشراق، وصیت مولف.

امام درباره‌ی یکی از دوستانش قریب به همین تعبیر را به کار برده است و ما در گذشته به آن اشاره کردیم: و کان یعظمه فی عینی صغر الدنيا فی عینه... (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۸۹) آنچه او را در چشم من بزرگ می‌کرد این بود که دنیا در نظر او کوچک بود... (۱).

به عبارت دیگر خداوند آن چنان در دل اینان به بزرگی و مهابت، نشسته است که جا را بر هر چیز دیگری تنگ کرده است. این است که از دست دادن دنیا در نزد آنان حسرتی محسوب نمی‌شود. امام (ع) در خطبه‌ای دیگر در باب حقارت دنیا در چشم انبیای الهی سخنانی دارند که از باب مناسبت قطعاً از آن را نقل می‌کنیم. درباره‌ی حضرت موسی (ع) می‌فرمایند: و ان شئت ثنیت بموسی کلیم الله علیه و سلم اذ یقول «رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر» (۲) والله ما ساله الا خیرا یا کله لانه کان یا کل بقله الارض. و لقد کانت خضره البقل تری من شفیف صفاق بطنه، لهزاله و تشذب لحمه (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۶۰) اگر بخواهی از موسی کلیم الله، سخن می‌گویم. هنگامی که گفت: «خداوند من نیازمند خیری هستم که تو بر من فروفرستی». به خدا سوگند او چیزی جز نان از خداوند نخواست، تا آن را بخورد، چرا که سبزی زمین را می‌خورد. و سبزی علف از پوست نازک شکمش دیده می‌شد، به سبب لاغر بودن و کم گوشت بودنش. و درباره‌ی حضرت مسیح می‌فرماید: و ان شئت قلت فی عیسی بن مریم علیه السلام، فلقد کان یتوسد (۱). مراجعه شود به درس دوم همین کتاب. (۲). قصص، ۲۴.

الحجر و يلبس الخشن و ياكل الجشب. و كان ادامة الجوع و سراجة بالليل القمر. و ظلاله في الشتاء مشارق الارض و مغاربها و فاكهته و ريحانه ما تنبت الارض للبهائم. و لم تكن له زوجه تفتنه و لا ولد يحزنه و لا مال يلفته و لا طمع يذله، دابته رجلاه و خادمه يداه (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰) و اگر بخواهی درباره‌ی عیسی بن مریم (ع) سخن می‌گویم: سنگ را بالش خود می‌ساخت و لباس خشن می‌پوشید و غذای ناگوار می‌خورد. خورش او گرسنگی بود و چراغ او در شب، ماه و سایبانش در زمستان زمین بود. میوه و گیاهش همان بود که زمین برای چهارپایان می‌رویاند. زنی نداشت که به فتنه‌اش دراندازد و فرزندی تا به اندوه افکندش. نه مالی تا رو به آن کند و نه طمع تا خوارش گرداند. مرکبش، دوپایش بود و خدمتگزارش دو دستش. «و درباره‌ی رسول اکرم (ص) می‌فرماید: فتاس بنییک الاطیب الاطهر صلی الله علیه و آله، فان فيه اسوه لمن تاسی و عزاء لمن تعزی. و احب العباد الی الله المتاسی بنبیه و المقتص لاثره. قضم الدنيا قضمًا و لم يعرها طرفًا. اهضم اهل الدنيا كشحا و احمصهم من الدنيا بطنا. عرضت علیه الدنيا فابی ان يقبلها. و علم ان الله سبحانه ابغض شیئا فابغضه و حقر شیئا فحقره و صغر شیئا فصغره... و لقد كان صلی الله علیه و آله و سلم ياكل على الارض و يجلس جلسه العبد و يخصف بیده نعله و یرقع بیده ثوبه و یركب الحمار العاری و یردف خلفه. و يكون الستر على باب بيته فتكون فيه التصاوير فيقول يا فلانه- لاحدى ازواجه- غيبه عنی فانی اذا نظرت الیه ذكرت الدنيا و زخارفها... (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰) به پیامبر پاک خود، تاسی کن، چرا که او نمونه و اسوه است برای

کسی که بخواهد به کسی تاسی کند و تسلی یابد. و محبوبترین بندگان در نزد خدا کسی است که به پیامبر تاسی کند و دنباله‌رو او باشد. او کسی بود که در دنیا زهد ورزید و نیم‌نگاهی به آن، نیفکند. از همه‌ی مردم گرسنه‌تر بود. دنیا بر او عرضه شد و او از پذیرفتنش سر باز زد. چون می‌دانست خداوند نسبت به چیزی دشمن است با آن دشمن می‌شد و آنچه را که خداوند حقیر می‌شمرد، او نیز حقیر می‌شمرد... پیامبر بر روی زمین غذا می‌خورد و چون برده‌ها می‌نشست و با دست خود کفشش را وصله می‌کرد و لباسش را می‌دوخت. بر مرکب برهنه سوار می‌شد و کسی را هم با خود سوار می‌کرد. بر در خانه‌اش پرده‌ای پرنقش آویخته شده بود. به یکی از همسرانش فرمود: این پرده را از چشمم پنهان ساز، هرگاه که به آن چشم می‌دوزم، یاد دنیا و زیورهایش می‌افتم. امام علی (ع) پیش از آنکه بیان احوال انبیا را در خطبه‌ی فوق‌الذکر داشته باشند، جمله‌ای ذکر می‌کنند که با بحث ما سخت مناسبت دارد و آن این است: و کذلک من عظمت الدنیا فی عینه و کبر موقعها من قلبه آثرها علی الله تعالی فانقطع الیها و صار عبدا لها (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۰) و این چنین است، هر کس که دنیا در دیدگانش بزرگ باشد و در دلش به عظمت نشسته باشد، آن را بر خدا ترجیح خواهد داد و به سوی آن خواهد شتافت و بنده‌ی آن خواهد شد. بلی و کذا من ابغض شیئا ابغض ان ینظر الیه و ان ینظر عنده (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۶۰) اگر کسی چیزی را دوست ندارد نگاه به آن و یاد آن را نیز دوست

نخواهد داشت. آدمی اگر چیزی را خوش نداشت، از اسم و نشانه و هر چه که بر آن دلالت داشته باشد، بدش خواهد آمد. و اگر نسبت به چیزی علاقه پیدا کند، از هر چه که یادآور آن باشد، خوشش خواهد آمد. این معنی که اگر خداوند در دل آدمی بنشیند، دنیا از چشم او می‌افتد و کوچک می‌شود، مطلب بسیار مهمی است که به لحاظ تربیتی باید به آن توجه داشت و اصولاً نکته‌ی اصلی تعلیمات دین در باب اخلاق را باید در همین جا بجوییم. درباره‌ی اخلاق بد و اخلاق خوب بسیار بحث و سفارش کرده‌اند که رذایل را باید از خود دور کرد و فضایل را باید در دل نشانند. دنیا را باید کوچک دید. در دنیا باید زهد ورزید. اما کمتر به این نکته توجه داشته‌اند

که: دیو بر دنیاست عاشق، کور و کر || عشق را عشق دگر برد مگر

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۹۱) ما اگر بخواهیم دل بستگی خاصی را از وجود خود بزدایم باید دل بستگی دیگری پیدا کنیم. عشقی اگر هست، عشق دیگری باید تا او را از میدان بیرون کند. معمولاً تصور ما (که میراثی ارسطویی است) این است که اگر انسان از نظر ذهنی و عقلی به درستی و نیکویی امری واقف و قانع شد، به لحاظ عملی هم به آن گردن خواهد نهاد. آنها می‌گفتند مشکل، مشکل علم (و جهل) است و آنان که به نیکوها عمل نمی‌کنند برای آن است که آن نیکوها را چنانکه باید نمی‌شناسند. واقع مطلب این است که چون علمای اخلاق نوعاً دنباله‌رو اخلاق ارسطویی بودند و در پی اخلاقی اسلامی و ضوابط آن، آنچنان که از خود معارف دین برمی‌آید، نرفتند، از درک این نکته غافل ماندند. جز اندکی از علمای اخلاق که به این نکته توجه کردند، مثل غزالی که می‌توان گفت تقریباً او اخلاق اسلامی را رواج می‌داد.

ابن مسکویه و مرحوم نراقی - مولف جامع السعادات - و بسیاری دیگر از مشاهیر، دنباله‌رو اخلاق ارسطویی‌اند بدون آنکه توجه کنند که اخلاق ارسطویی اخلاقی انسانی - یونانی است نه الهی. اخلاق ارسطو برگرفته شده است از ارزشهای اجتماعی آن روز یونان و متناسب است با تصویری که آنان از مدینه فاضله داشتند. تلفیق این برداشت انسانی با آیات و روایات، معجون التقاطی ناموزونی را به وجود آورد که هیچ جا به درد کسی نخورد و در طول تاریخ فرهنگ اسلام، کسی را اخلاقی نکرد و در عوض کتابی همچون گلستان سعدی توانست از همه‌ی کتب اخلاقی مرسوم، موثرتر واقع شود، با اینکه سعدی، داعیه‌ای چون داعیه‌ی علمای اخلاق نداشت. من گمان نمی‌کنم که کتابهای مغلقی چون کتاب اخلاق ناصری نوشته‌ی خواجه نصیر طوسی، توانسته باشد از نظر اخلاقی، در احادی تأثیری چون کیمیای سعادت داشته باشد. (۱).

اخلاق اسلامی که ماخوذ از متون دینی است، واقعا کمتر مورد توجه بوده است. نشستن خدا در دل و محبت ورزیدن نسبت به او، عشق به غیر او را که سرچشمه‌ی همه‌ی رذایل است، خواهد زدود. و این محبت ورزیدن است که سرچشمه همه‌ی فضایل است نه صرف دانستن و حکیم شدن: هر که را جامه ز عشقی چاک شد || او ز حرص و عیب کلی پاک شد

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۳) و این هم بیشتر از طریق موانست با اولیای خدا حاصل می‌شود. عشق به خدا، جا را بر چیزهای دیگر تنگ خواهد کرد. یعنی لازم نیست که آدمی بنشیند و عقلا خود را اقناع کند که فلان چیز بد و فلان چیز حقیر است. حقیر شمردن یک چیز، امری نیست که نفس آدمی به تکلف آن را به دست آورد، بلکه باید با بزرگ شدن نفس و به صرافت طبع چیزی (۱). رجوع کنید به علم اخلاق در دست انتشار از سوی موسسه فرهنگی صراط.

کوچک بنماید. گاه برای کسی احترام قائل نیستیم اما بظاهر او را محترم می‌داریم. این مسئله از امور قراردادی و اختیاری است. اما حقیر دیدن واقعی اختیاری نیست. روحهای بزرگ، دنیا را حقیر نمی‌شمارند بلکه آن را حقیر می‌یابند. عظیم دیدن نیز چنین است یعنی نمی‌شود که کسی دلش از حب دنیا پر باشد و قبله‌اش و خدایش و معبودش دنیا باشد، ولی بگوید چون امام علی به من گفتند دنیا را کوچک بین، من هم کوچک می‌بینم. نشستن خداوند در دل و کوچک شدن همه چیز در جنب او، اصلی‌ترین نعمتی است که اگر برای شخص پیدا شد، اوصاف خوب دیگر به نحو طبیعی از او خواهد جوشید. ذکر خداوند نیز به همین دلیل، مطلوب است. همین ذکر است که اطمینان را برای قلوب به ارمغان می‌آورد. احساس حضور خداوند و احساس اینکه آدمی در نزد اوست، همه چیز را تحت الشعاع قرار می‌دهد. مصاحبت و موانست با اولیای خداوند هم، چنین اثری دارد و مرتبه‌ای است از مراتب نشستن در نزد خدا: هر که خواهد همنشینی خدا || تا نشیند در حضور اولیا (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۱۶۳) بنابراین مقدمه و نتیجه‌ی سخن امام‌عظم الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهم کاملاً با هم مناسبت دارد. و علت و معلولی است که صددرصد با هم توازن و تناسب دارند. حال باید دانست که معنی دقیق کوچک شدن غیر خدا، چیست و چرا باید از دنیا سیر شد و چگونه آدمی چنان ظرفیت فراخی پیدا می‌کند که همه چیز جز خدا برای او کوچک می‌شود و اصولاً چه حکمتی در کار است که

شریعت اسلام و سایر شرایع، دنیا را ذم کرده‌اند و کوچک شمرده‌اند و از آدمی هم خواسته‌اند که دنیا را کوچک بشمارد؟ این بزرگ شدن خداوند و کوچک شمردن غیر او، با بقیه‌ی ارزشها و احکام اخلاقی اسلام چه ارتباطی دارد و اینکه گفته شده است که حب دنیا، سرچشمه‌ی همه رذایل است، به چه معناست؟

درس ۱۳۶۶۰۰۵ / ۹ / ۶

عظم الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهمخالق چنان در دل پارسایان بزرگ است که هر چه غیر اوست در دیدگان‌شان کوچک است. چرا آنچه که در اصطلاح شرع دنیا نامیده می‌شود، باید در چشم آدمی کوچک آید؟ حسن این امر در چیست؟ ضرورتش کدام است؟ می‌دانیم ذم دنیا از آموزشهای مهم اسلامی است و نه تنها در شریعت اسلام، بل در شرایع دیگر هم آمده است و از متشرعان و پیروان شرایع خواسته شده است که به دیده‌ی تحقیر در دنیا بنگرند و می‌دانیم که چه سوء برداشتهای از این امر شده است. در میان خود ما یک نوع تحقیر افراطی نسبت به دنیا بوده و هست. حرکت‌های صوفیانه‌ی بسیاری تحت نام احیای ارزشهای اسلام و کناره‌گیری از دنیا پدید آمده است و در معارف دینی هم چندان از این تعبیرات ضد دنیا فراوان است که اجازه می‌دهد تا افرادی در این کار، خود

را ظاهراً محق بشمارند. مهمترین کار اینان این است که دنیا را به معنای فیزیکی و مادی و محسوسش طرد کنند و به دلیل آفاتی که ورود در صحنه‌های اجتماعی و دنیوی دارد، عزلت بگزینند و دست به سیاه و سفید نزنند و این جهان را به دست اهلش بسپارند. نه علیه ستم مبارزه‌ای بکنند و نه در مقام احقاق حق برخیزند. نه به آباد کردن شهر و روستای خود همت بگمارند و نه در بهره جستن از مواهب طبیعت پیش قدم شوند و نه زندگی متنعمانه را ارج بنهند و قدر بشناسند بلکه فقر جانسوز و زندگی محرومانه را بر تمتع و تنعم ترجیح بدهند. حال بینیم مسئله در اصل چه بوده است؟ و تحقیر دنیا از نظر دین چه معنا دارد؟ اولاً از لحاظ فلسفی مطلب از این قرار است که این دنیا و جهان غیب فاصله‌ای با هم ندارند. این دنیا در آن جهان است و آن جهان نیز محیط بر همین دنیا است. ما اگر چگونگی این دنیا را بشناسیم، خواهیم فهمید که دنیا در دل آخرت است. در قرآن هست که: *یعلمون ظاهراً من الحیوه الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون* (روم، ۷) اینان ظاهری از زندگی این دنیا را دیده‌اند و شناخته‌اند و از آخرت غافل‌اند لازمه‌ی این سخن این است که اگر فقط ظاهر را ندیده بودند یا از ظاهر به باطن آن نفوذ کرده بودند، آخرت را هم می‌دیدند. چون ظاهر جهان را می‌بینند از آخرت غافل‌اند، بنابراین باطن‌بینان این عالم، آخرت را هم می‌بینند. در روایات هست که: *الدنیا مزرعه الاخره* (۱).

دنیا کشتگاه آخرت است. (۱). *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ص ۱۴. این روایت علی‌رغم شهرت بسیار از سند معتبری برخوردار نیست ولی روایات هم مضمون آن یافت می‌شوند.

این روایت نسبت بسیار صحیح و روشنی را بین این جهان و آن جهان بیان می‌کند. اینجا باید کاشت و آنجا باید برداشت. بین دنیا و آخرت نسبت خصومت و منافات نیست، بلکه نسبت دوستی و زمینه‌سازی و مشارکت در امر واحد است. در نهج‌البلاغه ذکر شده است که امیرالمومنین ایستاده بودند و سخنان کسی را که به دنیا دشنام می‌داد، می‌شنیدند. به او پرخاش کردند و گفتند تو که خود فریفته‌ی دنیایی چرا آن را دشنام می‌دهی؟ تو به او بد می‌کنی یا او به تو بد کرده است؟ کجا دنیا تو را گول زده است؟ آیا پدرت که مرد یا مادرت که در خاک رفت مایه‌ی عبرت تو بود یا فریب تو؟ این دنیا با راستان راست می‌گوید و برای زیرکان عافیت خیز است و برای سرمایه‌اندوزان سرمایه‌بخش است و برای پندآموزان، راهنما و مرشد است. مسجد دوستان خداست. پرستشگاه فرشتگان، مهبط وحی اله و تجارتخانه‌ی اولیای الهی است و... (۱).

باید به کسانی که از مزرعه و تجارتخانه بودن جهان غافل‌اند و عبرت آموز بودنش را در نمی‌یابند، همین سخن را گفت که این دنیا در و دیوارش درس است و تمام سرزمینش برای زراعت آماده است. کشتگاه منحصر به فرد است، اگر اینجا نکاشتی جای دیگری برای کاشتن وجود ندارد. تجارتخانه منحصر به فرد است. اگر اینجا بازرگانی نکردی و سود نبردی، در هیچ جای دیگری نمی‌توانی. چرا که جای دیگری برای این کار نیست. و به همین دلیل هم اهمیت ویژه‌ای دارد. بدبخت آن کسی که در این سرای بازرگانی درآید و سرمایه را دربازد و سودی نبرد. و العصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر(العصر، ۱-۳) قسم به عصر، همانا آدمیان در زیان‌اند. مگر کسانی که ایمان آورند و (۱). نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۱۳۱.

کار نیکو کنند و به درستی و راستی و پایداری یکدیگر را سفارش کنند. پاره‌ای از مفسران گفته‌اند که در این سوره، خسران یعنی زیان از سرمایه و نه از سود. ضرر اعم است از ضرر در سرمایه و ضرر در سود. خسران یعنی ضرر از سرمایه. سرمایه‌ی عمر ما این دنیا و عمر و فرصت و نیروهایی است که در اختیار ما قرار دارد. آیا این درست است که انسان به سرمایه‌ی خویش ناسزا بگوید و به چشم بد به آن نگاه کند و آن را دشمن خود بشمارد؟ این مواجهه‌ی ناصوابی است و از نهایت جهل برمی‌خیزد. به دنیا (بدین معنی) ناسزا گفتن و آن را تحقیر کردن در شرع وارد نشده است و دنیا از آن نظر که مزرعه و متجر است و از آن نظر که به عنوان سرمایه‌ای در اختیار ماست، در معارف دینی مذموم شناخته نشده است و اگر کسی از این نظر دنیا را تحقیر کند صددرصد در مقابل معارف دینی ایستاده است بلکه به عکس، ما را سوق داده‌اند که از آن بیشتر بهره‌برداری کنیم و جزء اهل خسران نباشیم که: ان الانسان لفی خسریای جلوگیری از این خسران، راهی نشان داده شده است که ایمان و عمل صالح و توأسی به حق و صبر است. دنیا نعمت خداوند است و این نعمت در اختیار ماست و ما باید هشیارانه از آن بهره ببریم. دنیا وقتی بد می‌شود که صفتی غیر از صفت مزرعه و متجر به خود بگیرد و مقصد تلقی گردد. ماهیت این جهان را شرع برای ما معرفی کرده است که چون مسافرخانه‌ای است که باید از آن استفاده کرد و مزرعه‌ای است که باید در آن کاشت و تجارتخانه‌ای است که باید در آن تجارت کرد و سود برد. آدمی گاه گرفتار اوهامی می‌شود که این معانی را از یاد می‌برد. دنیا چون پل است و آدمی از آن عبور می‌کند و کسی نمی‌تواند آن را به این دلیل که برای عبور موقت است، تحقیر و یا ویران کند. آن کسی باید تحقیر شود که

روی پل خانه ابدی می‌سازد، یعنی ماهیت پل را نمی‌شناسد. ذم دنیا، ذم نشناختن ماهیت دنیا است. تعبیرهای قرآن از این جهت بسیار رساست: ان الذین لایرجون لقاءنا و رضوا بالحیاه الدنیا و اطمانوا بها و الذین هم عن آیاتنا غافلون... (یونس، ۷) آنان که به ملاقات ما امیدی ندارند و به زندگی دنیا رضایت داده‌اند و دل به آن بسته‌اند و آنان که از نشانه‌های ما غافل‌اند... یعنی کسانی که چون به دنیا رسیدند گویی به همه چیز رسیده‌اند. اگر ظرفیت آدمی را این جهان پر کند، خود را بد فروخته است. آدم زارع نباید تنها به کشتن قانع باشد. او می‌کارد تا محصول بردارد. اگر کسی بگوید مزرعه را به خاطر خود مزرعه دوست دارد، معلوم است که شان مزرعه بودن مزرعه را فراموش کرده است. تعبیر زیبایی امام علی (ع) است که می‌فرماید: لبئس المتجران تری الدنیا لنفسک ثمنا (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳۲) بد معامله‌ای است اگر فکر کنی که دنیا بهای توست. یعنی خودت را بدهی و دنیا را بستانی. اگر این کار را بکنی، خودت را ارزان فروخته‌ای و تجارت بدی کرده‌ای. آنچه که در شریعت اسلام هست، کوچک کردن دنیا نیست، بزرگ کردن انسان است. یعنی به آدمی گفته‌اند که دنیا در برابر ارزش تو بهای اندکی دارد. اگر می‌خواهی خود را به کسی و جایی بفروشی و معامله‌ای بکنی، به خداوند بفروش. که او هم خریدار این کالا است. ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة (توبه، ۱۱۱) خداوند جان و مال مومنان را به بهای بهشت خریداری کرده است. دنیا را بیش از بهای یک مزرعه قیمت‌گذاری نکن. که آن را گران خریده‌ای و یا خود را ارزان فروخته‌ای.

اگر آدمی ماهیت دنیا را، به مزرعه بودن و تجارتخانه بودن آن شناخت، به گونه‌ای خاص زندگی می‌کند و اگر برای دنیا هویت و شانی دیگر قائل شد، نوع زندگی‌اش نیز تغییر می‌کند چرا که هر انسانی متناسب با جهانی که خود را در آن می‌پندارد، می‌زید. (۱) زندگی در جهان با میکروب تفاوت دارد با زندگی در جهان پاک و بی‌میکروب. زندگی در میان دزدان و ناپاکان با زندگی بی‌دغدغه در میان پاکان و پارسایان فاصله‌ها دارد. دنیا این است که قرآن می‌گوید: اعلموا انما الحیوه الدنیا لعب و لهو و زینه و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتریه مصفرا ثم یكون حطاما و فی الاخره عذاب شدید و مغفره من الله و رضوان و ما الحیوه الدنیا الا متاع الغرور (حدید، ۲۰) بدانید که زندگانی دنیا عبارت است از بازی و هوسرانی و آرایش و فخرفروشی بر یکدیگر و کثرت‌طلبی در ثروت و فرزند. همچون بارانی که گیاهان رسته از آن کافران را به شگفتی آورد، اما آن گیاهان، سپس خشک و زرد و فروریخته شوند، در آخرت، عذاب سخت وجود دارد و نیز آمرزش و رضایت الهی و زندگانی دنیا جز متاعی فریبنده نیست. می‌بینیم لعب و لهو و تفاخر و تکاثر است، که عین دنیای مذموم است. آنچه که بر آن تراحم رود یعنی باعث نزاع شود و آنچه که بر آن تفاخر رود، یعنی باعث فخر شود و آنچه که در آن تکاثر افتد یعنی باعث فزون‌طلبی گردد، از جنس دنیای مذموم است. همان دنیایی که به ما گفته شده است که تحقیرش کنیم. یکی تجارت می‌کند تا زندگی کند و یکی زندگی می‌کند تا تجارت کرده (۱). رجوع کنید به مقاله‌ی «ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟» در کتاب ایدئولوژی شیطانی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.

باشد، یکی می‌دود تا به جایی برسد و یکی می‌دود تا وقت بیشتر داشته باشد که باز هم بدود. یکی تفریح می‌کند تا برای امری جدی کسب آمادگی کند و دیگری تفریح می‌کند و از تفریح، بیرون نمی‌آید. این دنیا ویرایی دارد. و آن که ویرای آن را نمی‌بیند، زندانی دنیای مذموم است. دنیایی که مقدمه‌ی آخرت است نیکوست و دنیایی که بی‌آخرت است، زندان است. تمثیل مولوی را در این باب بشنویم. می‌گوید این دنیا مثل حمام است و حمام دو چهره دارد. یک چهره داخل حمام است که آب گرم و صابون دارد و محل شستشوی بدن است. چهره‌ی دیگر، کثافات و چرک‌هایی است که در زباله‌دانهای حمام می‌رود. دنیاپرستان زنبیل‌های کثافات را می‌کشند و به یکدیگر فخر می‌فروشند. یکی به دیگری می‌گوید من بیش از تو کثافت حمل کرده‌ام. اما زیرکان فارغ از این غوغا به تطهیر خویش مشغول‌اند: شهوت دنیا مثال گلخن است || که از او حمام تقوا روشن است (...)

اغنيا ماننده‌ی سرگين كشان || بهر آتش كردن گرمابه دان

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۴۰ و ۲۳۸) شستشوی خویشتن در حمام دنیا کاری آخرتی است و تفاخر بر سر حمل کثافات، کاری دنیایی. دنیا و آخرت منافاتی با هم ندارند و از یک قماش‌اند و دنباله‌ی یکدیگرند و بلکه این دنیا رویه‌ی دیگر دنیای آخرت است. ما اگر چشمی از غیب باز کنیم، خواهیم دید که در جهان دیگر نشسته‌ایم. اگر چیزی بد است آن تکاثر و تفاخر است، نه این دنیا. آن کس که به علم خود بر دیگری تفاخر کند، علم را دنیایی کرده و خود در شمار دنیازدگان درآمده است. و علم به جای اینکه از او دستگیری کند و نور و هدایت باشد، تبدیل شده است به اسباب زینتی برای فخر و مباهات بر دیگران:

گر میان مشک تن را جا شود || روز مردن گند او پیدا شود

مشک را بر تن مزن بر دل بمال || مشک چه بود؟ نام پاک ذوالجلال

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۶۶ و ۲۶۷) علم چون بر دل زند یاری شود || علم چون بر تن زند باری شود
 (مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۴۷) مشک علم را باید به دل مالید، نه به تن. و آن را به منزله‌ی زیور نباید به خود
 آویخت و فخر فروخت. این سوءاستفاده از علم است و این علم است که، موجب تزاحم می‌گردد و دشمنی‌ها و
 کینه‌ها از آن زاییده می‌شود. چنانکه قبلا آوردیم دنیا و جهنم دار تزاحم و بهشت مقرر امن و سلام است. خداوند
 درباره‌ی بهشت‌نشینان چنین می‌فرماید: و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا علی سرر متقابلین (حجر، ۴۷) تمام
 کینه‌ها را از دل آنها برکنندیم. آنها برادرانی هستند، بر تخته‌هایی مقابل هم. بهشت عالم برادری مطلق است. سلام
 جزء یکی از مهمترین نعمتها و موهبت‌هایی است که به اهل بهشت می‌دهند همین است معنای آنکه خداوند به
 آنها سلام می‌دهد. سلام قولا من رب رحیم (یس، ۵۸) سلامی از ناحیه خداوند مهربان به آنها عرضه
 می‌شود. تحیتهم فیها سلام (یونس، ۱۰- ابراهیم، ۲۳) تحیت آنان در آنجا سلام است. سلام خداوندی، سلام و
 احوالپرسی قراردادی و تعارفی انسانها نیست،

بل ریزش نهایت سلم و صلح واقعی است. و سقاهم ربهم شرابا طهورا (الانسان، ۲۱) پروردگار ایشان شراب طهور بدیشان می‌نوشاند. و شراب طهوری که به بهشتیان نوشانده می‌شود همه‌ی رذایل و کینه‌ها و خصومتها و ناپاکیها و آلودگیهایشان را می‌شوید. از آن طرفان ذلك لحق تخاصم اهل النار (ص، ۶۴) تخاصم اهل آتش، امر متحقی است. کار شیطان ایجاد آشوب و نزاع و کینه است: ان الشيطان يئزغ بينهم (الاسراء، ۵۳) همانا شیطان میان ایشان دشمنی و نزاع برمی‌انگیزد. و همین شیطان است که آدمیان را به جهنم می‌برد. این معنا اگر خوب هضم شود، معلوم خواهد شد که هر چه موجب نزاع شود، از جنس جهنم و از جنس دنیای مذموم است و آنچه سلم و سلامت و دوری از کینه و حقدهای درونی و نابرداری و برتری‌جویی بیاورد از جنس بهشت است، گرچه در این دنیا باشد. بنابراین اهل دنیای مذموم، در همین جهان در جهنم‌اند و اهل سلم در همین دنیا ساکن بهشت‌اند. اگر علم موجب تفاخر و تزیین و تکاثر شد و حرص را دامن زد و آدمی را ناآرام کند و تعارض و اضطراب و تشویش و حقد و کینه به بار آورد، از جنس دنیای مذموم است و چنان عالمی، چون شیطان از بهشت خدا طرد می‌شود. نعیم این جهان اگر آتش‌افروزی کرد دیگر نعمت نیست، بلاست. سلام روزانه‌ی مسلمین به یکدیگر، بهشت را به یکدیگر تعارف کردن است و منبعث از اصولی‌ترین ارزشهای مکتب است. هر کس که درونش مملو از سلام باشد، بداند که بهشتی است و هر کس که نیست، بداند که

جهنمی است. روحهای پرظرفیت و قوی و بهشت‌نشین از مهمترین علایمشان، آرامش و سکینه است: ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین (توبه، ۲۶- فتح، ۲۶) خداوند سکینه و آرامش خود را بر رسول و مومنان نازل کرد. این آرامش از مراتب بهشت است. کسانی که دچار اضطراب و تشویش هستند (که بیشتر آن از حرص و حقد و تکاثر و فزون‌طلبی و رقابت و تکاثر برمی‌خیزد) بدانند که از همین دنیا در جهنم‌اند. گرچه همه‌ی اختلافها از این جهان رخت برنخواهد بست و اختلاف، شان این دنیا است، مع الوصف، یکی از مهمترین اهداف ظهور پیامبران، رفع اختلاف بود: فالله یحکم بینهم یوم القیمه فیما کانوا فیه یختلفون (بقره، ۱۱۳) پس خداوند روز قیامت در آنچه ایشان اختلاف کردند، میانشان حکم خواهد کرد. داوری نهایی درباره‌ی اختلافات، روز قیامت خواهد شد. اما هر چه که ما به سمت رفع اختلاف پیش برویم، البته بهشتی‌تریم و اجتماع ما الهی‌تر و به هدف انبیا نزدیکتر و از جهنم دورتر است. ارزشهای اخلاقی اگر نتواند این معنا را حاکم کنند و فرصتی به وجود نیآورند برای بهشتی کردن و سالمتر کردن اجتماع، پس چه کاری و چه هنری دارند؟ قناعت که در شریعت آمده است، مهمترین اثر و ارزشش این است که فتیله‌ی حرص و تکاثر و تفاخر را پایین بکشد تا چراغ نزاع و خلاف دود نزنند. معنای قناعت همین است و معنای دیگری ندارد. و این معنا رکنی است از ارکان دین. خداوند فرمود: من عمل صالحا من ذکر او انشی و هو مومن فلنحیینه حیاه طیبه (نحل، ۹۷)

کسی که مومن باشد و عملش نیز صالح باشد، چه مرد و چه زن، او را در یک زندگی پاکیزه، زنده خواهیم داشت. امیرالمومنین فرمودند این زندگی پاکیزه یعنی یک زندگی قناعت‌آمیز. (۱) باری همه‌ی این سخنان نشان می‌دهد که دنیای مذموم و تحقیرشدنی، دنیایی است که در آن از قناعت و سلم و آرامش خبری نیست و سراپا آکنده از نزاع و تکاثر و تفاخر است. روایتی است از پیامبر که فرمودند: نعم المال الصالح للرجل الصالح (۲). مال خوب، برای انسان خوب، خیلی هم خوب است. مال خوب را در دست انسان خوب چرا تحقیر کنیم؟ مولوی می‌گوید: چیست دنیا از خدا غافل بدن || نی قماش و نقره و میزان و زن مال را کز بهر دین باشی حمول || نعم مال صالح خواندش رسول (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۳ و ۹۸۴) بعد از آن مثالی می‌زند: آب در کشتی هلاک کشتی است || آب اندر زیر کشتی پستی است (مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۸۵) بر کشتی سوار بودن و بر آب راندن، جایی برای سرزنش آب (۱). «... سئل علیه السلام عن قوله تهالی «فلنحیینه حیاه طیبه» فقال: هی القناعه (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۲۹). (۲). «احیاء العلوم، ج ۲، ص ۱۶۲. حیلہ الاولیاء، ج ۱۰، ص ۵ و فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۸۷...» رجوع شود به احادیث مثنوی، ص ۱۱.

نمی‌گذارد. در اینجا آب سرمایه ماست. اما همین که کشتی سوراخ شد و آب داخل آن آمد، دیگر سودمندی و سرمایه‌صفتی آن از دست می‌رود و به جای آنکه پشتیبان ما باشد، موجب هلاکتمان می‌شود. دنیا تا وقتی که آبی است و زورق وجود ما بر آن روان است، بسیار نیکو است. اما همین که این زورق سوراخ شد و آب داخل شد، نوبت هلاکت ماست... حال سوال این است چگونه می‌توان دنیا را بیش از مزرعه ندید، تا دل را پر کند و این آب به تعبیر مولوی وارد کشتی وجود آدمی نشود و او را غرق نسازد؟ سخن امام علی (ع) پاسخ این سوال است: وقتی عظمت خداوند در دل بنشیند همه چیز دیگر کوچک خواهد شد. ما در این جهان احتیاج به یک مرجع و مبدا داریم تا هر چیز را نسبت به آن بسنجیم. اگر این مبدا را برداشتید، نسبت اشیا در هم می‌ریزد و ارزشها مخلوط می‌شود و معلوم نمی‌شود که چه چیز در کجا باید قرار بگیرد. مرجعی به نام خداوند لازم است تا قدر و قیمت همه چیز را نسبت به او تنظیم کنیم، در غیر این صورت معلوم نیست که راجح کدام است و مرجوح کدام. مبدا ارزشها در اسلام، خداوند است. و با او همه چیز کوتاه است و بی‌او همه چیز عظیم و شکوهمند. شرط رهیدن از ارزشهای وهمی، نظر دوختن به حقیقتی است و رای وهم، یعنی خداوند. فهم و الجنه کمن قدر آنها فهم فیها منعمون و هم و النار کمن قدر آنها فهم فیها معذبون پارسایان با بهشت چنان‌اند که گویی آن را می‌بینند و در آن منعم‌اند و با آتش چنان‌اند که گویی آن را می‌بینند و در آن معذب‌اند. «پارسایان از شدت یقین به وعده و وعید خداوندی و نهایت اطمینان به جهان نادیده و از شدت اعتمادی که به قول نبی صادق دارند، بهشت و جهنم برای آنها عینی و ملموس شده است و از حد یک خبر درآمده و

تبدیل به مشاهده گشته است. به تعبیر قرآن آدمی از حد یقین علمی بیرون می‌آید و به یقین عینی و مشاهده‌ای می‌رسد. روایت مشهوری از طریق اهل سنت و شیعه در این معنی نقل شده است و مولوی در مثنوی آن را آورده است. مضمون روایت این است که: روزی پیغمبر (ص) حارث را دیدند و پرسیدند: کیف اصبحت؟ چگونه صبح کردی؟ حارث جواب داد: اصبحت موقنادر حالت یقین. پیغمبر پرسیدند: علامت یقین تو چیست؟ جواب داد: بهشتیان را در بهشت می‌بینم و جهنمیان را در جهنم می‌بینم. (۱).

این بهترین علامت یقین است، که پرده‌ها از پیش چشم آدمی برداشته شود. گفت پیغمبر صباحی زید را || کیف اصبحت ای صحابی باصفا

گفت عبدا مومنا باز اوش گفت || کو نشان از باغ ایمان گر شکفت

گفت تشنه بوده‌ام من روزها || شب نخفتستم ز عشق و سوزها

تا ز روز و شب گذر کردم چنان || که از اسپر بگذرد نوک سنان

(۱). احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۱۵۷ و تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۴۳.

که از آن سو مولد و مادت یکی است || صدهزاران سال و یکساعت یکی است
هست ابد را و ازل را اتحاد || عقل را راه نیست آن سوز افتقاد

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۵۰۰-۳۵۰۵) جهان غیب که بی‌زمان است و در آن ازل و ابد یکی شده‌اند، چنان است که عقل جزوی در آنجا خود را گم می‌کند و محیط مانوس خود را غایب می‌بیند. ما هم اکنون در بهشت و جهنم واقعیم یعنی فاصله مکانی و زمانی با آنها نداریم. فقط از آنها محجوبیم. جنین که در شکم مادر هست، در همین دنیا است نه در دنیای دیگر. چیزی که هست این دنیا را نمی‌بیند و از آن محجوب است. ما در این جهان که هستیم در همین حال در جهان آخرتیم و با آن فاصله‌ای نداریم. درست حالت جنینی را داریم و فقط باید رفع حجاب شود تا بفهمیم که هیچ فاصله‌ای با آن جهان نداشته‌ایم. ما به آنجا سفر جسمی و زمانی نمی‌کنیم، این سفر، یک سفر وجودی است. قلوبهم محزونه و شرورهم مامونه و اجسادهم نحیفه و حاجاتهم خفیفه و انفسهم عقیفهدل پارسایان محزون است و دیگران از شر آنان ایمن‌اند و بدنشان لاغر، خواسته‌شان اندک و نفس‌شان عقیف است. دل افراد پارسا عجین با حزن است. از امیرالمومنین (ع) نقل شده است که حزن شخص مومن در دل اوست و شادمانی او در چهره‌اش: المومن بشره فی وجهه و حزنه فی قلبه (نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۳۳) مومن چهره‌ی عبوس ندارد. بشاش و فرحناک و گشاده‌روست، اما قلبا حزین است و به قول بوعلی سینا در مقامات العارفین: العارف هش بش بسام (۱).

(۱). الاشارات و التنبیها، نمط تاسع مقامات العارفین.

معنای حزن باطنی را باید دانست. بخصوص که تعبیراتی داریم که: الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون (یونس، ۶۲) بدان که بر اولیای خداوند نه بیم می‌رود و نه غمگین و حزین‌اند. حزن باطن و گشاده‌رویی ظاهر به چه معناست؟ حقیقت این است که حزن سبز داریم و حزن سیاه. اندوه میمون دلگشا داریم و اندوه شوم دل‌شکاف. و آنکه ترش‌رویی و تلخ‌کامی و تندخویی می‌آورد، اندوه سیاه است نه اندوه سبز و مبارک. و حزن سیاه را چه جای آن است که در دل عارفان راه یابد؟ اندوه سیاه را باید علاج کرد نه اندوه سبز را. اندوه سبز جان می‌بخشد و دل را صیقل و صفا می‌زند اما اندوه سیاه، دل را می‌ساید و جان را می‌گذرد: خفته از انبوه اندوهان

سوهان صولتم || خرم اندوه سبزم بیشه‌ی اندیشه‌هاست

برای فرار از اندوهان سیاه است که به سرگرمیها و مخدرات و مسکرات پناه می‌برند. اما، کدام لذت و بهجت مبارکتر و برتر از حزن عارفانه است تا آن را بدان بسترند یا بفروشند؟ همین‌گونه غم‌هاست که چاره‌ی آنها را حافظ در شراب می‌جوید: چون نقش غم ز دور بینی شراب خواه || تشخیص کرده‌ایم و مداوا مقرر است

(دیوان حافظ، غزل ۳۹) غم دنیای دنی چند خوری باده بخور || حیف باشد دل دانا که مشوش باشد

(دیوان حافظ، غزل ۱۵۹)

راه خلوت‌نگه خاصم بنما تا پس از این || می‌خورم با تو و دیگر غم دنیا نخورم
 بیا که وضع جهان را چنانکه من دیدم || گر امتحان بکنی می‌خوری و غم نخوری
 (دیوان حافظ، غزل ۴۵۲) غم سیاه غمی است که محصول دنیا داری و ابتلا به تفاخر و تکاثر و رکود و خفتگی
 دل و تنگناهای عالم حس و خیال است. اما آن که از این زندان رهاست و وجودش چون باری بر گردش نیست
 و هر زمان صورتی و جمالی نو می‌بیند و از مضایق هستی رسته است، کجا مبتلا به اندوه می‌شود و چرا به شراب
 و رباب روی آورد تا او را از دست او بستانند و ساعتی در بیخودی، ملالی را از او بزدايند؟ باده غمگینان خورند
 و ما ز می‌خوشدل‌تریم || رو به محبوبان غم ده ساقیا، افیون خویش
 خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال || هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش
 (کلیات شمس، غزل ۱۲۴۷) داشتن دیده‌ای بینا و شناختن حقیقت این جهان و دانستن نسبت خود با این جهان و
 آن جهان و تماشا کردن صورتها و جمالهای نو و عید کردن هر روزه و برون آمدن از زندان خیال، فرحناکی و
 بی‌غمی را تضمین و تامین می‌کند. غوطه‌خوردن در جهنم تکاثر و تفاخر و فروماندن در نزاعهای شوم دنیا دارانه
 و برون رفتن از دنیای فراخ خرسندی و قناعت و پای در آتشگاه طمع و تکبر نهادن، هر روز غمی را به استقبال
 آدمی می‌فرستد. اندوه سبز، محرک جان خرم عارفان است تا طلعتهای جمیل و تازه‌ی بیشتر بطلبند و اندوه سیاه
 حجاب جان غافلان است تا از شناخت خویش هم محروم بمانند. اینکه مولوی می‌گفت:

از غم و شادی نباشد جوش ما || با خیال وهم نبود هوش ما
 حالتی دیگر بود کان نادر است || تو مشو منکر که حق بس قادر است
 (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۰۳-۱۸۰۴) باغ سبز عشق کو بی منتهاست || جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
 (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۹۳) راست می‌گفت. او را غم جهانداران نبود. ولی همو می‌گفت: در غم ما روزها
 بی‌گاه شد || روزها با سوزها همراه شد
 روزها گرفت گورو باک نیست || تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست
 (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵ و ۱۶) وی عمری را در غم به سر برده بود. اما نه آن غم که در برابر باده می‌شکند
 بلکه آن غم که باده را نیز می‌شکند. همو می‌گفت: ای می‌بترم از تو || من باده‌ترم از تو
 (کلیات شمس) و باز همو می‌گفت که: هر زمان نو صورتی و نو جمال || تا ز نو دیدن فرومیرد ملال
 (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۶۴) و یا: چون به غایت تیز شد این جو روان || غم نباید در ضمیر عارفان
 (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۳۰۱)

و یا: تنگتر آمد خیالات از عدم || زان سبب باشد خیال اسباب غم

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۹۵) و نیز: بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس || تا نپوشد بحر را خاشاک و خس
 (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۱۱) و بدین ترتیب سر غمناکی و فرحناکی را به دست می‌داد. او می‌خواست بیشتر
 ببیند و بیشتر بدود و بیشتر از زندان تنگ خیال بیرون آید تا فرحناک‌تر شود. سر فرحناکی و بی‌ملالی عارفان
 همین است که دنیاشان گشاده‌تر و نوشونده‌تر و رنگارنگ‌تر است. و سر غمناکی جهانداران، محبوس ماندن در
 تنگنای نزاعها و غفلتهاست. تا این زندان نشکند و تا این حجاب ندرد و تا این کهنه‌خواری پایان نپذیرد، اندوه
 سیاه همواره بر دل و بلکه در دل نشسته است. و به قول حافظ: حافظا ترک جهان گفتن طریق خوشدلی است || تا
 نپنداری که احوال جهانداران خوش است

(دیوان حافظ، غزل ۴۳) عارفان هر دمی دو عید کنند || عنکبوتان مگس قدید کنند

حزنی که ناشی از شناختن خویش است فرسنگها فاصله دارد با حزنی حاصل از شناختن خویش. این یک،
 زیادتی‌ها را می‌کند تا به خود بیشتر برسد و آن یک، به دلیل غفلت از خویش، بیشتر طمع می‌ورزد به گمان
 اینکه غنی‌تر می‌شود. این است آن حزنی که ممدوح است. و با گشاده‌رویی قابل جمع است. آن حزنی که با
 گشاده‌رویی قابل جمع

نیست، همان غمها و اندوههایی است که فرزند جهنمی بودن آدمی است و تمام وجود آدمی را فرامی گیرد و او را اهل نزاع با دیگران می کند، اما حزن ممدوح آدمی را نسبت به دیگران اهل رحمت می کند. حزن جهنمی، محصول نزاع آدمی است بر سر دنیای دیگران اما حزن عارفانه و بهشتی، عین رحمت بردن آدمی است بر خود و بر دیگران. بر خود رحمت می برد و بند از پایش می گشاید و بر دیگران رحمت می برد که چرا در چنان نزاعهای بی حاصل درگیرند. حزن او در واقع، شغل اوست. درگیر بودن اوست با خودش. می خواهد خود را از این که هست زلاتر کند تا دیگران نیز از چشمه ی وجود او نصیب بیشتر ببرند. از کدورت های خود و خلق رنج می برد. در کار کدورت پیرایی است نه در کار کدورت افزایی. حجابهای خلق و خود را می بیند و بقوت می کوشد تا آنها را بدرد. حسرت دیگران را نمی خورد که در آن حجب دنیایی اسیرند. حقیقت آن حجب را می بیند و چون دنیازدگان، در پی ستبر کردن آنها نیست. این است که هم اهل حزن است و هم اهل رحمت. هم اندوهناک است هم گشاده رو. او حافظانه ترک جهان گفته است و دانسته است که خوشدلی در این ترک است. با دیگران بر سر این متاع جهنمی نزاع ندارد تا اندوههای پست و شیطانی دلش را فراگیرد. اگر هم غضب می برد، غضبش عین رحمت است. برای زدودن نجاستهاست. همچون چوبی که بر نمد پرگرد و غبار می زنند تا خاک را از آن بیرون کنند، نه برای آنکه نمد را بیزارند: بر نمد چوبی که آن را مرد زد || بر نمد آن را نزد بر گرد زد (...)

گفت چندان آن یتیمک را زدی || چون نترسیدی ز خشم ایزدی؟

گفت او را کی زدم ای جان و دوست || من بر آن دیوی زدم کو اندروست

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۰۱۲-۴۰۱۶)

او چندان کمال دارد که از کمال دیگران غمناک نشود و جانش چندان متنعم و محفوظ است که بر حظ دیگران حسرت نخورد. اندوهش از این است که غافلان، بی‌نصیبی را عین بهره‌مندی و خفتگی را عین بیداری می‌پندارند. و محزون از این است که مبدا خود نیز غافلانه، در دام شیطان گرفتار و به مکر او فریفته آمده باشد. و اندیشناک است از اینکه به کجا خواهد رفت و عاقبتش چه خواهد شد. بلی این حزن درونی، رحمت بیرونی هم می‌آورد. چنین آدمی نسبت به دیگران مهر می‌ورزد، برای اینکه با آنها بر سر هیچ چیز نزاع ندارد، پس چرا باید در چهره‌اش آثار ملال و تلخی ظاهر شود؟ بهشتیها با جهنمیها نزاع ندارند. جهنمیها با خودشان نزاع دارند. دو عاقل را نباشد کین و پیکار. خداگونه شدن عارفان به همین معناست. خداوند با کسی از بندگانش نزاع ندارد با خوبان خوب است با بدان هم بر سر رحمت است. رحمت رحمانیه‌اش در این دنیا گسترده است. بندگان پارسای خداوند که به او نزدیکترند، از این اوصاف هم برخوردارترند. با همگان به خوبی رفتار می‌کنند و گشاده‌رو هستند. و هنگامی که غضب می‌کنند غضبشان هم فرزند رحمت‌شان است. در دل حزین‌اند چون از خود راضی نیستند و مقام خود را، آخرین مقام نمی‌دانند و خود را از لغزیدن ایمن نمی‌یابند. آدمی در مقام یک پارسای دیندار و آگاه به معارف شریعت، خوب می‌داند که ممکن است به مقام بلعم باعورا برسد و سپس از آنجا با سر به زمین بخورد: و اتل علیهم نبا الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین (اعراف، ۱۷۵) و بخوان بر این مردم، خبر آن کس را که آیات خویش را به او دادیم و او از آنها بیرون شد و شیطان در پی‌اش افتاد و بدین گونه او از گمراهان گشت. شخص پارسا در عین اینکه شادمان و شاکر نعمتهای خداوند است که

طهارت ضمیر و سلامت به او بخشیده است و تعارضهای درونی او خرده خرده شسته شده و یک انسان پاک و سالم و بی عقده و بی کینه شده است، مع الوصف هیچ گاه نمی گوید راه بی برگشتی آمده ام و دیگر امکان ندارد بلغزم. چرا امکان ندارد؟ هیچ کس از وسوسه های شیطان ایمن نیست مگر مخلصان: و المخلصون علی خطر عظیم همیشه باید محزون بود که مبادا بعدا فروفتیم. باید محزون بود که مبادا کم کوشیده باشیم. باید محزون بود مبادا در درون کدورتها و ناپاکیهایی باشد که نزدوده باشیم. باید محزون بود از اینکه مبادا از شکر خداوند قصور ورزیده باشیم. باید از آتشی بودن دیگران محزون بود و بر آنان باران وار بارید و آتش را فرونشاند. دریاصفتان دو گونه اندوه بیشتر ندارند: یکی اندوه ناپاکی و تیرگی خود و دیگری اندوه آلودگی و تیرگی دیگران. هم با خود می کوشند تا رفع تیرگی کنند هم دیگران را دعوت می کنند تا غسل طهارت بر آورند و جامه ی جان را از شوخها بشویند: آب گفت آلوده را در من شتاب || گفت آلوده که دارم شرم از آب

گفت آب این شرم بی من کی رود || بی من این آلوده زایل کی شود؟

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷) آب چون پیکار کرد و شد نجس || تا چنان شد کاب را کرد حس

حق ببردش باز در بحر صواب || تا بشستش از کرم آن آب

سال دیگر آمد او دامن کشان || هی کجا بودی؟ به دریای خوشان

من نجس زین جا شدم پاک آمدم || بستدم خلعت سوی خاک آمدم
هین بیاید ای پلیدان سوی من || که گرفت از خوی یزدان خوی من

(مثنوی، دفتر پنجم، ایات ۲۰۰-۲۰۴) خود غرض زین آب جان اولیاست || کو غسل تیر گیهای شماست
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۲۱) مجاهدت با نفس و شفقت بر خلق دو منبع اصلی حزن سبز و میمون آنان است. و
این کجا و آن حزن که محصول حسادت و خصومت با خلق و زیاده طلبی و عنان گسیختگی نفس است کجا؟ و
شور و هم مامون هو دیگران از شر آنان ایمن اند در روایات آمده است که: بدترین خلق خدا کسی است که مردم به
خاطر خیابانی که در اوست، احترامش می گذارند. (۱).

دیده‌اید بعضی آدمها، چندان بدذات و بددهن و خبیث‌اند که انسان نه برای اینکه عظمتی در آنها می‌بیند،
احترامشان می‌کند، بل فقط برای خاطر اینکه از گزندشان محفوظ بماند، ظاهرا در برابرشان سکوت می‌کند و
حرمت می‌نهد. کسانی که آدمی از شرشان ایمن نیست و دنبال بهانه می‌گردند تا زهر بریزند، مخصوصا وقتی که
نظام بیمار و غیرانسانی حاکم شد، این (۱). من لایحضره الفقیه، جزء الرابع، باب النوادر، حدیث ۱ شر الناس من
اکرمه الناس اتقاء فحشه (و روی شره).

آدمها میدان دار هم خواهند شد. وقتی که یک مشت عقرب به جان هم افتادند آنهایی که عقرب ترند، بیشتر از دیگران دور را به دست می گیرند و چیره می شوند. و درست به عکس، مردم اطمینان دارند که از پارسایان گزند نخواهند دید. نه غیبت، نه سعایت، نه حسد، نه خصومت، نه سرقت، نه دشنام، نه مکر،... هیچ یک از آنان بر نمی خیزد. و چه نعمتی است این امن و سلام، که حاق و گوهر اسلام است. علم اخلاق هدف و غایتش این است که شخص بسهولت و بی کلفت، نیکی کند و برای یک گام نیک برداشتن، خود را به هزار مشقت نیفکند. و پارسایان چنین اند که از رفتارشان شر نمی بارد مثل دریا به نزدیکان گوهر می دهند و به آنها که دورند، باران. و اجسادهم نحیفه و حاجاتهم خفیفه و انفسهم عقیقه پارسایان اجسادشان نحیف و حاجاتشان اندک و نفوسشان عقیف است. اهل تقوا اغلب این گونه اند، چرا که با قناعت کردن به کم، بدنی لاغر دارند و حاجتشان خفیف است یعنی برداشتشان از این دنیا کم است و فرشته صفت، عقیف اند. امیرالمومنین می فرماید که: لکاد العقیف ان یکون ملکا من الملائکه (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۷۴) انسان عقیف نزدیک است که فرشته ای از فرشتگان شود. اینان حتی در درون خودشان هم فکر باطل نمی کنند. در روایات آمده است که حضرت عیسی به پیروان خود می گفت: شما را منع کرده اند از زنا کردن و من شما را از فکر زنا کردن منع می کنم، برای اینکه اگر آتش خانه ای را نسوزاند، در و دیوار را سیاه خواهد کرد (۱).

(۱). جامع السعادات نراقی.

نفس عقیف آن است که نه تنها عملاً خویشتن داری می کند و مرتکب محرمات نمی شود، بلکه از نظر فکری هم چنان خود را سامان داده است که بعضی از افکار در درون او نمی روید. عفت مراتب دارد. مرتبه‌ی اولش این است که آدمی دست و پا و چشم و گوش خود را مهار کند که در جای خود بسیار مهم و دشوار است و اگر کسی به همین مقدار هم نایل آمد، البته پاک و پارسا و ممدوح است. ولی مراتب بالاتر از این هم هست. مرتبه‌ی بالاتر این است که زمام دل را هم به دست گرفته باشد و فکر هم دارای عفت شده باشد و دوگانگی بیرون و درون، رخت بر بسته باشد و آدمی یکپارچه، مجسمه‌ی عفت باشد. نه فکر بد و نه کار بد بکند، نه در عمل دور از خدا باشد نه در قلب بیگانه با او. از همه جهت در مسیر او و در اختیار او قرار گیرد. این نفس عقیفه است. این همان کسی است که به تعبیر امیرالمومنین (ع) هم‌مرز و همنشین فرشتگان است. فرشتگان شهوت ندارند و چنانکه گفته شده است موجوداتی هستند که نه در درون و نه در بیرون، هیچ‌گونه داعیه‌ای برای ارتکاب امور خلاف عفت ندارند. شخص عقیف می‌تواند خود را به این ارتفاع برساند که از اندیشه‌ها و خیالات ناپاک پیراسته باشد. حاجاتشان خفیف است. یعنی اهل زهدند. علمای اخلاق برای زهد دو معنی ذکر کرده‌اند. یک معنی این است که شخص از نعیم دنیوی (در عین شوق بدان) دوری بگزیند و معنی دومش این است که دنیا را به چیزی نگیرد و چیزی نبیند که از آن دوری بگزیند. گاهی کناره گرفتن از چیزی توأم است با شوق نفس نسبت به آن. آدمی در مقام محاسبه و مقایسه، می‌گوید این را کنار می‌گذارم تا به نعمت بالاتری برسم. اما گاهی هست که حاجتی به محاسبه نیست. چون دو طرف وجود ندارد، تا یکی را برتر از دیگری بشمارند. یک طرف بیش نیست و آن خداست و بس. مثالی که علمای اخلاق می‌زنند این است که وقتی از کنار زباله گذر می‌کنیم، چنین نیست که به زحمت از آن اجتناب کنیم و شوق خود نسبت به آن را

سرکوب کنیم و به زحمت زهد بورزیم! زهد ورزیدن ما در زباله به این معناست که ما آن را چیزی نمی‌دانیم و ارزشی برای آن قائل نیستیم تا بخواهیم بزحمت از آن چشم‌پوشی کنیم و در عین حال، مطلب از این هم رفیعت‌تر و شریف‌تر است. نسبت دنیا با خدا در چشم عارف خداین، نسبت عدم و وجود است. مناعت و رفعتی در نفس اهل تقوا هست که دنیا برایشان نه زباله که کمتر از آن می‌نماید و این هیچ نیست جز به دلیل آنکه حقیقت این دنیا را خوب شناخته‌اند. و کف بودن آن را در برابر دریای عظمت حق به درستی دریافته‌اند. باید از خداوند دیده‌ای خواست که حقایق امور را به ما نشان بدهد. باز هم باید گفت: بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس || تا نیوشد بحر را خاشاک و خس

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۱۱) کف دریاست صورتهای عالم || ز کف بگذر، اگر اهل صفایی (کلیات شمس، غزل ۲۷۰۷) مهمترین صفت این عالم این است که نمی‌ماند. «و هر چه نباید دل بستگی را نشاید.» قره عینه فیما لایزول. و زهادته فیما لایبقی و پارسا آن است که به ماندنیها دلخوش است و در ماندنیها زاهد آدمی اگر این دنیا را بواقع مسافرخانه و مزرعه و زندان بداند، آنگاه مانند مسافران و زارعان خواهد زیست نه چون شاهان و غافلان یا کودکان و جانوران. زندگی در مسافرخانه و زندگی در کاخ دلپذیر ابدی فرق بسیار دارد. هیچ تردیدی در این باره نباید کرد. این بینش در لباس پوشیدن و خانه ساختن و صنعت و حکومت، تاثیر خود را ظاهر می‌کند. شما بر

زمینی که از جنس شیشه است، به گونه‌ای خاص قدم می‌گذارید و بر جایی که از جنس سیمان و آجر است، به گونه‌ای دیگر. وقتی که زمین گل است به گونه‌ای قدم برمی‌دارید و وقتی که خشک است به گونه‌ای دیگر. اینجا کفش خاص می‌پوشید و جای دیگر کفشی دیگر. امکان ندارد کسی بیقین بداند و بفهمد این دنیا مسافرخانه و مزرعه است و در آن چنان با دلبستگی و غفلت و امنیت زندگی کند که گویی دولت‌سرای همیشگی است. مگر اینکه آدمی این مطلب را شنیده باشد، اما نفهمیده باشد. این موقت دانستن زندگی در یکایک تصمیمات ما تاثیر می‌گذارد. در مسافرخانه زندگی کردن مذموم نیست خداوند ما را در چنین دنیایی قرار داده است. مذموم آن است که آدمی این معنی را فراموش کند: مگر آن باشد که زندان حفره کرد || آن که حفره بست آن مگری است سرد

این جهان زندان و ما زندانیان || حفره کن زندان و خود را وارهان

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۱ و ۹۸۲) زیرکی آن است که آدمی زندان را سوراخ کند و از آن بگریزد، نه اینکه رخنه‌های فرار را ببندد و در و دیوار آن را چندان آذین کند که دلپذیر افتد و فکر فرار از ذهنش دور شود. این خودفریبی و پوشاندن حقیقت است. آنچه در قرآن آمده است، همین است که: انما مثل الحیاه الدنیا کماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما یاکل الناس و الانعام حتی اذا اخذت الارض زخرفها و ازینت و ظن اهلها انهم قادرون علیها اتها امرنا لیلا او نهارا فجعلناها حصیدا کان لم تغن بالامس کذلک نفصل الایات لقوم یتفکرون (یونس، ۲۴) مثل زندگی دنیا (از لحاظ گذرا بودن و فریفته شدن مردم بدان) مانند آبی است که از آسمان نازل کردیم. پس رویدنیها که خوراک مردم و

حیوانات است با آن بیامیخت، تا آن هنگام که زمین زیور بست و خود را بیاراست و پر گل و گیاه شد و اهل دنیا پنداشتند که بر مرکب مراد سوارند و مالک محصول اند. ناگهان شبی یا روزی امر و فرمان ما بیامد و آن را تباه ساخت. چنانکه گویی دیروز چیزی در آن نبوده است. بدین گونه نشانه‌ها را برای گروهی که تفکر کنند، تفصیل می‌دهیم. تصویر قرآن از زندگی دنیا، چنین تصویری است: عروسی زیبا و زیور کرده که پیری و زشتی و مرگ در انتظار اوست. و این تصویر در نحوه‌ی تنظیم رفتار در زندگی تاثیر خواهد گذاشت. داشتن تصویر دیگری از این دنیا، لزوماً به گونه‌ای دیگر از زندگی خواهد انجامید. چنین شناختی از دنیا، پارسایانی خواهد آفرید با این اوصاف: قلوبهم محزون و شرورهم مامونه. و اجسادهم نحیفه و حاجاتهم خفیفه و انفسهم عفیفه‌عابدان شب و شیران روز. باران صفت و دریاوش. پاک از کینه‌ها و گره‌ها و در کار کینه‌شویها و گره‌کشایها. مجاهد با نفس و مشفق بر خلق. پر از خدا و تهی از دنیا. در بحث از زهد، نکته‌های بیشتری را در باب دنیا خواهیم آورد.

صبروا ایما قصیره اعقبتهم راحه طویله. تجاره مربحه یسرها لهم ربهم. ارادتهم الدنیا فلم یریدوها. و اسرتهم ففدوا انفسهم منها. پارسایان ایام کوتاهی را صبر کردند و در پی آن آرامش و راحتی طولانی نصیب بردند. این تجارتی سودآور بود که پروردگارشان برای آنان میسر کرد. دنیا به آنان روی آورد اما آنان به آن روی نیاوردند. دنیا آنان را اسیر خود میخواست اما آنان خویشان را از چنگالش رهانیدند. اما اللیل فصافون اقدامهم تالین لاجزاء القرآن یرتلونه ترتیلاشبهها را می نشینند و اجزای قرآن را نیکو تلاوت می کنند. یحزنون به انفسهم و یستثیرون به دواء دأئهم. فاذا مرو بایه فیها تشویق رکنوا الیها طمعا و تطلعت نفوسهم الیها شوقا و ظنوا انها نصب اعینهم. دل خویشان را با خواندن قرآن حزین می دارند و درمان درد خود را

از آن بیرون می‌کشند. آنگاه که به آیه‌ای گذر می‌کنند که در آن تشویقی است به آن دل می‌بندند و جانهایشان از شوق به آن سوی پر می‌کشد و چنان یقین می‌دارند که گویی آن پادشاهها در برابر چشمهای آنان است. و اذا مروا بایه فیها تخویف اصغوا الیها مسامع قلوبهم و ظنوا ان زفیر جهنم و شهیقتها فی اصول آذانهمو آنگاه که به آیه‌ای گذر می‌کنند که در آن تخویف و هشدار است، چنان گوش دل به آن آیه می‌سپارند که گویی فریادهای جهنم در بن گوش آنان است. فهم حانون علی اوساطهم، مفترشون لجباهم و اکفهم و رکبهم و اطراف اقدامهم یطلبون الی الله تعالی فی فکاک رقابهمتمام شب را در رکوع به سر می‌برند. یا و کف دست و صورت خود را بر روی زمین می‌گسترند و از خداوند آزادی و رهایی خویش را (از آتش) می‌خواهند. این عبارت متضمن گوهر عبادت و مغز دینداری و پرستش است. و تمام آن چیزی است که در جان یک شخص دیندار باید پدید آید تا بتوان او را به معنی واقعی کلمه، دیندار و خداپرست نامید. این مفاهیم در بیانات امام به بلیغ‌ترین تعبیرات ذکر شده است و من قصد آن ندارم که چیزی بر آن بیفزایم، چرا که تعبیرات امیرمومنان بیش از حد رساست و تاثیر خود را بر دل‌های مشتاق و مستعد خواهد گذاشت. تنها مایلم درباره‌ی تجارت توضیحی را ذکر کنم، آن نیز به این دلیل است که استعمال این کلمه در معارف اسلامی و متون دینی بسیار شایع است و جای آن دارد که درباره‌ی آن سخن گفته شود. امام فرمودند که پارسایان چند روزی را در این جهان صبر می‌کنند و دندان روی جگر می‌گذارند و تلخیها را تحمل می‌کنند تا در پی آن به آسایشی طولانی برسند، امام (ع) در توضیح این عمل پارسایان

تعبیر «تجاره مربحه» را ذکر فرمودند. همان گونه که قبلا بیان شد، تعبیر تجارت و مشتقات و لواحق آن (در مقام بیان نسبت این جهان و آن جهان و در مقام توضیح نسبت عمل آدمی با پاداش آن) از تعبیر بسیار شایع در معارف اسلامی است: یا ایها الذین آمنوا هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون (صف، ۱۰ و ۱۱) ای مومنان، آیا شما را به تجارتی که از عذاب دردناک رهایتان دهد، راهنمای بکنم؟ به خدا و پیامبرش ایمان بیاورید و با اموال و جانهای خود در راه خدا جهاد کنید که اگر بدانید آن برای شما بهتر خواهد بود. گردن نهادن به مکتب انبیا و شنیدن پیام رسولان و عمل به اوامر آنان، تجارتی است بسیار سودآور و سودش نجات از عذاب دردناک ابدی است. از آن طرف، گمراهان و منافقان اولئک الذین اشتروا الضلاله بالهدی فما ربحت تجارتهم و ما کانوا مهتدین (بقره، ۱۶) آنها کسانی هستند که گمراهی را به هدایت خریدند و تجارتشان سودی نکرد و هدایت نیافتند. و به راستی چه تجارتی زیان آورتر از اینکه هدایت را از دست بدهی و ضلالت و گمراهی را عوض بگیری. خداوند درباره‌ی مجاهدان و شهیدان هم همین تعبیر خرید و فروش را ذکر می‌کند. و خویش را مشتری کالای مومنان می‌نامد تا در عوض بهشت را نصیب آنان کند.

ان الله اشترى من المومنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة... (توبه، ۱۱۱) خداوند جانها و مالهای مومنان را از آنان خرید تا بهشت را بدانان بدهد. همچنین شك نیست که تجارت مباح دنیوی، مومنان را از ذکر خدا باز نمی‌دارد: رجال لا تلهيهم تجاره و لا بيع عن ذكر الله و اقام الصلاة و ايتاء الزكاه... (نور، ۳۷) مردانی که داد و ستد و سوداگری آنها را از یاد خدا و اقامه‌ی نماز و دادن زکات بازشان نمی‌دارد و سرگرمشان نمی‌سازد. چرا این مردان چنین‌اند؟ چون به تجارت سودآورتری دل داده‌اند و سوداگر کالایی دیگرند در بازاری دیگر. ان الذین يتلون كتاب الله و اقاموا الصلوة و انفقوا مما رزقناهم سرا و علانية يرجون تجاره لن تبور ليوفيهم اجرهم و يزيدهم من فضله انه غفور شكور (فاطر، ۲۹ و ۳۰) آنان که کتاب خدا را می‌خوانند و نماز را اقامه می‌کنند و از آنچه روزی آنان قرار دادیم، به نهان یا آشکار انفاق می‌کنند، امید به تجارتی دارند که هرگز تباهی نمی‌پذیرد تا خداوند پاداش آنان را به تمامی پردازد و از فضل خویش بر آنان بیفزاید که او آمرزنده‌ای سپاسگزار است. تاجر، دل به سود معامله می‌بندد و از کساد و زیان می‌ترسد و گریزان است: تجاره تخشون كسادها... (توبه، ۲۴) اما مومن دل به تجارتی می‌سپارد و چشم به سودی دارد که تا هستی هست، فزونی می‌یابد و کاستی در آن ره ندارد.

یرجون تجاره لن تبور (فاطر، ۳۰) قرآن به کسانی که با خداوند وارد معامله شده‌اند، بشارت می‌دهد که خوش داد و ستدی می‌کنید و بر نیک بازاری فرود آمده‌اید. کالا به محبوبی کالاشناس عرضه کرده‌اید که در اصل صاحب کالا است و خریدار چیزی است که خود بخشیده است. و به راستی از این بهتر داد و ستدی سراغ دارید که خریدار، خود ببخشد و بخشیده‌ی خود را خود به بهای گزاف بخرد؟ ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون و عدا علیه حقا فی التوره و الانجیل و القرآن و من اوفی بعهده من الله فاستبشروا بیعکم الذی بايعتم به و ذلک هو الفوز العظیم (توبه، ۱۱۱) خداوند جانها و مالهای مومنان را در ازای بهشت از آنان خرید. در راه خدا جنگ می‌کنند و می‌کشند و کشته می‌شوند. این وعده‌ی حقی است بر خداوند که در تورات و انجیل و قرآن آمده است. و چه کسی بر عهد خویش از خداوند وفادارتر است پس به این سودا و معامله‌ای که انجام دادید، شاد باشید، که رستگاری و پیروزی بزرگ همین استتعبیر خسران هم که در قرآن فراوان آمده باز از لواحق مسئله‌ی تجارت و خرید و فروش است: و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الاخره من الخاسرین (آل عمران، ۸۵) و هر کس غیر از اسلام دینی را برگزیند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیانکاران خواهد بود. خداوند در بسیاری از آیات از این خسران و زیان بیم می‌دهد: والذین کفروا بایات الله اولئک هم الخاسرون (زمر، ۶۳)

آنان که به باطل ایمان آوردند و به خدا کافر شدند، آنان زیانکاران اندالا ان حزب الشيطان هم الخاسرون (مجادله، ۱۹) آگاه باشید که حزب شیطان زیانکاران اند. قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالا. الذین ضل سعيهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (کهف، ۱۰۳ و ۱۰۴) بگو خبردارتان بکنم که کدام کسان بیش از همه ضرر می کنند؟ آنان که در حیات دنیوی کوششهای عبث می کنند و خود می پندارند کاری نیکو می کنندان الانسان لفی خسر. الا الذین آمنوا... همه مردم زیان می کنند مگر اهل ایمان و عمل صالح و توصیه به صبر و توصیه به حقان امیرمومنان نیز نقل کردیم که فرمود: لبئس المتجر ان تری الدنیا لنفسک ثمنا (نهج البلاغه، خطبه ۳۲) بد تجارتمی است اگر گمان کنی که این جهان بهای جان توست. و نیز از قول امام علی (ع) گفتیم که دنیا تجارتخانهی اولیاء الله است. (۱) در معارف اسلامی دو تعبیر زیبا دربارهی دنیا ذکر شده است که قبلا به شرح آن پرداختیم: یکی تعبیر مزرعه است و دیگری متجر (تجارتخانه). در ارتباط با این معنا تعبیر دیگری نیز در قرآن و روایات آمده است که جویندهی محقق آنها را خود خواهد یافت. برخی از مکاتب موجود این اصطلاحات و تعبیرات را چنین تحلیل (۱). مسجد احباء الله و مصلی ملائکه الله و مهبط وحی الله و متجر اولیاء الله. (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۳۱).

می‌کنند که ظهور دین اسلام مناسب سوداگران و بازرگانانی بود که در جامعه‌ی آن روز عرب در حال رشد بودند و اندک اندک معیشت جمعی اعراب حجاز را تحت سیطره و سلطه‌ی خود می‌گرفتند. به این جهت قرآن به زبان آنها سخن می‌گوید و تعبیرات رایج سوداگران را به کار می‌برد. گویی که یک بازاری به زبان بازاریان سخن می‌گوید و اموری چون بهشت و جهنم و خدا و پیامبران را در جامعه‌ی تعبیراتی چون تجارت و بیع و خسران و سود و... مطرح می‌سازد. این بینش، توهمی بیش نیست چرا که داد و ستد و سود و زیان خاص هیچ دوره‌ای از ادوار تاریخ نیست و هر جا معیشتی جمعی بوده، مبادله‌ای هم بوده است و لذا سخن گفتن در این قالبهای آشنا، جز به دلیل مانوس بودن و همه کس فهم بودن آنها نیست. به علاوه که با موضوع سخن نیز انطباق و تناسب بسیار دارد. آدمی به حقیقت (نه مجاز) در این دنیا سرمایه‌ی خود را (که عمر و هستی اوست) به کار می‌اندازد تا در آخرت سود آن را به دست آورد. بینش افراطی دیگری در مقابل وجود دارد که همه‌ی قرآن را مناسب زبان صوفیان و پوست‌نشینان می‌بیند. اگر تاویلات عبدالرزاق کاشانی (که گاه به نام تفسیر محیی‌الدین نامیده شده) و یا دیگر بزرگان صوفیه را مشاهده کنید (مثل تفسیر عرائس البیان روزبهان بقلی شیرازی) می‌بینید که تمام اصطلاحات و تعبیرات قرآنی را حمل بر مفاهیم صوفیانه کرده‌اند و تصویری از پیامبر داده‌اند که گویی درویشی بوده است اهل خانقاه و عده‌ای درویش هم اطرافش را گرفته بودند و پیامبر در هر سخن و رفتارش تنها قصد القای مقاصد و مفاهیم صوفیانه را داشته است. نوبت به انفال که می‌رسد از غنایم روحی و محصولات مکاشفه‌ی ذوقی سخن می‌گویند و خطاب خداوند به موسی را که: اذهب الی فرعون انه طغی (طه، ۲۴- نازعات، ۳۷) به سوی فرعون برو که او طغیان کرده است

حمل بر مجاهده با فرعون نفس می‌کنند و... باید هوشیار بود و از این دام حذر کرد. تعبیراتی که در قرآن گفته شده همه کس فهم است و از زندگی و مناسبات و روابط مردم بر گرفته شده است. در قرآن، تعبیرات دقیقتری هم ذکر شده است، همچون این آیه که می‌فرماید: الذین خسروا انفسهم (۱).

کسانی که از خویشتن خویش ضرر کرده‌اند و خویش را از کف داده‌اند گویی که مقداری از وجودشان تراشیده شده است و شخصیت آنان لاغرتر و رنجورتر گشته است. یکی از معارف قرآن در باب قیامت این است که اعمال آدمیان را در آن روز وزن می‌کنند. فاما من ثقلت موازینه. فهو فی عیشه راضیه. و اما من خفت موازینه. فامه هاویه. و ما ادریک ماهیه- نار حامیه (القارعه، ۶-۱۱) اما آن که اعمال مورد سنجش سنگین شود، در یک زندگی رضایتمند به سر خواهد برد و اما آن که اعمالش سبک شود، در بر گیرنده‌اش هاویه خواهد بود و چه دانی که چیست آن؟ آتشی است سوزاننده. این کسان که اعمالشان سنگین است، بواقع خودشان سنگین‌اند. فرحناکان در روز قیامت، کسانی هستند که گران‌مایه‌اند و از خود کم نیاورده‌اند و آنان که سبک‌مایه‌اند، اندوهگینان آن صحنه‌اند که از خود کم آورده‌اند و خود را کاسته‌اند و سرمایه‌های وجود خویش را به باد داده‌اند. (۱). رجوع شود به: انعام، ۱۲ و ۲۰، اعراف، ۹ و ۵۳، هود، ۲۱، شورا، ۴۵.

گفته‌اند خسران، کم آوردن از سرمایه است نه از سود. و خاسران آن کسان‌اند که سرمایه‌شان کاستی پذیرفته و خودشان، ذوب شده‌اند. سخن در صرف سرمایه نیست. چون آن را برای همین به ما داده‌اند. سخن در این است که خریدار خود را بشناسیم و خود را به کسی بفروشیم که زیان نکنیم و خود را به قیمت بفروشیم نه به بهایی نازل: هیچ محتاج می‌گلگون نه‌ای || ترک کن گلگونه، تو گلگونه‌ای

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۵۶۸) می‌چه باشد یا سماع و یا جماع || تا بجویی زو نشاط و انتفاع؟

آفتاب از ذره‌ای شد وام خواه؟ || زهره‌ای از خمره‌ای شد جام خواه؟

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۵۸۰ و ۳۵۸۱) علم جویی از کتبه‌ای فسوس؟ || ذوق جویی تو ز حلو‌ای فسوس؟

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۵۷۸) تو خوش و خوبی و کان هر خوشی || تو چرا خود منت باده کشی؟ (...)

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش || چون چینی خویش را ارزان فروش؟

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۵۷۳ و ۳۵۷۶) آلیناسیون مفهوم جدیدی است که در عصر ما طرح شده و مورد توجه

فیلسوفان و عالمان علوم انسانی قرار گرفته است و در زبان فارسی به «از خودبیگانگی» یا «مسخ» ترجمه شده

است و شاید «خود را گم کردن» و یا «خود را فراموش کردن» که تعبیری قرآنی است بهتر باشد. این معنا در

فرهنگ و معارف اسلامی و دینی، سابقه‌ای کهن دارد: و عبارت است از

خود را عوضی گرفتن و به جای خدمت به خود، خدمت بیگانه کردن و خود را با بیگانه یکی پنداشتن. گاه بیگانه‌ای به جای آدمی می‌نشیند و جا را بر خود او تنگ می‌کند. او را می‌تراشد و از او می‌کاهد و خود را جایگزین او می‌سازد و هر چه آدمی لاغرتر می‌شود آن بیگانه چاقتر می‌گردد. و رفته‌رفته بیگانه، خویش می‌شود و آدمی خود را گم می‌کند و دیگری را به جای خویش می‌گیرد. مولانا اشارات گویا و پرمغزی در این باره دارد: ای تو در پیکار خود را باخته || دیگران را تو ز خود نشناخته

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۸۰۳) در زمین مردمان خانه مکن || کار خود کن، کار بیگانه مکن

کیست بیگانه؟ تن خاکی تو || کز برای اوست غمناکی تو

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۶۳ و ۲۶۴) اگر کسی تصور کند که آدمی تنها همین جسم است و مسئله‌ی روح و آخرت را انکار کند، مسلماً تنها خدمتگزار تن خواهد بود. و چنین کسی یک «انسان خود گم کرده و از خود بیگانه» است. شیطان، بیگانه‌ترین کس با آدمی است. بی‌جهت نیست که خداوند او را عدو مبین آدمیان خوانده است. زیرا دشمن کسی است که قصد جان و سرمایه می‌کند. در زبان دینی، شیطان را عامل اصلی از خود بیگانگی معرفی کرده‌اند و شیطان‌زدگان، همان کسان‌اند که شیطان چندان آنان را تسخیر کرده، که خود را یاد نمی‌آورند. و چنان در او هضم شده‌اند که استقلال شخصیت خود را از دست داده‌اند. پناه بردن از شیطان به خدا، پناه بردن از بیگانه به خویش و از دشمن به دوست و از دزد به امین است: و قل رب اعوذ بک من همزات الشیاطین. و اعوذ بک رب ان یحضرن (مومنون، ۹۷ و ۹۸)

خداوندا از وسوسه‌های شیاطین به تو پناه می‌برم و از تو می‌خواهم که نگذاری نزد من حاضر شوند. که حضور آنان، عین غیبت آدمی از خویش است. کار اصلی شیطان، یکی تزئین (معکوس جلوه دادن) و دیگری نزاع در افکندن است: و اذ زین لهم الشیطان اعمالهم (انفال، ۴۸) شیطان کار آنان را برایشان زینت بخشید. لایزین لهم فی الارض... (حجر، ۳۹) (سخن شیطان به خداوند در آغاز خلقت): «امور را بر آدمیان وارونه جلوه خواهم داد و زشت را در نظرشان زیبا خواهم ساخت.» تزئین شیطان، بد را نیک جلوه دادن است و از مقوله‌ی فریب. بالاترین مرتبه‌ی فریب، بیگانه را خود وانمود کردن است، گرچه زشتی را زیبایی وانمودن و بدل را به جای اصل فروختن نیز تزئین است اما فریبنده‌ترین آرایش دادن‌ها که در اختیار شیطان است، «ناخود» را «خود» نمایاندن است تا آدمیان عمری را با این تصور که به «خود» خدمت می‌کنند، در خدمت بیگانه به سر برند. و چون سراب، به هویتی دروغین دلخوش باشند و چون جویی خشک، لاف از پر آبی زنند: چو سرابم به خیالین جسدی ساخته‌ام من || چه خرابم که ز بیگانه خودی ساخته‌ام من

سخن آب ز بهر دل من گوی که جویم || بنشین بر لب این جو که دگر بحر نجویم (۱).

(۱). از مولف.

توصیه‌ی سقراط که گفت: «خود را بشناس»، از ابتدای تولد فلسفه تاکنون، همچنان اصلی‌ترین توصیه در حوزه‌ی فلسفه و انسان‌شناسی است. آدمی اگر نداند که خود کیست، چگونه خود را از بیگانه تمیز خواهد داد؟ زود است که هویت دیگری را به جای شخصیت خویش بگیرد و بیگانه را بر خود حاکم سازد. هر کس که بخواهد از چنگال شیطان رهایی یابد، باید که در خودشناسی و خداشناسی قدمی راسخ داشته باشد. این نکته‌ی کوچکی نیست. امر بر خود شیطان نیز مشتبّه بود، با خداوند گفت من از آتشم و آدم از خاک و مفتون برتری موهوم آتش بر خاک شد و بر آدم سجده نکرد. تفاخرهای قومی و نژادی، شیطان‌زدگی آدمیانی است که خود را شناخته‌اند و تصور می‌کنند که هویت آنها در گرو قومیت آنها است. کسانی هم که تلقی طبقاتی از آدم دارند، تصور می‌کنند که هویت آدمی در گرو تعلق او به یک طبقه‌ی خاص می‌باشد. این‌گونه تصورات، همه، خود را عوضی گرفتن است و عین از خود بیگانگی. در شناختن خداوند و پیوند زدن خود به اوست که آدمی، خویشتن را پیدا می‌کند و در شناختن راستین خویش هم خداوند را می‌یابد: من عرف نفسه فقد عرف ربه (۱).

آن که خود را شناخت، خداوند را شناخته است. خود بی‌خدا، قطره‌ی دور از دریا است که سرنوشتی جز محو و فنا نخواهد داشت. و این محدود، فقط در کنار آن نامحدود است که جاودانی می‌شود و از خطر زوال می‌رهد. آخر با نامحدود پیوستن، دیگر جایی برای دیگری باقی نمی‌گذارد تا درآید و آدمی را پر کند. باز هم می‌رسیم به کلام پیشین امام علی (ع) که فرمود: عظم الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهم (۱). بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۲ (به نقل از مصباح‌الشریعه).

خالق چنان در درون پارسایان بزرگ شده است که در نتیجه هر چه غیر اوست در برابر دیدگانشان کوچک استو این درست، خلاف مشرب اگزیستانسیالیسم الحادی جدید است که معتقد است خدا له کننده‌ی آدمی است و هر جا که او در آید، چنان سنگینی می‌کند که از انسان خرد شده، چیزی باقی نمی‌ماند. بنابر معارف اسلامی آدمی هنگامی که به خداوند پیوست، انسانیتش کامل می‌شود و شخصیت اصلی خویش را می‌یابد. مسخ ماهیت آدمی و از خودبیگانگی او به دلیل فراموشی خداوند است نه حضور نزد او. و لا تکنوا کالذین نسوا لله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون (حشر، ۱۹) همچون آنان نباشید که خدا را فراموش کردند، پس خداوند آنان را از خویشتن خودشان غافل ساخت و به فراموشی افکند، آنان همان فاسقان‌اند. خودفراموشی به این معنی نیست که آدمی خوابش ببرد و یا بی‌هوش شود و خود را به یاد نیاورد بلکه به این معناست که تصویری نادرست و بیگانه‌صفت از خود داشته باشد و تمامی تلاش و کوشش‌هایش صرف غیر خود شود. یعنی نظراً و عملاً حامل غیر و خادم غیر باشد. دیدیم که خداوند فرمود: قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالا. الذین ضل سعیم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (کهف، ۱۰۳ و ۱۰۴) بگو آیا شما را به آنها که در عمل زیانکارترین افراد هستند، آگاهی بدهم؟ کسانی که تمام تلاششان در دنیا، تباه شده است و خود چنین گمان می‌کنند که کار را به نیکی انجام می‌دهند. پیرسیم چگونه می‌شود که آدمی زحمت و مشقت بکشد اما سودی نبرد

و در عین حال اسیر این توهم باشد که در حال خدمت نیکو کردن است؟ این درست وقتی رخ می‌دهد که آدمی همه‌ی سودها را به صندوق بیگانه بریزد و گمان کند که در صندوق خود می‌ریزد. لقمه را بر دهان غیر نهد به خیال اینکه خود تغذیه می‌کند و فربه می‌شود. و سخت کوشانه پشت به مقصد بدود و از آن دورتر شود به گمان اینکه رو به مقصد دارد و غافلانه پشت بر قبله نماز کند اما خود را رو به خانه‌ی کعبه بیندارد. چه آفتی است خود و غایت خود را عوضی گرفتن: تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی || جوهر جان را نیننی فربه‌ی (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۶۵) گو بدو چندان که افزون می‌دود || از مراد دل جداتر می‌شود (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۵۷) پارسایان روی در مخلوق || پشت بر قبله می‌کنند نماز (گلستان، ص ۹۳) قصه‌ی آن ناشنوا که به عیادت مریضی رفت، قصه‌ی رابطه‌ی آدمیان ممسوخ است با خویشتن. صدای خود را نمی‌شنوند و به خیال اینکه شنیده‌اند پاسخی نامربوط و ناصواب می‌دهند و بیگانگی خود را با خود افزونتر می‌کنند: کر برون آمد بگفت او شادمان || شکر آن از پیش کردم این زمان گفت رنجور این عدو جان ماست || ما ندانستیم کو کان جفاست (...)

او نشسته خوش که خدمت کرده‌ام || حق همسایه به جا آورده‌ام

خواجه پندارد که طاعت می کند || بی خیر از معصیت جان می کند

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۳۷۵ و ۳۳۷۶ و ۳۳۸۷ و ۳۳۹۳) و همین است سرنوشت خودناشناسان، که در عین معصیت، کار خود را طاعت می شمارند و در عین خودفروشی، خود را مالک خود می پندارند. خودفروشی بد است و بدتر از آن، در خودفروشی، سخاوتمند بودن است: ترک شهوتها و لذتها سخاست || هر که در شهوت فروشد برنخاست

این سخا شاخی است از سرو بهشت || وای او کز کف چنین شاخی بهشت

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۲۷۲ و ۱۲۷۳) منهیات شریعت، نهی از خودفروشی است، ترک لذتها و شهوتها عین سخاوت و ورزیدن با خویشتن است و خود را ارزان نفروختن و قدر خویش را دانستن. و غوطه وری در شهوات، عین سخاوت با بیگانه داشتن و خود را مسرفانه خرج کردن است. اگر قرار است که خود را بفروشی، چرا ارزان؟ اگر این کالا امانت الهی است، پس چرا به خود او نفروشیم که گرانتر از دیگران می خرد؟ خویشتن را پر قیمت دانستن و ارزان نفروختن و مسوار خود را جز به کیمیا تسلیم نکردن، فرسنگها با عجب و غرور فاصله دارد. نباید تن به افسون پاره ای از صوفیان داد که کارهایی می کردند که مورد تحقیر دیگران واقع شوند و شخصیت اجتماعی و حیثیت شخصی شان بشکنند. آنان حتی گاهی به افراد سرشناسی دستور می دادند تا در جاهایی که اعتبار و حیثیتی دارند، دست به در یوزگی و گدایی بکشایند تا بدترین تحقیرها نثارشان شود و مطرود خلق گردند بلکه صولت نفس بشکنند و مهابتش خرد شود. این کارها در شرع تحریم شده است. آدمی باید بیگانه را بشکند نه خود را. خود را چرا خوار کنیم؟ ما جز خود چه

سرمایه‌ای داریم؟ قدر خود را چرا ندانیم؟ امام علی (ع) می‌فرماید: من هانت علیه نفسه فلا تامن شره (۱). از شر آن کس که نزد خویش خوار و بی‌شخصیت است، ایمن مباش. کسی که برای خود کرامتی قائل نشود، دست به هر کاری خواهد زد. نهی قرآن درباره‌ی عدم اطاعت از افراد زبون و خوار نیز اشعار بر این مطلب دارد: و لا تطع کل حلاف مهین. هماغز مشاء بنمیم (قلم، ۱۰ و ۱۱) از آنان که بسیار سوگند می‌خورند و خوار و زبون هستند و نکوهش‌گرند و در پی سخن‌چینی، اطاعت مکن. آدمی که قدر و منزلت خویش را می‌داند، همو می‌داند که مادون خداوند، هر کس که باشد، نمی‌تواند بهای او را بپردازد. من غلام آن که نفروشد وجود || جز بدان سلطان با افضال و جود

چون بگرید آسمان گریان شود || چون بنالد چرخ یا رب خوان شود

من غلام آن مس همت پرست || کو به غیر کیمیا نارد شکست

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۴۹۰-۴۹۲) پیوستن به خدا، پیوستن «خود» با «خودتر» و «من» با «من‌تر» است و چنین است که در این معامله نه تنها آدمی خرد و محو نمی‌شود بلکه کاملتر و افزونتر می‌گردد: (۱). تحف العقول، ص

موجی از دریای عشقت چون بجست || زورق خرد دلم درهم شکست

در شکستم لیک موزونتر شدم || کم شدم، اما نه، افزونتر شدم

ای فدای یک شکست صد درست || نشکند هر کو درستی از تو جست (۱).

این معنا که موجودی از «من»، «من تر» باشد و از «خود» «خودتر»، ماخوذ و مقتبس از معارف اسلامی است و تمامی آنچه که تحت عنوان عشق عرفانی در معارف فرهنگی ما آمده است به این معناست و تمامی عشقهای ناپاک و دنیاپرستیها، فروختن خویشتن به کسی است که یا مساوی ماست یا کمتر از ما و این فروختن مجاز نیست، چرا که سودآور نیست (مگر اینکه مجازی باشد قنطریه‌ی حقیقت و آدمی را از این سر به آن سر رهبری کند) و نه تنها بر ما نمی‌افزاید که از ما می‌کاهد. باید درازای فروش من، من تری را ستاند و این تنها در معامله‌ی با خداوند میسر می‌شود. فاستبشروا بیعکم الذی بایعتم به و ذلک هو الفوز العظیم (توبه، ۱۱۱) پس بر این سودایی که با خداوند کردید، شاد باشید که پیروزی بزرگ همین است. حال معنی سخن نغز و پرمغز مولانا آشکار می‌شود که گفت: در دو چشم من نشین ای آن که از من من تری || تا قمر را وانمایم کز قمر روشتری اندر آ در باغ، تا ناموس گلشن بشکند || زانکه از صد باغ و گلشن خوشتر و گلشن تری (کلیات شمس، غزل ۲۷۹۸) (۱). از مولف.

علی (ع) خود از آن مردان بود که خود را به دنیا نفروخت و از آن پارسایان بود که هارادتهم دنیا فلم یریدواها. و اسرتهم ففدوا انفسهم منهادنیا به آنان روی آورد اما آنان به آن روی نیاوردند. دنیا آنان را اسیر خود می خواست اما آنان خویشان را از چنگالش رهانیدند. در وصیت خویش هم به امام حسن و حسین (ع) فرمود: اوصیکما بتقوی الله و ان لا تبغیا الدنیا و ان بغتکما و لا تأسفا علی شیء منها زوی عنکما (نهج البلاغه، نامه ی ۴۷) شما را به تقوای از خدا توصیه می کنم و نیز به آنکه دنیا را طلب نکنید حتی اگر دنیا شما را طلب کند و بر آنچه که از دست داده اید، افسوس نخورید. «و گله اش در خطبه ی ششقیه از همین خود به دنیا فروختگان بود که حق را در پای شهوات قربانی کردند: فما راعنی الا و الناس کعرف الضیع الی، ینثالون علی من کل جانب حتی لقد وطی الحسان و شق عطفای مجتمعی حولی کر بیضه الغنم. فلما ننضت بالامر نکثت طائفه و مرقت اخری و قسط آخرون کانهم لم یسمعوا قول الله سبحانه یقول: تلک الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا و العاقبه للمتقینهمین که به خود نگرستم دیدم مردم گرد مرا چنان گرفته اند که حسن و حسین لگدمال شدند و دو جانب ردای من شکافت. اما وقتی زمام امر را به دست گرفتم طایفه ای پیمان شکنی کرد و طایفه ی دیگر سر از طاعت پیچید و طایفه ی دیگری منحرف گشت. گویی سخن خداوند را نشنیده بودند که فرمود: دار آخرت از آن کسانی است که در جهان

مفسده جویی و تعالی طلبی نمی کنند. و عاقبت نیک از آن پارسایان است. بلی و الله لقد سمعوها و وعوها ولكنهم حلیت الدنيا فی اعینهم و راقهم زبرجها به خدا سوگند که شنیده بودند و دریافته بودند ولی دنیا در چشمهای آنان زینت یافته بود و آرایش آن فریفته شان کرده بود. اما و الذی فلق الحبه. و برا النسمه لولا حضور الحاضر و قیام الحججه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لایقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیته حبها علی غاربها و لسقیت آخرها بکاس اولها. و لالفیتم دنیا کم هذه ازهد عندی من عطفه عنز (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳) سوگند به آن کس که دانه را می شکافد و آدمی را می آفریند، اگر حضور حاضران (برای بیعت) نبود و اگر به دلیل وجود یاری کنندگان، حجت بر من تمام نشده بود و اگر خداوند از دانشمندان پیمان نگرفته بود که بر سیری ستمگر و زجر و گرسنگی ستمدیده ساکت ننشینند، آنگاه ریسمان مرکوب خلافت را بر کرده اش می انداختم و جامی را که در اول به آن نوشاندم، در آخر هم می نوشانیدم. و می دیدید که دنیای شما در نزد من از عطسه‌ی بز هم پست تر است. دیگران دنیا را، یعنی مستی قدرت را دیدند و چشیدند و به جای حق گزیدند. همین که دنیا به سویشان آمد، آنها هم به ارادت سر خم کردند. و علی مردی را کنار زدند تا به جای آن که را بنشانند؟ به جای رهایی از اسارت، تن به اسارت دادند. ولی برای علی (ع)، قدرت بهایی و منزلتی نداشت جز به منزله‌ی ابزاری برای رفع ستم. اما اللیل فصافون اقدامهم، تالین لاجزاء القرآن یرتلونه ترتیلا

پارسایان شب را در حال خواندن قرآن به سر می‌برند. پارسایان هم در طول روز در مراقبه‌اند و هم شبها به خویش می‌اندیشند و در فکر تهذیب خویش‌اند. عبادت شبانه گرچه جزء مستحبات است اما پارسایان دریافته‌اند که مخاطب این تکالیف‌اند. باید توفیق انجام این مستحبات را از خداوند طلب کرد. در روایات نقل شده است که گناه روز، مانع عبادت شبانه است. شما هیچ عارف و انسان بلندمرتبه‌ای را در این عالم نمی‌یابید که آنچه به دست آورده از دولت بیداری شبها نبوده باشد، چه پارسایان مسلمان و چه غیرمسلمان، شب‌خیزی در همه‌ی ادیان جزو سنن محبوبه است. و قرآن نیز به این مطلب اشاره دارد: لیسوا سواء من اهل الکتاب امه قائمه یتلون آیات الله اناء اللیل و هم یسجدون یومنون بالله و الیوم الاخر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات و اولئک من الصالحین (آل عمران، ۱۱۳ و ۱۱۴) همه‌ی اهل کتاب یکسان نیستند، گروهی از آنان در دل شب به عبادت و تلاوت آیات خداوند می‌پردازند و در حال سجده هستند. آنان به خدا و قیامت ایمان می‌آوردند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در نیکیها شتاب دارند، آنان از صالحان می‌باشند. در قرآن نسبت به عبادت شبانه، بسیار سفارش شده است و یکی از وجوه محسن بودن پارسایان همین شب‌زنده‌داری و استغفار سحرگاهی ذکر شده است: ان المتقین فی جنات و عیون آخذین ما اتهم ربهم انهم کانوا قبل ذلک محسنین کانوا قلیلا من اللیل ما یهجعون و بالاسحارهم یتستغفرون (ذاریات، آیات ۱۵-۱۸) پارسایان در باغها و چشمه‌سارها به سر می‌برند و آنچه که پروردگارشان می‌دهد، می‌گیرند. آنان پیش از این جزو محسنان و

نیکوکاران بودند، اندکی از شب را می‌خوابیدند و سحرگاهان آمرزش می‌طلبیدند. و در توضیح معنی «عبدالرحمن» آمده است: و عباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و الذين يبيتون لربهم سجدا و قياما (فرقان، ۶۳ و ۶۴) و بندگان خدای رحمان کسانی هستند که بر روی زمین به همواری راه می‌روند (نه به غرور و کبر) و آنگاه که جاهلان آنان را مخاطب قرار دهند، تنها سلام می‌گویند. و شب را در حال سجده و قیام به روز می‌آورند، تنها به خاطر پروردگارشان. پیامبر مامور بود که شب‌زنده‌داری کند و به عبادت پردازد: یا ایها المزملم قم اللیل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد علیه و رتل القرآن ترتیلا انا سنلقى عليك قولا ثقیلا ان ناشئه اللیل هی اشد وطا و اقوم قیلا... ان ربك يعلم انك تقوم ادنی من ثلثی اللیل و نصفه و ثلثه و طائفه من الذین معك... فاقروا ما تیسر من القرآن... (مزملم، ۶-۱ و ۲۰) ای جامه‌ی به خود پیچیده! شب را به پای خیز، جز اندکی را، نیمی از شب را یا اندکی از آن را بکاه، یا بر آن بیفزا و قرآن را تلاوت کن که بزودی گفتاری بس سنگین بر تو القا خواهیم کرد، شب، رونده‌ای است که گامهای استوار دارد و گوینده‌ای است که سخنان متین می‌گوید... پروردگار تو می‌داند که تو کمتر از دو سوم شب را و (گاه) نیمی از آن و (گاه) یک سوم آن را برمی‌خیزی و گروهی از آنان که با تو هستند نیز چنین می‌کنند... پس آنچه را که از قرآن میسر است، بخوانید.

و یا رسیدن به مقام محمود را در گرو شب‌خیزی می‌شمارد: و من اللیل فتهجد به نافله لک عسی ان یبعثک ربک
 مقاما محمودا (اسراء، ۷۹) پاره‌ای از شب را بر سیل نافله (نه فریضه) بیدار باش و عبادت کن. باشد که پروردگار،
 تو را به «مقامی محمود» برآورد. در تفسیر صافی در ذیل همین آیه، این روایت از امام صادق علیه‌السلام آمده
 است که: نماز شب را پاس دارید که سنت پیامبر شما و سیره‌ی صالحان پیشین و موجب دوری بیماریها از بدنتان
 است. حافظ نیز شاگرد مکتب اسلام و بهره‌مند از معنویتها و صفاهای شبانه بود و پیروزیهای خود را مدیون
 شب‌خیزیهای خود می‌دانست: می‌صبح و شکر خواب صبحدم تا چند || به عذر نیم‌شب‌ی کوش و گریه سحری
 (دیوان حافظ، غزل ۴۵۲) دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است || بدین راه و روش می‌رو که با دلدار
 پیوندی

(دیوان حافظ، غزل ۴۴۰) حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار || تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور
 (دیوان حافظ، غزل ۳۲۵) مرغ خوشخوان را بشارت باد کاندرا راه عشق || دوست را با ناله‌ی شبهای بیداران خوش
 است

(دیوان حافظ، غزل ۴۳) مولانا نیز بدین امر اشارتها دارد: سالها مر خواب را گشتی اسیر || یک شبی برخیز و
 دولت را بگیر

خواب را بگذار امشب ای پدر || یک شبی بر کوی بی خوابان گذر
 بنگر اینها را که مجنون گشته‌اند || همچو پروانه به وصلت کشته‌اند
 (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۶۲۱ و ۶۲۲) محسب شب که شبی صد هزار جان ارزد || که شب ببخشد آن بدره‌ی
 روا بی حد

بگیر لیلی شب را کنار ای مجنون || شب است خلوت توحید و روز شرک و عدد
 (کلیات شمس، غزل ۹۴۷) و ذالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیه فنادی فی الظلمات ان لا اله الا انت
 سبحانک انی کنت من الظالمین فاستجینا له و نجیناه من الغم و کذلک نجی المومنین (انبیاء، ۸۷ و ۸۸) و یونس
 هنگامی که خشمناک رفت، پنداشت که بر او دست نخواهیم یافت. در تاریکیها ناله سر داد که خدایی جز تو
 نیست و تو منزهی، من از ستمگران بودم. ما این ناله را از او پذیرفتیم و او را از غم رهانیدیم و این چنین مومنان
 را نجات می‌دهیم. مومنان اگر در ظلمت شب نیز ندای انی کنت من الظالمین سر دهند، فرشته‌ی غم‌سوز و
 صفابخش به اذن حق بر آنان رحمت فرو خواهد ریخت و لذت اجابت حق را خواهند چشید. با سخن مولانا ختم
 کنیم که گفت: هله، نومید نباشی که تو را یار براند || گرت امروز براند نه که فردات بخواند؟!
 در اگر بر تو ببندد مرو و صبر کن آنجا || ز پس صبر ترا او به سر صدر نشانند

و اگر بر تو ببندد همه ره‌ها و گذرها || ره پنهان بنماید که کس آن راه نداند
نه که قصاب به خنجر چو سر میش ببرد || نهلد کشته‌ی خود را، کشد آنگاه کشاند؟
چو دم میش نماند ز دم خود کندش پر || تو بینی دم یزدان به کجاهات رساند (...)
هله خاموش، که بی‌گفت از این می همگان را || بچشانند، بچشانند، بچشانند، بچشانند
(کلیات شمس، غزل ۷۶۵)

اما اللیل فصافون اقدامهم تالین لاجزاء القرآن یرتلونه ترتیلا. یحزنون به انفسهم و یستثیرون به دواء دائهم...اما شب را در حال خواندن قرآن به سر می‌برند. خویشتن را با خواندن قرآن محزون می‌سازند و درمان دردهای خویش را از آن می‌جویند. قصد آن داریم که درباره‌ی نکاتی از سخنان امام - علیه‌السلام - که در گفتار گذشته اشاره رفت، توضیح بیشتری بدهیم. یکی از نکات مذکور، مسئله‌ی قرائت قرآن است، که در اجتماعات مسلمانان همیشه سنتی رایج بوده است و بر آن همت می‌گماشته‌اند. اما باید دید که این مسئله بنفسه مطلوب است یا مقدمه‌ی مطلوب دیگری است. تلاوت قرآندر معارف اسلامی نسبت به قرائت قرآن بسیار تاکید شده است. چرا که

مقدمه‌ی لازم برای تفکر و تدبر است. قرائت قرآن باعث انس آدمی با کلام الهی می‌شود و این موانست یکی از بهترین وجوه حفظ و صیانت آیات در طی قرون بوده است. قرآن، پیامبر را به خواندن آیات الهی ترغیب می‌کند و پیامبر هم مسلمانان را تشویق می‌کند که به حفظ آیات و سور پردازند: و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث (اسراء، ۱۰۶) و قرآن که جزء جزء ساختمش تا تو (ای پیامبر) آن را با تانی بر مردم بخوانی. و رتل القرآن ترتیلا (مزل، ۴) قرآن را به آوازی خوش بخواندر آخرین آیه از سوره‌ی مزل دو بار تاکید می‌شود که پیامبر و مومنان آن اندازه که میسور است آیات قرآن را قرائت کنند: فاقرووا ما تیسر من القرآن... فاقرووا ما تیسر منه (مزل، ۲۰) آنچه از قرآن میسر است، قرائت کنید... و نیز به پیامبر گفته می‌شود که به مردم بگوید: انما امرت ان اعبد رب هذه البلده حرمها و له کل شیء و امرت ان اکون من المسلمین و ان اتلو القرآن فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فقل انما انا من المنذرین (نمل، ۹۱ و ۹۲) به من فرمان داده شده است که پروردگار این شهر را پرستش کنم... و قرآن را تلاوت کنم، پس آن که هدایت یافت، خویش را رهانیده است... در حدیث دیگری بر این مطلب تاکید شده است که اشتغالات روزانه به هیچ وجه نباید مانع از آن شود که آدمی موانست خویش را با قرآن از کف بدهد:

عن ابی عبدالله (ع): ما یمنع التاجر منکم المشغول فی سوقه اذا رجع الی منزله ان لا ینم حتی یقرا سوره من القرآن فتکتب له مکان کل آیه یقروها عشر حسنات و یمحی عنه عشر سیئات (۱).

امام صادق: سوداگری که در بازار مشغول است، چرا نباید به خانه‌اش که بازمی‌گردد، پیش از خواب، سوره‌ای از قرآن قرائت کند... در قرائت قرآن به ترتیل آن توجه شده است (و رتل القرآن ترتیلا) ترتیل هم با صدای خوش خواندن است و هم آشکار و هموار خواندن: انه سئل عن قوله تعالی «و رتل القرآن ترتیلا»، قال امیرالمومنین صلوات الله علیه بینه تیانا و لا تهذه هذا الشعر و لا تنثره نثر الرمل ولكن افزعوا قلوبکم القاسیه و لا یکن هم احدکم آخر السوره (۲).

از امام علی معنی ترتیل قرآن را پرسیدند. ایشان در جواب گفت: به آشکاری تمام (کلمات) آن را بیان کنید و با شتابی که شعر را می‌خوانند، آن را بخوانید، چون ریگ پراکنده‌اش مسازید بلکه دلهای سخت خود را (با خواندن قرآن) به تضرع افکنید و سعی‌تان بر این نباشد که با شتاب سوره را به پایان برسانید. این گونه روایات در قرائت قرآن و تاکید بر حفظ و انس با آن در معارف اسلامی بسیار ذکر شده است. مسلمانان از زمان پیامبر قرائت قرآن و حفظ آن را از اعمال ممدوح محسوب می‌داشتند و حافظان قرآن و قاریان آن در اجتماع اسلامی، ارج و منزلتی خاص داشتند. این همه تاکید، دلالت بر پاره‌ای از مصالح اجتماعی داشته است که از آن میان (۱). اصول کافی، ج ۴، باب ثواب قرائه القرآن، حدیث ۲.

(۲). اصول کافی، ج ۴، باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن، حدیث ۱. و نیز: المحججه البیضاء، ربع العبادات، کتاب آداب تلاوه القرآن.

می‌توان به جلوگیری از متروک ماندن قرآن در میان مسلمانان اشاره کرد. و فایده و مصلحت دیگری که بر این همه تاکید مترتب بود، جلوگیری از انحصاری شدن دستیابی به کتاب مقدس بود. چرا که قرآن کتابی بود برای مردم و باید همه آن را می‌خواندند. حتی آنها که توانایی خواندن را نداشتند، تشویق می‌شدند تا به آیات نظر کنند تا شاید به این وسیله شوق خواندن و فهمیدن آن در وجودشان برانگیخته گردد. و اصولاً مسلمانان نباید قرآن را همچون کتابی از کتابها، در کتابخانه‌شان بگذارند و گاهی به آن مراجعه کنند. این کتاب باید مونس و هم‌نشین آنان باشد. بپرسیم چرا قرآن تحریف نشد؟ شاید یکی از اسباب عدم تحریف، همین دعوت همگان به قرائت و مراقبت و محافظت از آن باشد. و این احتمالی است که: انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون (حجر، ۹) همانا قرآن را نازل کردیم و خود نیز از آن محافظت می‌کنیم. آن را مدلل می‌سازد. (۱).

وقتی که امتی همیشه به کتاب پردازد و مضامین آن کتاب را در نظر داشته باشد، رفته رفته معانی و معارف آن کتاب محور تمامی تلاشها و کوششها می‌شود. قرآن چنین جایگاهی را در میان امت اسلامی به دست آورد و تفکر مسلمانان را در بسیاری از حوزه‌های معرفت تحت سیطره‌ی خویش گرفت و در جهت دادن به علوم و فنونی که صحنه‌ی زندگی مسلمانان وارد می‌شد، نقش موثری را ایفا کرد. و البته از آنجا که قرآن، خود کلام الهی و دریای معارف است، هر کس بسته به توان و استعداد خویش می‌تواند از آن مدد بگیرد. آن که غواص تر (۱). «فان قيل: فلم اشتغلت الصحابه بجمع القرآن فی المصحف و قد وعد الله تعالی بحفظه و ما حفظ الله فلا خوف علیه. و الجواب: ان جمعهم لقرآن کان من اسباب حفظ الله تعالی اياه...» رجوع شود به: امام فخر رازی، تفسیر الکبیر، جزء ۱۹، ص ۱۶۰.

است، گوه‌های بیشتری را صید خواهد کرد. داشتن دردها و درکها، آدمی را در بهره جستن از قرآن آماده‌تر خواهد ساخت و چشم او را در دیدن طلعت معانی، نفوذ بیشتر خواهد بخشید. قرآن، تجلی گاه خداوند امام صادق (ع) در حدیثی می‌فرماید: *ولله لقد تجلی الله لخلقه فی کلامه ولکن لایبصرون (۱)*.

خداوند در کلام خود تجلی کرده است، ولی مردم نمی‌بینند. خداوند در تمام خلقت تجلی کرده است و همه‌ی طبیعت و هستی جلوه‌گاه اوست و به تعبیر عارفان همه‌ی هستی، مظهر اسما و صفات خداوند است و یکی از این جلوه‌گاه‌ها، کلام اوست. آدمی نیز در کلام خویش، تجلی پیدا می‌کند. ما بسیاری از افراد را از راه کلامشان شناخته‌ایم و آنها را در سخن و کلامشان متجلی دیده‌ایم و آنها نیز خود را در کلامشان عریان کرده‌اند، به قول مولوی: *ما چه خود را در سخن آغشته‌ایم || کز حکایت ما حکایت گشته‌ایم*

من عدم و افسانه کردم در حنین || تا قلب یابم اندر ساجدین

این حکایت نیست پیش مرد کار || وصف حال است و حضور یار غار

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۱۴۷-۱۱۴۹) مولوی بیان می‌کند که من خویشتن را تبدیل به حکایت کرده‌ام و از آنجا که تمامی هستی خود را در فکر و سخن خود می‌نهم و اندیشه را به کلام درمی‌آورم و حکایت و افسانه می‌سازم، پس هویت «من» در سخن من (۱). *المحججه البیضاء، ربع العبادات، کتاب آداب التلاوه القرآن.*

ذوب می‌شود و من افسانه می‌شوم و بر زبانها جریان می‌یابم. هر کس می‌خواهد مرا ببیند، کلام مرا بنگرد. تمام کسانی که در آینده می‌آیند و سخنان من بر زبان آنان جاری می‌شود و تکیه بر لب آنان می‌دهد، در حقیقت مرا بر لبان خویش می‌نشانند. هستی من در یک کالبد جسمانی، در قرن هفتم هجری و در بلخ یا قونیه، خلاصه نمی‌شود، بلکه من بر تمام زبانهایی که پس از این مثنوی را خواهند خواند، جاری خواهم بود و در حضورشان حاضر. این حضور، حضوری مجازی نیست بلکه پرده‌ای از پرده‌های وجود من و جلوه‌ای از جلوه‌های هستی من است. من خود را در این جهان پاینده کرده‌ام، اما نه از طریق بقای آثار، که با حضور هویت اصلی خود در کسوت کلام. همین طور است. رابطه‌ی کلام با آدمی بیش از رابطه‌ی افعال دیگر او، با اوست. سخن گفتن جلوه‌ای از وجود آدمی است که دیگر جلوه‌ها به پای آن نمی‌رسند و این مطلبی است که بسیاری از بزرگان اندیشه‌ی ما به آن توجه داشته‌اند. تجلی آدمی در هنر، نیز از تجلیات شکوهمند است. و اگر کلام به هنر آمیخته شد و هنر جامه‌ی کلام پوشید، آن تجلی به کمال و تمام خواهد رسید. برخی از فلاسفه معتقدند، این جهان کلام خداوند است و کلام را عبارت از ابراز مراد می‌دانند و لازم نیست که این ابراز همواره از طریق الفاظ انجام بگیرد، اگر کسی به هر طریق دیگری، توانست مکنون ضمیر خود را آشکار کند و به دیگری انتقال دهد، توانسته است سخن بگوید. گرچه راحت‌ترین راهی که ما برای بیان ما فی‌الضمیر خود یافته‌ایم، استفاده از الفاظ و زبان است. نوشتن و اثر هنری ایجاد کردن هم نوعی سخن گفتن است. مخلوقات خداوند، کلام و سخن اویند و سخنان او مخلوقات او. خداوند به انواع گوناگون با آدمی سخن گفته است و قرآن تنها یک نوع از سخن گفتن با مخلوق است. در قرآن با حروف و کلمات عربی سخن رفته است و در

طبیعت با عناصر و مواد و با پیامبران سلف به انحا و زبانهای گوناگون. «کلمه» در قرآن تنها به کلمات و الفاظ موضوعه‌ای که بشر به کار می‌برد، اطلاق نشده است: قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي و لو جثنا بمثله مددا (کهف، ۱۰۹) (۱).

بگو اگر دریا برای (نوشتن) کلمات پروردگارم به کار می‌رفت، پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان پذیرد، دریا پایان می‌یافت. و دریای دیگر هم بدان می‌افزودیم، باز کفایت نمی‌کرد. منظور آن نیست که کلمات و الفاظی که از ناحیه‌ی خداوند نازل می‌شود، پایان‌ناپذیرند. بل مخلوقات و افعال خداوند که همان کلمات خداوندند، پایان‌ناپذیر هستند. چنانکه هم در قرآن و هم در معارف مسیحیت، حضرت مسیح «کلمه» نامیده شده است. (۲).

و قرآن از آن جهت که کلمه‌الله است، تجلی خداوند در صورت الفاظ و کلمات بر ماست. محیی‌الدین عربی خطبه‌ی کتاب مهم خود، فصوص‌الحکم را چنین آغاز می‌کند: الحمد لله منزل الحکم علی قلب الکلمسپاس خدای را که حکمت را بر دل کلمه‌ها نازل کرد. شارحان نوشته‌اند غرض از کلمه در اینجا انبیای الهی‌اند و به قول خواجه محمد پارسا در شرح فصوص: و انبیا را از آن جهت کلمه خوانند که موجودات همه کلمات الله‌اند. (۳)

(۱). و نیز آیه: و لو ان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمد من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم، (لقمان، ۲۷).

(۲). انما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته. (نساء، ۱۷۱). ان الله یشرک بکلمه منه اسمه المسیح عیسی ابن مریم، (آل عمران، ۳۹ و ۴۵).

(۳). خواجه محمد پارسا، شرح فصول‌الحکم، ص ۱۴.

در روایات بسیاری نقل شده است که قرآن غیر از صورت الفاظ و کلمات، صورتهای دیگری هم دارد که در قیامت ظهور خواهد کرد: قال رسول الله (ص): تعلموا القرآن فانه ياتي يوم القيامة صاحبه في صورة شاب جميل صاحب اللون فيقول له انا القرآن الذي كنت اسهرت ليلك و... (۱).

پیامبر فرمود قرآن را پیاموزید که قرآن در روز قیامت به صورت جوانی زیبا و ظاهر خواهد شد و به تلاوت کننده‌ی قرآن خواهد گفت من همان قرآنم که تو شبها بیدار می ماندی و با من به سر می بردی... نکته‌ی مهم و در خور توجه این است که ما اکنون با کلام خداوند همان گونه روبه‌رو هستیم که پیامبر اکرم بود. یعنی عین همان الفاظی که به پیامبر نازل شد و ثبت گردید، در اختیار ماست و این امر در مورد دیگر کتابهای آسمانی محقق نیست و بلکه مسلم است که چنین نیست. پیامبر اکرم موظف بودند عین کلام وحی را ابلاغ کنند نه آنکه مطلبی را از غیب بگیرند و بعد با زبان و بیان خودشان آن را به دیگران برسانند. معارفی که ائمه اهل‌البیت و پیامبر اکرم بیان می کردند، حسابش با آیات قرآن جداست و حتی احادیث قدسی هم نباید با قرآن آمیخته شوند. قرآن در این میان شانی منحصر به فرد دارد. آنچه که رجوع به آیات قرآن و خواندن آن را برای ما مطلوب می کند، شرکت جستن در تجربه‌ای پیامبرانه است. تجربه‌ی پیامبری که مهبط وحی بود و این آیات نخست در گوش جان ایشان، خوانده شد. یعنی خویش را مخاطب مستقیم خداوند دیدن و آیات قرآن را از او شنیدن. شرایطی که در آداب خواندن قرآن، از سوی اولیای دین و بزرگان معارف دینی بیان شده (۱). رجوع شود به احادیث مربوطه در اصول کافی، ج ۴، کتاب فضل القرآن و نیز: المحججه البیضاء، ربع العبادات، کتاب آداب تلاوه القرآن.

است، کمترین فایده‌اش خود را با کلمات وحی مانوس تر ساختن است. (۱).

«ترقی» که از آداب باطنی تلاوت قرآن شمرده شده، به همین معناست که قاری در حین تلاوت قرآن چندان اوج بگیرد و احساس تقرب به درگاه باری کند تا به آنجا برسد که آیات را از صاحب وحی بشنود. فرق است بین کسی که تماشاگر سخن گفتن دو کس است، با کسی که مخاطب گوینده است. مشارکت ما در تلاوت قرآن، ابتدا مشارکتی تماشاگرانه است، یعنی بازیگران صحنه دیگران‌اند و ما به تماشا دعوت شده‌ایم. این نحوه از مشارکت می‌تواند ارتقا یابد و به مشارکتی بازیگرانه تبدیل شود. یعنی به جایی برسد که ما احساس کنیم، مخاطب مستقیم کلام خداوند هستیم و اینجاست که بهره‌ای دیگر می‌بریم و لذتی دیگر، از مرتبه‌ای بالاتر. بسیاری از بزرگان در سیر معرفت دینی به این مسئله توجه داشته‌اند و بر آن اهتمام ورزیده‌اند و سفارش کرده‌اند. (۲).

(۱). در این باره رجوع کنید به: المحججه البيضاء، ربع العبادات، الباب الثانی فی آداب ظاهر التلاوه و هی عشره، الباب الثالث فی اعمال الباطن و هی عشره، کتاب آداب تلاوه القرآن. در باب آداب ظاهری تلاوت قرآن ده شرط ذکر شده است: ۱) حال القاری ۲) مقدار القرائه ۳) وجه القسمه ۴) الکتابه ۵) الترتیل ۶) البکاء مع القرائه ۷) مراعاة حق الايات ۸) الاستعاذه ۹) الجهر بالقرائه ۱۰) تحسین القرائه. و در باب اعمال باطنی نیز ده شرط: ۱) فهم عظمه الکلام ۲) التعظیم للمتکلم ۳) حضور القلب ۴) التدبر ۵) التفهم ۶) التخلی ۷) التخصص ۸) التاثر ۹) الترقی ۱۰) التبری.

(۲). فیض کاشانی در المحججه البيضاء از قول یکی از حکیمان چنین می‌گوید: قال بعض الحكماء: كنت اقرا القرآن فلا اجد له حلاوه حتى تلوته كاني اسمعه من رسول الله - صلى الله عليه وآله - يتلوه على اصحابه ثم رفعت الى مقام فوقه فكنت اتلوه كاني اسمعه من جبرئيل - عليه السلام - يلقيه على رسول الله - صلى الله عليه وآله - ثم جاء الله - تعالى - بمنزله اخري فانا الان اسمعه من المتكلم به فعندها وجدت له لذه و نعيما لا اصبر عنه. یکی از حکیمان می‌گوید که ابتدا قرآن را می‌خواندم و لذتی نمی‌بردم. چندی بعد که آنرا می‌خواندم چنان بود که گویی آن را از رسول الله می‌شنوم که بر اصحابش می‌خواند. بالاتر رفتم و آن را از جبرئیل شنیدم که بر پیامبر می‌خواند. از آن هم بالاتر رفتم و اینک آن را از خود خداوند می‌شنوم و لذتی می‌برم و تنعمی دارم که نمی‌توانم از آن بگذرم. (المحججه البيضاء، ربع العبادات، الباب الثالث من کتاب آداب تلاوه القرآن).

آنها که حلاوت سخن گفتن با خداوند و سخن شنیدن از او را چشیده‌اند، به ما توصیه کرده‌اند که قرآن را چنان بخوانید که گویی هم اکنون بر شما نازل می‌شود. مرحوم اقبال لاهوری که در اواخر زندگی‌اش، دچار ضعف و بیماری چشم شده بود و از مطالعه نیز محروم مانده بود، تنها مونسش قرآن بود. او با همان اندک بینایی، به قرآن می‌نگریست و با لذتی سرشار از ایمان، آیات را قرائت می‌کرد. و می‌گفت: «پدرم به من توصیه کرده است که فرزندم هرگاه قرآن می‌خوانی، چنان بخوان که گویی خداوند آن را بر تو نازل کرده است.» آثار قرائت کلام خداوند وقتی متجلی می‌شود که تدبر در آیات تحقق‌پذیرد. گرچه رسول‌الله فرمود: افضل عبادۀ امتی قرائۀ القرآن (۱).

برترین عبادت امتم، خواندن قرآن است اما این سخن نیز از اوست که: اکثر منافقی هذه الامه قراءها (۲).

اکثر منافقان این امت، از میان قاریان قرآن‌اند. و نیز نقل شده است که: رب تال القرآن و القرآن یلعنه (۳).

چه بسیارند کسانی که قرآن می‌خوانند و قرآن لعنتشان می‌کند. این قرائت را با آن قرائت، هیچ قرابت نیست، که آن یک، فضیلت است و این دیگر رذیلت. آن زادتهم ایمانا است (۴) و این زادتهم رجسا (۵) و چه (۱).

المحجۀ البیضاء، ربع العبادات، کتاب آداب تلاوه القرآن، باب الاول فی فضل القرآن.

(۲). المحجۀ البیضاء، ربع العبادات، کتاب آداب تلاوه القرآن، باب الاول فی فضل القرآن.

(۳). المحجۀ البیضاء، ربع العبادات، کتاب آداب تلاوه القرآن، باب الاول فی فضل القرآن، ص ۳۵۴.

(۴). و اذا تلیت علیهم آیاتہ زادتهم ایمانا: «و هنگامی که آیات آن برایشان تلاوت می‌شود بر ایمانشان افزوده می‌گردد» (انفال، ۲).

(۵). و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم: «و اما کسانی که در قلبهایشان بیماری است پس پلیدی بر پلیدیهایشان افزوده می‌گردد» (توبه، ۱۲۵).

و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمہ للمومنین و لایزید الظالمین الا خسارا: «پس فرومی‌فرستیم از قرآن آنچه را که شفا و رحمت برای مومنین است و ظالمان را جز خسران نمی‌افزاید.» (اسراء، ۸۲).

تمایزی بین این دو جز ایمان و تدبر. قرآن خود در این زمینه می‌فرماید: افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقلها (محمد، ۲۴) آیا تدبر در قرآن نمی‌کنند یا قفلها بر دلهاست؟ از امیرمومنان نقل شده است که فرمود: لا خیر فی عبادہ لا فقه فیها الا لا خیر فی قرائه لیس فیها تدبر، الا لا خیر فی عبادہ لیس فیها تفقه (۱).

در عبادتی که فهم نباشد و در قرائتی که تدبر و تأمل نباشد، خیری هم نخواهد بود. ما ملزم به تدبر در قرآن هستیم، اما این امر در مرتبه‌ی نخست دست نمی‌دهد. باید کوشید و خود را با سخنگو آشنا کرد. شناختن سخنگو ما را در فهم سخن و فهم سخن ما را در شناختن سخنگو یاری خواهد کرد. تهذیب خلق و بالا بردن درجه‌ی معرفت نسبت به خداوند، کلام او را هم برای ما مفهوم‌تر و پیامش را رساتر خواهد کرد. گوش سخن‌شنو و دیده‌ی اعتبار باید کسب کرد: سر من از ناله‌ی من دور نیست || لیک چشم و گوش را آن نور نیست محرم این هوش جز بی‌هوش نیست || مر زبان را مشتری جز گوش نیست

(۱). وسائل الشیعه: ج ۴، ص ۸۳۰، روایت شماره‌ی ۷۶۶۱.

درنیابد حال پخته هیچ خام || پس سخن کوتاه باید والسلام

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷ و ۱۴ و ۱۸) فهم قرآن تنها منوط به دانستن لغت و ادب عربی و احاطه بر اقوال مفسران و شان نزولها و تاریخ اسلام و مسلمین نیست. بالاتر از همه‌ی اینها آدمی باید با خداوند انس و ملازمت داشته باشد تا اشارات کلام او را بهتر دریابد. و این امری است که جز در سایه‌ی ریاضات طولانی و عطشها و طلبها و درخواستها و جهدها و عنایات حضرت حق دست نمی‌دهد. و با سخنگو که انس حاصل آمد، سر کلام گشوده خواهد شد و سیل معارف فروخواهد ریخت. یستثیرون دواء دانه‌مپارسایان درمان درد خویش را در قرآن می‌جویند. در کلام امام دو مطلب است که شرح و توضیحی می‌طلبد. یکی دردمندی و دیگر درمان درد و در پی دارو و علاج رفتن. دردها بر دو نوع‌اند: روحی و معرفتی. یعنی گاهی مشکل فکری آدمی را به سوی قرآن سوق می‌دهد و گاهی دردی روحی و غمی وجودی. گاهی در ذهن گرهی می‌افتد و گاهی روح در بن‌بستی گرفتار می‌آید و ملول می‌شود. آنها که همه‌ی دردهای خود را درمان شده می‌یابند، روی سخن با آنها نیست چون آنان را در زمره‌ی آدمیان نمی‌توان آورد. پارسایان، دردمندان‌اند. و همین دردمندی آنان را به طلب دوا، به سوی قرآن می‌فرستد. قرآن را از روی سیری و بی‌دردی خواندن، کاری پارسایانه و سودمند نیست. درد را باید بر قرآن عرضه کرد و دارو گرفت. آنان که دارو را با خود از جای دیگری می‌آورند، به حقیقت نه خود را دردمند می‌دانند و نه حرمت محضر این طبیب را رعایت می‌کنند. تاریخ نشان می‌دهد که تمامی فرق مذهبی در تفسیر قرآن، به نحوی

آلوده‌ی تفسیر به رای شده‌اند، در حالی که تمامی مفسران به استناد حدیث مشهور من فسر القرآن برایه فلیتبو مقعده من النار (۱).

کسی که قرآن را تفسیر به رای نماید جای او پر از آتش خواهد شد. خویشتن را از ارتکاب این امر، بر حذر داشته‌اند و هشدار داده‌اند. اگر معتزله در تفاسیری چون کشف زمخشری، به استخدام آیاتی خاص پرداخته‌اند، اشاعره نیز در تفاسیری که بر قرآن داشته‌اند و از آن جمله مفاتیح‌الغیب امام فخر رازی، از چنین کاری ابایی نداشته‌اند، اینان با داشتن رای‌ی پیشین (یعنی نه اصل مسئله، بلکه جواب مسئله) به سراغ قرآن می‌رفتند و با خواندن پاسخ خود در قرآن، خشنود بازمی‌گشتند. تفسیر قرآن را باید اهل درد بگویند و بنویسند، نه اهل رای. دردمند بودن باعث می‌شود که قرآن را در پی رای و اندیشه‌ی خویش نکشاییم، بل خود در پی اندیشه‌ی قرآن ره بسپریم و علاج درد را از آن بخواهیم و در آن بجوییم. اگر کسی به اندیشه‌ای معتقد باشد و بنا را بر آن بگذارد که از اعتقاد خود دست بردارد، چنین شخصی، در مراجعه به قرآن آیاتی را گزینش خواهد کرد که بتواند با آنها عقیده‌اش را موجه نشان دهد. یک معتزلی یا اشعری معتقد، چون درد خود را درمان کرده است، دیگر در پی درمان، به قرآن رجوع نمی‌کند، بل برای توجیه اعتقاد خود با آن برخورد می‌کند. او علاج دردش را از طبیبان دیگری گرفته است و اینک در پی استخدام آیات قرآن (۱). در مقدمه‌ی کتاب تفسیر العیاشی که از منابع اولیه‌ی شیعی در تفسیر قرآن است ذیل عنوان «فیمن فسر القرآن برایه» شش حدیث در مذمت تفسیر به رای نقل شده است که مضمون همگی آنها در این روایت آمده است: عن ابی عبدالله (ص) قال: من فسر القرآن برایه فاصاب لم یوجر و ان اخطا کان اثمه علیه. آن کس که قرآن را به رای خویش تفسیر نماید اگر به واقع رسد اجری ندارد و اگر خطا کند گناهِش به عهده‌ی اوست. رجوع کنید به: التفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۷.

است. هرگونه برخوردی با قرآن که این چنین باشد، (یعنی برای تقویت و توجیه اندیشه و اعتقاد قبلی) تفسیر به رای تلقی می‌شود. تفسیر به رای، یک عقیده نیست، بل یک روش است، روشی ناصواب و ممنوع. شما در هر مذهبی که باشید، چه حق و چه باطل، اگر آیات قرآن را متکلفانه در استخدام عقیده‌تان درآورید، کار باطلی انجام داده‌اید و به روش ناپسندی دست یازیده‌اید. پارسایان دردمندند و در پی درمان درد به قرآن پناه می‌برند و قرآن کتاب اهل درد است تا آنها که در جستجوی درمان‌اند درنمانند، نه آنها که داعیه‌ی کیمیاگری دارند و خاک را به نظر خویش کیمیا می‌کنند! آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند || آیا بود که گوشه‌ی چشمی به ما کنند

دردم نهفته به ز طیبیان مدعی || باشد که از خزانه‌ی غییم دوا کنند

(دیوان حافظ، غزل ۱۹۶)... یطلبون الی الله تعالی فی فکاک رقابهم. پارسایان، نجات خود را از خداوند می‌خواهند. سوالی که اینجا در ذهن می‌آید این است که بلی بسیار بجاست که شخص گناهکار استغفار کند و نجات خویش را از آتش دوزخ بخواهد. اما اگر کسی نداند که گناهی کرده یا نه، آیا چنین شخصی هم باید استغفار کند؟ و آیا از نظر روانی اگر شخصی همیشه خود را متهم به گناهکاری کند بهتر است یا اینکه به خود مطمئن باشد؟ انبیا و معصومان شیعه، که در نیایشهای خود، استغفار می‌کردند، آیا واقعا مرتکب گناه می‌شدند که خود را گناهکار می‌دانستند و یا آنکه به تعبیر برخی، قصد آنها از نیایش و گریه و استغفار، تعلیم به دیگران بود؟ و خودشان، به گناهکاری معترف نبوده‌اند؟ این سخن بسیار بعید و هضم‌ناپذیر است که بگوییم آن همه گریه‌های شبانه و نیایشها برای تعلیم به دیگران بوده است و آن بزرگان نقش بازی

می‌کردند و در کار خود صمیمی و جدی و گرم نبوده‌اند. آخر چگونه می‌توان بی‌دردانه کاری کرد و به دیگران درس دردمندی داد؟ عمری نقش دلسوختگان را بازی کردن و خود دلشاد بودن، جز نفاق، نام دیگری بر نمی‌دارد. برای درک موضوع، باید در معنی گناه و عذاب و نجات، قائل به توسع باشیم و بگوییم که گناه، بعد آدمی از خداست و هر کس در هر مرتبه‌ای از مراتب قرب الهی که هست بعدی هم از او دارد و همه را قرب یکسان نداده‌اند، به قول مولانا: ابایزید را تشنگی از جرعه‌ای ساکن شد و دم از سیرابی زد و کوزه‌ی ادراک او از آن مقدار پر شد... اما حضرت مصطفی را - علیه‌السلام - استسقای عظیم بود و تشنگی در تشنگی... لاجرم دم از تشنگی زد و هر روز در استدعای قربت زیادتی بود. (۱).

هرگونه توجهی به غیر، موجب بعدی است و مستلزم گناهی و پدیدآورنده‌ی حجابی و استغفار، رفع آن حجاب است: هر چه غیر اوست استدراج توست || گرچه تخت و ملک است و تاج توست (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۵۰۸) فی فکاک رقابهم انواعی دارد و مراتبی، هر کس باید از بعدی و مقامی که گرفتار آن است رها شود و هیچ کس نیست که در بندی و مرتبه‌ای نباشد. آزادی و رهایی خواستن از بندها و موانع، امر مستمری است که هرگز پایان نمی‌پذیرد: بی‌نهایت حضرت است این بارگاه || صدر را بگذار صدر توست، راه

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۹۶۱) (۱). مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۱۹.

هیچ گاه مگو که صدرنشین شده‌ام و به مقصد رسیده‌ام، چرا که صدر تو، راه است. و در این راه محضرهای مختلف و بی‌نهایتی وجود دارد. و هر محضری نسبت به محضر قبلی، مقامی برتر و موقعیتی بهتر است. ما با پا نهادن در این جهان وارد مرتبه‌ای از مراتب جهنم شده‌ایم و اندک اندک باید آب استغفار بیفشانیم و جهنم را خاموش کنیم تا به بهشت درآییم، که هر کس به نسبت خود گناهی دارد و جهنمی. ارتکاب نواهی، گناه محجوبان است و غفلت از حق، گناه پارسایان. و کار پاکان را قیاس از خود مگیر || گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۶۳)

و اما النهار فحلما علماء، ابرار انقیاء، قد براهم الخوف بری القداح، ينظر اليهم الناظر فيحسبهم مرضى و ما بالقوم من مرض و يقول: قد خولطوا! پارسایان در روز، بردبارانی دانا و نیکوکارانی با پروایند، ترس (از خداوند) آنان را چون پیکانی باریک تراشیده است. بیننده چون به آنان نظر می‌افکند، می‌پندارد که بیمارند - حال آنکه اینان بیماری ندارند - و می‌گوید: گول و گیج و دیوانه‌اند. پارسایان شب را به تلاوت قرآن و تدبر در کلام خداوند و حزن داشتن نفس و بیرون کشیدن درمان دردها از کلام الهی سپری می‌کنند و روز را به بردباری آگاهانه در برابر ناراستیها و کاستیها و دشواریهای زندگی. حلم پارسایان عالمانه است. چون می‌دانند لازمه‌ی حیات جمعی و مقتضای ساختمان طبیعی آدمیان چیست، در برابر حوادث، از جا در نمی‌روند، گویی بسیاری از امور که نزد دیگران نامنتظر است، برای آنان

خلاف انتظار نیست. هم علم به مقتضیات حیات جمعی و هم یقین به وعده‌های الهی، هر دو برای آنان حلم می‌آورد. و همین بود آنکه علی، سر حلقه‌ی پارسایان را در برابر خوارج شرور و کور، چنان حلیم کرده بود. وقتی یکی از آنان در مسجد و در هنگام نماز، وی را مورد عتاب قرار داد علی صبر کرد تا سخنش تمام شود و آنگاه این آیه را خواند: فاصبر ان وعد الله حق فلا يستخفنک الذین لایوقنون (روم، ۶۰) بردبار باش که وعده‌ی خداوند تحقق‌پذیر است، مبادا آنان که خود یقین ندارند تو را سست کنند. و همین است سر آنکه حلم از لوازم کار انبیاست و پیامبر غیر حلیم، هیچ‌گاه ظهور نکرده است. و حلیمان به انبیا بسیار نزدیک‌اند: کاد الحلیم ان نبیا اگر زندگی عرفی را زندگی متعادل و متعارف بنامیم، پارسایان در چشم مردم، آدمیانی غیرمتعادل و غیرمتعارف به نظر خواهند رسید. آنان به خاطر اهمیتی که نسبت به تهذیب نفس دارند و هدف دیگری که در زندگی دنبال می‌کنند، مردم آنان را چون خود نمی‌بینند و نمی‌یابند. پاره‌ای از امور حقیر نزد آنان والاست و پاره‌ای از امور والا نزد ایشان حقیر. بدن آنان در زمین و در میان مردم است ولی روح و فکر آنان در جایی دیگر. گویی از جهانی دیگر و از مقامی رفیع‌تر به این جهان نظر می‌افکنند: ارواحها معلقه بالمحل الاعلی (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۴۷) روحهای ایشان متعلق به ملا اعلی است. از آنچه که مایه‌ی اهتمام دنیاگرایان است دامن درچیده‌اند و دشواریهای مردافکن را با کمال گشاده‌رویی استقبال می‌کنند. سختی طلب و راحتی گریزند و فراتر از لذتهایی به سر می‌برند که موجب سرگرمی دیگران است

و به تعبیر امیرالمومنین در خطاب با کمیل: و استلانوا ما استوعره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۴۷) راهشان با راه دیگران متفاوت می‌نماید و مردم در بادی امر گمان می‌برند که آنان مجنون و گول و گیج‌اند. یقول: قد خولطوami گویند: آنان گول و گیج و دیوانه‌اند. امام علی (ع) می‌فرماید: و لقد خالطهم امر عظیمبلی امر بزرگی با آنان در آمیخته و عقل و هوششان را ربوده استیعنی امر معاد، عظمت باری، خوف از سوء عاقبت، مهابت موقف حساب، خجلت از قصور و تقصیر و... تمثیل مولوی در اینجا بسیار گویا است: مردی که در چنگال شیر گرفتار آمده و شیر او را به دهان گرفته و به بیشه می‌برد تا لحظاتی بعد بدرد، در آن احوال، به چه فکر می‌کند؟ آیا روح و ذهنش با امر بزرگی در نیامیخته است؟ و آیا همهی جانش در تسخیر اندیشه‌ای نیست؟ مرد پارسا در همهی زندگی چنین حالی دارد که البته با احوال بی‌خبران بی‌شبهت است: آنچنان که ناگهان شیری رسید || مرد را بر بود و در بیشه کشید

او چه اندیشد در آن بردن ببین || تو همان اندیش ای استاد دین

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۲۰۲ و ۲۲۰۳) لایرضون من اعمالهم القلیل. و لایستکثرون الکثیر. از کارهای اندک خویش خرسند نیستند و کارهای بسیار را نیز، زیاد

نمی‌بینند. انسان از خود راضی هیچ‌گونه اهمیتی نمی‌ورزد که در محکمه‌ی وجدان و یا حضور خداوند از خود بازپرسی کند و اعمال و افکارش را مورد محاسبه قرار دهد. کسی که تمام افعال و اعمال خود را بجا و پیراسته و درست می‌انگارد و جایی برای توبه و انتقاد نمی‌گذارد، فردی است از خودراضی. و میوه‌ی تلخ رضایت از خویش، فراغت از خویش است که مادر همه‌ی آفتهاست. مضمون سخن علی (ع) در کلمات امام سجاد (ع) هست که: اللهم صلی علی محمد و آله... و البسني زينه المتقين فی... استقلال الخیر و ان کثر من قولی و استکثار الشر و ان قل من قولی و فعلی (۱).

خدایا بر محمد و آل محمد درود فرست... و زینت پارسایان را پوشش من قرار بده... در اندک شمردن نیکی، گرچه در گفتار و عمل بسیار باشد و در بسیار دانستن بدی، گرچه در گفتار و عمل کم باشد. کیست که بتواند بگوید از شر نفس و وسوسه‌ی شیطان، در امان مانده است؟ لذا مراقبه و محاسبه یک وظیفه‌ی همیشگی است. کم نبودند کسانی که صاحب مقامات علمی و روحی بلند بودند و گردنه‌های بسیاری را پشت سر گذاشته بودند، اما بر سر گردنه‌ای تازه به دره‌ی ضلالت فروافتادند. و اتل علیهم نبا الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین (اعراف، ۱۷۵) خبر کسی را که به او آیات خویش را دادیم، بازخوان، او از آن آیات به درآمد و شیطان او را دنبال کرد و او از گمراهان شد. (۱). الصحیفه السجادیه، دعاء فی مکارم الاخلاق.

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد || ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی؟

(دیوان حافظ، غزل ۴۸۹) اگر چنین است پس باید حساب کار را کرد و مراقب بود. مبدا که نسبت به کارهای نیکوی خود مغرور شویم و نسبت به گناهان - هرچند کوچک - بی اعتنا بمانیم که امام علی (ع) فرمود: اشد الذنوب ما استخف به صاحبه (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۷۷) شدیدترین گناه، گناهی است که انجام دهنده‌ی آن، آن را سبک بشمارد حجم خارجی عمل، تعیین کننده‌ی بزرگی یا کوچکی عمل نیست، بل نحوه‌ی توجه و تلقی ما نسبت به عمل است که آن را حسنه‌ای بزرگ می‌کند یا سیئه‌ای بزرگ. به همین دلیل انسان پارسا در برابر خداوند، اعمال نیک خویش را کوچک می‌یابد و کارهای زشتش را بزرگ، چرا که اعمال، نسبت به کسی صورت گرفته است که خوبیهای بزرگ در برابر او حقیرند و عصیانهای حقیر در پیشگاه او بزرگ و عظیم می‌توان پرسید که آیا اعمال نیک به حقیقت کوچک‌اند و اعمال بد به حقیقت بزرگ؟ یا تحقیر و تعظیم در دیدگان پارسایان است؟ کلامی که از امام سجاد آوردیم حاکی از این است که کم شمردن و بزرگ شمردن، شان پارسا و زینت متقی است. او باید چنین گرایشی داشته باشد تا مفتون نشود. و گرنه در جهان واقع، هیچ کار نیکی، اندک نیست و هیچ امر زشتی چنان بزرگ نیست که بر نیکیها غلبه کند و پیروزی از آن خوبی و خیر است نه زشتی و شر. از خود راضی نبودن سد باب آفات روحی می‌کند و خود فضیلتی بزرگ است: فهم لانفسهم متهمون. و من اعمالهم مشفقون اذا زکی احدهم خاف مما یقال له، فیقول: انا اعلم بنفسی من غیری و ربی

اعلم بی من نفسی‌هنگامی که یکی از پارسایان را تحسین و تمجید می‌کنند، از سخنی که به او می‌گویند می‌ترسد. می‌گوید من به خود از دیگری آگاه‌ترم و پروردگار من از من، به من آگاه‌تر است. یکی از آفات زندگی اجتماعی، مسئله‌ی ستایش بحق و بدتر از آن تملق‌گویی ناحق می‌باشد و افراد انسانی هر چه بیشتر، درجات و مراتب پاکی و پارسایی را پیموده باشند، بیشتر در معرض این آفت اجتماعی قرار می‌گیرند. چرا که نفس انسانی راغب است که مورد ستایش قرار گیرد. حب نفس و قدرت‌طلبی، وجوه و تجلیات مختلف دارد که یکی از مهمترین و خطرناکترین آنها این است که آدمی دوست دارد او را ستایش کنند. و از آنجا که افراد متملق هم بسیارند، در افتادن در این چاه همیشه امری محتمل است. آنان که کوچکترین انفعالی در این زمینه نشان داده‌اند، گرفتار فاعلیت شیطان گشته‌اند. در هر جامعه‌ای که ستایشگری و مداحی رواج داشته باشد، سلامتی آن جامعه در خطر است. هر قدر مداحان مریض‌اند و ضعیف‌النفس، ممدوحان هم حقیرند و خودپرست و به راستی چقدر حقارت می‌خواهد که آدمی مفتون تملق تملق‌گویانی حقیر گردد و به دروغهای آنان دل خوش دارد و بیزار نگردد. تاریخ ادبیات ما نشان می‌دهد که جوامع تا چه اندازه دچار این مرض بوده است. کم نبودند شاعرانی که به جای شکرگزاری در برابر نعمت سخنوری به کفران نعمت پرداختند و جباران و ستمگران را ستودند و آن اندازه در این راه پیش رفتند که این رسم ناصواب و زشت را امری عادی و ممدوح جلوه دادند. و چه کم بودند کسانی که در لفظ دری را به پای خوکان نریختند. سخن مولوی را بپذیریم که ستایشها و تملقها فرعون را فرعون کرد؛ از وفور مدحها فرعون شد || کن ذلیل النفس هونا لاتسد

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۶۷) یکی از عواملی که بیشترین نقش را در تبه‌کار شدن جباران تاریخ

داشته است، عامل تملق و چاپلوسی است. ظرفیت خودفریبی در انسان، بی‌نهایت است. وقتی که انسان خودش را فریب داد آمادگی آن را هم خواهد داشت که فریب دیگران را نیز (در مورد خودش) بخورد. فرعون زهر قتال انا ربکم الاعلیٰ (۱) را از دست ستایشگران گرفت و نوشید. این زهر اندک‌اندک و جرعه‌جرعه تاثیر خود را گذاشت تا فرعون باور کرد که طغیانش، عین ربوبیت است. وقتی که امر بر او مشتبه شد، آدم‌خواری شد که به راحتی مردها را می‌کشت و زنها را به اسارت می‌گرفت. و در این راه چندان پیش رفت که دیگر مجال و توان بازگشت نداشت. این بود که وقتی موسی با بیان نرم و مستدل خویش از رب‌العالمین سخن گفت، او را ساحر خواند و با ستایشگران خویش گفت: قال للملا حوله ان هذا لساحر علیم. یزید ان یخرجکم من ارضکم بسحره فماذا تامرون (شعرا، ۳۴ و ۳۵) فرعون به گروهی که پیرامونش بودند - ملاء - گفت: این - موسی - جادوگری داناست و می‌خواهد به کمک جادویش شما را از سرزمینتان بیرون براند، حال چه می‌اندیشید؟ فرعون که انباشته از تفرعن بود حال منتظر رای کسانی ایستاده بود که از او فرعون ساخته بودند. اگر امام علی (ع) در برابر ستایش یک مداح فرمود: «من از آنچه که زبانت می‌گوید کمترم و از آنچه که در دل داری برتر»، نه آن بود که قصد مزاح داشته باشد یا از سر تواضعی دروغین سخن بگوید، او به راستی اصلب من الصلد و هو اذل من العبد (۲).

(نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۳۳۳) بود. می‌فرمود: (۱). نازعات، ۲۴.

(۲). مومن از سنگ صلبتر و از بنده ذلیلتر است.

ان من اسخف حالات الولاه عند صالح الناس ان يظن بهم حب الفخر... و لست بحمدالله كذلك... فلا تكلموني بما تكلم به الجابره (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۱۶) سخیفترین و منفورترین وضع حاکمان در چشم مردم صالح آن است که طالب فخر باشند و... شکر خدا را که من آن‌گونه نیستم... پس با من آن‌گونه که با جباران سخن می‌گویند سخن مگوئید. رواج مداحی، رواج نفاق است و هر کس که دوستدار چنین وضعیتی شد شخصیت فرعون‌ی و هویت منافق دارد و اولین گام برای فروافتادن در چاه ظلمت نفاق، پذیرش و پسند صفات منافقان است. اگر از نفاق متنفر نشدیم و آن را در دیگران پسندیدیم یعنی از مداحی‌شان استقبال کردیم، آماده شده‌ایم تا خود، منافق شویم و تن به این چرکابه بشوئیم و دل به افسونش بسپاریم. پارسایان خودشناس‌اند. چون خودشناس‌اند حسابگر و مراقب‌اند. این است که خود را متهم می‌کنند تا از کاستیها غافل نمانند. و کدام زیان از این بالاتر که زبان پلید مداحان دل‌پالوده‌ی پارسایان را آلوده سازد؟ تن قفس شکل است، زان شد خار جان || در فریب داخلان و خارجان

ایش گوید من شوم همراز تو || وانش گوید نی منم انباز تو

ایش گوید نیست چون تو در وجود || در جمال و فضل و در احسان و جود

آتش گوید هر دو عالم آن توست || جمله جانها مان طفیل جان توست

او چو بیند خلق را سرمست خویش || از تکبر می رود از دست خویش
 او نداند که هزاران را چو او || دیو افکندست اندر آب جو
 لطف و سالوس جهان خوش لقمه‌ای است || کمترش خور کان پر آتش لقمه‌ای است
 آتشش پنهان و ذوقش آشکار || دود او ظاهر شود پایان کار
 تو مگو آن مدح را من کی خورم || از طمع می گوید او پی می‌برم
 مادحت گر هجو گوید برملا || روزها سوزد دلت زان سوزها
 گرچه دانی کوز حرمان گفت آن || کان طمع که داشت از تو شد زیان
 آن اثر می‌ماندت در اندرون || در مدیح این حالت هست آزمون
 آن اثر هم روزها باقی بود || مایه‌ی کبر و خداع جان شود
 لیک نماید چو شیرینست مدح || بد نماید ز آنکه تلخ افتاد قدح
 (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۴۹-۱۸۶۲) از وفور مدحها فرعون شد || کن ذلیل النفس هونا لاتسد
 تا توانی بنده شو، سلطان مباش || زخم کش چون گوی شو، چوگان مباش

ورنه چون لطف نماند و این جمال || از تو آید آن حریفان را ملال
 آن جماعت کت همی دادند ریو || چون ببیندت بگویندت که دیو
 جمله گویندت چو ببیندت به در || مرده‌ای از گور خود بر کرد سر
 (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۶۷-۱۸۷۱)

انسان وقتی می‌بیند که دیگران مفتون او شده‌اند، خودش هم مفتون خودش می‌شود و این مفتون شدن سرآغاز
 همه‌ی آفتهاست: ای که در معنی ز شب خامشتری || گفت خود را چند جویی مشتری
 سر بجنابند پیشت بهر تو || رفت در سودای ایشان دهر تو
 (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۹۰-۳۱۹۱) فراوان اند کسانی که می‌آیند و کرنش و ستایش می‌کنند، اما در دل بر
 تو می‌خندند: غیرتم ناید که پیشت بایستند؟ || بر تو می‌خندند و عاشق نیستند
 عاشقانت در پس پرده‌ی کرم || بهر تو نعره‌زنان بین دم به دم
 عاشق آن عاشقان غیب باش || عاشقان پنج روزه کم تراش
 (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۰۱-۳۲۰۳) آنان که ستایش تو را می‌کنند، عاشقان واقعی تو نیستند، عاشقان واقعی
 تو از پس پرده‌ی غیب تو را صدا می‌زنند و از عاشقان دروغین پنج روزه بر حذر می‌دارند.

وہ کہ آدمی چقدر مشتاق و مفتون تحسینہاست و صدای عاشقان غیب را نمی‌شنود. آن فرشته خصلتان خیر تو را می‌خواهند نہ این دغل دوستان مگس منش. امام علی (ع) به مردم می‌فرمود: و لا تظنوا بی استثقلا فی حق قیل لی (نہج البلاغہ، خطبہ ۲۱۶) دربارہی من چنین گمان مبرید کہ شنیدن سخن حق برای من سخت و سنگین است. فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشورہ بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی. فانما انا و انتم عید مملوکون لرب لا رب غیره (نہج البلاغہ، خطبہ ۲۱۶) از گفتن سخن حق یا مشورتی به عدل و راستی، بر من دریغ مکنید کہ من برتر از خطا و ایمن از اشتباه نیستم، مگر آنکہ خداوند کمکم کند در چیزی کہ او به آن مالک تر است از من. کہ من و شما ہمگی بندگان مملوک ربی هستیم کہ جز او ربی نیست. پارسایان اگر ستودہ شوند فریب نمی‌خورند، نہ فریب ستایشگران را و نہ فریب نفس خویشتن را، چرا کہ خویش را بہتر از دیگران می‌شناسند و خداوند را آگاہتر از خویش بہ خویش می‌دانند. و ہمین آگاہی آنان را بہ دوری‌گزینی از مداحان و پناہ بردن بہ درگاہ حق می‌کشاند: اللهم لاتواخذنی بما یقولون، واجعلنی افضل مما یظنون و اغفرلی ما لایعلمون: خداوند! مرا بہ آنچه کہ می‌گویند مواخذہ مکن و از آنچه کہ گمان می‌برند، فراتر بشان و آنچه را کہ نمی‌دانند بر من ببخش.

تهاجم ستایشگران بر ذهن و فکر، تاثیر خود را می‌گذارد. و نفس انسان غالباً ضعیفتر از آن است که بتواند در برابر این گونه تهاجمات مصون و ایمن بماند. لذا فریضه است که آدمی از چنین احوال و چنین افرادی بگریزد و زمینه را برای رشد آنان نامساعد سازد. و اگر در جایی و موقعیتی به ناگزیر چنین امری رخ داد، باید با تذکار به خویشتن و نیز با استعاذه به خداوند، خطر و آفت مدح را، کم و کمتر کند. بیشتر اوصافی که از پارسایان گفته شد، جزء امور درونی بود. یعنی این اوصاف را نمی‌توان در عمل پارسایان، آشکارا دید. شب‌زنده‌داری و عبادت نیمه‌شب و تهمت نهادن بر نفس و... اعمالی نیست که پارسایان به دید دیگران کشند و یا آنکه دیگران بتوانند از آن آگاه شوند. امام در ادامه‌ی خطبه‌علائم و نشانه‌هایی از پارسایان نقل می‌کنند که در عمل آنان ظهور دارد. گرچه این ظهور در عمل نیز از اوصاف درونی سرچشمه می‌گیرد: فمن علامه احدهم انک تری له قوه فی دین و حزما فی لین و ایمانا فی یقینعلامت هر یک از پارسایان آن است که در دین قدرتمند و قوی است و حزم توام با نرمی و ایمان توام با یقین دارد. حزم را در پارسایان دوراندیشی معنا کرده‌اند. دوراندیشی همان است که آدمی را از پشیمان شدن حفظ می‌کند. امام علی در کلمات قصارشان به همین معنا اشاره کرده‌اند که: ثمره التفريط الندامه و ثمره الحزم السلامه (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۱۸۱) پیامد تفريط پشیمانی است و پیامد دوراندیشی سلامت‌مهمترین چیزی که دوربینی و دوراندیشی را از آدمی می‌ستاند طمع است که حجاب دیده‌ی خرد است و خود امام علی فرمود که:

اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع عقلا بیشتر وقتی زمین می‌خورند که طمعها بدرخشید. طمع ورزیدن (به مرید، به لذت، به منافع حقیر، به دفع رقیب و...) داوری را تیره می‌کند و آدمی را از دیدن عواقب امور بازمی‌دارد. و همین عاقبت نادیدن، سوء عاقبت و پشیمانی می‌آورد. مولوی به ما توصیه می‌کند اگر تو را به مجلسی دعوت کردند، کودکانه دلخوش مشو و مگو مریدان و مشتریان بسیار شده‌اند و بازارم گرمی گرفته است. حزم آن است که اظهار بیماری کنی و نروی. حزم آن است که از این مداحان و مریدان غفلت‌فروش دوری‌گزینی. حزم آن است که متاع عمر و جان خود را به دزدان نسپاری: هر طرف غولی همی خواند ترا || کای برادر راه خواهی هین بیا

حزم آن باشد که نفریبد ترا || چرب و نوش دامهای این سرا

حزم آن باشد که گویی تخمه‌ام || یا سقیمم، خسته‌ی این دخمه‌ام

حزم آن باشد که چون دعوت کنند || تو نگویی مست و خواهان من‌اند

حزم کن از خورد کاین زهر گیاست || حزم کردن زور و نور انبیاست

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۱۶ و ۲۱۱ و ۲۲۲ و ۲۳۰ و ۲۱۴) حزم را سوءظن گفته‌اند و حتی روایتی به همین مضمون از پیامبر آورده‌اند. سرش این است که آدمی همه‌ی جهان و همه‌ی آدمیان را باید به دیده‌ی دشمن بنگرد و در برابر دشمن، حزم واجب است (تا وقتی که ثابت شود که در آن میان دوستان هم هستند):

آدمی خوارند اغلب مردمان || از سلام علیکشان کم جوامان

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۵۱) اما همین حزم، نباید با خشونت برآمیزد و دیگران را برنجانند که همین هم بی حزمی است. پس علامت مومن آمیختن نرمی و دوراندیشی است. خشم و خشونت، حجاب عقل و داوری‌اند و اگر عقل رفت کدام دوراندیشی به جا خواهد ماند؟ اما دینداری، مراتب و درجاتی دارد و از آنجا که دیانت تنها امر نظری نیست و عمل را نیز شامل است، قوت و قدرت دینداری در عمل هم ظهور و تجلی دارد نه فقط در نظر. چرا که قوت هر امر نفسانی خود را در عمل نشان می‌دهد. اینکه گفته می‌شود، بعضیها اراده‌ی قوی دارند و بعضیها اراده‌ی ضعیف، این را از روی عملشان می‌فهمند. چون در غیر وادی عمل، قوت و ضعف اراده مشخص نمی‌شود. در علم اخلاق هم سخی به کسی گفته می‌شود که سخاوت‌پیشه باشد، همچنان که سیگاری کسی است که زیاد سیگار بکشد. اظهار اسلام، شخص را در دایره‌ی مسلمانان قرار می‌دهد و تحت حمایت احکام فقهی می‌گیرد. این اظهار ظاهری اسلام، نوعی دینداری است. اما دینداری واقعی بسی فراتر از اظهار اسلام می‌رود. اگر کسی اظهار بکند که مسلمان است، ولی نماز نخواند، ما نمی‌توانیم او را مسلمان ندانیم و احکامی را که فقه مشخص کرده است درباره‌ی او جاری نشماریم. ولی به خوبی درمی‌یابیم که در دینداری او خلل است، چون عمل ندارد، چرا که عمل، جزء دین و پاره‌ای از دیانت آدمی است، نه آنکه ثمره و حاصل دین باشد. و همان‌گونه که در روایات آمده است: عمل به ارکان، جزء ایمان و دیانت شخص مومن است (۱).

(۱). ... قلت (لابی عبدالله). العمل من الایمان؟ قال: نعم الایمان لایکون الا بعمل و العمل منخ و لایثبت الایمان الا بعمل (اصول کافی کتاب، الایمان و الکفر، باب فی ان الایمان ماثوت لجوارح البدن کلها، حدیث ۳، «و نیز احادیث ۱ و ۶ و ۷ و ۸ همین ماخذ»).

پس لازمه‌ی قوت در دین، قوت در عمل است و از لوازم سخن امام هم این است که پارسایان در عمل به احکام دینی قوی و جازم هستند. لذا دینداری و ایمان قابل زیادت و نقصان‌اند و نباید ایمان را چنان تعریف کرد که خلل نتواند در آن راه یابد. مردم از نظر ایمان، در مراتب گوناگون و مختلفی هستند (۱).

برخی باید همچون یک مادر که از بچه‌اش مواظبت می‌کند، از ایمان خود محافظت کنند تا ایمانشان آسیبی نبیند و خود سست نشوند: همچو مادر بر بچه لرزیم بر ایمان خویش || از چه لرزد آن ظریف سر به سر ایمان شده؟

(کلیات شمس، غزل ۲۳۷۰) و کسانی هم هستند که سراپای وجودشان ایمان است و هیچ امری نمی‌تواند آنان را سست کند و ایمانشان را به لرزه درآورد. (۲).

بسیاری از ایمانها آمیخته به یقین نیست و اهل یقین هم بسیار کم‌اند و کمترین نعمتی که خداوند میان مردم قسمت کرده یقین است و به همین سبب، شخص مومن ممکن است مرتد شود و به کفر بگراید. (۳).

(۱). «... الزبیری عن ابی عبدالله (ع) قال، قلت له: ان للایمان درجات و منازل یتفاضل المومنون فیها عندالله؟ قال نعم... ان الله سبق بین المومنین کما یسبق بین الخیل یوم الرهان...» «اصول کافی کتاب الایمان و الکفر، باب السبق الی الایمان و نیز رجوع شود به همین ماخذ باب درجات الایمان».

(۲). در احکام شرع آمده است که کسی حق ندارد در جامعه‌ی اسلامی، شبهه‌پراکنی کند و نیز نباید کتب ضاله ترویج شود. وجود چنین احکامی برای آن است که شارع می‌داند که ایمان بسیاری از مردم از روی تقلید است و توان رویارویی با شبهات را ندارد و اگر کارشان با کافرکیشان بیفتد چون بید بر سر ایمان خویش می‌لرزند. و لذا با وضع احکام خاص در مقابل شبهات ایستاده و از نفوذ شبهات در اندیشه و ایمان متزلزل عوام جلوگیری کرده است. ایمان تقلیدی در عین لرزان بودن، ایمان است و نعمتی است که خداوند به آنان ارزانی داشته است و باید از آن محافظت کرد.

(۳). اینکه برخی از اهل کلام می‌گفتند مومن هرگز کافر نمی‌شود، سرش این بود که ایمان را مساوی یقین تعریف می‌کردند و اگر ما هم چنین تعریفی از ایمان داشته باشیم و آن را مرادف با یقین بگیریم، دیگر کم و زیاد شدن یا به کفر بدل شدنش را نمی‌توانیم قبول کنیم. همچنان که اگر استحکام بنا را مساوی خلل‌ناپذیری مطلق بگیریم، دیگر ویران شدن آن را نمی‌توانیم بپذیریم و اگر روزی ویران شود حکم می‌کنیم که از ابتدا مستحکم نبوده است! اما حق این است که ایمان مرادف یقین خلل‌ناپذیر نیست و زیادت و نقصان و ارتداد برمی‌دارد.

ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم اذادوا کفرا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم سبیلا(نساء، ۱۳۷) کسانی که ایمان آوردند و سپس کافر شدند، دوباره ایمان آوردند و پس از آن کافر شدند و بر کفر خویش افزودند، خداوند چنین کسانی را مورد آمرزش قرار نمی‌دهد و به راه راست هدایت نمی‌کند عمل پارسایان که فرزند یقین تزلزل‌ناپذیرشان است، چنین است که امام علی بن ابیطالب می‌فرماید: و الله لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصی الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت. و ان دنیا کم عندی لاهون من ورقه فی فم جراده تقضمها، ما لعلی و لنعیم یفنی و لذه لاتبقی. نعوذ بالله من سبات العقل و قبح الزلل و به نستعین (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۲۴) به خدا سوگند، اگر اقالیم هفتگانه را با تمام آنچه که در آن است به من بدهند تا به این اندازه خدا را عصیان ورزم که پوست جوی را از دهان مورچه‌ای بازگیرم، هرگز چنین نخواهم کرد، چرا که دنیای شما در نزد من بی‌ارج‌تر از برگی است که در دهان ملخی جویده می‌شود. علی را چه کار با این نعمتها که فنا می‌پذیرند و با این لذتها که بقایی ندارند؟ به خدا پناه می‌بریم از به خواب رفتن عقل و زشتی لغزش و از او یاری می‌جوییم. تفاوت ایمانها، آثار عملی متفاوتی هم به بار می‌آورند و نمی‌توان از

همه به یکسان انتظار عمل داشت (۱) و البته ایمان پارسایان و لذا عملشان، استوار و بی خلل است. ایمان یقینی، شجاعت آور است و ایمانهای ضعیف، دودلی و تردید در مقام عمل را نمی‌زدایند. پیامبران که سخت‌رو و دلیر بودند، سرش آن بود که اهل یقین بودند: من نلافم و ر بلافم همچو آب || نیست در آتش کشی ام اضطراب هر که از خورشید باشد پشت گرم || سخت‌رو باشد نه بیم او را نه شرم هر پیمبر سخت‌رو بد در جهان || یک سواره کوفت بر جیش شهان من چو اسماعیلیانم بی حذر || بل چو اسماعیل آزادم ز سر فارغم از طمطراق و از ریا || قل تعالوا گفت جانم را بیا (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۳۷ و ۴۱۳۹ و ۴۱۴۱ و ۴۱۰۱ و ۴۱۰۲) این تردد عقبه راه حق است || ای خنک آن را که پایش مطلق است

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۹۰) و ایمانا فی یقینهمچنان که گفتیم ایمان دارای مراتب و درجات است و تحقق آن بعد از اسلام است و اوامر و نواهی الهی می‌باشد: (۱). قال لی ابو عبدالله (ص): یا عبدالعزیز ان الایمان عشر درجات بمنزله المسلم یصعد منه مرقاه بعد مرقاه فلا یقولن صاحب الاثنین لصاحب الواحد: لست علی شیء... فلا تسقط من هو دونک فیسقطک من هو فوقک و اذا رایت من هو اسفل منک بدرجه فارفعه الیک برفق و لا تحملن علیه ما لا یطیق فتکسرہ فان من کسر مؤمنا فعلیه جبره. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب آخر من درجات الایمان، حدیث ۲.

و قالت الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا (حجرات، ۱۴) اعراب صحرائشین گفتند ایمان آوردیم، بگو ایمان نیاوردید، بگوئید اسلام آوردیم و تسلیم شدیم. مسلمان شدن باعث آن می‌شود که شخص مشمول احکام فقهی مسلمانی شود و از همه‌ی امتیازات ظاهری قوانین اسلامی برخوردار گردد. ولی ثواب اعمال بشر در نزد خداوند، فقط بستگی به ایمان دارد. امام صادق (ع) فرمود: الاسلام یحقن به الدم و تودی به الامانه و تستحل به الفروج و الثواب علی الایمان (۱).

اسلام سبب می‌شود که خون و جان شخص محترم و محفوظ بماند و به او ادای امانت شود و زناشویی با او حلال گردد، ولی ثواب و پاداش در برابر ایمان است. اسلام اعم از ایمان است. یعنی هر مومنی مسلم هست اما هر مسلمی مومن نیست. در روایتی دیگر از امام صادق سوال می‌شود که: اخبارنی عن الاسلام و الایمان هما مختلفان؟ آیا اسلام و ایمان دو چیز مختلف هستند؟ امام در پاسخ می‌فرماید: ان الایمان یشارک الاسلام و الاسلام لایشارک الایمانهر ایمانی قرین با اسلام است ولی هر اسلام آوردنی مقرون به ایمان نیست. (۲).

ایمان برتر از اسلام است (۳) چرا که اسلام تنها اقرار به لسان و کردار ظاهری (۱). اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ان الاسلام یحقن به الدم و ان الثواب علی الایمان، حدیث ۱ و ۶.

(۲). اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ان الایمان یشرک الاسلام و الاسلام لایشرک الایمان، حدیث ۱.

(۳). الایمان ارفع من الاسلام (باب ان الایمان یشرک الاسلام و الاسلام لایشرک الایمان، حدیث ۴).

می‌باشد ولی ایمان چیزی است که در دل استقرار پیدا می‌کند. (۱) ایمان آن است که به آدمی امن و اطمینان می‌بخشد و دل او را آرام می‌کند و از قلق و تشویش و اندیشناکی می‌رهاند. اما این تازه نازلترین مراتب یقین است و می‌تواند گاهی زایل شود. پس از آن، عین‌الیقین و رویت است که بسی رفیعتر است و پس از آن حق‌الیقین است. در عین حال ایمان فقط از جنس علم نیست بلکه در آن اراده هم هست. به تعبیر دیگر در ایمان هم علم و هم اراده‌ی آدمی دخیل است و به همین سبب ایمان، آدمی را به عمل برمی‌انگیزد ولی علم تنها نه. گویی ایمان حلقه‌ی واسطه‌ی قوه‌ی مدرکه و قوه‌ی محرکه است. ابراهیم (ع) را هم می‌بینیم که در عین پیامبری، بی‌قرار است و در جستجوی آرامش دل برمی‌آید: ولکن لیطمئن قلبی. (بقره، ۲۶۰) و موسی هم چون ملایک لب به پرسش می‌گشاید: گفت موسی ای کریم کارساز || ای به یک دم ذکر تو عمر دراز

نقش کژ مژ دیدم اندر آب و گل || چون ملایک اعتراضی کرد دل

که چه مقصود است نقشی ساختن || و اندرو تخم فساد انداختن

آتش ظلم و فساد افروختن || مسجد و سجده‌کنان را سوختن

مایه‌ی خونابه زردآبه را || جوش دادن از برای لابه را

(۱). الايمان ما استقر فی القلب... والسلام ما ظهر من قول او فعل... (باب ان الايمان يشرك الاسلام و الاسلام لا يشرك الايمان، حدیث ۵).

من یقین دانم که عین حکمت است || لیک مقصودم عیان و رویت است
 آن یقین می گویدم خاموش کن || حرص رویت گویدم نه، جوش کن
 مر ملایک را نمودی سر خویش || کین چنین نوشی همی ارزد به نیش
 (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۸۱۶-۱۸۲۳) بی قراری دل برای یافتن یقین است، کالایی که بس کمیاب است و
 دست یافتن به آن مشکل: و ما من شیء اعز من الیقین (۱).

چیزی نادرتر از یقین نیست. و ما قسم فی الناس شیء اقل من الیقین (۲).
 چیزی به کمی یقین در میان مردم پخش نشده است. ابوبصیر که از اصحاب خاص امام صادق (ع) بود، می گوید
 امام صادق به من گفت: آیا اسلام درجه و مرتبه‌ای است؟ گفتم: بلی. فرمود: و ایمان مرتبه‌ای بالاتر از اسلام؟
 گفتم: بلی. فرمود: و تقوی بالاتر از ایمان؟ گفتم: بلی. فرمود: و یقین مرتبه‌ای بالاتر از تقوی؟ گفتم: بلی. فرمود:
 چیزی به قلت و کمی یقین به مردم داده نشد. و شما به پایتترین مرتبه‌ی اسلام تمسک جسته‌اید و چنگ زده‌اید.
 مراقب باشید مبادا آن هم از چنگتان به در رود. (۳).

(۱). الایمان ارفع من الاسلام، باب فضل الایمان علی الاسلام و الیقین علی الایمان، حدیث ۱.
 (۲). الایمان ارفع من الاسلام، حدیث ۲. و نیز: «لم یقسم بین الناس شیء اقل من الیقین...» باب فضل الایمان علی
 الاسلام و الیقین علی الایمان، حدیث ۵ و ۶.
 (۳). ... عن ابی بصیر قال: قال لی ابو عبدالله (ع) یا ابامحمد الاسلام درجه قال قلت نعم. قال: و الایمان علی الاسلام
 درجه؟ قال قلت: نعم... قال: فما اوی الناس اقل من الیقین و انما تمسکت بادنای الاسلام فایاکم ان ینفلت من
 ایدیکم. پیشین، حدیث ۴).

یقین، حاصل بحثهای فقهی و عقلی و فلسفی نیست، چرا که هیچ سنخیتی با این نوع مباحث ندارد. یقین را تنها باید در سلوک معنوی جستجو کرد و از مسیر تعالیم رهبران الهی به آن دست یافت. شاید راز این مسئله که پاره‌ای از بزرگان ما در گذشته، با علوم و مکاتب فلسفی مخالفت می‌کردند، در این باشد که عقیده داشتند آنچه را که از مکاتب انبیا می‌توان آموخت و با آن به یقین دست یافت، از مکاتب فلسفی نمی‌توان آموخت. یقین حاصل از تعالیم انبیا شجاعتی به آدمی می‌بخشد که هرگز فلسفه و منطق قادر به ایجاد آن نیست: تعرف الاشجار باثماره درخت را از میوه‌اش می‌شناسند هیچ فیلسوفی نتوانسته است در پیروان خویش آن روح جسارت و شجاعتی را بدمد که انبیا در پیروان خویش دیده‌اند. اگر عشق و ایثاری هم در میان جوامع یافت می‌شود، نتیجه‌ی بذرهایی است که انبیا در سرزمین فرهنگ بشریت کاشته‌اند. دین به راهی می‌رود و فلسفه به راهی دیگر و احترام به هر دو راه نباید موجب آن شود که قائل به وحدت یا اتحاد بین آنها شویم. یقینی که انبیا از راهی نزدیک برای مردم هدیه آوردند و انس و الفتی که بین خدا و خلق برقرار ساختند، هرگز با تعالیم پیشوایان مکاتب غیردینی ایجاد نشد. یقین دینی زاینده‌ی محبت و عشق بی‌پایان برای آدمی است. هر کجا عشقی هست، یقینی هست و هر جا یقینی یافت می‌شود، می‌توان عشقی یافت. کسی تا دل به محبوبی نسپارد، جان به پای او نخواهد ریخت. کسی که نتواند روح ایمان و یقین را در دل پیروان خویش بدمد، از ایثار و فداکاری آنان بی‌بهره خواهد ماند. عارفانی چون مولوی که از «تقلید و تحقیق» (۱) سخن می‌گفتند و «باخت و شناخت» (۲) و

«راز و ناز» (۳) و «آداب‌دانی و سوخته‌جانی» (۴) را در برابر هم

(۱). علم تقلیدی که آن بی‌جان بود || طالب روی خریداران بود

علم تقلیدی وبال جان ماست || عاریه است و ما نشسته کان ماست

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۳۲۷)

علم تقلیدی بود بهر فروخت || چون نیابد مشتری خوش برفروخت

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۶۵)

مشتری علم تحقیقی حق است || دایما بازار او با رونق است

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۶۶).

(۲). آفتی نبود بتر از ناشناخت || تو بر یار و ندانی عشق باخت

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۷۸۱).

(۳). چون ز راز و ناز او گوید زبان || یا جمیل‌الستر خواند آسمان

ستر چه در پشم و پنبه آذر است || تو همی پوشیش او پیدا تر است

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۳۲-۴۷۳۳).

(۴). موسیا آداب‌دانان دیگرند || سوخته جان و روانان دیگرند (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۶۴).

می‌نشانند به همین تفاوت دین و فلسفه یا احوال حاصل از غور در آنها نظر داشتند. حکیمان رازدان‌اند اما عارفان ناز معشوق را می‌خرند و به او نیاز می‌برند. اهل باخت کسانی هستند که از شدت فنا در معشوق، خود را نمی‌یابند اما اهل شناخت، از او استقلال دارند. علم تقلیدی به تعبیر مولوی «عاریه» است. ولی علم تحقیقی عین جان است. همچون گدا که نام خداوند می‌برد اما به تقلید، ولی متقی از عین جان او را صدا می‌زند: آن گدا گوید خدا از بهر نان || متقی گوید خدا از عین جان

از محقق تا مقلد فرقه‌هاست || کان چو داود است و این دیگر صداست

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۴۹۴ و ۴۹۸) و همین مقلدان‌اند که چون کوران نیاز به دیده‌بان دارند که همان پیامبران باشند: آن مقلد صد دلیل و صد بیان || در زبان دارد ندارد هیچ جان
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۴۸۰)

شبهه‌ایی انگیزد آن شیطان دون || درفتند این جمله‌ی کوران سرنگون

حلقه‌ی کوران به چه کار اندرید؟ || دیده‌بان را در میانه آورید

(مثنوی، ابیات ۲۱۲۷ و ۲۱۳۹) یقین بیشتر مردم به مرگ از جنس همان یقینهای صوری و تقلیدی است. از هر کس که پرسیده شود آیا خواهی مرد؟ در جواب خواهد گفت چه جای پرسش است؟ همه خواهند مرد و من نیز. اما به رفتارش بنگرید که آیا تفاوتی دارد با رفتار آن کس که از مرگ بی‌خبر است؟ یقین، نشستن حالت و روحیه‌ای است در جان آدمی که تمامی اندامها نسبت به آن خضوع و متابعت نشان دهند و در جمیع رفتار آدمی ریزش پیدا کند. اما ایمان. در باب «نشانه‌های ایمان» از معصومین روایت بسیار رسیده است. از آن جمله این کلام برجسته و حکیمانه‌ی امام علی: الایمان ان توثر الصدق حیث یضربک علی الکذب حیث ینفعک و ان لایکون فی حدیثک فضل عن عملک و ان تتقی الله فی حدیث غیرک (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۵۸) ایمان آن است که راستگویی را بر دروغگویی برگزینی، گرچه راستی برای تو زیان آور و دروغ، سودآور باشد و نیز ایمان آن است که در سخنت چیزی بیش از عملت (یا علمت) نباشد و در سخن گفتن درباره‌ی دیگری تقوای از خداوند داشته باشی. امام (ع) در این بیان سه نشانه برای ایمان ذکر می‌کنند که همه به زبان مربوط می‌شود و نقش مهم زبان را در نشان دادن ایمان آدمی باز می‌نمایاند. امام علی (ع) از قول پیامبر این سخن را نیز نقل می‌کند: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا یستقیم ایمان عبد حتی

یستقیم قلبه و لا یستقیم قلبه. حتی یستقیم لسانن (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۷۶) ایمان کسی استقامت نمی‌پذیرد، مگر آنکه دل او مستقیم شود و دل کسی مستقیم نمی‌شود، مگر آنکه زبان او مستقیم گردد. عدم انحراف زبان هم علامت و نشانه‌ی ایمان است و هم علت ایمان و نیز معلول آن. مومن، حافظ زبان خویش است و حفظ زبان بر ایمان می‌افزاید. هم ایمان موجب و موجد حفظ زبان می‌شود و هم حفظ زبان، باعث کمال ایمان. علامت اول ایمان راستگویی است و علامت دوم آنکه در سخن آدمی، چیزی نیاید که از «علم» نداشته یا «عمل» نداشته‌ی او حکایت کند. نشان دهد که گوینده عالم یا عامل به اموری است که در واقع نیست. لاف علمی یا عملی زدن شان مومن نیست. برخی به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی آکنده از اسرارند و مهر بر لب زده‌اند مبادا نامحرمان سر مکتوم را برابند. این‌گونه احوال نشان توخالی بودن آنها و علی‌ای حال نشان ناپارسا بودنشان است. شیرینترین چیز نزد کسی که حاوی و حامل اسرار است، همان حاوی اسرار بودن است. آن کس که در برابر دیگران زبان به درد دل می‌گشاید و گله از تنگی سینه می‌کند تا انظار آنان را به خود جلب کند، حامل هیچ سری نیست. آن کس که محبوبش مخلوق است چه رازی از خالق در سینه می‌تواند داشته باشد؟ به علاوه همان اظهار مستمر رازدانی، نشان می‌دهد که نه حامل راز است نه در خور آن. پسته‌نمایی پیاز سیرت و پارسانمایی بی‌نماز است: آن که چون پسته دیدمش همه مغز || پوست بر پوست بود همچو پیاز

پارسایان روی در مخلوق || پشت بر قبله می‌کنند نماز

(کلیات سعدی، ص ۹۳)

لاف دروغ زدن و خود را بدین شیوه در دل مخلوق جا کردن، علامت حب جاه است که آن هم عین خلل در ایمان است: آخر ما یخرج من قلوب الصدیقین حب الجاه (۱).

آخرین چیزی که از دل صدیقان بیرون می‌رود، حب جاه است. از همین جنس است آموختن سخن بزرگان و مقلدانه آنها را واگو کردن و مشتری و مرید گرد آوردن: ظاهر ما چون درون مدعی || در دلش ظلمت زبانش شعشعی

از خدا بویی نه او را، نی اثر || دعوی‌اش افزون ز شیث و بوالبشر

دیو ننموده و راهم نقش خویش || او همی گوید: ز ابدالیم بیش

حرف درویشان بدز دیده بسی || تا گمان آید که هست او خود کسی

خرده گیرد در سخن بر بایزید || ننگ دارد از وجود او یزید

بینوا از نان و خوان آسمان || پیش او ننداخت حق یک استخوان

او ندا کرده که خوان بنهادهم || نایب حقم، خلیفه زاده‌ام

الصلا ساده‌دلان پیچ پیچ || تا خورید از خوان جودم سیر هیچ

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۷۱-۲۲۷۸)(۱). ربع المهلکات (احیاء علوم الدین و المحججه البیضاء).

مفسران آیه‌ی و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض هونا (فرقان، ۶۳) بندگان خداوند کسانی هستند که بر روی زمین به تواضع راه می‌روند. را این گونه تفسیر کرده‌اند که عباد رحمان اهل تکلف نیستند و آنچه را که اهل آن نیستند بر خود نمی‌بندند. و این مطلب حتی در راه رفتن آنان آشکار است. به هنگام راه رفتن نه سینه سپر می‌کنند که غرور و کبر بفروشند و نه زار و افتاده راه می‌روند که زهد بنمایند. نه لباسهایی می‌پوشند که خود را به اغنیا نزدیک سازند و نه پوششی فقیرانه دارند تا زهدنمایی کنند. همان گونه‌اند که هستند. نه در راه رفتن اهل تکلف‌اند و نه در سخن گفتن. اگر از دیگران سخن بگویند، خدا را در نظر می‌آورند و حاضر می‌دانند. به انصاف سخن گفتن در باب دیگران چقدر دشوار است. همان دستورالعمل همیشگی را باید به خاطر سپرد و عمل کرد که: هر چه بر خود نپسندی بر دیگران روا مدار. اگر از خود صد دفاع می‌کنی، به کمترین بهانه‌ای دیگری را محکوم مکن. اگر نمی‌خواهی کسی از زشتی کارت با خبر شود، بدیهای دیگران را آشکار مکن و به قول سعدی: من شنیدم ز پیر دانشمند || تو هم از من به یاد دار این پند

آنچه بر نفس خویش نپسندی || نیز بر نفس دیگری مپسند

فمن علامه احدهم انك تری له... و حرصا فی علم و علما فی حلم. و قصدا فی غنی. و خشوعا فی عبادہ. و تجملا فی فاقه. و صبورا فی شدہ. و طلبا فی حلال و نشاطا هدی و تحرجا عن طمع. يعمل الاعمال الصالحه و هو علی و جل. یمسی و همه الشکر و یصبح و همه الذکر انسان پارسا حریص بر علم آموزی است. علم را با حلم و میانه روی را با غنا می آمیزد. در عبادت خاشع است و در جستجوی هدایت و گریزان از طمع. با آنکه کارهای شایسته انجام می دهد، دل او لرزان و هراسان است. شب که می شود، تمامی همتش، شکرگزاری است و صبح که می شود تمام تلاشش ذکر حق کردن است. حرص در علم به معنی حرص در علم نافع است که در ابتدای خطبه هم از آن سخن گفتیم. این حرص مذموم نیست چرا که متعلق آن علم نافع آمیخته به حلم است. از کلمه ی حرص نباید افراد مذموم را فهمید. پس از

آنکه افعال را با سه میزان افراط و تفریط و اعتدال سنجیدیم و هر یک را در دسته‌ای قرار دادیم، از آن پس دیگر افعال معتدل، کم یا زیادشان مطلوب است و افعال افراطی و تفریطی کم و زیادشان نامطلوب. دروغ‌گویی کم یا زیادش بد است. نباید گفت خود دروغ گفتن کمش بد است و زیادش هم بد است و در این میان قدری دروغ گفتن خوب است! و یا بی‌طرفی در بحث، کمش بد است، زیادش هم بد است بلکه فقط حد وسطش خوب است و یا راستگویی و یا انصاف فی‌المثل زیادش بد است و حد وسطش خوب است و هكذا. انصاف هر چه بیشتر باشد بهتر است. همین‌طور است علم نافع حلم‌آلود. جهل هر چقدر باشد بد است. نه اینکه کم جهل داشتن بد است و آن را به اندازه باید داشت. به همین سبب پارسایان در علم‌اندوزی حریص‌اند همچنان که در عدل و انصاف و تقوا و... هم فرونی طلبند و رعایت اعتدال نمی‌کنند و نمی‌گویند تقوای زیاد خوب نیست و افراطی است و علم از روی حب جاه آموختن کمش هم بد است چه رسد به زیادش. به قول سعدی: از صد یکی

به جای نیاورده شرط علم || وز حب جاه در طلب علم دیگری

از من بگوی عالم تفسیر گوی را || گر در عمل نکوشی نادان مفسری

(کلیات سعدی، ص ۷۵۴) اما حلم از اوصاف عالمان راستین است. نمی‌توان کسی را عالم شمرد مگر اینکه حلیم باشد. در کلمات معصومین هست کهکادا الحلیم ان یكون نبیا افراد بردبار به پیامبری نزدیک‌اند. حلم یعنی قدرت بر خاموش کردن آتش غضب و تحمل جفای خلق. و این شرط عالم بودن است. آن که نمی‌داند انسانهای دیگر با طبایع و

مذاقها و خواسته‌های دیگر وجود دارند و ممکن است او را برنتابند و آن که نمی‌داند همه جا، جای احقاق حق نیست، بلکه در موارد بسیاری با جاهلان باید مدارا کرد و از حق گذشت، هنوز از پاره‌های عظیمی از دانش محروم است. در برابر دشمنان باید مقاومت کرد و حق خود را از چنگال متجاوزان باید بیرون کشید. اما با دوستان، با فریب‌خوردگان، با اهل خانواده، با زیردستان باید حلم و رفق و مدارا داشت. همه جا، قانون خشک را حاکم نباید داشت. اخلاق و از آن میان حلم، مخصوصاً در مقام ارشاد و تعلیم، بی‌اندازه موفقیت‌آور است. به علاوه تحمل جفای خلق، صیقل‌زننده و کمال‌بخشنده‌ی روح است. جفاهای خلق از نوع بلیاتی است که در تربیت و تهذیب آدمی، سخت موثر است. مولوی داستان عارفی را نقل می‌کند که زنی بدخو داشت. مریدی برای دیدارش به در خانه‌ی او رفت. زن با دشنام‌های بسیار به عارف، مرید را راند. مرید، عارف را در جنگلی پیدا کرد که ماری به دست بر شیری نشسته پیش می‌آمد. به او سلام کرد و پرسید با این همه کرامت و منزلت چرا همسرت چنین با تو دشمن و دشنام‌گوست؟ گفت: این کرامت را به سبب تحمل جفاهای او یافته‌ام: گرنه

صبرم می‌کشید بار زن || کی کشیدی شیر نر بیگار من

این قدر خود درس شاگردان ماست || کر و فر ملحمه‌ی ما تا کجاست

تا کجا؟ آنجا که جا را راه نیست || جز سنابرق مه الله نیست

از همه اوهام و تصویرات دور || نور نور نور نور نور نور

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۳۸ و ۲۱۴۴-۲۱۴۶) میانه‌روی در عین ثروتمندی معنایش این است که اختیار جیب

آدمی در دستش باشد نه اختیار دستش در دست جیش. پر داشتن نباید به پر

خرج کردن منتهی شود. آن که می‌داند مال را در کجا صرف باید کرد، اگر هم ثروتمند شود تاثیری در کارش نخواهد داشت و به خرجهای بیهوده و گزاف نخواهد افتاد. از پیامبر منقول است که فرمودند سه صفت مایه‌ی نجات است: خوف الله فی السر و العلانہ و العدل فی الرضا و الغضب و القصد فی الغنی و الفقر (۱).

آشکار و پنهان از خدا ترسیدن و در حین خشنودی و ناخشنودی از کسی با او به عدل و انصاف رفتار کردن و در فقر و غنا مراعات میانه‌روی کردن. یکی از علل آن که پاره‌ای از عارفان از غنا می‌گریختند همین بود که اندیشناک از سرکشی استغنا بودند و می‌ترسیدند نتوانند در هنگام غنا هم مراعات اقتصاد کنند که: ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی (علق، ۶ و ۷) همانا انسان چون خود را بی‌نیاز بیند سرکشی خواهد کرد. غزالی و فیض کاشانی پس از بررسی بسیار در باب فقر و غنا، نهایتاً بدین فتوا می‌رسند که: فلنطلق القول بان الفقر لكافه الخلق اصلح (۲).

به نحو مطلق فقر برای عموم مردم بهتر از غناست. و این به دلیل آفات بسیاری است که بر غنا مترتب است. به علاوه، توزیع صحیح ثروت، غنا را در جامعه امری استثنایی و نایاب می‌کند و همگان را (۱). وسایل الشیعه، ج ۱

ص ۷۹، همچنین خصال صدوق، ص ۸۴

(۲). احیاء علوم الدین و المحججه البیضاء، کتاب الفقر و الزهد.

از این رنج می‌رهاند و این هم به نوبه‌ی خود کاری پارسایانه است. اما آراستگی در عین فقر، از اوصاف زیبا و انسانی و کریمانه‌ی پارسایان است. همه وقت، زندگی به آدمی رو نمی‌کند. و همیشه آدمی متنعم و برخوردار نیست. آیا در موارد تنگدستی و ادبار، اظهار فقر و شکستن عزت و ناشکیبی بر تنگی معیشت و جلب نظر دیگران و مهر طلبی و گردن‌شکستگی امر مطلوبی است؟ سرفرازی و کرامت را برای کجا گفته‌اند؟ در باب صبر بعدا سخن خواهیم گفت. در «طلب حلال» دو نکته نهفته است: یکی طلب و دیگری حلال. سوال این است که آیا آدمی باید در پی حلال برود یا آن که مقدر است که حلال به سراغ او بیاید؟ کسانی بوده‌اند که این فکر را تقویت و ترویج می‌کردند که طلب حلال وظیفه‌ی انسانهایی است که در ابتدای راه قرار دارند و ضرورتی ندارد که سالکان منتهی و پیشروان طریق هدایت در پی حلال باشند. اگر نصیب‌شان گرسنگی باشد، بر آن صبور خواهند بود و اگر بی‌نیازی و رفاه مقدر آنان باشد، خداوند خود با اسباب و عللی روزی را خواهد رساند و آنان نیز شاکر خواهند بود. در این دیدگاه، سالک مومن و پارسای خداشناس کسی است که دست از متاع جهان شسته باشد و طلب روزی ننهد را نکند. غزالی صریحا در کتاب «التوحید و التوکل» از ربع منجیات احیاء علوم‌الدین می‌گوید: طلب رزق برای اهل دین قبیح است و برای علما قبیح‌تر و عالمان بعدی بحق در این سخن غزالی طعن زده‌اند و آن را نادرست شمرده‌اند. پیداست که از نظر شرعی این فکر، فکر باطلی است. در روایات نقل شده است که طلب حلال جزء عبادات است و بلکه افضل اجزای عبادات است. و شخص مومن، مکلف به تحصیل آن است. و بی‌شبهه بر شخص مسلمان واجب است که در حد ضرورت و به قدر استطاعت کار کند و مخارج خود و خانواده‌اش را تامین نماید. آن گروه از علمای

اخلاق هم که در این امر مناقشه کرده‌اند، نظرشان این بوده است که اگر در پی مال رفتن و کسب حلال احتیاج به باریک‌اندیشیهای زیرکانه داشته باشد و لازمه‌ی آن کشیدن نقشه‌های دقیق و ظریف و برنامه‌ریزیهای طولانی باشد منافات با توکل خواهد داشت. اما اگر کسی از راه‌های آسان و معمول جامعه حرکت کند، تلاشش منافاتی با توکل نخواهد داشت. از نظر این گروه از دانشمندان اخلاق (مانند غزالی) کارهایی که امروزه، برخیها انجام می‌دهند و نقشه‌ها می‌کشند و بازاریابیها می‌کنند تا سود حاصله را به حداکثر ممکن برسانند، مخالفت با توکل به خداوند دارد. (۱).

اما حلال، لازمه و مفاد سخن امیرمومنان این است که با تکیه بر حلالهای الهی و بدون نیازمندی به حرام، آدمی امکان گذران یک زندگی سالم را دارد. به عبارت دیگر می‌توان پرسید: آیا روزگاری خواهد رسید که با چنگ زدن به حلالهای الهی زندگی ما نگذرد و با بن‌بستهای جدی در امور فردی و اجتماعی روبه‌رو شویم و ناچار گردیم که یا به تاویل دست یازیم و پاره‌ای از حرامها را حلال کنیم و یا حتی بدون تاویل، خود را ناچار و ناگزیر ببینیم که آغشته‌ی محرّمات شویم و پا در دایره‌ی منطقه‌ی ممنوعه‌ی الهی بگذاریم؟ آنچه که فلسفه‌ی تشریح دینی را تشکیل می‌دهد و آنچه که معارف دینی به ما می‌آموزد و القا می‌کند، این است که حلالهای الهی برای گذراندن یک زندگی سعادت‌مند کافی است و نیازی نیست که آدمی حرامی را حلال کند. انسان پارسا نه تنها در پی کسب حلال است بل از کسب حلال، این مفهوم را می‌فهمد که حلالهای الهی بدان کفایت هست که با آن بتوان زندگی فردی و جمعی را اداره کرد و هیچ‌گاه مجبور به تحلیل محرّمات نشد. در اینجا بحث بر سر قاعده است نه استثنا. در شرع استفاده از میته در حالت اضطرار مجاز شمرده شده است. ولی تاکید (۱). برای دیدن شرح این نکته، رجوع شود به: حکمت و معیشت (موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳)، دفتر نخست، دروس هفدهم و هجدهم و نوزدهم.

شریعت بر طلب حلال مسبوق بدین فرض است که انسانها هیچ گاه در وضعی قرار نمی گیرند که نیازمندی به محرّمات الهی قاعده‌ی زندگی‌شان شود نه به نحو استثنا (که شریعت سهله خود موارد آن استثنائات را برشمرده است). معنای دیگر طلب حلال این است که در شرع برای رفع نیازهای فطری انسان و اشباع و ارضای آنها به نحو صحیح و کامل چاره‌اندیشی شده است که همان بهره‌بردن از حلالهای الهی است و هیچ گونه ضرورتی پیش نخواهد آمد که کسی برای اشباع نیازهای فطری خود به طرق غیرمجاز متوسل شود و پارسا کسی است که هم به حاجات فطری و نیازهای روانی خود پاسخ می‌دهد و هم از حلالها و رخصتهای الهی برای رفع نیاز بهره می‌جوید و هم معتقد است که هیچ گاه نیازی نمی‌افتد که به بیرون از این دایره پا بگذارد. معطل نهادن نیازهای فطری و یا اشباع آنها به شیوه‌های نامشروع، هیچ یک در خور پارسایان نیست. در روایات بیان شده است که: ان الله یحب ان یؤخذ برخصه کما یحب ان یؤخذ بعزائمه (۱).

خداوند دوست دارد همان گونه به رخصتهای او اهمیت بدهند که به محرّمات او اهمیت می‌دهند. بندگان خدا نباید دایره‌ی رخصتهای الهی را بر خود تنگ سازند، زیرا همه‌ی آنچه که مطلوب و ضروری یک زندگی نیکوست، در حلالهای خداوند تامین شده است و در دعا می‌خوانیم که: اللهم اغنی بحلالک عن حرامک... (۲). خداوند با حلال خود مرا از حرّامت بی‌نیاز گردان. و نشاطا فی هدی (۱). وسایل الشیعه، ج ۱، ص ۸۱ و ج ۱۱، ص ۴۸۱.

(۲). مفاتیح الجنان.

پارسا در تکاپوی یافتن هدایت است. کلمه‌ی هدایت، هم در قرآن و هم در نهج البلاغه، با کلمه‌ی «هوی» تقابل یافته است. بنابراین وقتی گفته می‌شود، افراد پارسا به دنبال هدایت هستند یکی از معانی روشن و دقیق آن این است که از هوی و هوس و فرمان نفس پرهیز می‌کنند. امیرمؤمنان (ع) درباره‌ی وضع فکری مردم در زمان ظهور حضرت صاحب‌الزمان (ع) می‌فرمایند: يعطف الهوى على الهدى اذا عطفوا الهدى على الهوى و يعطف الراى على القرآن اذا عطفوا القرآن على الراى (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۳۸) هنگامی که امام زمان ظهور می‌کند هوی و هوس را معطوف به هدایت می‌کند، پس از آن که هدایت به هوی معطوف شده باشد و رایها و نظرها را به قرآن برمی‌گرداند پس از آن که قرآن را به رای برگردانده باشند یعنی دو بلای بزرگ عقیدتی و فکری را که شریعت و مردم به آن مبتلایند و مردم را نیازمند ظهور یک مصلح کرده است، از میان برمی‌دارد. آنچه که آن بزرگوار می‌کند این است که دوباره هدایت و قرآن را محور قرار می‌دهد و هوی و رای را تابع آنها می‌کند. تقابل بین هدایت و هوی، تقابل معنی‌داری است و تا حدودی روشن‌کننده‌ی معنای هدایت هم هست، جای پرسش است که انسان هدایت یافته کیست و اهل ضلالت چه کسانی هستند؟ فروختن هدایت به ضلالت به چه معناست؟ و چرا کسانی که چنین سودا می‌کنند، زیان می‌بینند؟ فما ربحت تجارتهم و ما كانوا مهتدين (بقره، ۱۶) پس تجارت ایشان سودی نکرد و آنان هدایت نگردیدند. و چرا خداوند چنین کسانی را مبتلا به ضلالت می‌کند؟

افرایت من اتخذ الهه هواه و اضله علی علم (جائیه، ۲۳) دیدی آن کس را که هوای خود را به خدایی برگرفت و خداوند هم او را به گمراهی و ضلالت افکند؟ پاسخ این است که آدمیانی هدایت یافته‌اند که از فرمانبرداری هوی‌رهایی یافته باشند. هدایت عبارت از داشتن یک رشته عقاید در ذهن مغلوب هوی و هوس نیست. کسی که هوس و طمع خویشتن را، قبله و معبود خود قرار بدهد و از آرایبی که مطبوع طبع و طمع اوست، پیروی کند، قهرا حق بودن و ناحق بودن آن آرا برای او در درجه‌ی دوم اهمیت قرار خواهد گرفت و از طریق هدایت به دور خواهد افتاد و همین است معنای ناپارسایی. چرا که تقوا عبارت است از انضباط و مهار کردن عاطفه نسبت به عقل و تابع قرار دادن رای نسبت به حق، نه حق را تابع رای قرار دادن. و به تعبیر مولانا: تا هوی تازه است ایمان تازه نیست || کاین هوی جز قفل آن دروازه نیست

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۰۷۹) متقی در تعبیر امام (ع) کسی است که صبح که از خواب برمی‌خیزد، نشاط و شتاب وی در راه کسب هدایت باشد. یعنی در راه گام گذاشتن بر روی هوی و هوس. چنین کسی هر روز به خود این تلقین را می‌کند که اگر دو امر پیش آمد و حقی در برابر هوایی قرار گرفت، از آن که حق است پیروی کند. آیا ما می‌توانیم هدایت را از هوی پرستی تشخیص دهیم، بلی بل الانسان علی نفسه بصیره. و لو القی معاذیره (قیامت، ۱۴ و ۱۵) آدمی بر نفس خویش آگاه است هر چند عذرهایش را مطرح سازد. برای این امر کافی است که آدمی حق‌پذیر باشد. عذر آوردن که ما نمی‌توانیم حق و باطل و هدایت و هوی و هوس را از یکدیگر تمیز بدهیم،

خود از وجود هوی و هوس در ما خبر می‌دهد. کسی که وجود خود را از هوس پر کرده است، می‌ترسد مبادا حق بر او آشکار شود. به همین جهت می‌کوشد تا حق را بپوشاند و آن را نشاناسد. شناختن حق شجاعت می‌خواهد و اینکه در روایات آمده است کهاشجع الناس من غلب هواه (۱).

دلیرترین مردم آن کس است که بر هوای خود چیره شود، بسیار پرمعنی است. بسیاری از افراد می‌ترسند از اینکه با حق روبه‌رو بشوند، چون هوس خود را دوست دارند و نمی‌خواهند چیزی بر ضد آن فرمان دهد. حقجویی گرچه ممکن است اما آسان نیست. و مگر حق کالای ارزانی است که آسان به چنگ افتد؟ در ره منزل لیلی که خطرناک است در آن || شرط اول قدم آن است که مجنون باشی

(دیوان حافظ، غزل ۴۵۸) کسی که عزم مجنون شدن نکرده است و مهالک را به جان نخریده است حق هم به او روی نخواهد کرد. مجاهدت با نفس و استمداد از خداوند و پیشه کردن تقوا حق را در اختیار آدمی خواهد گذاشت: ان تقوا الله يجعل لكم فرقانا (انفال، ۲۹) اگر اهل تقوا باشید فرقان نصیب شما خواهد شد. فرقان یعنی همان قوه‌ی تمیز میان حق و باطل و صاحب تشخیص صائب شدن.... و تخرجنا عن طمع (۱). من لایحضره الفقیه، ج ۴، کتاب النوادر، حدیث ۱۶.

طمع ضد قناعت است و در توضیح قناعت که بعدا به نحو مبسوط خواهیم آورد، معنی پرهیز از طمع هم آشکار خواهد شد. *يعمل الاعمال الصالحه و هو علی و جلیپارسا کسی است که با آن که اعمال شایسته انجام می‌دهد، دل او هراسان و لرزان است. یعنی اهل عجب و طلبکاری نیست. و می‌داند که آفات و مهالک بسیار در راه است. و المخلصون علی خطر عظیمو نیز می‌داند که:* در این ورطه کشتی فروشد هزار || که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار (بوستان، بیت ۴۶) و نیز می‌داند که اگر برق غیرت بجهد، خرمن طاعت را یکباره خواهد سوخت و نیز می‌داند که طاعت هم بی‌مدد و توفیق حق میسر نیست و همه‌ی اینها وی را فروتن و بی‌توقع و بیمناک می‌دارد. چه بسیار بزرگانی که از این نردبان بالا رفتند و به مقاماتی هم رسیدند و بلعم باعورا شدند، اما به ناگهان پایشان لغزید و به اسفل سافلین سقوط کردند. *یمسی و همه الشکر و یصبح و همه الذکر پارسا شب که می‌شود به شکر اهتمام می‌ورزد و روز که می‌شود همت به ذکر می‌گمارد. شکر و ذکر، دو اصطلاح بسیار مهم قرآنی و معارف دینی است. شیطان بعد از هبوط آدم به خداوند گفت که: لاتجد اکثرهم شاکرین (اعراف، ۱۷) بیشتر فرزندان آدم را اهل شکرگزاری نخواهی یافت.*

خداوند خود نیز همین معنا را در جایی دیگر چنین می‌فرماید: و قلیل من عبادی الشکور (سبا، ۱۳) بندگان شاکر من بسیار اندک‌اند. اکثریت با غیر شاکران است و آنان همگی طعمه‌ی شیطان‌اند. شکر مقام بسیار بلندی است و از آن مخلصانی است که در دام شیطان گرفتار نمی‌آیند. شکر مانند بسیاری از مفاهیم دینی که به روان انسان مربوط می‌شوند، امری است دارای مراتب. وقتی به عقل و ایمان و کفر و... اشاره می‌کنیم باید بدانیم که اینها دارای درجات مختلفی می‌باشند. مثلاً عقل را در نظر بگیرید. عقل یک کودک سه ساله عقل است و عقل یک نابغه‌ی ریاضی هم عقل است ولی تفاوت بین آن دو بسیار زیاد می‌باشد. ما وقتی می‌گوییم که شاکران کسانی هستند که از چنگال شیطان رهیده‌اند و شیطان بر آنان هیچ تصرفی ندارد، این قصد را نداریم که خود و دیگران را مایوس سازیم. آن اوج شکرگزاری است که بیان شد ولی شکر مراتب نازلتری هم دارد. در قرآن است که: و اذ تاذن ربکم لئن شکرتم لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابی لشدید (ابراهیم، ۷) خداوند اعلام کرده است: اگر شکر بورزید بر نعمت شما خواهیم افزود و اگر کفر بورزید نتیجه‌اش عذاب شدید من است. امام علی (ع) می‌فرماید: من اعطی اربعا لم یحرم اربعا: من اعطی الدعاء لم یحرم الاجابه و من اعطی التوبه لم یحرم القبول و من اعطی الاستغفار لم یحرم المغفره و من اعطی الشکر لم یحرم الزیاده (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۳۵) به هر کس چهار چیز داده شود، از چهار چیز دیگر محروم نخواهد

بود. آن را که توفیق دعا داده شود از اجابت و آن را که توبه داده شود، از قبول و آن را که استغفار داده شود از مغفرت و آن را که شکر داده شود از افزونی نعمت، محرومیتی نخواهد بود. شکر نعمت یعنی ابراز بهترین عکس‌العمل ممکن نسبت به نعیم الهی و این درست ذومراتب بودن آن و مشروط بودن آن را به محیط و عصر و آگاهی انسان نشان می‌دهد. نعمتهای الهی هیچ کدام به ما نمی‌گویند که با ما چه بکنید. شما در برابر هر نعمتی که قرار بگیرید، انواع واکنشها و عکس‌العملها را می‌توانید نشان دهید، مثلاً یک قطعه ذغال را می‌توانید بسوزانید، یا به دور افکنید، یا برای رفع نفخ هاضمه بکوبید و بخورید و یا بفروشید و یا یک کتاب را می‌توان خواند و می‌توان سوزاند و می‌توان به قول مولوی، بالش زیر سر کرد. اما شاکرانه‌ترین بهره‌برداری، کاملترین بهره‌برداری است: گرچه مقصود از کتاب آن فن بود || گر تو اش بالش کنی هم می‌شود

لیک از او مقصود این بالش نبود || علم بود و دانش و ارشاد و سود

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۹۸۹ و ۲۹۹۰) شکر نعمت آن است که آدمی بهترین عکس‌العمل ممکن را نسبت به یک مخلوق در این عالم نشان بدهد و پیدا است که این بهترین عکس‌العمل تنها عکس‌العمل ممکن نیست و تشخیص آن به میزان بلوغ فکری و شناخت آدمی از جهان و انسان و خدا بستگی تام دارد. یعنی به میزان شناسایی بیشتر ما از دنیا و از خواص و کاربرد اشیا و از هدف خلقت و از راهی که پیش روی ما کشیده شده است و از خدا و نسبت او با جهان و از وضع عصر و محیط، شکرگزاری ما نیز بهتر خواهد بود. به همین دلیل بندگان مخلص خداوند، خود را به نحو خالص در راهی قرار می‌دهند که بهترین مسیر باشد و همین است معنای شاکربودنشان. پس شکر با آگاهی

نسبت مستقیم دارد. و هر که آگاهتر سپاسگزارتر. کفران نعمت، که بد مصرف کردن آن است نیز با جهل نسبت مستقیم دارد. شکر و قناعت با هم نسبتی دارند که در بحث از قناعت آشکار خواهد شد. امیرالمومنین (ع) با کمال تیزبینی جامعه‌شناسانه در باب مردم جاهل عربستان، در اوان بعثت رسول اکرم می‌فرماید: نومهم سهود و کحلهم دموع. بارض عالمها ملجم و جاهلها مکرم (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲) خواب این مردم بیداری بود و سرمه‌ی چشمشان اشک، در سرزمینشان دهان عالمان را بسته بودند و جاهلان را محترم می‌داشتند. این یک نمونه‌ی کفران نعمت آشکار است که عالمان را لجام زده و دهان بسته نگهدارند و جاهلان را عزیز و مکرم بدارند. وقتی سخن از شکر نعمت و کفران نعمت می‌رود، نباید تنها به خوردنیها و پوشیدنیها نظر داشت، علم و عالمان هم از نعمتهای ارجمند الهی‌اند و باید بهترین و کاملترین و شاکرانه‌ترین بهره‌ها را از آنها برد. بر در خانه‌ی عالمان و پارسایان نرفتن و از آنان کسب فضیلت نکردن، ضایع کردن آنهاست. گویا مولوی هم همین مضمون را از نهج البلاغه گرفته است که خطاب به رسول گرامی می‌گوید: جاهلان سرور شدستند و ز بیم || عاقلان سرها کشیده در گلیم

هین روان کن ای امام‌المتقین || این خیال اندیشگان را تا یقین

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۷۲) و باز همین کفر نعمت است که جوع و خوف می‌آورد یعنی ناامنی و فقر، که در هر جامعه‌ای پیدا شوند، نشانه‌ی ناراستی آن است: و ضرب الله قریه مثلاً کانت آمنه مطمئنه یاتیها رزقها رغدا من کل مکان فکفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع و الخوف

بما كانوا يصنعون (نحل، ۱۱۲) خداوند قریه‌ای را مثال می‌زند که ایمن و آرام بود و از هر سوی روزی و نعمت بسیار سوی آن می‌آمد، آنگاه به نعمتهای خداوند کفر ورزید و خداوند (مزه‌ی) گرسنگی و ترس را به سبب اعمالشان به آنان چشاند. این آیه متضمن یک اصل مهم برای داوری در باب سالم یا ناسالم بودن مزاج اجتماع است. می‌فرماید هر جا جوع و خوف (ناامنی و فقر) با هم جمع شدند علامت کفران نعمت و ناخشنودی خداوند و کزراهی آن اجتماع است. یکی از مصادیق بین نعمت الهی، رفاه و امنیت است. و نبودن آنها با هم، نشانه‌ی عذاب الهی است. بلی ممکن است جامعه‌ای در دوران امتحان و ابتلا دچار گرسنگی و ترس شود، ولی این استثناست نه قاعده و امری است نامطلوب نه مطلوب. و باید صابرا نه از آن گریخت و به نعمت الهی رو آورد. قرآن می‌فرماید: و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين (بقره، ۱۵۵) گاه شما را به اندکی ترس و گرسنگی و کمبود مالها و اشخاص و میوه‌ها امتحان می‌کنیم و مژده باد صابران را می‌بینید که در مقام ابتلا اندکی از ترس و گرسنگی (بشیء من الخوف و الجوع) به شخص یا جامعه رومی آورد و این امری است طبیعی که جوامع همیشه در یک حال نمی‌مانند. اما دوام جوع و خوف، آن هم پس از دوران برخورداری، نشانه‌ی خللی در بنیان و مشی آن جامعه است. رفع جوع و خوف را خداوند از نعمتهای خود می‌شمارد و قریشیان را در برابر این نعمت توصیه به پرستش خداوند می‌کند:

فلیعبدوا رب هذا البيت. الذی اطعمهم من جوع و آمنهم من خوف (قریش، ۴ و ۳) خدای این خانه را باید پرستند که به جای گرسنگی شان طعام نشانند و به جای خوفشان امنیت. و چگونه طلب چنین نعمتی مطلوب نباشد و از دست دادنش، مایه‌ی اندوه نگردد و چرا باید کسانی ستایشگر جوع و خوف باشند و دوام نعمت امنیت و رفاه را نپسندند؟ اصولاً یکی از علایم حکومت باطل در قرآن این است که گرسنگی و ترس را به ارمغان بیاورد: و من الناس من یعجبک قوله فی الحیواه الدنیا و یشهد الله علی ما فی قلبه و هو الد الخصام (بقره، ۲۰۴) کسانی هستند در این دنیا که چنان سخنان زیبا می‌گویند که تو را به شگفتی می‌آورند و خدا را بر صدق خویش گواه می‌گیرند در حالی که دشمن‌ترین دشمنان بشریت می‌باشند. اذا تولى سعى فى الارض لىفسد فیها و یهلك الحرث و النسل و الله لا یحب الفساد (بقره، ۲۰۵) اگر زمام قدرتی به دستشان بیفتد، تمام سعیشان این است که در زمین فساد کنند و کشاورزی و نسل بشری را به هلاکت بیفکنند و خداوند فساد را دوست ندارد. از میان بردن حرث و نسل (کشاورزی و نسل بشری)، یعنی به ارمغان آوردن گرسنگی و ناامنی (جوع و خوف). و دوباره می‌رسیم به آنجا که نه تنها مردم که حکومت هم باید شاکر باشد. و بلکه این دو با یکدیگر مرتبط و متلازم‌اند: حکومت شاکر و مردم شاکر یا حکومت کافر و مردم کافر. و یصبح و همه الذکرانسان پارسا صبح که می‌شود تمامی همتش ذکر است.

نازلترین مرتبه از مراتب ذکر گفتن، نام خدا را مقلدانه بردن است. و عالیترین مرتبه آن است که وجود آدمی عین یاد خدا و عین حضور در محضر خدا بشود. یعنی ذره‌ای غیبت در آن نماند. که از هر غیبتی استغفار باید کرد. آن گدا گوید خدا از بهر نان || متقی گوید خدا از عین جان

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۹۸) و هیچ یک از این رو منافاتی با زندگی این جهانی ندارد: لا تلهیهم تجاره و لا بیع عن ذکر الله (نور، ۳۷) مردانی که تجارت و خرید و فروش آنها را از ذکر خدا بازمی‌دارد. بلکه اگر ذکر الهی منافات با زندگی داشت، دینداری دشوار می‌شد و آدمی در دو راهی انتخاب دین و دنیا متحیر می‌ماند. قرآن دو صفت بارز برای خردمندان (اولوالالباب) برمی‌شمارد: ذکر و فکر. ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لا ولی الا للباب. الذین یدکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار (آل عمران، ۱۹۰ و ۱۹۱) در آفرینش آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز، نشانه‌هایی برای خردمندان وجود دارد، کسانی که چه خوابیده و چه ایستاده و چه نشسته - در همه حال - ذکر خدا می‌کنند. و در آفرینش آسمانها و زمین به فکر می‌پردازند و سخنشان این است که: پروردگارا این آفرینش را به باطل و عبث ایجاد نکردی. پس ما را از عذاب آتش رهایی بخش. ذکر خدا کردن جزء دستورات جدی شرع است. اینکه در قرآن آمده

است، خدا را زیاد یاد کنید، امر قابل توجهی است و پاداش آن این است که خداوند هم ما را یاد خواهد کرد: فاذکرونی اذکرکم. جاهایی هست که فکر کار نمی‌کند و از رفتار بازمی‌ماند و یا شیطنت شیطان آن را پریشان و متحیر می‌کند. در اینجا است که پناه به حق بردن و یاد او کردن، گره فکر را باز می‌کند: این قدر گفتیم باقی فکر کن || فکر اگر جامد بود رو ذکر کن

ذکر آرد فکر را در اهتزاز || ذکر را خورشید این افسرده‌ساز

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۴۷۵ و ۱۴۷۶) کسی که به یاد خداست، به یاد خود نیز هست و کسی که به یاد خود است به یاد خدا نیز می‌باشد، این دو امر با هم ملازمت دارند لذا کسی که خداوند را فراموش می‌کند، خود را فراموش می‌کند: و لا تکونوا کالذین نسوا لله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون (حشر، ۱۹) مانند کسانی نباشید که خدا را از یاد بردند، در نتیجه، خدا هم آنان را از خویشانشان غافل ساخت. آنان فاسقان‌اند. و کسی که خود را می‌شناسد، او را می‌شناسد: من عرف نفسه فقد عرف ربه‌از یاد خدا کم گذاشتن از خود کم گذاشتن است. آن که از یاد خدا تهی است از خود تهی است. آدمی با حق گرانمایه می‌شود و بی‌حق سبک‌مایه. شیطان که در آدمی رفت، آدمی را رقیق می‌کند اما خداوند مایه‌ی فربه‌ی و سنگینی روح و دل می‌گردد و به همین روی کسانی در قیامت سنگین وزن‌اند و کسان دیگر سبک‌وزن. و ان الخاسرین الذین خسرو انفسهم

زیان کاران آنان‌اند که از خود کم آورده‌اند. یعنی خودشان سبک و تهی هستند. همچنین: و من اعرض عن ذکرى فان له معیشه ضنکا و نحشره یوم القیامه اعمی. قال رب لم حشرتنی اعمی و قد كنت بصیرا. قال كذلك اتتك آیاتنا فنیسيتها و كذلك الیوم تنسی (طه، ۱۲۴-۱۲۶) آن کس که از یاد من روی بگرداند، دچار زندگانی سختی خواهد شد و ما او را در روز قیامت کور محشور خواهیم کرد و او خواهد گفت: پروردگارا چرا مرا کور محشور کردی، در حالی که بینا بودم؟ خداوند خواهد گفت: نشانه‌های ما نیز به سوی تو آمد و تو آنها را فراموش کردی و امروز خود فراموش می‌شوی. بزرگترین نعیم آخرت، دیدار خداوند است و آنان که فراموش می‌شوند همان کسانی هستند که از دیدار خدا محجوب می‌مانند: انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون (مطففین، ۱۵) چنین نیست که پنداشته‌اند، همانا ایشان از پروردگار خویش محجوب و محروم‌اند. آدمی بی‌خدا مضطرب و ناآرام است و با هر بادی به سویی می‌رود. چون پر کاهی در طوفان. اما یاد خداوند آرامش و سکینه و وقاری می‌آورد که طوفانها آدمی را نمی‌لرزانند. و همین است سر پایداری پیامبران: الا بذکر الله تطمئن القلوب (رعد، ۲۲) دلها فقط به یاد خداوند آرام می‌گیرند یعنی به هر طرف که مرغ دل را بفرستی، آشیان نخواهد کرد و مضطرب و ناآرام باقی خواهد ماند. این مرغ فقط در آغوش حق خواهد آرمید:

هیچ کنجی بی‌دد و بی‌دام نیست || جز به خلوتگاه حق آرام نیست

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۹۱) آدم بی‌خدا، عین دام و دد است لذا به هر جا برود درندگان و گزندگان و آدمی‌خواران با وی‌اند. در خلوتگاه حق است که آن بیگانگان راه ندارند. پرسیم که سر قضیه چیست؟ چرا دل آدمی به یاد خداوند آرامش می‌یابد و چرا چیزهای دیگر او را آرامش نمی‌بخشد و در اضطراب و دلهره می‌افکند؟ چرا کسانی، با توسل به انواع سرگرمیها و تخیرها و مستیها خود را از خود بازمی‌ستانند و به غفلت و بی‌خودی پناه می‌برند: تا دمی از هوشیاری وارهند || ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند

جمله دانسته که این هستی فح است || فکر و ذکر اختیاری دوزخ است

می‌گیرند از خودی در بی‌خودی || یا به مستی یا به شغل ای مهتدی

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۲۵-۲۲۷) پاسخ مولوی به آن سوال این است که این گزندگان از خودی در بی‌خودی، هستی خود را دام (فح) می‌بینند و خود را زشت می‌بینند و تحمل در حضور خویشتن بودن را ندارند و لذا بدنبال کسی یا چیزی می‌گردند که آنان را از دست خودشان بستانند و به جاهای تماشایی ببرند، چرا که خود را قابل تماشا نمی‌بینند. آن که خود زیبا و دوست‌داشتنی است، آن که خود تماشایی و لطیف است، چرا از خود بگریزد و خود را از خود دور کند و به سر بردن در غفلت را پسندد و در مناظر بیگانه نظر کند؟ گریختن از مرگ هم، به اعتقاد مولوی معلول زشتی رخسار باطن است. چرا که مرگ آینده‌ی آدمی است و هر کس در آن آینده خود را می‌بیند. و لذا زشت‌رویان از آن می‌گریزند:

ای که بگریزی ز مرگ اندر فرار || آن ز خود ترسانی ای جان هوشدار
 از نظر مولوی حتی بعضی «شغل» ها یعنی اشتغالات هم عین فرار از خود است لذا هر کاری کار نیست بلکه
 بعضی کارها عین بی‌کاری است و علی‌رغم حجم زیاد و چشمگیر، میان‌تهی و بی‌باطن است. اریک فروم
 می‌گوید (۱) علت کثرت اشتغال در مغرب زمین و حرمت یافتن کارورزی این بود که چون پروتستان‌تیسم تفکر
 جبری را به مردم آموخت و آنان را دست بسته و سرنوشت‌شان را از پیش معین شده دانست، وجدان اروپاییان
 لرزید و برای گریز از تلخی این باور تحمل‌ناپذیر خود را غرق در اشتغال و کار ساختند. کار غفلت‌زا همین
 است که از نظر عارفان عین بی‌کاری است: گوید او که روزگارم می‌برند || خود ندارد روزگاری سودمند
 گوید ار کارم برآوردند خلق || غرق بی‌کاری است جانش تا به خلق
 (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۶۴۵ و ۲۶۴۶) کار او دارد که حق را شد مرید || بهر کار او ز هر کاری برید
 دیگران چون کودکان این روز چند || تا به شب‌تر حال بازی می‌کنند
 (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۸۷ □ ۵۸۶) حالا معلوم می‌شود که چرا یاد حق موجب آرامش است. چون آدمی
 هم‌سنخ خداوند و ملکوتیان است. و به این علت است که جز در همنشینی (۱). اریک فروم گریز از آزادی،
 ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند.

با خداوند، آرامش نمی‌پذیرد. چیزهای دیگر همجنس او نیستند و با روح او سنخیت ندارند. روح از جنس ملکوت است و جز با همنشینی با ملکوتیان آرامش پیدا نخواهد کرد: نخست موعظه‌ی پیر صحبت این حرف است || که از مصاحب ناجنس احتراز کنید

(دیوان حافظ، غزل ۲۴۴) این معاشر ناجنس یعنی هر چه غیر خداست. چون که روح ما خدایی است و برای همنشینی با خدا آفریده شده است و لاغیر. و کفران نعمت است که او را به میهمانی دادن و گرگان و روح‌ناشناسان ببریم. بسیار کسان می‌آیند و قصد «دل» ربایی دارند اما باید به دلربایی ملکوتیان دل سپرد که آن را گشاده می‌کنند نه آن ابلهان که جز دلتنگی نمی‌آورند: غیرتم ناید که پیشت بایستند || بر تو می‌خندند عاشق نیستند؟

عاشقانت در پس پرده‌ی کرم || بهر تو نعره‌زنان بین دم به دم
عاشق آن عاشقان غیب باش || عاشقان پنج روزه کم تراش

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۰۱-۳۲۰۳) انسانهای مسخ‌شده و نفوسی که از طبیعت آدمیت برگشته باشند به مخدرات پناه می‌برند، ولی آدمی اگر آدمی است، تنها به یاد خدا باید آرامش بگیرد و این بهترین آزمون است، برای اینکه معلوم شود چه کسی از فطرت انسانی منسلخ شده و چه کسی در فطرت انسانی باقی مانده است. و اما همنشینی با خدا، جز در مصاحبت اولیای وی حاصل نمی‌شود: هر که خواهد همنشینی خدا || تا نشیند در حضور اولیا

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۱۶۳)

یکی از بهترین روشهای همنشینی با خدا، نشستن با اولیای خداست. کمترین کرامتی که اولیای خدا دارند این است که همنشینان خود را از باده‌ی طهور الهی مست می‌کنند. و شیرینی ذکر حق را در کام آنان می‌نشانند: معجزاتی و کراماتی خفی || بر زند بر دل ز پیران صفی
که درونشان صد قیامت نقد هست || کمترین آنکه شود همسایه مست
(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۳۰۰ و ۱۳۰۱) خودشان قیامت‌اند و در آدمی هم قیامت به پا می‌کنند. و چنین است که دل به یاد خدا و در حضور اولیای او حیات مجدد می‌یابد و از حیوانیت که عین مرگ است، می‌رهد. رزقنا
الله و ایاکم

درس ۱۱/۱۰/۱۳۶۶۰۱۰

یبيت حذرا و یصبح فرحا. حذرا لما حذر من الغفله. و فرحا بما اصاب من الفضل و الرحمه. ان استصعبت علیه نفسه فیما تکره لم یعطها سولها فیما تحب. قره عینه فیما لایزول. و زهادته فیما لایبقی شب را هراسان به سر می برد و صبح را شادمان برمی خیزد. هراسان از غفلتی که ورزیده و شادمان از فضل و رحمتی که نصیب یافته است. اگر نفسش چیزی را ناخوش دارد و بر او سرکشی کند او هم خواهش نفس را برآورده نکند. روشنی چشمش در هر آن چیزی است که زوال نمی پذیرد و بی میلی اش در هر آنچه که باقی نمی ماند. امام علی در این پاره از خطبه به دو نکته ی اساسی در اخلاق متعالی اشاره می فرماید: اول «مجاهده با نفس» و دوم «زهد در دنیا». متقی آن است که چون نفس، سرکشی کند و در چیزی که نمی پسندد به فرمان او نرود، او هم در مقابل، خواهشهای نفس را برنیاورد. دلش در هوای

پایدارها و جاودانیهاست و از هر چه که بی‌بقا و رفتنی است دلسرد است. گفتن ندارد که هم مسئله‌ی مجاهدت با نفس و هم مسئله‌ی زهد و ورزیدن در دنیا و نعیم فانی هر دو از اهم ارکان خودسازی و پارسایی در منطق اسلامی به شمار می‌روند و هم هر دو در فرهنگ اسلامی به سوء تعبیر گرفتار آمده و در عمل بد به کار گرفته شده‌اند. به عبارت دیگر این دو مفهوم گرچه در اصل و ریشه قطعاً اسلامی هستند و بی‌تردید افراد متقی و پارسا باید به این صفات حسنه متصف باشند، اما انحراف از این دو و لغزش از این راه نیز بسیار آسان است و این اوصاف به راحتی می‌توانند به اوصافی مبدل شوند که از نظر شرع قطعاً مذموم‌اند. لذا لازم است که این دو به تفصیل مورد بررسی قرار گیرند. یکی از خصوصیات روانی انسانها اهمیت دادن به رای دیگران در مورد اعمال خویش است. انسانها معمولاً رفتارشان را به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که در نظر دیگران قابل قبول باشد و نظم اجتماع نیز تا حد زیادی به همین وسیله تامین می‌گردد. اشخاصی که مستقلاً و بدون در نظر گرفتن رای دیگران منضبط باشند بسیار کم‌اند و اگر قادر بودیم شرایطی به وجود آوریم که هیچ کس بر اعمال دیگری نظارت نداشته باشد آنگاه بود که می‌توانستیم افراد منضبط مستقل را از افراد منضبط غیرمستقل تشخیص دهیم. غالب افراد بسیاری از کارهایشان را با در نظر آوردن این محاسبه انجام می‌دهند که «اگر کسی دید و مطلع شد چه خواهد گفت؟» و «در مورد این کار چه فکر خواهند کرد؟» حتی گاه خود ما در تربیت فرزندان و در توصیه‌های اخلاقی به دیگران از همین شیوه و شگرد استفاده می‌کنیم و اگر فی‌المثل از کاری نهی می‌کنیم چنین می‌گوییم «این کار را مکن که اگر کسی تو را ببیند تو را بی‌ادب خواهد خواند». این قبیل توصیه‌ها و به کار بردن این شیوه در اخلاق، گرچه باطل نیست، اما مسلماً مقام پایینتری نسبت به مراعات اخلاق در خلوت دارد. در جایی که هیچ کس نباشد و هیچ چشمی نبیند، به اصول اخلاقی احترام نهادن مسلماً مقامی والاتر از

مقام پیشین است. پر واضح است که چنین مقامی برای انسانهایی بیشتر می‌تواند معنی داشته باشد که به خداوندی برای جهان و خالق برای خویش معتقد باشند و او را ناظر بر اعمال خویش بدانند. ناظری که چنان بزرگ است که دیگر نظاره‌گران در قبال عظمتش رنگ می‌بازند و ظاهرسازیه‌ها و خودآراییه‌ها و ریاکاریهایی که برای چشم دیگران صورت می‌گیرد، همه بی‌مقدار می‌گردند و آدمی تنها یک موجود بزرگ را در مقابل خویش می‌بیند که فقط باید در مقابل او پاسخگو باشد و اعمالش را به او عرضه کند. لذا در مکتبی که خدا نیست مسئله‌ی جهاد با نفس هم معنای چندانی پیدا نخواهد کرد. زیرا جهاد با نفس چیزی نیست جز تنظیم رابطه‌ی آدمی با خویشتن خویش و در مکتبی که انسان، خود مالک خویش پنداشته می‌شود، شخص نباید چندان نگران آن باشد که با خود چه می‌کند. در چنین مکتبی، آدمی بیشترین همش مصروف آن می‌شود که رابطه‌ی خود را با دیگران سامان بخشد حتی به خود رسیدن را هم برای آن می‌خواهد که به دیگران بهتر برسد، اما وقتی به خود وانهاده شود، دیگر چه جای نگرانی است؟ کسی نیست که او را ببیند و کسی نیست که بعد از او حسابی بکشد و از وی پرسد که با خود چه کرده‌ای و آیا شکر نعمت وجود خویش را نهاده‌ای یا نه؟ اما برای کسی که قائل است چشمانی تیزبین همواره نظاره‌گر اوست، (۱) و جهانی که در آن زندگی می‌کند ظلمت محض نیست، بلکه خداوند آن را به نور خویش روشن کرده است (۲) و در این نور هیچ چیز مخفی نمی‌ماند (۳) و همه چیز مشهود و مرئی است (۴) و هر چه با نفس خود انجام دهد و در صمیم خلوت قلب خویش بیندیشد، روزی آشکار خواهد (۱). و الله بصیر بما یعملون (بقره، ۹۶).

(۲). الله نور السموات و الارض، نور، ۳۵.

(۳). ان الله لا یخفی علیه شیء فی الارض و لا فی السماء (آل عمران، ۵).

(۴). ان الله کان علی کل شیء شهیدا (نساء، ۳۳).

شد، (۱) مسئله‌ی جهاد با نفس اهمیتی فوق‌العاده خطیر می‌یابد. چنین کسی در این جهان نامه‌ی وجود خویش را می‌نویسد و سرنوشت خود را رقم می‌زند و طائر خویش را به گردن خود می‌بندد تا روزی نامه‌ی وجودش را بر او بگشایند و بگویند که بخوان و حساب کار خود بدان. (۲) بدیهی است که چنین شخصی باید همواره نگران خویشتن خویش باشد. کسی که از آن مشاهده بیم می‌برد و از عرض اکبر (۳) خوفناک است بی‌تردید در کیفیت نگارش سطور شخصیت خویش بیش از حد دقت معمول، دقت خواهد داشت. و مبارزه با نفس دقیقاً در اینجا معنی و مجال پیدا می‌کند. در حدیثی از امام صادق نقل شده است که فرمودند: لو لم یکن للحساب محوله اءلاحیاء العرض علی الله تعالی و فضیحه هتک الستر علی المخفیات لحق للمرء ان لا یهبط من رووس الجبال و لایاوی الی عمران و لایاکل و لایشرب و لاینام الا عن اضطرار متصل بالتلف و مثل ذلك یفعل من یری القیمه باهوالها و شدائدها قائمه فی کل نفس و یعاین بالقلب الوقوف بین یدی الجبار حینئذ یاخذ نفسه بالمحاسبه کانه الی عرضاتها مدعو و فی غمراتها مسوول (۴).

اگر برای روز حساب صعوبتی جز خجالت از عرضه شدن بر خداوند متعال و رسوایی افشای اسرار وجود نداشت، سزاوار بود که انسان از قله‌ی جبال بن زیر نیاید و در آبادانیها مسکن نگزیند و نخورد و نیاشامد و نخوابد مگر به قدر سد رمق. کسی که قیامت را با تمام شداید و بیمناکیهایش در هر نفس بر پا می‌بیند و با قلب خویش وقوف (۱). یوم هم بارزون لایخفی علی الله منهم شیء (غافر، ۱۶).

(۲). و کل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیامه کتابا یلقیه منشورا. اقرا کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا (اسراء، ۱۳ و ۱۴).

(۳). یومئذ تعرضون لاتخفی منکم خافیه (الحاقه، ۱۸).

(۴). مصباح الشریعه، باب سی و هشتم.

در مقابل خداوند جبار را مشاهده می‌کند نفسش را چنان به محاسبه خواهد کشید که گویی به عرصه‌ی قیامت خوانده شده است و در شداید آن مورد سوال قرار گرفته است. تنها در شرایع دینی است که به خود پرداختن و به حساب کار خود رسیدن، جدیت‌ترین شغل آدمی باید باشد و این مطلبی است که امیرالمومنین در خطبه‌ی متقین با ظرافتی خاص مطرح کرده‌اند. در این خطبه امیرالمومنین در واقع، مسئله‌ی جهاد با نفس را قدری باریکتر و ظریفتر از آنچه که در بالا گذشت بیان فرموده‌اند. در این بیان، آدمی نه تنها باید با نفس خود مجاهده کند، بلکه باید پیوسته مراقب این نفس نیز باشد. تو گویی که شخص متقی دو «خود» دارد. «خود»ی که سرکشی می‌کند و «خود»ی که مهار به دست، آن خود سرکش را رام می‌نماید. عبارت‌ان استصعبت علیه نفس. اگر نفسش بر او سرکشی کند (۱).

این معنا را القا می‌کند که در شخص متقی یک نفس وجود دارد و یک خود دیگر، که این دو دائما با هم در جدال‌اند و یکی از دیگری سر می‌پیچد و بر او چموشی می‌کند و آن دیگری نیز پیوسته در صدد ضبط و تادیب اوست. گویی «او» را کبی است که بر مرکب «نفس» سوار است و اگر این «نفس» بر او سرکشی کند، «او» نیز خواهشهایش را برنخواهد آورد و با اصناف ریاضات سعی در رام نمودنش می‌کند و سیرش نمی‌کند تا کارش به (۱). لفظ «صعب» در عربی به مرکب سرکش و چموش اطلاق می‌گردد، در مقابل «ذلول» که به معنای رام است. در خطبه‌ی شقشقیه آمده است که:

فصاحبها کراکب الصعبة ان اشنق لها خرم و ان اسلس لها تقحم.

پس همنشین او (منظور خلیفه‌ی دوم است) چون سواری بود که بر شتر سرکش نشسته باشد، که اگر مهارش را سخت بکشد بینی‌اش پاره می‌شود و اگر رها گذارد به هلاکت گاه درمی‌افتد.

طغیان نکشد. به قول مولانا: نفس فرعونی است هان سیرش مکن || تا نیارد یاد زان کفر کهن (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۶۲۱) در روایات دیگر نیز چنین تعبیری آمده است. در حدیثی نفس به چهارپای سرکشی تشبیه شده است که باید با ریسمان علم آن را به جلو کشید و با چوبدستی عمل آن را به جلو راند. (۱).

از این مرکب استفاده کردن اما اجازه‌ی چموشی و سرکشی به آن ندادن از مطالبی است که در ادبیات عرفانی ما بیان فراوان یافته است. البته تمثیل رابطه نفس و بدن به رابطه‌ی راکب و مرکب از لحاظ فلسفی تمثیل خوبی نیست و اشکالاتی را به وجود می‌آورد که قابل دفاع نمی‌باشد، زیرا حقیقت آن است که ارتباط نفس و بدن ارتباطی بس عمیقتر و قویتر از این است. ارتباط دو مرتبه از یک حقیقت است چرا که نفس و بدن دو سر یک قماش‌اند اما با این حال برای نتیجه‌گیریهای اخلاقی و برای آن که آدمی موقعیت و شخصیت خویش را بهتر بشناسد تمثیل بسیار نیکو و بجایی است و آموزندگی فراوان دارد. فی المثل مولوی قصه‌ی مجنون و شترش را برای ما می‌گوید که وقتی مجنون سوار بر شتر به سوی لیلی می‌رفت اما کره شتر در پشت سر او به جای مانده بود و شتر دائما در هوای او میل به عقب می‌کرد: هوی ناقتی خلفی و قدامی الهوی || وانی و ایاها لمختلفان (۲). مجنون با آن شتر به سوی لیلی راه می‌پیمود اما اگر لحظه‌ای غافل می‌شد و (۱). العلم قائد و العمل سائق و النفس حرون (بحار الانوار، ج ۷۷).

(۲). میل ناقه‌ی من به پشت سر است و میل من روبه‌رو و من و او همچنان اختلاف جهت داریم (فیه ما فیه مولانا).

از سر بی خودی مهار شتر از دستش رها می‌شد، شتر دوباره به عقب بازمی‌گشت: همچو مجنون در تنازع با شتر ||
 گه شتر چربید و گه مجنون حر

همچو مجنون‌اند و چون ناقه‌اش یقین || می‌کشد آن پیش و این واپس بکین

میل مجنون پیش آن لیلی روان || میل ناقه پس پی کره دوان

یکدم ار مجنون ز خود غافل بدی || ناقه گردیدی و واپس آمدی

عشق و سودا چون که پر بودش بدن || می‌نبودش چاره از بی خود شدن

آن که او باشد مراقب عقل بود || عقل را سودای لیلی در ربود

لیک ناقه بس مراقب بود و چست || چون بدیدی او مهار خویش سست

فهم کردی زو که غافل گشت و دنگ || رو سپس کردی به کره بیدرنگ

چون به خود باز آمدی دیدی ز جا || کو سپس رفته است بس فرسنگها

در سه روزه ره بدین احوالها || ماند مجنون در تردد سالها

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۵۳۳-۱۵۴۱) سالها بدین منوال در بیابان ماند تا آن که عاقبت شتر را گفت: گفت

ای ناقه چو هر دو عاشقیم || ما دو ضد بس هم‌ره نالایقیم

نیستت بر وفق من مهر و مهار || کرد باید از تو صحبت اختیار
 این دو همره همدگر را راهزن || گمره آن جا کو فروناید ز تن
 جان ز هجر عرش اندر ناقه‌ای || تن ز عشق خار بن چون ناقه‌ای
 جان گشاید سوی بالا بالها || در زده تن در زمین چنگالها
 تا تو با من باشی ای مرده‌ی وطن || پس ز لیلی دور ماند جان من
 روزگارم رفت زین گون حالها || همچو تیه و قوم موسی سالها
 خطوتینی بود این ره تا وصال || مانده‌ام در ره ز شست شصت سال
 راه نزدیک و بماندم سخت دیر || سیر گشتم زین سواری سیر سیر
 (مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۵۴۲-۱۵۵۰) و همین کار را هم کرد
 سرنگون خود را ز اشتر درفکند || گفت سوزیدم ز غم تا چند چند
 تنگ شد بر وی بیابان فراخ || خویشتن افکند اندر سنگلاخ
 آن چنان افکند خود را سخت زیر || که مخلخل گشت جسم آن دلیر
 چون چنان افکند خود را سوی پست || از قضا آن لحظه پایش هم شکست

پای را بر بست گفتا گو شوم || در خم چو گانش غلطان می روم

زین کند نفرین حکیم خوش دهن || بر سواری کو فروناید ز تن

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۵۵۱-۱۵۵۶) آری، هر کس که از مرکب چموش تن، از این مرکبی که راه و راستای دیگری دارد فرود نیاید، نفرین می شود و چه نفرینی بالاتر از اینکه همه‌ی عمر را در سرگردانی بماند و هرگز به مقصد نرسد؟ اما به راستی سرکشی نفس آدمی بر خود به چه معناست؟ پاسخ به این سوال آسان نیست و هنگامی فزونی می گیرد که بدانیم کلمه‌ی «نفس» در ادبیات دینی ما بیشتر به معنای «خود» آدمی به کار رفته است و تنها در تعبیرات بعدی که میان صوفیه باب شده، معنای محدودتری پیدا کرده است. در قرآن لفظ «نفس» مکررا به معنای «خود» آدمی استعمال شده است. حتی خداوند در مورد خودش نیز کلمه‌ی نفس را به کار برده است، (۱) و مسلم است که در مورد خداوند دیگر دوگانگی وجود ندارد و نمی توان گفت که خداوند نفسی دارد جدای از بدن و یا نفس او بخشی از اوست نه همه‌ی او. آیات زیر از مواردی است که لفظ «نفس» در آن به معنای «خود» آدمی به کار رفته است: و نفس و ما سویها. فالهمها فجورها و تقویها (شمس، ۷ و ۸) قسم به نفس و آن که پرداختش و فجور و تقوا را شناساندش. (۱). کتب علی نفسه الرحمه: خدا رحمت خود را بر خود فرض کرده است. (انعام، ۱۲). همچنین در گفتگویی بین خداوند و حضرت عیسی آمده است که: تفلّم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک: «خدایا تو آنچه را که در نفس من است می دانی اما من آنچه را که در نفس توست نمی دانم» (مائده، ۱۱۶) و یا و يحذرکم الله نفسه والله روف بالعباد: «خداوند شما را از خودش برحذر می دارد و خدا به بندگان رتوف است» (آل عمران، ۳۰).

پر واضح است که فجور و تقوا در خود وجود آدمی به ودیعت نهاده شده‌اند و این حقیقت شخصیت انسان است که به این دو ملهم است: و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله و الله روف بالعباد (بقره، ۲۰۷) و از آدمیان کسی هست که خویشتن را در طلب رضایت خدای می‌فروشد و خدای به بندگان مهربان است. و از این قبیل آیات در قرآن بسیار است. اما در مواردی نیز برای نفس اوصاف و مراتبی در قرآن ذکر شده است مثلاً در سوره‌ی یوسف خداوند از قول آن حضرت نقل می‌کند که: و ما ابرء نفسی ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربی (یوسف، ۵۳) من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم، چرا که نفس اماره بالسوء است (به بدی امر می‌کند) مگر آن که خدای رحمت آورد. در سوره‌ی قیامت نیز خداوند مرتبه‌ای از مراتب نفس را ذکر فرموده و به آن قسم یاد کرده است: لا اقسام بیوم القیمه. و لا اقسام بالنفس اللوامه (قیامت، ۱ و ۲) قسم به روز قیامت و قسم به نفس ملامت‌گرهمچنین در سوره‌ی فجر (۱) آمده است: یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی (فجر، ۲۷-۳۰) ای نفس مطمئنه (ای کسی که از سلام و سلامتی برخوردار است و مظهر اسلام «سلام» و «مومن» شده‌ای)، با خشنودی و با اطمینان از (۱). این سوره به سوره‌ی «امام حسین» نیز مشهور است، زیرا در بعضی روایات، آیات آخر آن، بر آن حضرت تطبیق شده است. رجوع کنید به: ملامحسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ذیل همین آیات.

خشنودی خدای به سوی پروردگارت بازگرد و در میان بندگان من در آی و به بهشت من پای گذار. آنچه از این آیات برمی آید آن است که «نفس» مراتبی دارد. در مرتبه‌ای می‌تواند به حالت اطمینان برسد، مرتبه‌ای که در آن تمام اضطرابات نفس فرومی‌نشیند و دیگر طوفان وسوسه و شک و شهوت و خشم و حسرت و غم و شادی در آن نمی‌ورزد و جدالی در آن رخ نمی‌نماید و اطمینان و آرامش و سلامت و صلح و سلم کامل در آن حکم مطلق می‌راند و او را به مقام «سکینه» می‌رساند. البته این مرتبه‌ای بسیار والاست و در اختیار همگان نیست. در مرتبه‌ای نیز نفس، وجدان ملامتگری است که آدمی را در ارتکاب هر بدی سرزنش می‌کند. و در مرحله‌ای هم پر از تشویش و اضطراب و اماره بالسوء است. اینها همه مراتب نفس آدمی است. نباید پنداشت که در وجود انسان چند نفس موجود است، بلکه درست آن است که بگوییم نفس آدمی نردبانی چندپله و ساختاری چندلایه است. آدمی در این نردبان گاه بر پلکان نفس اماره است و گاه بر پله‌ی نفس لوامه و گاهی هم این همه را زیر پا می‌گذارد و به اوج نفس مطمئنه صعود می‌کند. تمام این مدارج، مراتب شخصیت آدمی است. تعبیر درست آن است که بگوییم انسانها در طول زندگی می‌توانند شخصیت‌های مختلف پیدا کنند. شخصیتی که اماره بالسوء است، شخصیتی که لوامه است و شخصیتی که مطمئنه است. البته مراتب نه فقط اینهاست که به تعداد انسانهایی که خدا آفریده است شخصیت و نفس وجود دارد و مراتب مذکور تنها حدود نهایی و فصلهایی برای دسته‌بندی نفوس مختلف است. به قول مولانا: تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق || بلکه گردونی و دریای عمیق (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۰۲) پس «نفس» در حقیقت خود آدمی است که مراتب و لایه‌های مختلف

دارد نه چیزی سوای آدمی و سوار بر او. بگذارید نمونه‌ای هم از نهج البلاغه بیاوریم. در نهج البلاغه نامه‌ای از امیرالمومنین آمده است به یکی از حکمرانان به نام عثمان بن حنیف که بسیار شدیدالحن و انتقادآمیز است. ابن حنیف که خود عامل امیرالمومنین در بصره است در ضیافت توانگران شهر که فقرا را در آن راه نبود شرکت می‌جوید و این عمل امیرالمومنین را سخت آشفته می‌سازد، به طوری که در نامه‌ی خود به عثمان می‌نویسند: اما بعد یا ابن حنیف فقد بلغنی ان رجلا من فتيه اهل البصره دعاك الى مادبه فاسرعت اليها تستطاب لك الالوان و تنقل اليك العجفان و ما طننت انك تجيب الى طعام قوم عائلهم مجفو و غنيهم مدعو فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم (نهج البلاغه، نامه‌ی ۴۵) ابن حنیف! به من خبر رسیده است که کسی از اهل بصره تو را به ضیافتی خوانده است و تو شتابان بدانجا رفته‌ای و در آنجا سفره‌های الوان برایت آراسته‌اند و کاسه‌های کلان به سویت آورده‌اند. گمان نمی‌کردم که تو بر سر سفره‌ای حاضر شوی که مستمندان را از آن برانند و توانگران را به آن بخوانند. پس نیک بنگر که دندان بر کدام لقمه می‌نهی «بعد می‌فرمایند: الا و ان امامکم قد اکتفی من دنباہ بطمریه و من طعمه بقرصیه، الا و انکم لاتقدرون علی ذلک و لکن اعینونی بورع و اجتهاد و عفه و سداد. فوالله ما کتترت من دنیاکم تبراً و لا ادخرت من غنائمها و فرا و لا اعددت لبالی ثوبی طمرا (...). و لو شئت لاهتدیت الطريق الی مصفی هذا العسل و لباب هذا القمح و نسائج هذا القز، و لکن هیئات ان یغلبنی هوای و یقودنی جشی الی تخیر الاطعمه و لعل بالحجاز او الیمامه من لا طمع له

فی القرص و لا عهد له بالشبع (نهج البلاغه، نامه‌ی ۴۵) ببینید که امام شما از دنیای خود به دو جامه‌ی پوسیده و از خوراک آن به دو قرص نان اکتفا می‌کند. آری شما این را نمی‌توانید، اما وی را با تقوا و پشتکاری و با عفت و استواری یاری دهید. به خدا قسم که از دنیایان زری بر هم نگذاشته‌ام و از غنیمت آن چیزی نینباشته‌ام و برای تعویض کهنه لباسی که بر تن دارم جامه‌ی دیگری مهیا نکرده‌ام و حال آن که اگر می‌خواستم راه به عسل صافی و مغز گندم و بافته‌ی ابریشم آسان می‌بردم. اما چه دور است که هوی بر من غالب آید و حرص مرا به اختیار اطعمه‌ی گوناگون وادارد در حالی که شاید در حجاز یا یمامه کسی باشد که قرص نانی را امید نبرد و سابقه‌ی سیری نداشته باشد. آنگاه می‌فرمایند (و نمونه‌ی ما در همین جملات است): و ایم الله یمینا استثنی فیها بمشیئه الله لا روضن نفسی ریاضه تهش معها الی القرص اذا قدرت علیه مطعوما و تقنع بالملح مادوما و لادعن مقلتی کعین ماء نضب معینها مستفرغه دموعها. اتمتلی السائمه من رعیها فتبرک و تشبع الریضه من عشبها فتربض و یا کل علی من زاده فیهجج. قرت اذا عینه اذا اقتدی بعد السنین المتطاوله بالبهیمه الهامله والسائمه المرعیه به خدا قسم (قسمی که تنها مشیت خدا می‌تواند مانع آن باشد) که «نفس» ام را چنان ریاضتی بدهم (و چنان گرسنگی بر خود تحمیل کنم) که اگر به قرص نانی دست یافت بدان شاد گردد. و نمک را با خشنودی خورش سازد و (آنقدر بگریم که) چشمه‌ی چشمهایم خشک شود. آیا گاوان و گوسفندان بچرند و شکم را آکنده کنند و به پهلو درافتند و علی هم توشه‌ی خود را بخورد و (چون آنان) به خواب رود. چشم علی روشن اگر پس از این همه سال به چهارپایان یله و

چرندگان گله اقتدا کند. امیرمومنان در اینجا «نفس» را به مرتبه‌ای از خویش اطلاق کرده‌اند و منظور از ریاضت دادن آن تحت پرورش قرار دادن آن است توسط مرتبه‌ی بالاتر (همچون اسبهایی که در میدان ریاضت می‌بینند و تربیت می‌شوند) تا به چنان صفتی درآید که هرگز مجال سرکشی نیابد. ریاضت نفس نوعی رفتار است که آدمی با خود می‌کند و پوزبندی است که برای مهار سرکشیهای خود می‌بندد. کلمه‌ی «نفس» در فرهنگ صوفیه معنای محدودتری پیدا کرده است به طوری که آن را تنها بر قوای غیرعقلانی آدمی اطلاق می‌نمایند (۱) و لذا وقتی از «نفس کشی» یا «مبارزه با نفس» سخن به میان می‌آورند غرضشان مقابله با این جنبه از وجود آدمی است و به گفته‌ی مولوی: نفس خود را کش جهان را زنده کن || خواجه را کشته است او را بنده کن

(مثنوی مولوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۰۴) در کلمات امیرالمومنین نیز آمده است که: قد احیی عقله و امامت نفسه (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۲۰) ولی خدا دلش را زنده کرده و نفسش را می‌رانده است و در همین خطبه‌ی متقین از «شهوته‌ی مرده» پارسایان سخن رانده است. سعدی نیز می‌گوید: ما کشته‌ی نفسیم و بس آوخ که برآید || از ما به قیامت که چرا نفس نکشیم

(۱). برای مثال رجوع کنید به کتاب عجایب القلب غزالی (در احیاء علوم الدین) که در آن تصریح کرده است که منظور از نفس قوای شهویه و غضبیه است.

گر خواجه شفاعت نکند روز قیامت || باید که ز مشاطه نرنجیم که زشتیم
تا چند بر این کنگره چون خشت توان بود || یک روز نگه کن که بر این کنگره خشتیم
پیری و جوانی چو شب و روز بر آمد || ما شب شد و روز آمد و بیدار نگشتیم

لکن عرف خود تصریح کرده‌اند که «کشتن نفس» به معنای محو قوای غضبی و شهوی، امر باطلی است و هرگز چنین توصیه‌ای به سالکان نباید کرد. برای مثال غزالی در نوشته‌های خود تصریح کرده است که غرض ما از کوفتن و سرکوب کردن شهوات و قوه‌ی غضبیه، قلع ماده‌ی این صفات و ریشه‌کن کردن آنها نیست و نمی‌خواهیم انسانی درست کنیم که این صفات و حیثیات را نداشته باشد (۱) و ساختمان وجودی‌اش همچون فرشتگان باشد. وی روایاتی در باب غضب کردن رسول اکرم (ص) نقل می‌کند. (۲) تا نشان دهد که پیامبر هم تهی از خشم نبوده است. خداوند ما را در این جهان طوری آفریده که انسان باشیم و ارکان انسانیت ما همین قوا و غرایز و عواطفی است که به ما عطا فرموده است. این قوا را از میان برداشتن نه تنها میسر نیست که به فرض میسر بودن مطلوب نمی‌باشد. این اوصاف لازمه‌ی انسانیت انسان است و انسان با همین اوصاف است که باید خدا را بشناسد و بپرستد و با تزکیه و تعدیل آنها خود را در مسیر انسانیت پیش ببرد. لذا هیچ غریب نیست اگر از رسول اکرم بشنویم که: (۱). احیاء علوم الدین، کتاب آفة الغضب و الحقد و الحسد، بیان ان الغضب هل تمکن ازاله اصله بالریاضه ام لا؟.

(۲). انه کان یغضب حتی تحمر و جنته (همان، از سنن ابی داوود) رسول اکرم (ص) گاه چنان غضب می‌کرد که گونه‌هایش سرخ می‌شد.

حبب الی من دنیاکم النساء و الطیب و جعل قره عینی فی الصلاه (۱).

از دنیای شما زن و عطر نزد من محبوب است و روشنی چشمم در نماز است. این سخن به هر معنا که باشد قطعا یکی از معانی اش همین است که من نیز همچون شما یک بشرم و به عواطف و غرایزی که خداوند به عنوان یک انسان در وجودم نهاده است احترام می گذارم و نه تنها از آن شرمنده نیستم که شاکر و مباحی ام. از قضا برخی از ملحدین که گمان بر آن داشتند که پیامبران خدا بایستی از غرایز و عواطف انسانی خالی باشند این سخنان را بر رسول اکرم عیب می گرفتند و علیه او به کار می بردند. (۲) اما رسول اکرم به عمد سخنانی از این قبیل را بر زبان می راند تا دیگران مقام خود را بدانند و پای از حد خویش فراتر نگذارند. بنابراین در برابر سرکشی نفس ایستادن و خواهشهای بیجایش را اجابت نکردن به هیچ وجه به معنای کشتن نفس و خاموش کردن شعله های عواطف و غرایز و مسخ و معوج و ناقص نمودن خود نیست و البته مهار کردن آنها قصه ی دیگری است که با کشتن شان تفاوت بسیار دارد. (۳).

(۱). شیخ صدوق، کتاب الخصال، ص ۱۶۵.

(۲). رجوع کنید به ماخذ پیشین و به آیاتی از قرآن چون: مال هذا الرسول یا کل الطعام و یمشی فی الاسواق (فرقان، ۷).

(۳). اگر کسی اندکی در ادبیات دینی غور کند بوضوح درمی یابد که ذم غرایز و قوای طبیعی انسان در حقیقت مذمت استفاده ی بی ضابطه و خالی از اعتدال از این قواست. چنانکه ذم دنیا نیز، نه مذمت خود دنیا می باشد (که: الدنیا مزرعه الاخره) بلکه مذمت فروختن خویشتن بدان و غافل شدن از فضایل والای انسانی است. از میان احادیثی که در این زمینه ذکر شده است شاید حدیث زیر از همه صریحتر باشد: عن ابن ابی یعفور: قلت لابی عبدالله علیه السلام: انا لنحب الدنیا: فقال لی: تصنع بها ماذا؟ قلت اتزوج منها و احج و انفق عیالی و انیل اخوانی و اتصدق. قال لی: لیس هذا من الدنیا، هذا من الاخره (بحار الانوار، ج ۷۳، صفحه ی ۱۰۶).

ابن ابی یعفور گفت به حضرت صادق علیه السلام گفتیم که ما دنیا را واقعا دوست داریم. فرمود: با آن چه می کنی؟ گفتیم: نکاح می کنم و حج می گذارم و بر خانواده ام انفاق می کنم و به برادران می بخشم و به مستمندان صدقه می دهم. فرمود: اینها از دنیا نیست که از آخرت است.

می‌رسیم به تسلط بر نفس و مجاهدت با آن و مهار کردن شهوت و غضب و ریاضت دادن نفس. آدمی چگونه می‌تواند با خود جدال کند؟ مگر ما چند پاره‌ایم؟ بلی، درست است که هر انسانی و هر موجودی تنها یک خود واقعی دارد، اما چون ما موجوداتی مدرک هستیم و از خود نوعی تصویر و شناسایی داریم، این شناسایی می‌تواند صحیح یا غلط باشد و در صورت دوم موجب دوپاره شدن و بیگانگی ما نسبت به خویشتن گردد. بحث از خودبیگانگی به معنای صحیحش که امروزه بسیار مطرح است و در فلسفه‌های مغرب زمین از قرن نوزدهم به بعد در سلک واژه‌های رایج درآمده است به همین معنی بازگشت می‌کند. این معنی احتمالاً ابتدا توسط هگل در قرن نوزدهم مطرح شد و سپس در مکتب مارکس و سارتر و بعد در مکتب روانکاوان جدید و در جامعه‌شناسی دورکیم به انحای دیگر رخ نمود که همه‌ی اینها نشانگر اهمیت آن است. در قرآن نیز بحث «خود فراموشی» (۱) و «کم آوردن از خود» (۲) مطرح شده است که هر چند منطبق با «از خود بیگانگی» به معنای امروزی نیست، اما بی‌تردید از آن بسی عمیقتر و منوط به شناختی گسترده‌تر از وجود انسان است. «از خودبیگانگی» به معنای مختلفی ممکن است حمل شود که تنها یکی از آنها مقبول و مورد نظر ماست. قبل از هر چیز باید دانست که، موجوداتی که از خود تصویری ندارند، دچار از خود بیگانگی هم نمی‌شوند. از خود بیگانگی برای موجودی رخ می‌دهد که از خود تصویری داشته باشد و این تصویر همچون هر تصویر دیگری، گاه منطبق بر اصل و گاه غیر منطبق بر آن باشد. در دیوار و پنجره و سایر موجودات غیرمدرک، هرگز از خود بیگانه نمی‌شوند، زیرا (۱). و لا تکنوا کالدین نسو الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون. (حشر، ۱۹).

(۲). قل ان الخاسرین الذین خسروا انفسهم. (زمر، ۱۵).

همیشه همان چیزی هستند که هستند. ما نیز در عالم واقع و ثبوت همانی هستیم که هستیم. مگر امکان دارد که موجودی خودش غیر از خودش باشد؟! به این معنی هیچ کس از خود بیگانه نیست. لذا معنای از خودبیگانگی آن نیست که کسی یا چیزی غیر از خودش باشد. یعنی آن باشد که نیست! بالاتر از این، از خودبیگانگی بدین معنا هم نیست که کسی یا چیزی آن نباشد که می‌تواند بشود، یعنی استعدادهای نهفته‌ی خویش را به فعلیت نرسانده باشد. کودکان استعدادهای فراوان دارند که به فعلیت نیاورده‌اند، اما هرگز نمی‌توان گفت که از خود بیگانه‌اند. نمی‌توان گفت که ما چون هنوز به مراحل می‌توانیم برسیم نرسیده‌ایم و قوای خفته‌ی خویش را به میدان فعلیت نکشاده‌ایم، پس مسخ و از خودبیگانه گشته‌ایم. از خودبیگانگی نه آن تناقض منطقی است - یعنی موجودی آن نباشد که هست و نه این معنای اخیر - یعنی موجودی آن نباشد که می‌تواند باشد. از خودبیگانگی تنها در مورد موجودات مدرک معنا پیدا می‌کند. بدین نحو که موجودی چیزی باشد اما تصویرش از خویشتن چیز دیگری باشد. و این امری است که نه تنها ممکن است بلکه واقعیت دارد و نه واقع است که امری بسیار شایع و رایج نیز هست. فراواند کسانی که وجودشان صورتی دارد، اما تصویری که خود از وجود خویشتن دارند صورتی دیگر. خودشان به یک رنگ‌اند و تصویری که از خود می‌بینند به رنگی دیگر است. و بدین ترتیب آدمی در واقع دو خود پیدا می‌کند: یک خود واقعی و یک خود وهمی که تصویر نادرست آن خود واقعی است. پس در میان موجودات تنها آنهایی از خودبیگانه می‌شوند که بتوانند تصویری از خویشتن خویش داشته باشند و این علی‌الظاهر فضیلتی است که تنها به انسان داده‌اند! بنا به گفته‌ی فیلسوفان، انسان تنها موجودی است که برای خود «عالم» دارد و عالم او می‌تواند غیر از عالم بیرون و مشهود باشد. می‌تواند در دنیایی زندگی کند که خود ساخته است و با عالم واقع

فرسنگها فاصله دارد. می تواند طرح دنیایی را در وهم خویش بریزد و تمام عمر خویش را در آن سپری کند و لحظه ای هم قدم به دنیای واقع نگذارد - درست مثل کسی که در خواب گمان می کند که بیدار است و تنها پس از بیداری می فهمد که خواب بوده است. و از این روست که آدمی می تواند خودی کاذب داشته باشد و معنای از خودبیگانگی همین است که انسان از خویشتن تصویری غلط ساخته باشد، نه آن که دو خود در داخل یک «خود» او لانه کرده باشند. (۱).

از طرف دیگر، به اصطلاح فلسفه، انسان «فاعل علمی (۲) است، یعنی کارهایش را بر مبنای ادراکاتش انجام می دهد. وقتی تصمیم به کاری می گیرد، تصمیمش مسبوق به آگاهیها و شناختهای پیشین اوست. هر کسی عملش را مطابق با شناختی که از خود و دنیای خارج از خود دارد، شکل می دهد. شما وقتی می خواهید به ساختمانی وارد شوید، اگر گمان کنید که زمینش را از شیشه ساخته اند، پایتان را طوری می گذارید و اگر فکر کنید از سنگ و گچ و آجر است طوری دیگر. (۳) عمل همیشه به دنبال علم تحقق می یابد و برحسب نوع آگاهی شکل می گیرد. بنابر تعبیر حکیمان - که البته کلامی بحق است - کسی که از خویش تصویری واژگونه داشته باشد همان تصویر واژگون منشاء اعمال واژگونه او خواهد شد. و لذا تمام عمر خویش را در ناهماهنگی با واقعیت سپری خواهد کرد. شاید آیه ی زیر از (۱). این معنا از عالم داشتن را در کتاب ایدئولوژی شیطنی (موسسه ی فرهنگی صراط، ۱۳۷۳) در مقاله ی «در کدام جهان زندگی می کنیم» بیشتر شکافته ام بدانجا مراجعه شود.

(۲). حکما فاعل را به علمی (که به فعل خود علم دارد) و غیرعلمی (که به فعل خود علم ندارد) تقسیم کرده اند و برای هر یک از این دو نیز تقسیماتی برشمرده اند. بدین ترتیب که فاعل غیرعلمی را به فاعل بالطبع و فاعل بالقسر و فاعل علمی را به فاعل بالجبر، فاعل بالرضا، فاعل بالقصد، فاعل بالعنايه، فاعل بالتجلی و فاعل بالتسخیر تقسیم کرده اند. توضیح بیشتر هر یک از این اقسام را باید در کتب فلسفه جست.

(۳). وقتی که ملکه ی قوم سبا می خواست به قصر آبگینه سلیمان وارد شود به گمان آن که به آبگیری درمی آید، ساقهایش را برهنه کرد و تنها وقتی بدو گفتند که قصر را از آبگینه ساخته اند به اشتباه خویش واقف گشت. رجوع کنید به سوره ی نمل، آیه ی ۴۴.

قرآن کریم وضع چنین شخصی را به بهترین وجهی بازگو کرده باشد: قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالا الذین ضل سعیهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا(یوسف، ۱۰۴) بگو آیا شما را خبر کنیم از زیانکارترین آدمیان؟ آنان که تلاششان در زندگی دنیا گم است و با این حال می‌پندارند که کاری نیکو می‌کنند کسانی بیش از همه در این دنیا زیان کرده‌اند که کوششهای بیهوده و عبث می‌کنند و با این حال می‌پندارند که عملی شایسته به جا می‌آورند و این هنگامی روی می‌دهد که آدمی از خود و واقعیت، تصویری واژگونه داشته باشد. مولوی در این زمینه قصه‌ی زیبایی در مثنوی آورده است. می‌گوید سالی در عهد عمر، در عید فطر اختلاف افتاده بود. کسی به نزد عمر آمد و گفت که من ماه را دیده‌ام، بیا تا به تو نیز نشان دهم. وقتی برای رویت هلال، به بلندی برآمدند، آن کس مرتباً گوشه‌ای از آسمان را به انگشت نشان می‌داد و می‌گفت: هلال آنجاست. عمر هر چه نگاه کرد چیزی در آسمان ندید. اما وقتی به صورت شخص مزبور دقیق شد، متوجه شد که مویی از ابروان وی بر دیده‌اش حائل گشته است: یک حکایت بشنو ای گوهرشناس || تا بدانی تو عیان را از قیاس

ماه روزه گشت در عهد عمر || بر سر کوهی دویدند آن نفر
تا هلال روزه را گیرند فال || آن یکی گفت: ای عمر اینک هلال
چون عمر بر آسمان مه را ندید || گفت: کاین مه از خیال تو دمید
ورنه من بینا ترم افلاک را || چون نمی‌بینم هلال پاک را

گفت: تر کن دست بر ابرو بمال || آن گهان تو برنگر سوی هلال
چون که او تر کرد ابرو مه ندید || گفت: ای شه، نیست مه، شد ناپدید
گفت: آری موی ابرو شد کمان || سوی تو افکند تیری از گمان

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۱۱-۱۱۸) آنگاه مولوی نتیجه‌ی مهمی از داستانی می‌گیرد. می‌گوید: موی کژ چون
پرده‌ی گردون بود || چون همه اجزات کژ شد چون بود؟
چون که مویی کژ شد او را راه زد || تا به دعوی لاف دید ماه زد

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۱۹-۱۲۰) به راستی آیا نمی‌شود که وجود انسان کج باشد؟ چرا ما همواره باید فکر
کنیم که دنیا بد یا کج است؟ چه بسا که ما با دنیا بد روبه‌رو می‌شویم. تنها نباید به فکر درست کردن بیرون بود،
درون را نیز باید راست کرد. شناخت انسان از این عالم نه فعل که تفاعل است، اما انسانها معمولا در مقام
شناخت و در مقام عمل کمترین التفاتی به اعوجاجات درونی خویش ندارند و گمان می‌کنند که در این دو
مقام، هر کژی و کاستی و نقصان و اعوجاجی هست همه مربوط به عالم بیرون است. در حالی که اگر تصویر و
برداشت انسان از خودش معوج باشد، هم در مقام داوری و هم در مقام عمل، به اعوجاجات عدیده مبتلا خواهد
شد. بنابراین برای آن که انسان حیاتی سالم و اندیشه و عملی به دور از اعوجاج و کاستی داشته باشد، اولین قدم
راست کردن خود و استقامت بخشیدن به نفس معوج خویش است و این یعنی مبارزه با نفس برای بیرون راندن
بیگانه و به استقامت آوردن خویش. مبارزه با نفس یعنی تصحیح تصویر خویشتن از خویشتن و

به دنبال آن تصحیح اعمالی که از این سرچشمه برمی خیزد. مبارزه با نفس یعنی تصحیح مناسبات خویشتن با جهان. معنی مهم دیگری که در مبارزه با خود و مجاهده با نفس هست، این است که آدمی بواقع با «خود» جهاد نمی کند بلکه با بیگانه‌ای می‌جنگد که درون او نشسته است و رنگ «خود» به خود زده است. آدمی که با خودش نزاع نمی‌کند. اگر کشمکشی در درون آدمی رخ داد علامت نفوذ بیگانه‌ای است که به درون او رخنه کرده است. تعبیراتی چون مست شهوت و دیوانه‌ی خشم بسیار رساست و نشان می‌دهد که غلبه‌ی شهوت و خشم، در حقیقت غلبه‌ی بیگانه‌ای است بر آدمی (که همان شیطان در زبان دین باشد). پس تعارض در درون، علامت نفوذ بیگانه است و جهاد با نفس هم برای بیرون کردن بیگانه است. به عبارت دیگر رذایل از جنس ما نیستند اما فضایل چرا. لذا کافی است آدمی، آدمی تر شود تا فضیلت بیشتر یابد. اما تراشیده شدن آدمی (خسران) عین گرفتار آمدن اوست در چنگال رذایل. خوب بودن شخص فربه بودن اوست و بد بودنش لاغر شدن و همنشین شدنش با بیگانه (رذیلت). و شاید معنی فطری بودن فضایل همین باشد. وقتی کشمکشها از درون آدمی رخت بربست و موجودی موزون شد همه‌ی جهان برای او موزون خواهد شد. زشتیهای جهان خارج، عکس

زشتی ماست: من که صلح دایما با این پدر || این جهان چون جنتستم در نظر

هر زمان نو صورتی و نو جمال || تا ز نو دیدن فرومی‌رد ملال

من همی بینم جهان را پر نعیم || آبها از چشمه‌ها جوشان مقیم

بانگ آبش می‌رسد در گوش من || مست می‌گردد ضمیر و هوش من

شاخها رقصان شده چون تایبان || بر گها کف زن مثال مطربان
 برق آینه است لامع از نمد || گر نماید آینه تا چون بود

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۲۶۳-۳۲۶۸) به گفته‌ی مولوی آدمی که با جهان ناهماهنگ است، عالم برای او چون دوزخ می‌گردد، اما کسی که سراسر وجودش با عالم هماهنگی داشته باشد، در این آینه‌ی بزرگ چیزی جز بهشت نمی‌بیند. این دوزخ وجود ماست که جهان بیرون را دوزخ می‌کند و هم بهشت نفس ما است که پهنای آسمان و زمین را بهشت می‌بیند (۱) سر اینکه گفته‌اند عارفان در مراتب بالای عرفان همه چیز را نیکو می‌بینند در همین جاست. آنان خود نیکویند. آینه‌ی وجودشان کج نیست تا چیزی در آن کج بتابد. (۲).
 گفتیم که ما قوا و غرایزی داریم که باید خواسته‌هایشان مورد استجابت قرار گیرد. خداوند چنین خواسته است و با آفریدن موجودی با نیازهای خاص، اشباع آن نیازها را الزام فرموده است. اما اشباع یعنی چه و از کجا به بعد فراتر از اشباع است و آدمی ملزم به ضبط و مهار خواهشهای نفسانی خویش است؟ انسان تا کجا حق دارد به خواسته‌های خود پاسخ مثبت بدهد؟ هیچ مکتب اخلاقی در این عالم - اعم از دینی و غیردینی - پیدا نمی‌شود که به آدمی بگوید هر چه می‌خواهی بکن و به هر سوی که مایلی هر قدر که (۱). فلاسفه‌ی بدبین و فلاسفه‌ی خویش‌بین هر دو یک جهان را نگریسته‌اند، اما هر یک نقش وجود پرماجرای خویش را بر آن زده‌اند.
 (۲). در تواریخ معتبر نقل شده است که چون پس از واقعه‌ی کربلا خویشان حسین ابن علی (ع) به دارالاماره‌ی کوفه وارد شدند، ابن زیاد، زینب علیهاالسلام را مخاطب قرار داد و گفت: کیف رایت صنع الله باخیک؟ «دیدی خدا با برادر و خاندانت چه کرد؟» اما پاسخی که دریافت داشت آن بود که: ما رایت الا جمیلا «جز زیبایی چیزی ندیدم!» (رجوع کنید به اللهوف علی قتلی الطفوف اثر سید بن طاووس).

می‌توانی بتاز! معین کردن حد و مهار نهادن بر خواسته‌های انسان جزء اصلی‌ترین ارکان مکتبهای اخلاقی است. تئوری اعتدال در پی بیان همین حد مطلوب است. قدما هر یک از فضیلتها را حد وسطی مابین رکود و لجام‌گسیختگی خواسته‌های بشری می‌دانستند و صاحب این فضیلتها را معتدل یا دارای صفت «عدالت» محسوب می‌کردند و عقب‌ماندگان و تجاوزکاران از این فضایل را مفرط و مفرط می‌نامیدند. ارسطو می‌گفت: شجاعت حد وسط جبن و تهور است و اقتصاد میان بخل و اسراف. شرافت خواهی میانه‌ی پست‌همتی و جاه‌طلبی، تواضع حد وسط تکبر و حقارت و حسن خلق راه صحیح بین مسخرگی و ترشرویی است. آنچه در این عقاید بارز است آن است که فضیلت یعنی پیدا کردن حدی برای اشباع خواسته‌های آدمی و محدود ساختن خویش به آن حد. تئوری اعتدال: تئوریهی است پیچیده و در عمل غیرنافع. و از همه بالاتر فضیلت‌های بزرگی چون عشق و تفضل و ایثار را تفسیر نمی‌کند و معیاری برای اعتدال به دست نمی‌دهد و انقهار غضب و شهوت تحت قوه‌ی عاقله را اعتدال می‌شمارد اما ملاکی برای اعتدال عقل به دست نمی‌دهد. و به همین سبب اخلاقیون، آخرالامر برای تعدیل قوا و غرایز به اخلاق دینی یا اخلاق عرفی رو کرده‌اند. ملاک بهتر آن است که بر تعارض‌زایی تکیه کنیم: هر تمنایی که در دل می‌جوشد و یا هر نعمتی که به چنگ می‌افتد و هر لذتی که کام را شیرین می‌کند و هر خلقی که انسانی پنداشته می‌شود، اگر حصول آن مجال نزاع و مجادله با دیگران را فراختر می‌کند و شما را به خصومت بیشتر با خود و با دیگران فرامی‌خواند رذیلت و مذموم است. خواسته‌هایی که مجال بروز نزاحم را در این عالم بیشتر می‌کنند، خواسته‌هایی نامشروع و آنها که آتش این تخاصم را فرومی‌نشانند خواسته‌هایی مشروع‌اند. چه نزاحم و تخاصم درون باشد و چه برون. انسان خود خوب می‌تواند بفهمد که دستیابی به خواسته‌ای جدال

درونی او را بیشتر می‌کند یا از آن می‌کاهد، هر چند، گاه آنقدر به این جدالها خو می‌کند که شاید نتواند افزوده شدن آن را احساس نماید. علی‌ای حال محک فضیلت رخت بر بستن تعارض از درون و از بیرون است. هر آنچه که بر این آتش نفت می‌ریزد و بر این شعله دود می‌افزاید، دوزخی است و هر آنچه که این آتش را به سوی خاموشی می‌برد و بر سردی آتش درون و بیرون می‌افزاید بهشتی است و باید مطلوب و مراد آدمیان واقع شود. تمام فضایل و رذایل اخلاقی را می‌توان از این منظر تشخیص داد. آیا دروغگویان بیشتر با هم می‌سازند یا راستگویان؟ قانعان یا حریصان؟ ستمگران یا عادلان و هلم جررا. شخص راستگو و قانع و عادل در درون هم سلم و صفا دارد علاوه بر بیرون. لذا حد اخلاقی بودن، تعارض زدا بودن است. از اینجا معلوم می‌شود انسان نباید پیوسته با نفس خویش در جدال باشد که این تنها به مرحله‌ای از مراحل سلوک اختصاص دارد. نفس باید در جایی به اطمینان برسد و همه‌ی جدالها در او فرونشیند و شررهای درون سوز در آن خاموش گردد. انسان نباید تا آخر عمر وقتش را به نزاع و کشمکش بگذراند. اخلاقیون بزرگ ما نیز بر این نکته تاکید کرده‌اند و تمثیل نیکویی آورده‌اند. فرض کنید برای استفاده از محضر استادی در مجلس درس او حاضر شده‌اید، در همین حال دهها نفر مزاحم یا مطالبه‌گر برای بیرون بردن شما از مجلس با شما در جدال‌اند و هر یک شما را به طرفی می‌کشد و شما هم می‌کوشید تا هر یک را به نحوی آرام کنید و گریبانتان را از چنگ او خلاص کنید. درست است که شما با تمامی این افراد مبارزه می‌کنید و از مجلس درس بیرون نمی‌روید اما مگر این جدال می‌گذارد شما چیزی بفهمید. در نماز هم این طور است. آدمی باید قبلاً بیگانگان را از درون خود رانده باشد تا به فراغ کامل با خدا سخن گوید نه اینکه در حین نماز کلافه جدال با دشمنان خدا باشد. بنابراین جدال درونی نفس با خویشتن باید وجود داشته باشد اما نباید استمرار پیدا کند. این امری است که همه باید در آن وارد شوند اما نباید در آن بمانند.

تنها معبر و مرحله‌ای برای عبور است و بعد از طی آن شخص باید چنان شود که هیچ دشمن درونی جرات سرکشی نیابد. خودشناسی مدخل این بهشت امن و سلام است. تصحیح تصویر خویشتن از خویش مهمترین مجاهدت و مبارزت است. قبلا هم گفتیم یکی از بدترین آفتها برای نفس انسان مدح و ذم مداحان و ملامتگران است. شاید بیشترین حظ آدمی از دیگران همین مدح و ذم و تشویق و توبیخ باشد. یا می‌بیند که او را ملامت و مذمت می‌کنند- چه با نگاه، چه با رفتار و چه با سخن- و یا تحسین و تمجید. خوراک بسیاری از مردم همین دو امر است. از یکی فربه می‌شوند و از دیگری لاغر. اما این تاثیرات هر دو از سر خودشناسی است. آن کس که خود را خوب می‌شناسد نه ملامت دیگران در او موثر می‌افتد و نه تحسین آنان. چنان از تلاطمهای دریای موج بیرون فارغ است، که همچون پرنده‌ای بلندپرواز از جمیع حشرات مدح و ذم سبق می‌برد و بالاتر می‌پرد. غالب انسانها به آن معلم دهان‌بینی می‌مانند که چون شاگردانش از سر شیطنت به او گفتند که مریض است، یکراست رفت و در خانه خوابید و بواقع بیمار شد: موسی و فرعون در هستی توست || باید این دو خصم را در خویش جست

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۳) این داستانها داستان نفس ماست. قصه‌ی موسی و فرعون قصه‌ی ما و شماست. فقط این نیست که روزی فرعونی بوده است و موسایی او را به حق دعوت نموده و او در اثر سرپیچی در نیل غرق شده است. من و تو نیز هر روز دهها بار در نیل نفس خویش غرق می‌شویم و این داستان فرعون و موسی است که همه روزه، در همه‌ی ادوار تاریخ و در تمام مراحل زندگی انسانها تکرار می‌شود: ان فرعون علا فی الارض و قال انا ربکم الاعلی... (قصص، ۴)

فرعون بر روی زمین برتری جویی کرد و گفت من پروردگار برترین شمایم. انبیا در درجه‌ی اول برای سرکوبی همین فرعونهای درون به پا خاسته‌اند: نفس فرعونی است هان سیرش مکن || تا نیارد یاد از آن کفر کهن (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۶۲۱) و اما بدترین و ناصواب‌ترین تصویر - که متاسفانه رایج‌ترین و شایع‌ترین تصاویر نیز هست - آن است که انسان پندارد منحصر در همین بدن خاکی است. البته اگر از اکثر مردم دیندار پرسید خواهند گفت که ما به زندگی باقی معتقدیم و خود را منحصر در همین بدن خاکی نمی‌دانیم. معتقدیم که انسان مرکب از روح و بدن است که پس از فنای بدن، روح باقی می‌ماند و از زندگی جاویدان برخوردار می‌گردد. آری همه‌ی ما چنین فلسفه‌هایی را بلدیم، اما از قضا همین بلد بودن است که آفت جان ما شده است! زیرا گمان می‌کنیم که این دانستن، دانستن واقعی است. غافل از اینکه دانستن هم، صادق و کاذب دارد. اگر این دانش در عمل و روش ما تاثیر نکند دانش نیست و به تعبیر امیرالمومنین علم خود را به جهل مبدل کرده‌ایم و چنان عمل می‌کنیم که گویی چیزی نمی‌دانیم: لا تجعلوا علمکم جهلا و یقینکم شکا (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۷۴) یقین خود را به شک و علمتان را به جهل بدل نکنید و از امام صادق است که: لم یخلق الله عز و جل یقینا لا شک فیه شبه بشک لا یقین فیه من الموت (۱).

یعنی خداوند یقینی مشکو کتر از مرگ نیافریده است. (۱). بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۲۷ و ج ۷۵، ص ۲۴۶.

برای مردم چیزی یقینی‌تر از مرگ وجود ندارد و با این حال چنان عمل می‌کنند که گویی از سست‌ترین مشکوکات است. یعنی مطلقاً در اعمال و احوال و برنامه‌ریزیهای زندگی‌شان تاثیری ندارد و گویی وقوعش را بسیار بسیار بعید می‌دانند. عجباً که اگر از آنان درباره‌ی طلوع فردای خورشید پرسى می‌گویند: ممکن است، فردا خورشید درنیاید، اما ممکن نیست که ما نمیریم. اما همین یقین را کمتر در اعمال و احوالشان منعکس خواهی یافت. گویی هیچ کس این را نمی‌داند. در مورد حیات اخروی و بقای روح نیز وضع به همین منوال است. اگر از ما پرسند خواهیم گفت که در آن هیچ شک نداریم، اما اگر اعمالمان را ببینند در اعتقادمان شک خواهند کرد. به عبارت دیگر در مقام عمل ما دچار نوعی خودشناسی کاذب هستیم. اگر کسی بخواهد به صدق این گفتار پی ببرد، کافی است که به حساب خود برسد و ببیند که هر روز صبح که از جای خود برمی‌خیزد چند درصد از خواسته‌ها و انگیزه‌هایش جسمانی و چند درصد روحانی است، آنگاه خود را در آینه‌ی این کلام رسول خدا (ص) بنگرد که فرمود: من اصبح و همته غیر الله اصبح من الخاسرین المعتدین (۱).

هر کس که صبح برخیزد و همتی جز خدای داشته باشد، در زمره‌ی زیانکاران و تجاوزکاران برخاسته است تا به کنه اعتقاد خود پی ببرد و بفهمد که قبله‌ی او چیست و به کدام سو سجده می‌برد. مبارزه با نفس اولین مرتبه‌اش همین محاسبه‌ی نفس است. یعنی آدمی که شب و روز حساب مردم را می‌رسد آیا نباید به حساب خود برسد و ببیند که هر روز چه می‌کند و اهدافش چیست: چقدر خواهشهای جسمانی‌اش را پاسخ می‌دهد و تا چه اندازه به نیازهای روحی خود توجه می‌کند. (۱). خاتمه مستدرک الوسایل، ص ۳۳۹.

مبارزه با نفس بدون محاسبه نمی‌شود: لایکون العبد مومنا حتی یحاسب نفسه اشد من محاسبه الشریک شریکه و السید عبده (۱).

تنها کسی مومن است که نفسش را به محاسبه بکشد شدیدتر از آنچه که شریک، شریکش را و ارباب، برده‌اش را محاسبه می‌کند. محاسبه کند تا دریابد که از خری به حج نمی‌رود یا از نداشتن خر. دریابد که تقصیر از اوست یا از بی‌گناهی به نام «امکانات» که همیشه مقصر خوانده می‌شود. و به قول مولانا جلال‌الدین: خبری‌ست نو رسیده، تو مگر خبر نداری || جگر حسود خون شد، تو مگر جگر نداری

تن توست همچو اشتر که برد به کعبه‌ی دل || ز خری به حج نرفتی، نه از آنکه خر نداری

(کلیات شمس، غزل ۲۸۲۸) این تن سوخت روح است و جز این شانی ندارد. باید آن را سوخت تا چراغ روح روشنی بگیرد. فرصت تنگ است. تا سوخت تمام نشده آن چراغ را روشن کن و گرنه بی‌سوخت و بی‌شعله خواهی ماند و چنانکه آن عزیز بیدار ملای روم فرمود: وقت تنگ است و چراغم ابتری || زو بگیرانم چراغ دیگری

اما قصه‌ی رفتنیها و ماندنیها. این تقسیم‌بندی از شگفت‌ترین تعالیم دین است. همچنان که یک جانور گرسنه جهان را به دو قسمت خوراکیها و غیرخوراکیها تقسیم می‌کند یک مومن پارسا نیز باید هر چیزی را که می‌بیند (۱). بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۷۲.

ابتدا پرسد که ماندنی است یا رفتنی. تا دل بر ماندنیها بگذارد و از رفتنیها بردارد. که «هر چه نباید دل بستگی را نشاید». شهرت، مال، حب و بغض این و آن، تعظیمها، سجدهها، ملامتها، لذتها، رنجها، زیبایی، توانایی... همه رفتنی و همه زوال پذیرند و لذا هیچ کدام محبوب خردمند پارسا واقع نمی شوند: پرتو خورشید بر دیوار تافت || تابش عاریتی دیوار یافت

بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم || وا طلب اصلی که تابد او مقیم

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۷۰۸ و ۷۰۹) همه‌ی این رفتنیها پرتو عاریتی‌اند و باید به خورشید جهان تاب رو کرد که سرچشمه‌ی همه‌ی پرتوهاست «دل در کسی میند که دل بسته‌ی تو نیست» و پارسایان نیز از ابتدا دریافته‌اند که مهمترین و عبرت‌آموزترین صفت دنیا آن است که «فانی» است. و تا کسی این وصف را به حقیقت دریابد و جهان را چون جویی جاری نیند دنیا شناس و خودشناس و لذا پارسا هم نخواهد بود. خیالی را خواهد پرستید و برای آن خیال موهوم با شمشیر چوبین خواهد جنگید: از خیالی صلحشان و جنگشان || وز خیالی فخرشان و ننگشان

اعتباری‌ها را حقیقی دیدن و فانی را باقی انگاشتن و بر غیرمادی جامه‌ی ماده پوشاندن و از بیگانه طلب خودی کردن و علم کاذب را به جای علم صادق گرفتن و با خود نامحرم بودن و با فانی عشق ورزیدن و مقهور نفس ماندن، آفات و خرافاتی است که هر یک برای ویران کردن عالمی کافی است. به خدا پناه بریم. محرمان مه و محروم ز مهریم خدایا || یوسفان در چه گرگان سپهریم خدایا

شب مهجوری جان بنگر و زندان زمانه || فرحی بخش و فروغی که فسردم ز فسانه
 چو سراپم به خیالین جسدی ساخته‌ام من || چه خرابم که زیگانه خودی ساخته‌ام من
 سخن آب ز بهر دل من گوی که جویم || بنشین بر لب این جو که دگر بحر نجویم (۱).
 صدهزاران دام و دانه است ای خدا || ما چو مرغان حریص بی‌نوا
 دم به دم ما بسته‌ی دام نویم || هر یکی گر باز و سیمرغی شویم
 می‌رهانی هر دمی ما را و باز || سوی دامی می‌رویم ای بی‌نیاز
 چون عنایاتت بود با ما مقیم || کی بود بیمی از آن دیو لئیم
 گر هزاران دام باشد در قدم || چون تو با مایی نباشد هیچ غم
 (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۴ و ۳۷۵ و ۳۷۶ و ۳۸۷) (۱). «همسایه‌ی دریای ظهور» از مولف.

قره عینه فیما لایزول. و زهادته فیما لایبقی. یمزج الحلم بالعلم. و القول بالعمل. تراہ قریبا امله. قلیلا زلله. خاشعا قلبه. قانعه نفسه روشنی چشمش در اموری است که می مانند و بی میلی اش در اموری است که نمی مانند. حلم را با علم و قول را با عمل درمی آمیزد. آرزویش را کوتاه، لغزشش را اندک، قلبش را خاشع و نفسش را قانع می بینی. چند نکته ی بسیار مهم در این بیانات هست که هم از جهات فردی و هم از جهات اجتماعی قابل طرح و بررسی است. برجسته ترین این نکات یکی دل نبستن به دنیا است از آن جهت که رفتنی و ناپایدار است و دیگری قناعت ورزیدن و کوتاه کردن آرزو و اجتناب از بلندپروازیهای آخرت سوز است. از دل نبستن به نعمتهای ناپایدار عالم (زهد) آغاز می کنیم.

پیش از این درباره‌ی دنیای مذموم به طور مبسوط سخن گفته‌ایم و توضیح داده‌ایم که چراست که دنیا مذمت می‌شود و از پارسایان خواسته می‌شود که به آن دل نبندند. پارسایان و پاکان و اولیای خدا همواره از خداوند می‌خواهند که دنیا را بر دلشان سرد کند و محبت آن را از قلبشان بزدايد. در دعای ابوحمزه‌ی ثمالی، امام زین‌العابدین (ع) از خداوند طلب می‌کند که: سیدی اخرج حب الدنيا من قلبی. پروردگارا محبت دنیا را از دلم بیرون کنو یکی از دعا‌های وارده در شب بیست و هفتم ماه رمضان (که بعضی احتمال ليله‌القدر بودن آن را داده‌اند) این است که: اللهم ارزقنی التجافی عن دار الغرور و الانابه الی دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت خداوندا توفیق کناره گرفتن از دار غرور (دنیا) و روی آوردن به سرای خلود و آمادگی برای مرگ قبل از مردن به من عطا فرما. «دار غرور» یعنی سرایی که آدمی را می‌فریبد و حقیقت را واژگونه نشان می‌دهد و باقی نیست و باقی می‌نماید. «سرای خلود» یعنی خانه‌ی جاودان و فناشدنی. پس سر این که آدمی به یکی نباید سر بسپارد و به دیگری باید دل ببندد، این است که یکی فریبکار و رفتنی است و دیگری ماندنی. قره عینه فیما لایزولشخص متقی نشسته و با خود حساب کرده و مبنایی برای تنظیم و تصحیح اعمال و علایق خویش به دست آورده است. آن مبنا این است که می‌داند کدام چیز ماندنی است و کدام چیز نماندنی و به ماندنیها دل می‌بندد و از رفتنیها دل می‌کند که به قول سعدی: «هر چه نباید دلبستگی را نشاید.» هر کس باید این حساب را پیش خود بکند. ما که معمولا طالب طول عمر و

بقای بیشتر خویش در این دنیا هستیم کمتر فکر می‌کنیم برای چه می‌خواهیم بیشتر بمانیم. آیا هیچ فکر کرده‌ایم که اگر به ما که طالب عمر طولانی، بلکه ابدی هستیم و از مرگ گریزانیم، بگویند که به شما عمر ابدی و طولانی عطا شده است و دیگر برای همیشه زنده خواهید بود، در بقیت عمر خویش چه داریم که انجام دهیم؟ و اصلاً این عمر طولانی را برای چه می‌خواهیم؟ ما چنان در گردونه‌ی زندگی افتاده‌ایم که مجال چنین اندیشه‌هایی را نمی‌یابیم. اما پارسا کسی است که درست به همین محاسبات پرداخته و به جواب روشن هم رسیده است. مولوی در این زمینه بیان خوبی دارد. می‌گوید هنگامی که خداوند شیطان را طرد کرد و مورد لعنت قرار داد، او به جای این که از خدا بخواد تا گناهِش را ببخشد و وی را به رتبت پیشین بازگرداند، گفت: رب فانظرنی الی یوم یبعثون (حجر، ۳۶) خدایا تا روز قیامت به من مهلت بده. اما این مهلت خواستن او، خود از آثار لعنت بود چرا که بار گناه او را سنگینتر می‌کرد. بهتر آن بود که چیزی از خدا بخواد که حالش را بهبود بخشد، نه آن که او را در سیاه‌بختی خویش غوطه‌ورتر نماید: همچو ابلیس از خدای پاک فرد || تا قیامت عمر تن درخواست کرد

گفت انظرنی الی الیوم الجزاء || کاشکی گفتی که تبنا ربنا

عمر بی‌توبه همه جان‌کندن است || مرگ حاضر غایب از حق بودن است

عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود || بی‌خدا آب حیات آتش بود

آن هم از تاثیر لعنت بود کو || در چنان حضرت همی شد عمر جو

عمر بیشم ده که تا پستر روم || مهلم افزون کن که تا کمتر شوم
 (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۷۷۵ و ۷۶۸-۷۷۲) زاغی که از خداوند عمر طولانی طلب می کند، اگر از او پرسند
 این عمر طولانی را برای چه می خواهی، خواهد گفت برای سرگین بیشتر خوردن! آیا واقعا درخواست چنین
 عمرهایی مطلوب است؟ عمر خوش در قرب جان پروردن است || عمر زاغ از بهر سرگین خوردن است
 عمر بیشم ده که تا گه می خورم || دایم اینم ده که بس بد گوهرم
 گرنه گه خوار است آن گنده دهان || گویدی کز خوی زاغم وارهان

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۷۷۷-۷۷۹) اول باید به حساب کار و خواسته های خویش رسید و آنگاه طلب زیادت
 عمر نمود. شخص کریم اگر عمر بلندتری بیابد، کرم و کرامت عمر بلندتر یافته است و شخص خبیث اگر عمر
 بلند بیابد، خبث و خبائث مهلت بیشتر یافته است. نفس دوام و بلندی عمر هرگز مطلوب نیست که آدمی آن را
 به دعا از خدا بخواهد. دوام حیات پاک را از خدا باید خواست نه دوام حیات آلوده را. این معنی را می توان در
 دعای مکارم اخلاق امام سجاد (ع) نیز ملاحظه کرد. در آن دعا ایشان با خداوند چنین می گوید که: مرا تا آنگاه
 که عمرم در فرمانبرداری تو مصروف می شود مهلت ده و هرگاه صحنه ی عمرم چراگاه شیطان گردید مرا بمیران
 قبل از آن که خشم بر من استوار گردد. (۱).

(۱). و عمرنی ما کان عمری بذله فی طاعتک و اذا کان عمری مرتعا للشیطان فاقبضنی الیک قبل ان یسبق مقتک
 الی او یستحکم غضبک علی (صحیفه سجاده، دعای بیستم).

درست است که نه هر پایداری مطلوب است (چون کیفر گناهان) اما مسلماً هر ناپایداری نامطلوب است. و این همان نکته‌ای است که شخص باتقوا بدان تفتن دارد. یعنی فرق گذاشتن بین ماندنیها و نماندنیها. حال که آدمی از دل بستن ناگزیر است، چه بهتر که دل به چیزی ببندد که جاودان است، که در راس همه‌ی آنها خداوند و نعیم جاودانه است. پس این همه اوصاف مذموم که درباره‌ی دنیا در قرآن و حدیث آمده است، همه نظر به جنبه‌ی فناپذیری آن دارد. دنیا در این فرهنگ به چیزی گفته می‌شود که رفتنی است مانند: شهرت، مال، تفاخر، تکاثر، جاه، مقام و... و هر چه ماندنی است (مثل اعمال نیک) از جنس این دنیا نیست. قرآن هم این نکته را به ما تعلیم می‌دهد: اعلموا انما الحیوه الدنیا لعب و لهو و زینه و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتریه مصفراً ثم یکون حطاماً (حدید، ۲۰) بدانید که همانا حیات دنیا لهو و لعب است و زینت و تفاخر و تکاثر، مثل بارانی است که می‌بارد و گیاهان را سبز می‌کند، اما چندی نمی‌گذرد که این سبزی به زردی می‌گراید و گیاه به بوته‌ای خشک تبدیل می‌شود. دنیا و زینتش چنین وضعی دارد. اما آنچه از این دنیا که به کار ماندنیها می‌آید و پلی به سوی بقا می‌شود (۱) و مددکار آخرت می‌گردد (۲) و به سوی خدا روی دارد، (۳) نه دنیا که همان آخرت است و نه فانی که خود باقی است. (۴) صورتهای دنیا به قول مولوی کف دریا است (۵) و گوهرشناسان (۱). انما الدنیا دار مجاز و الاخره دار قرار، فخذوا من ممرکم لممرکم. (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۳).

(۲). نعم العون الدنیا علی الاخره. (بحار الانوار، ج ۷۳، صفحه‌ی ۱۲۷).

(۳). الدنیا ملعونه و ملعون ما فیها الا من ابتغی به وجهه لله (بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۸۰).

(۴). و الباقیات الصالحات خیر عند ربک ثواباً و خیر املاً (کهف، ۴۶).

(۵). کف دریاست صورتهای عالم || ز کف بگذر اگر اهل صفایی

(دیوان شمس).

زیرک هیچ گاه دریا را وانمی‌نهند تا به کفی از آن خرسند و مشغول بمانند. آدمی که به تاریخ گذشته می‌نگرد و نزاع سلاطین و دنیاپرستان را بر سر امور نماندنی (یعنی مقام و شهرت و گنج و لذت) می‌بیند، بر آنان دریغ می‌خورد که چرا آب را نهند و کف را برگرفتند و به اموری که لایق دل بستن نبودند دل بستند. و آنگاه خود ماهیت حقیقی دنیای فریبکار را می‌شناسد و عمر خود را مصروف ماندنیها می‌کند نه نماندنیها. در واقع زهد ورزیدن خود معلول این علم‌الیقین است. زهد ورزیدن یعنی عمر را صرف نماندنیها نکردن. اکثر کسانی که در این دنیا زهد نمی‌ورزند و حب‌نعیم مفسدت‌انگیز این عالم در دلشان راسخ است، از آن روست که رفتنی بودن این جهان را به خوبی نچشیده و نفهمیده‌اند. دنیا را وارونه می‌بینند و دیده‌ی معکوس‌بین دارند و معدوم را موجود می‌انگارند. علت آن که دنیا «دارالغرور» است، درست همین است. یعنی آدمی در آن، امور ناپایدار را پایدار تصور می‌کند و برنامه‌های دور و دراز می‌ریزد و مبتلا به طول‌امل - که بعداً درباره‌ی آن سخن خواهیم گفت - می‌گردد. این مطلب را به نحو دیگری هم می‌توان ادا کرد و سر زهدورزی در نماندنیها را از راه دیگری هم می‌توان باز نمود و آن اینکه ما هستیم که به مطلوبات این جهان مطلوبیت می‌بخشیم و آنگاه غافلانه، آن مطلوبات را مستقل از خویش می‌انگاریم و سپس به آنها دل می‌بندیم. مشکل عمده‌ی کار آدمی در این جهان همین است. این دنیا را حقیقتاً ما «این دنیا» کرده‌ایم و اگر ما در این جهان نبودیم، بسیاری از اوصافی را که دنیا اینک نسبت به ما دارد (و همانهاست که ما را مجذوب می‌کند و هدف واقع می‌شود) نمی‌داشت. سخن بر سر هدف زندگی است. به فرموده‌ی امیرالمومنین هدف زندگی یک شرط مهم باید داشته باشد و آن این که ماندنی باشد نه از بین رفتنی. اما

نماندنی چیست و علت ناپایداریش کدام است؟ مولوی این امر را بسیار رسا بیان کرده است: لطف شیر و انگبین
عکس دل است || هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عرض || سایه‌ی دل چون بود دل را غرض

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۲۶۵ و ۲۲۶۶) این دو بیت معنای بلندی دارند و قابل تعمق بسیارند و سر این که جهان
چرا نباید هدف آدمی قرار بگیرد و رمز ناپایداریش را بیان می‌کند. می‌گوید اگر ما از شیر و عسل و سایر لذایذ
این عالم لذت می‌بریم، این لذت بخشی نه در خود شیر و انگبین که در من و شماست. آیا اگر ما ساختمان بدنی
و فیزیولوژیکی دیگری داشتیم از شیر و عسل لذت می‌بردیم؟ آیا همه‌ی حیوانات این جهان از شیر لذت می‌برند
و عسل غذای مطلوب آنان است؟ یا این که این ماییم که در واقع شیر را شیر و عسل را عسل کرده‌ایم: باده از ما
مست شدنی ما از او || قالب از ما هست شدنی ما از او

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۲) چون ما چنین ساختمانی داریم این مواد با ما تلائم دارند. شراب همه جا مستی
نمی‌آورد، این ماییم که به خمر مستی‌آوری می‌بخشیم، یعنی چون چنین هستیم شراب در ما تاثیر مستی
می‌گذارد. اگر آدمیزاد جانور دیگری می‌بود، اگر ساختمان فیزیولوژیکی دیگری داشت، اگر خورش،
اعصابش، معده‌اش، روده‌اش، همه طور دیگری کار می‌کردند و قوانین دیگری در آنها جاری بود، باز هم این
جهان جلوه‌های کنونی خود را حفظ می‌کرد؟ موادی که اکنون در نظرمان لذیذند آیا باز هم لذیذ
می‌مانند؟ پس این جهان، جهان ماست. ما این جهان را چنین مطلوب کرده‌ایم که

هست، (زشتی و منفوریت آن هم همین حکم را دارد) این اشتباه است که آدمی زیباییها و لذتها (و زشتیها و تلخیهای) جهان را مستقل بیندارد و به خاطر این استقلال به آنها دل ببندد. ماجرا به هیچ روی چنین نیست، بلکه به عکس، زیباییهای عالم را ما به عالم داده‌ایم. اگر دیدگان ما به نحو دیگری عمل می‌کرد، قطعاً آنچه را که الان زیبا می‌بینیم، زیبا نمی‌دیدیم. اگر، به فرض، چشمان ما همچون میکروسکوپ کار می‌کرد، بسیاری از زیباییهایی که اکنون درک می‌کنیم، آنقدر ریز و شکسته می‌شد که چهره‌ی زشتی پیدا می‌کرد. پس اگر کمی تعمق کنیم می‌بینیم آنچه که در حال حاضر مطلوب و محبوب ماست و بستگی ما به آن تا این حد شدید است در واقع چیزهایی است که ما اول آنها را مطلوب کرده‌ایم و سپس بدانها دل بسته‌ایم. یعنی ما در یک عالم انسان ساخته زندگی می‌کنیم، اگر ما نبودیم جهان چنین چهره‌ای نداشت. بعضی خصوصیات که از جهان بر ما جلوه می‌کند همانهایی است که ما به او داده‌ایم و او بر ما منعکس کرده است. اگر خداوند آدمی را خلقت دیگری داده بود جهان هم چهره‌ی دیگری می‌داشت. حال سوال اینجاست که این عالمی که با همه‌ی نعمات و لذایزش مخلوق ما و سایه‌ی وجود ماست آیا شایسته‌ی دل بستن است؟ پس بود دل جوهر و عالم عرض ||
سایه‌ی دل چون بود دل را غرض

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۶) انسان چگونه می‌تواند بنده‌ی چیزی شود که خود ساخته است؟ این بدترین نوع از خودبیگانگی است که آدمی امور غیر مستقل از خویش را مستقل بیندارد و در برابر آنچه که خود آفریده است سجده کند. بت‌پرستی به معنای دقیق کلمه همین است. ما نوعاً بت‌پرستان را ملامت می‌کنیم و تفسیر اعمالشان را دشوار می‌انگاریم. از خود می‌پرسیم چگونه می‌شود که کسی سنگی بتراشد و با دست خود در جایی نصب کند و معتقد شود که این خدای اوست و در برابرش سجده نماید و به درگاهش دعا و نیایش

ببرد و تدبیر جمیع عالم را از او بخواهد. از قضا فخر رازی و برخی دیگر از مفسران، پیرامون آیات مربوط به بت پرستی در قرآن همین اشکال را مطرح کرده اند. گفته اند که چطور شد که در دنیا عده ای بت پرست شدند؟ آخر این امر حماقت فراوان می طلبد. مگر می شود که کسی چیزی را که خودش درست کرده و خود به خوبی می داند که آفریده ی اوست مستقل بپندارد و معتقد شود که از او برتر است و شایستگی دارد که وی جان و مال و اولاد خویش را به پای او نثار و قربانی کند. بهترین هنرها را به پای او بریزد، والاترین معابد را برای او بسازد، خود از گرسنگی بمیرد اما آنچه از دنیا دارد به مصرف زیور کردن معابد او برساند، خواهشهای بلند خویش را از او طلب کند و اراده ی او را در تمام جهان متصرف بداند؟! مگر چنین چیزی ممکن است؟ جواب آن است که آری! ما همین کار را انجام می دهیم. نباید تصور کرد که اگر کسی سنگی تراشید و مشغول به پرستش آن شد، کار خیلی عجیبی مرتکب شده است. ما چیزهایی را که به عینیت (۱) سنگ هم نیستند برگرفته ایم و مشغول پرستش آنها شده ایم (یعنی لذت پرست و مقام پرست و... شده ایم). مگر پرستش غیر از آن است که آدمی تمام هوش و حواس و وجودش را به نقطه ای معطوف کند و عاکف درگاهی شود؟ وقتی آدمی همه ی زندگی خویش را مصروف امری کرد، بنده ی اوست. بندگی معنایی جز این ندارد. شما وقتی تمام سرمایه ی تن و روح و عمر و نیروی خود را، صمیمانه در راهی خرج می کنید و از این تقدیم خالصانه خشنود هم هستید و احساس رضایت و خرسندی هم می کنید، جز بندگی چه می کنید؟ گاه کسی بت پرست است و خود نمی داند! او کسی است که تمام عمر خویش را به دنبال لذایذی می رود که خود آنها را تراشیده و عکسی است که از او بر عالم خارج افتاده است و آنگاه او عکس بودن آنها را. ytivitcejbo. (۱)

فراموش کرده و به آنها استقلال داده است و در برابر آن موهومها همه چیز خویش را باخته است. مقابله با این مرض دو آگاهی مهم لازم دارد: اول آنکه آدمی بداند که این اوست که این امور را «این امور» کرده است و اینها هرگز از او حقیقی تر و برتر نیستند بلکه زیردست و تابع اویند و دوم آن که به یاد بیاورد که خود او رفتنی است تا چه رسد به آنچه که ساخته‌ی دست اوست (و این است سر ناپایداری لذات. لذات فرع ما هستند که ما خود نماندنی هستیم!) لذا این امور به دو دلیل شایسته برای دل بستن نیستند. اگر دل بستن و پرستیدن رواست به چیزی باید دل بست که هم ماندنی باشد و هم مستقل و برتر از پرستنده و این مبنای خداپرستی است. این ما نیستیم که به خداوند جمال و کمال می‌دهیم بلکه آن اوصاف ذاتی که برای او قائلیم، مستقل از انسانیت و درک انسانها در او وجود دارد. او خدایی است که اولاً ماندنی است و ثانیاً برتر و مستقل از ماست و صفات جمال و جلالش چنان نیست که در نسبت با ما در او پدید آمده باشند، لذا به تمام و کمال شایسته‌ی خضوع و سجود ماست: ما عندکم ینفد و ما عندالله باق (نحل، ۹۶)

آنچه نزد شماست ناماندنی و آنچه خدایی است پایدار و جاویدان است. سر اینکه در قرآن و روایات - من جمله در این خطبه - این قدر بر فرق بین «باقی» و «ناباقی» تاکید شده است همین است و این تاکید کاملاً بسزا است. آن آیه می‌گوید. آنچه پیش شماست، شمایی است. ناماندنی و رفتنی و تباه‌شدنی و ته‌کشیدنی است، ما عندکم ینفد. و اما آنچه که نزد خداست، خدایی است یعنی پایدار و ماندنی است، ما عندالله باق. حال اگر کسی واقعا این تحلیل دقیق را از دنیا بفهمد و این دو وصف عظیم را (یکی آن که دنیا سایه‌ی ماست و نه مستقل از ما و دیگری آن که نه دنیا ماندنی است و نه ما) به تمام حقیقت معنا درک کند آیا باز هم به دنیای

طفیلی و رفتنی دل خواهد بست و سرمایه‌ی عمر خود را ابلهانه در پای او خواهد ریخت؟ پسو زهداته فیما لایبقی شخص پارسا بی‌رغبتی‌اش در امور نباقی است. شرط این بی‌رغبت شدن آن است که انسان این دو صفت دنیا را بشناسد آنگاه خود به خود دنیا بر دلش سرد خواهد شد. فکر کنید که در مسافرخانه‌ای زندگی می‌کنید که خوب می‌دانید از آن شما نیست و بنا نیست که شما مدتی طولانی در آن اقامت کنید، آیا نحوه‌ی زندگی شما در این مسافرخانه با زندگی‌تان در جایی که منزل همیشگی‌تان می‌دانید یکسان است؟ مسافرخانه هرگز در دل آدمی جایی باز نمی‌کند. چون نماندن مسافر در آن و کوچ کردنش به جایی دیگر از همان اول در تعریف مسافرخانه اخذ شده است. نه ما در آن ماندنی هستیم و نه آن برای ما ماندنی است، ما مسافریم و آن مسافرخانه. نه ما از آن اویسیم و نه او از آن ماست. شخص متقی نیز در این عالم چنین حسابی می‌کند. (۱).

آیا جای آن نیست که آدمی ببیند که در زندگی خود و در رفتاری که با دیگران دارد چقدر شور و خروشهایش برای ماندنی‌هاست و چقدرش برای نماندنی‌ها. چقدر برای بدن نماندنی است و چقدر برای روح ماندنی. چقدر برای راکب است و چقدر برای مرکب؟ همی میردت عیسی از لاغری || تو در فکر آئی که خر پروری

(۱). ان المومنین لم یطمئنوا فی الدنیا و لم یامنوا قدوم الاخره. دار الدنیا دار زوال و دار الاخره دار قرار... فانزل الدنیا کم منزل نزلته فارتحلت عنه... (تحف العقول، ص ۲۷۹) «مومنان در دنیا آرامش ندارند و از رسیدن آخرت خویشان را در امان نمی‌بینند. سرای دنیا سرای زوال است و سرای آخرت سرای قرار... پس دنیا را همچون مسافرخانه‌ای ببین که به آن وارد می‌شوی و از آن کوچ می‌کنی.»

یکی دیگر از صفات متقین آن است که آرزوهای بلند ندارند: تراه قریبا املهاو را می بینی که آرزویش کوتاه است. امیرالمومنین در جای دیگری درباره‌ی آرزوهای بلند می فرماید: ان اخوف ما اخاف علیکم اثنتان: اتباع الهوی و طول الامل، فاما اتباع الهوی فیصد عن الحق. و اما طول الامل فینسی الاخره (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۴۲) بیشترین ترس من برای شما از دو چیز است: پیروی از هوی و بلندی آرزو. چون پیروی از هوی مانع حق می شود و بلندی آرزو مایه‌ی فراموشی آخرت می گردد. شک نیست که هر چه آخرت را از یاد آدمی می برد، در دین - که اساسا برای تذکر آخرت آمده است - نمی تواند امری ممدوح باشد، اما ذم آرزوی بلند، به معنی پیش پا را دیدن و دوراندیشی نکردن است؟ و بدین معنی چه ملازمتی با یاد آخرت دارد؟ نداشتن آرزوهای بلند برای بعضی از اذهان - خصوصا اذهان آشنا به برنامه ریزیهای درازمدت در عصر حاضر - مستنکر و غیرعملی و حتی مضر به نظر خواهد رسید. و از اندیشه‌های صوفیانه‌ی ضد نظم و تدبیر و زندگی جلوه خواهد کرد. غزالی در احیاء علوم الدین آورده است که به یکی از صوفیان که خانه و کاشانه‌ای نداشت گفتند: چرا تا به حال برای خود خانه‌ای نساخته‌ای؟ گفت: الامر اسهل من ذلککار دنیا را باید آسانتر از اینها گرفت شاید همین فردا افتادیم و مردیم، در چنین دنیایی خانه ساختن چه کار عاقلان است؟ اهل تمیز خانه نگیرند بر پلی و باز همو در همان کتاب داستانی را آورده است که سعدی هم آن را از بایزید بسطامی نقل می کند:

شنیدم که وقتی سحرگاه عید || ز گرمابه آمد برون بایزید
 یکی طشت خاکسترش بی خبر || فروریختند از سرایی به سر
 همی گفت شولیده دستار و موی || کف دست شکرانه مالان به روی
 که ای نفس من در خور آتشم || به خاکستری روی درهم کشم؟
 بزرگان نکردند در خود نگاه || خدایینی از خویشان بین مخواه

(بوستان، ابیات ۲۰۰۱-۲۰۰۵) این داستان بسیار قابل تأمل است. یکی از بزرگان در روز عید از گرمابه بیرون آمده است و غفلتاً خاکستر و زباله بر سرش ریخته‌اند، اما او آسان گرفته است و به جای اینکه بر عامل این کار اعتراضی روا دارد، گفته است خاکستر که هیچ، آتش هم اگر بر من بریزند رواست. من در خور آتشم و آنقدر گناه کرده‌ام که باید مرا بسوزانند، حال اگر به جای آتش خاکستر بر سرم ریخته‌اند جای شکر است: که ای نفس من در خور آتشم || به خاکستری روی درهم کشم؟

(بوستان سعدی، بیت ۲۰۰۴) از این قبیل آسان‌گیریها در کار صوفیان، فراوان نقل کرده‌اند و به قول یکی از نویسندگان، اگر امثال بایزید بسطامی همان موقع، به جای این که دست بر روی بمالند و شکایتی نکنند تذکری به صاحبخانه می‌دادند، امروز اینقدر کوچه‌ها آلوده نبود!! بلی‌زله العالم، زله العالم‌المی اگر بلغزد، عالمی بلغزد

این قبیل آسانگیرها چه در امور فردی و چه در امور اجتماعی کار درستی نیست و کوتاه بودن آرزو را به این معنی گرفتن و سپس طول امل را مذمت کردن، البته صواب نمی‌باشد. پس کوتاه کردن امل چگونه است؟ اختصارا شاید بتوانیم از همان کلامی که در صدر بحث از مولی‌امیرالمومنین نقل کردیم که «طول امل موجب نسیان آخرت می‌گردد»، قدری به معنای دقیق این مطلب نزدیک شویم. برای این کار باید ببینیم که آخرت به چه معناست و چه چیزهایی در اعتقاد به آخرت نهفته است. مسلما از ارکان مهم تفکر اخروی، یکی توجه به مرگ است و دیگری اعتقاد به مواخذه و محاسبه و خوف از آن. اولی می‌گوید آدمی آمده است که برود، نه آنکه بماند (۱) و دومی می‌گوید، از اینجا هم که رفت رهاش نخواهند کرد، خداوند عادل و سریع‌الحساب است. (۲) گریبانش را می‌گیرند و برای مثقال ذره‌ای خیر و مثقال ذره‌ای شر از او حساب می‌کشند (۳) و او را مواخذه می‌کنند. حال، آرزوهای بلند هم مرگ را از یاد آدمی می‌برند و هم محاسبه و مواخذه را. لذا باید حساب کرد و دید که چه چیزهایی و چگونه باعث می‌شوند که چنین نسیانی رخ دهد؟ پیش از این گفتیم که یاد مرگ کردن از خواسته‌های مهم ادیان است و بلاهت بسیار می‌خواهد که کسی از این حادثه‌ی عظیم و منحصر به فرد و زیر و روکننده‌ی زندگی خود غافل بماند و این غفلت را دلیری بپندارد. در حالی که دل مشغول حوادث بسیار خردتر و حقیرتر زندگی است. از پیامبر پرسیدند که: ای المومنین اکیسزیرکترین مومن کیست؟ فرمود: (۱). انک انما خلقت للاحره لا للدنیا و للفناء لا للبقاء و للموت لاللحیاه (نهج‌البلاغه، نامه‌ی ۳۱).

(۲). مومن، ۱۷.

(۳). فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره. و من يعمل مثقال ذره شرا یره (زلزله، ۷ و ۸).

اکثرهم ذکر الموت و اشد هم استعدادا له (۱).

کسی که بیش از همه یاد مرگ می کند و بیشتر از همه آماده‌ی مردن است. غافلان از مرگ فی الواقع سفیه‌اند و لو این که به حسب ظاهر عاقل جلوه کنند. یاد مرگ کردن آنقدر شخصیت انسان را عوض می کند و ارتقا می دهد که او را در ردیف با فضیلت‌ترین آدمیان درمی آورد. از رسول اکرم (ص) منقول است که فرمودند: قیل یا رسول الله (ص) هل يحشر مع الشهداء احد؟ قال نعم من يذكر الموت في اليوم و اليله عشرین مرهاگر کسی در هر شبانه روز بیست بار یاد مرگ بیفتد با شهدا محشور خواهد شد. (۲).

یاد مرگ کردن، نفس سرکش آدمی را آرام می کند و این آدمی که گاه اسیر هوا می شود و گمان بقا و خلود و عزت جاودانه می برد، وقتی به یاد مرگ می افتد خواهد دانست که همه چیز رام او نیست و در جاهایی باید سر به خاک نهد و ذلت را بپذیرد. چنین تذللی آدمی را متعادل و موزون می کند. خداپرستی (عبودیت) و مرگ اندیشی دو روی یک سکه‌اند و هر دو ذلت محمود می آورند و البته کسی که بدین ذلت واقعی می اندیشد ضعف اخلاقی که ندارد هیچ، بلکه بسیار دلیر و زیرک است و برای همین، امیرالمومنین در نامه‌ای به فرزند خود امام حسن می فرماید که: ذلله بذکر الموت (نهج البلاغه، رسائل ۲) سرکشهای دل را با یاد کردن مرگ رام کن. (۱). المحججه البیضاء، جلد ۸، ص ۲۴۲.

(۲). تنبيه الخواطر.

این اهمیت وافر و این مقام شامخ برای ذاکرین موت از آن روست که اگر انسان از یاد آخرت غافل باشد، دیگر در این دنیا مبالغات حلال و حرام و حق و تکلیف را نخواهد داشت. و شاید از اینجا ما بتوانیم با در نظر گرفتن این که این امر خود معلول طول امل است، معنایی صحیح از طول امل مذموم ارائه دهیم. برنامه‌ریزی‌هایی که مبالغات و پروای حلال و حرام را از آدمی می‌ستاند و امر و نهی الهی را سست می‌کند و انسان را بر آن می‌دارد که برای رسیدن به اهداف خویش جانب مبالغات را فروبگذارد و برای تحقق آرمانهای خود به هر چه می‌تواند چنگک بیندازد، مسلماً در زمره‌ی آرزوهای بلندی است که در دین مذمت شده است. کسی که دچار چنین طول املی شد، دیگر ملاحظه نمی‌کند که حق چه کسی را ضایع می‌کند و به کدام کس زیان می‌زند و تقدم را به چه می‌دهد. تفاخر و تکاثر و لهو و لعب را پیشه می‌کند و از قناعت (که عین حیات طیبه است) بیرون می‌رود. کوتاهی آرزو به هیچ وجه با برنامه‌ریزی صحیح در زندگی - ولو برنامه‌های درازمدت - و اخذ و اقتباس ضروریات معاش، برخورد ندارند. بلندی و کوتاهی مدت برنامه، در طول یا قصر امل دخیل نیست. ممکن است برد غرض و برنامه‌ی کسی کوتاه باشد، اما برای رسیدن به آن بی‌پروایی پیشه کند و محابا و مبالغات حرام و حلال الهی را فروبگذارد و باکی از مواخذه اخروی نبرد. این در واقع همان طول امل است. البته، معمولاً این برنامه‌های خیلی بلند و آرزوهای بلندپروازانه است که آدمی را به این راه می‌کشاند، راهی که در آن انسان کاملاً غفلت می‌کند که برای چه او را به این دنیا آورده‌اند. هواهایی در سر می‌پروراند که اگر هم برآمدنی باشد، خود او برای دیدن آنها نخواهد ماند. قوه‌ی واهمه‌ی آدمی چنان از خود او پیشی می‌گیرد که او را به زندگی در دنیایی موهوم می‌کشاند و اینها همه آثار طول امل است. بنابراین هر آنچه که با یاد آخرت منافات پیدا کند و آدمی را از تذکر محاسبه و مواخذه و یاد مرگ و فنا باز دارد و پندار بقا و عزت موهوم را در او فربه کند و ذلت حقه‌ی حقیقه را از یاد او ببرد و بر

آتش سرکشی او نفت تقویت بریزد، از طول امل است و باید آن را از برنامه‌ی زندگی حذف نمود. روشن است که آرزوهای بلند، گذشته از آنکه آدمی را وامی‌دارد که حلال و حرام را با هم بیامیزد و پروای هیچ فضیلت و رذیلت اخلاقی را نداشته باشد، کم‌کم مرگ و محاسبه‌ی آخرت را هم از یاد او می‌برد و آنها را در چشم او موهون می‌کند. (۱).

در این زمینه مطالب دیگری نیز هست که باید بعد از بحث قناعت بدان پردازیم. مسئله‌ی دیگری که ارتباط کامل با بحث زهد و طول امل دارد، مسئله‌ی قناعت است. تراه قریبا امله. قلیلا زلله. خاشعا قلبه. قانعہ نفسہآرزویش را نزدیک، لغزشش را اندک، قلبش را ترسان و نفسش را قانع می‌بینی. در قرآن هر چند لفظ «قناعت» و طمع آمده است، اما لفظ اول به معنای حاضر، یعنی به منزله‌ی یکی از اوصاف مذموم یا ممدوح انسانی به کار نرفته است و لفظ دوم، هم به عنوان امری ممدوح و هم به منزله‌ی خصلتی مذموم استعمال شده است. خداوند در سوره‌ی اعراف به مومنین امر می‌فرماید که: و ادعوه خوفا و طمعا (اعراف، ۵۶) خدای را از سر خوف و طمع بخوانید (۱). یکی از آفات زندگی جدید آن است که یاد مرگ را از آدمی می‌ستانند. امروزه علی‌الخصوص در دنیای غرب کمتر کسی از مرگ کسی باخبر می‌شود و یا بر گور او حاضر می‌شود. مرده را دور از چشم مردم می‌برند و به خاک می‌سپارند یا می‌سوزانند. نه تشییعی در کار است و نه تذکری. در حالی که در شریعت مستحب است که مرده را بیاورند و از میان مردم عبور دهند و مردم او را تشییع کنند. متأسفانه ما هم امروز در جهان حاضر، از این امر محروم مانده‌ایم. همین مقدار تذکر اندک هم که از فواید چنین اعمالی است تا حدود زیادی از ما ستانده شده است.

که طنین مدح از آن به سمع می‌رسد و همان معنای خوف و رجا را می‌دهد. اما در سوره‌ی احزاب به زنان رسول خدا امر می‌شود که: تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض (احزاب، ۳۲) در سخن گفتن نرمی مکنید زیرا ممکن است بیمار دلان به طمع بیفتند که این همان طمع مذموم است. درباره‌ی قانع نیز در سوره‌ی حج آمده است که: و اطعموا القانع و المعتر (حج، ۳۶) (از قربانی حج) قانع و فقیر را اطعام کنید که قانع در اینجا یعنی سائلی که به اندک چیزی که به او می‌دهند خرسند است. اما تعبیرات دیگری مثل تعبیر حیات طیبه (زندگی پاک) که در قرآن آمده، در روایات به قناعت معنی شده است. در سوره‌ی نحل آمده است که: من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مومن فلنحییه حیاة طیبه (نحل، ۹۷) هر زن و مردی که عمل صالح به جای بیاورد او را به حیات طیبه احیا خواهیم کرد. در نهج البلاغه از امیرالمومنین آمده است که: هی القناعة (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۲۹) در دعای ابوحمزه‌ی ثمالی هم امام سجاد (ع) به خداوند چنین می‌گوید که: و اجعلنی ممن اطلت عمره و حسنت عمله و اتممت علیه نعمتک و رضیت عنه و احییته حیاة طیبه فی ادوم السرور و اسبغ الکرامه و اتم العیش انک تفعل ما تشاء و لا یفعل ما یشاء غیرک (۱).

(۱). از این دعا برمی‌آید که طول عمر خواستن و طلب عیش کامل و سرور دایم و سایر نعمتها از خداوند، درخواستی به جا و مشروع است و شخص مسلمان این نعمات را از خداوند می‌خواهد و می‌بایست بخواهد.

مرا در زمره‌ی کسانی بنشان که عمر طولانی و نیکو نصیبشان کرده‌ای و نعمت را بر آنان تمام نموده‌ای و از آنان رضایت داشته‌ای و حیات طیبه نصیبشان فرموده‌ای. نهی از طمع در قرآن باز تحت عناوین دیگر آمده است. مثلاً در سوره‌ی «طه» می‌خوانیم که: «ولا تمدن عینیک الی ما متعابه از واجا منهم زهره الحیوه الدنیا لفتنهم فیه و رزق ربک خیر و ابقی (طه، ۱۳۱) چشمانت را به نعمتها و زینتهایی که به گروهی از مردم داده‌ایم مدوز که این تنها مایه‌ی رونقی است برای زندگی دنیا تا بدین وسیله آنان را بیازماییم و رزق پروردگار تو پایدارتر و بهتر است. و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغدوه و العشی یریدون وجهه و لا تهد عیناک عنهم ترید زینه الحیوه الدنیا و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا و اتبع هواه و کان امره فرطاً (کهف، ۲۸) و تحمل همنشینی کسانی را داشته باش که صبح و شب پروردگار خویش را می‌خوانند و طالب وجه اویند و به طلب زینت حیات دنیا چشمانت را از آنان برمتاب و متابعت از کسی مکن که قلبش را از ذکر خویش غافل کرده‌ایم و او تابع هوای خویش است و تبهکار و گزافه‌رو است. المال و البنون زینه الدنیا و الباقیات الصالحات خیر عند ربک ثوابا و خیر املاً (کهف، ۴۶) مال و اولاد زینت زندگی دنیایند و باقی ماندنیهای صالح نزد

پروردگارت ثواب و امیدی بهتر دارند. در این آیات بر دو نکته تاکید شده است: اول آنکه به رفتنیها چشم مدوز و تنها به ماندنیها و باقیات صالحات دل ببند، حساب کن که چه چیز نیکو و ماندنی است. همان را مورد علاقه‌ی خویش گردان و دوم آن که از طمع پرهیز. و لا تمدن عینک. و ولا تعد عیناک عنهم ترید زینه الحیوه الدنیا(طه، ۱۳۱) تعبیرات دیگری هستند برای نهی از طمع. در سوره‌ی نساء نیز تعبیراتی نزدیک به همین معانی آمده است. در این سوره ابتدا که سخن از قیمومت مردان بر زنان می‌رود بدان دلیل که خداوند آنان را بر زنان فزونی بخشیده است و بدان جهت که مردان نفقه‌ی همسران را بر ذمه می‌گیرند، (۱) سپس خداوند می‌فرماید: و لا تمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض(نساء، ۳۲) تمنا نکنید فزونیهای خلقتی را که خداوند به واسطه‌ی آن برخی از شما را بر برخی دیگر تفضیل نهاده است این آیه بسیار پرمعنا و نکته‌دار است و در واقع چنین می‌گوید: این فزونیها، فزونیهایی نیست که شما بتوانید آنها را تمنا کنید. تمنای این فزونیها از جنس طمع خام و محال است. یکی از مصادیق بارز طمع آن است که آدمی طالب رفع فزونیهای خلقتی شود. یعنی زن بخواهد مرد شود. گنجشک بخواهد اسب شود و انسان بخواهد فرشته شود و قطره هوس (۱). الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم (نساء، ۳۴).

دریا شدن در سر بپزد، خیال حوصله‌ی بحر می‌پزد هیهات || چه‌هاست در سر این قطره‌ی محال‌اندیش
(دیوان حافظ، غزل ۲۹۰) اینها محال‌اندیشی است. قوام جهان به همین تفاوتهاست. نباید طالب ریشه‌کن کردن
این امور از دنیا شد. باید در همین استخر شنا کرد. رضا به قدر یعنی رضایت به مدیریت خداوند دادن و در ظل
تقدیر او و در دایره‌ی اختیار و بدون طمع و گستاخی زیستن: کم فضولی کن تو در کار قدر || در خور آمد
شخص خر با گوش خر

این طمعها عین فضولی کردن است. ناگفته نگذاریم که این فزونیها کرامت نیست. فقط فضل و فزونی خلقتی
است. کرامت به تقواست و بس. و زن باتقوا البته عزیزتر است از مرد بی‌تقوا. ان اکرمکم عندالله اتقیکم. ندای
تشابه حقوق مرد و زن در عصر حاضر، در پاره‌ای از موارد، رنگ تمنای محال و فضولی در قدر را به خود
می‌گیرد که باید در برابر آن جوشنی از انداز و نهی الهی پوشید. به غیر از قرآن در روایات نیز در باب قناعت و
طمع سخن بسیار گفته شده است. امیرالمومنین می‌فرمایند: قناعت سرمایه‌ای تمام‌نشدنی است. (۱) کسانی که
اهل قناعت نیستند ذلیل (۲) و بی‌شخصیت‌اند (۳) و شخص قانع نه بینوا که از توانگرترین مردم است. (۴) طمع
برای آدمی بردگی جاوید (۱). القناعه مال لاینفد. (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۵۷).

(۲). ثمره الطمع ذل الدنيا و شقاء الاخره (غررالحکم).

(۳). ازری بنفسه من استشعر الطمع (بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۹۱).

(۴). من قنع یما رزقه الله فهو من اغنی الناس (بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۴۵).

می آورد. (۱) و قناعت ملکی به او می دهد که موجب بی نیازی او است. (۲) بدترین انسانها طمعکارانند و بهترینشان قناعتگران. (۳) باز از امیرالمومنین در این باب کلماتی نیکو رسیده است که: هیچ شرفی بالاتر از اسلام نیست و هیچ عزتی فوق تقوا نیست و هیچ پناهگاهی بهتر از ورع نیست و هیچ شفاعتگری مقبولتر از توبه نیست و هیچ گنجی غنی کننده تر از قناعت نیست و هیچ مالی فقرزداتر از رضای به روزی نیست و هر کس که به کفاف (یعنی به اندازهی ضرورت) اقتصار کند، براحتی و آرامش دست یافته است و در فراخنای آسایش آرمیده است و میل و طمع کلید سختیها و مرکب مرارتها است. (۴) اگر قناعت همین یک هنر را داشته باشد که به آدمی آرامش می بخشد و اگر در طمع همین یک زیان باشد که آدمی را تلخکام و مشوش و مضطرب می دارد. شکی در برتری قناعت بر طمع نخواهد ماند. راضی بودن به روزی از تعبیرات شایع در معارف اسلامی است و معنایی جز قناعت و بی طمعی ندارد. در یکی از دعاهای مشهوری که در سحرهای ماه رمضان خوانده می شود این عبارت هست که: و رضنی من العیش بما قسمت لی خدایا مرا از زندگی به آنچه که قسمت کرده ای راضی کن. و در دعای کمیل نیز می خوانیم که: (۱). الطمع رق موبد (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۸۰).

(۲). کفی بالقناعه ملکا (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۲۹).

(۳). خیار المومنین القناع و شرارهم الطامع (غررالحکم).

(۴). لا شرف اعلی من الاسلام و لا عز اعز من التقوی و لا معقل احسن من الورع و لا شفیع انجح من التوبه و لا کنز اغنی من القناعه و لا مال اذهب للفاقه من الرضی بالقوت و من اقتصر علی بلغه الکفاف فقد انتظم الراحة و تبوا خفص الدعاه و الرغیبه مفتاح النصب و مطیبه التعب (نهج البلاغه).

اللهم و اسئلك سوال من اشتدت فاقته و انزل بك عند الشدائد حاجته و عظم فيما عندك رغبته ان تسامحني و
 ترحمني و تجعلني بقسمك راضيا قانعا و في جميع الاحوال متواضعاخدایا چونان کسی که نیازش شدت گرفته و
 در سختیها حاجتش را به سوی تو آورده و به نعیم تو سخت مشتاق است، از تو می خواهم که با من مسامحه کنی
 و بر من رحم آوری و مرا به آنچه که نصیب کرده ای خرسند و راضی نمایی. و نیز در همین دعاست: و حبسني
 عن نفعی بعد املی و خدعتني الدنيا بغرورها آرزوهای بلند مرا از رسیدن به منافع بازداشته است و دنیا به
 فریبکاری خود مرا فریفته است چنانچه از این فقرات مشهود است و در سایر کلمات اولیای دین نیز بر آن تاکید
 شده است یکی از درخواستهای اولیای خداوند از او این است که به آنچه قسمتشان است راضی باشند. حال این
 راضی شدن به قسمت چه معنا دارد؟ علی الخصوص که عقل بشر امروزین این معنا را خیلی سخت برمی تابد،
 زیرا احساس می کند که هر چه پیشرفت و برنامه ریزی است در گرو همین آینده بینیهای بلندمدت و راضی نبودن
 به سهم کنونی و محصور نماندن در دایره ی تنگ قناعت است. چطور می شود که کسی به وضع حاضر خویش
 قانع باشد و با این حال از توسعه هم دم بزند؟! مفهوم «توسعه» که در اقتصاد جدید و مدیریت و علوم اجتماعی
 جدید توسعه ی زیادی پیدا کرده است، گویی آشکارا در برابر مفهوم قناعت و نداشتن طول امل می ایستد. گویی
 که توسعه، مجسمه ی طول امل است. همین شبهه بوده که کسانی را برانگیخته تا قناعت را در زمره ی دنائت
 بشمرند و بگویند مبادا از ترس طمع، همت بلند خود را فرو کوبی:

از دنائت شمر قناعت را || همت را که نام کرده است از
 چه کسی گفته است که همت همان طمع است؟ و چرا باید به این بهانه خود را از اهتمام به امور بزرگ
 بازداشت؟ به قول متنبی شاعر عرب: اذا غمرت فی شرف مروم || فلا تقنع بما دون النجوم
 فطعم الموت فی امر صغیر || کطعم الموت فی امر عظیم (۱).

وقتی به دنبال هدفی می‌روی به کمتر از ستاره‌ها رضایت مده چرا که مزه‌ی مردن در راه امور بزرگ و در راه
 امور کوچک یکسان است. حال همت بلند را چگونه باید معنی کرد تا با آز یکی نشود و قناعت را چگونه باید
 فهمید که با دون همتی مساوی نیفتد. بیاناتی که از امیرالمومنین در اینجا برخواندیم چه معنا دارد که می‌فرمود:
 شخص متقی کوتاه‌آرزو و کم‌خوراک است. (۲) این را چه باید کرد؟ و از این مهمتر مسئله‌ی رضایت به قسمت
 را؟! ما در مورد مسئله‌ی رضایت به قسمت، در ابتدای این خطبه، در شرح این عبارت که «خداوند موجودات را
 خلق نمود و ارزاقشان را بینشان تقسیم کرد و هر کسی را در منزلتی نشانده» (۳) توضیحاتی ارائه دادیم. اما آن
 توضیحات به جنبه‌ی فلسفی این امر راجع بود و محصل آن این بود که تقسیم معیشت و ترتیب منزلت اشخاص
 در جهان به دست خداوند، هیچ ربطی به این معنا ندارد که افراد در این دنیا چه کار باید (۱). دیوان المتنبی، الجزء
 الرابع، ص ۲۴۵.

(۲). تراه قریبا امله. قليلا زلله. خاشعا قلبه. قانعه نفسه. منزورا اكله.

(۳). اما بعد، فان الله سبحانه و تعالی خلق الخلق... فقسّم بینهم معایشهم و وضعهم من الدنيا مواضعهم.

بکنند. خداوند به ما منزلت مختاران را داده است و به سنگها منزلت مجبوران را به ما منزلت خردورزان را داده است و به سنگها و آبها و برگها منزلت بی‌خردان را، و ما با خردورزی و اختیار به هر جا برسیم همان منزلتی است که خدا به ما داده است و پیداست که این منزلت ثابت نیست چرا که اختیار و خردورزی را حدی نیست. آدمی اگر همتی بورزد و به جایی برسد، منزلتی است که خدا به او داده است و اگر هم همت نوزد و چیزی به کف نیاورد، باز هم منزلتی است که خدا به او داده است. به عبارت دیگر این که خداوند در این عالم به مردم منزلت و معیشت می‌بخشد، فقط معنای استاتیک (راکد) ندارد بلکه معنای دینامیک (پویا) هم می‌تواند داشته باشد. شما اگر بگردید و حرکت کنید قانون بقای انرژی محفوظ است و اگر بنشینید و سکون اختیار کنید باز این قانون به قوت خود باقی است. چنین نیست که کسی بگوید اگر بدویم و تکاپو کنیم نظام انرژی عالم به هم می‌خورد. این قانون هم دویدن را شامل می‌شود و تحمل می‌کند و هم ایستادن و نشستن را. از قانون بقای انرژی تنها نظام استاتیک در نمی‌آید، نظام دینامیک هم در می‌آید. در موضوع مورد بحث ما نیز وضع بر همین منوال است. شما اگر طمع بورزید و فزونی بطلبید و از این طریق اموال زیادی گرد آورید، رزقی است که خدا نصیبتان کرده است و منزلتی است که خدا در این دنیا به شما داده است و اگر هم طمع نوزید و چیزی به کف نیاورید باز هم منزلتی است که خدا به شما عطا فرموده است. دیده می‌شود که از لحاظ فلسفی در این مسئله اشکالی نیست. اما آنچه که در اینجا مورد بحث است چیزی بیش از اینهاست. بحث بر سر این نیست که به هر جا برسیم همان منزلت خدادادی است بلکه صحبت بر سر یک دستور اخلاقی اجتماعی است. سخن از آن است که چه کاری بکنیم؟ همه‌ی کارها که محبوب خداوند نیست. آنچه که مطلوب خداوند است این

است که طمع نورزید و قناعت پیشه کنید و به تعبیر قرآن (۱) اهل «تکاثر» و فزون‌طلبی نباشید. این کاملاً با جنبه‌ی فلسفی قضیه تفاوت دارد. به تعبیر دیگر، هر که هر کار بکند، گناه یا مباح، جهان از دست خداوند بیرون نمی‌رود. اما سخن بر سر این است که چه کنیم تا گناه نباشد. آیا منزلتی که قناعت به ما در جهان می‌دهد مطلوب‌تر است یا منزلتی که ترک قناعت می‌دهد؟ و چرا قناعت یک فضیلت است و طمع (۲) (که ضد آن است) یک رذیلت؟ و کدام معیار این را بر آن فزونی بخشیده است؟ (۱). سوره‌ی تکاثر.

(۲). طمع در برابر قناعت قرار می‌گیرد و هر دو اوصافی روانی هستند که در عمل تجلی می‌کنند. اسراف و تبذیر دو وصف عمل‌اند و مستقیماً در برابر قناعت واقع نمی‌شوند.

معیار فضیلت چیست و چرا قناعت یک فضیلت است؟ ما امروزه از لحاظ تبیین مفاهیم اخلاقی، علی‌الخصوص آنها که دامنه‌شان به حوزه‌ی اجتماع کشیده می‌شود، بسیار فقیریم. جبران این فقر به عهده‌ی همه‌ی کسانی است که برای معارف اسلامی دل می‌سوزانند و معتقدند که اگر نجاتی برای بشر هست تنها از همین طریق میسر است. متأسفانه کتب اخلاقی ما (که ما امروز به عنوان منابع اخلاق اسلامی آنها را ارائه می‌دهیم) همگی کتبی هستند که در دامن جوامع گذشته پرورده و نوشته شده‌اند. هم علم قدیم و هم اجتماع قدیم، هر دو تاثیر خود را در فهم و تفهیم اخلاق و ارزشهای اخلاقی به نحو قاطعی باقی گذاشته‌اند. اگر کسی امروز کتب اخلاقی ما را باز کند، بوی قدمت را بخوبی از آنها استشمام می‌کند. شک نیست که نویسندگان این کتب در زمان خویش جد و جهد فراوان برای نوشتن آن به کار برده‌اند و نهایت دقت خود را بر بسته‌اند تا سخنانی مضبوط و استوار بگویند. اما آن اجتهادی که در تمام معارف دینی از فقه گرفته تا سایر فنون باید صورت بگیرد، متأسفانه در این وادی کمتر

صورت گرفته است. لذا آنچه که ما امروز بیش از هر زمان دیگر نیازمند تبیین و تشریح آن هستیم همین مفاهیم اخلاقی است که باید آنها را بازسازی کنیم. و با استفاده از انسان‌شناسی جدید، با علم به احوال اجتماعی-سیاسی نوین در این معارف نظر کنیم و جهان را بر صورت آنها بسازیم و آنها را هم به صورتی در خور جهان حاضر منعکس کنیم. پاره‌ای از این امانات که به دست ما رسیده است، متأسفانه چنان تغییر شکل داده است و یا چنان در روزگار حاضر نامناسب می‌نماید که معلوم نیست کشیدن این بار امانات را از کدام کس باید انتظار داشت! امروزه واقعیات خارجی بی‌رحمانه پیش می‌آیند و گذشته را می‌شویند و هر آن به جای اوضاع سابق وضعی تازه می‌نهند، دویدن پا به پای این تحولات و مهار و اصلاح و یا شناختن آنها بر همه‌ی متفکران و دردمندان فرض است و اخلاق متناسب با آن ساختن فریضه. فلذا مجال تفکر در این باب باز است و دست اجتهاد دراز، و تا می‌توان باید در این زمینه‌ها تامل و اندیشه کرد. مسئله‌ی قناعت و کوتاه کردن آرزو نیز یکی از همین موارد است که انصافاً جای تامل فراوان دارد. مسئله‌ی علم‌اندوزی نیز که پیش از این مورد بحث قرار گرفت از همین مقوله بود. پرسیدیم آیا این دعوت بلیغ و صلای عامی که امروزه درافکنده‌اند که هر کس بیاید و هر چه مایل است بیاموزد، امر صحیح و قابل تصویبی است؟ آیا با هیچ یک از ارزشهای علم‌آموزی در مکتب اسلام و در علم اخلاق منافات پیدا نمی‌کند؟ پاسخ ما به این سوال آن بود که قطعاً منافات دارد و این دعوت باید از جهاتی مورد تجدیدنظر و تامل مجدد قرار بگیرد و اگر چه ظاهری بسیار نیکو و فریبنده دارد، اما ورای این ظاهر باطنی است که سخت تشویش‌آور و بیم‌انگیز است. و تا با ضابطی درونی همراه نشود و تا تقوای علم‌اندوزی بدان ضمیمه نگردد، زیانش ای بسا که افزونتر از سودش گردد. بلی این ضابطه را نمی‌توان به صورت تحکمی بیرونی درآورد. اما علم‌اندوزی بی‌ضابطه و «دلگی» علمی را هم نمی‌توان تصویب کرد.

حال بینیم که قناعت و کوتاه کردن آرزو چه آثاری دارند که موازین اخلاقی شریعت آنها را در عداد فضایل درمی آورد و با این معیاریابی حد و معنای دقیقشان را معلوم کنیم. از منابع نیکویی که برای برآوردن این منظور یعنی درک ارزشهای اخلاقی اسلامی می توان بدان مراجعه کرد یکی دعای مکارم الاخلاق صحیفه‌ی سجادیه است، دیگر همین خطبه‌ی متقین که ما در کار شرح آن هستیم و یکی هم خطبه‌ی منافقین که بعد از خطبه‌ی متقین در بخش سوم نهج البلاغه آمده است. در این منابع مکارم و فضایل اخلاقی از نظر اسلامی به طور فشرده آمده است. (۱) اگر کسی ذهن خود را از اخلاق یونانی و طبقه‌بندیهای آنچنانی‌اش - که متاسفانه علم اخلاق اسلامی را هم آلوده‌ی آن است - بپیراید، می‌تواند با مراجعه به این اندیشه‌ها ارکان مهمی را که اخلاق اسلامی بر آن مبتنی است استخراج نماید. یکی از مهمترین رکنهایی که از این طریق به دست می‌آید و رد پای آن را در تمامی منابع اخلاق اسلامی می‌توان یافت عبارت از این است که: خاصیت مشترک جمیع فضیلت‌های اخلاقی آن است که مایه‌ی رفع تعارض از بیرون و از درون‌اند و هر چه این گونه‌تر باشند افضل و اشرف‌اند. هر آنچه که در بیرون و درون وجود آدمی جدال و کشمکش و خصومت را بزدايد یا آن را تشدید کند مذموم است و هر چه که این تعارضات را بزدايد مطلوب و ممدوح است. اینکه نام این دیانت را اسلام گذاشته‌اند برای تعارف نبوده است. معانی فراوانی در بطن این نامگذاری خوابیده است که مسلماً یکی از آنها همان جهت امن و سلامی است که این دین برای نفس و اجتماع به ارمغان می‌آورد. سلام تحیت خداوند است به بهشتیان (۲) و صفت ماوای جاودانی آنان. (۳) در بهشت سخنی که بوی تخاصم بدهد و یا لغو و (۱). البته منابع مفصلتر همچون اصول کافی یا المحججه البیضاء و یا بحار الانوار برای بررسیهای تفصیلی تر سودمند و بل واجب‌اند.

(۲). تحیتهم یوم یلقونه سلام و اعدلهم اجرا کریم (احزاب، ۴۴).

(۳). لهم دارالسلام عند ربهم (انعام، ۱۲۷).

گناه باشد در میان نیست. (۱) تخاصم کار جهنمیان است. (۲) اظهار سلام کاری است که ما هر روزه نه تنها به خود، بلکه پس از هر نماز به اولیای دین می‌کنیم. در مقابل، کار اصلی شیطان نزاع افکندن و رفع سلام و اسلام از میان مردم است. (۳).

حتی تزئین‌گری که کار اصلی شیطان است آن هم به نزاع منتهی می‌شود چرا که تیره دیدن حقایق، امکان هماهنگی میان طوایف مختلف را کمتر و لذا امکان درافتادن با یکدیگر را بیشتر می‌کند. اهل حق، همه یکرنگ‌اند و اهل تسالم. آن باطل است که اصناف گوناگون دارد و ذاتا تفرقه‌آمیز و نزاع‌انگیز است. آنچه که به عنوان دنیای مذموم نامیده می‌شود همان اوصاف و شوونی از عالم است که موجب بروز تعارضات و تنازعات می‌شود. هر صفتی یا سخنی یا عملی یا مالی که این امر را تشدید کند دنیایی‌تر و جهنمی‌تر و مذموم‌تر است و هر چه که آدمی را از این صحنه‌ی نزاع و مهلکه و پیکار دورتر بدارد محبوب‌تر و ممدوح‌تر و آسمانی‌تر و بهشتی‌تر است. شما به توصیف خود قرآن در مورد دنیای مذموم توجه کنید: اعلموا انما الحیوه الدنیا لعب و لهو و زینه و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتریه مصفرا ثم یكون حطاما (حدید، ۲۰) بدانید که زندگی دنیا بازی و سرگرمی و زینت و تفاخر و افزون‌طلبی در اموال و اولاد است. همچون بارانی است که کثرت نباتاتش کفار را به شگفت و شعف وامی‌دارد اما پس از آن خشک و زرد می‌شوند و سپس می‌پوسند. (۱). لایسمعون فیها لغوا و تائیما. الا قیلا سلاما سلاما (واقعہ ۲۵ و ۲۶).

(۲). ان ذلک لحق تخاصم اهل النار (ص، ۶۴).

(۳). ان الشیطان ینزع بینهم (اسراء، ۵۳).

از اوصاف دنیا یکی تفاخر است و دیگری تکاثر. یعنی هر جا که پای تفاخر یا تکاثر به میان آمد، ما غوطه‌ور در دنیای مذموم شده‌ایم. واقعا اثر تفاخر و تکاثر در این دنیا چیست؟ آیا جز این است که نزاع می‌آفرینند؟ مردمی که اهل تفاخر و تکاثر و افزون‌طلبی‌اند و می‌خواهند هر چه را که در دست دیگران است بیرون بیاورند و از آن خود کنند، نزاع در میان‌شان بیشتر است یا مردمی که اهل تفاخر و تکاثر نیستند؟ کدام یک از این اوصاف ممد بروز نزاع و به جان انداختن مردم و روشن کردن آتش جنگ است و کدام یک باعث فرونشاندن شعله‌های جدال و مخاصمه؟ پاسخ سوال از فرط وضوح نیاز به بیان ندارد. خداوند در قرآن فرمود: ان الشيطان ينزغ بينهم (اسراء، ۵۳) کار شیطان این است که میان شما نزاع بیندازد. این نزاع افکندن خود طرق و اسباب و مجاری دارد و یکی از مجاری‌اش همین تفاخر و تکاثر است. یکی از اوصافی که در همین خطبه برای متقین خواندیم آن بود که هیمزج العلم بالحلمشخص پارسا علمش با حلم آمیخته است. حلم همان چیزی است که باعث رفع این گونه منازعات دنیوی می‌شود و درگیرها را کاهش می‌دهد. همان‌گونه که قبل از این نیز گذشت نه هر علمی محبوب و مطلوب است. علم از هر جا که آدمی را به نزاع و جدال بکشاند درست از همان جا مذموم می‌شود. آن علمی که شخص آن را همچون نعمتهای دیگر برای فروختن، یا به عبارت بهتر برای تکاثر و تفاخر بگیرد، تا به منزله‌ی کالایی عرضه کند و هر جا گرانتر خریدند بفروشد، قطعاً علمی نیست که مورد تصویب خداوند و پیشوایان اسلام باشد. (۱) این آن علمی است که پیغمبر (ص) از آن به خداوند پناه می‌برد و می‌فرمود: (۱). متاسفانه در همین کشور خودمان جمعی از فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های داخلی، که همه‌ی مخارجشان به عهده‌ی مردم ستمکش این دیار بود بعد از انقلاب به خارج از کشور عزیمت کردند و هنوز هم بازنگشته‌اند. اینان دانش خویش را بر کف دست گذاشتند و به دنبال کسی گشتند که گرانتر بخرد و چون فرنگیها گرانتر خریدند به آنها فروختند.

خداوندا به تو پناه می‌برم از دانشی که نافع نیست. (۱).

اینکه گفته می‌شود علم باید با حلم آمیخته شود و لازم است حلم یکی از اوصاف عالمان باشد، برای همین است که علم موجبات نزاع را فراهم نکند، هم درون آدمی را آسوده نگه دارد و هم بیرون را از برافروخته شدن آتش جنگ نجات دهد. شما در دعای مکارم اخلاق صحیفه‌ی سجادیه تامل کنید و ببینید که امام سجاد از خداوند چه چیزهایی می‌طلبند: اللهم صل علی محمد و آله و حلنی بحلیه الصالحین و البسني زينه المتقين فی بسط العدل... و الافضال علی غیر المستحق و القول بالحق و ان عز و استقلال الخیر و ان کثر من قولی و فعلی و استکثار الشر و ان قل من قولی و فعلی و اکمل ذلک لی بدوام الطاعه و لزوم الجماعه و رفض اخل البدع و مستعملی الرای المخترع پروردگارا بر محمد و آل او درود فرست و مرا به زینت صالحین و متقین مزین فرما تا در بسط عدل کوشا باشم و بر کسانی که حقی بر من ندارند تفضل کنم و حق را هر چند که سخت آید بگویم و گفتار و کردار نیکم را اگر چه بسیار باشد، کم بشمارم و گفتار و کردار بدم را، اگر چه اندک باشد، بسیار بشمارم. و این همه را به دوام طاعت و لزوم جماعت و واگذاشتن اهل بدعت تکمیل گردان. خدایا مرا چنان گردان تا بر کسی مستحق نیست، تفضل کنم. مردم (۱). نعوذ بالله من علم لا ینفع (بحار الانوار، ج ۲) و اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع (الترغیب و الترهیب، ج ۱).

معمولا حق حقداران را هم نمی‌دهند چه جای غیر مستحقان. اما امام یکمرتبه بالاتر از این را از خدا درخواست می‌کند. می‌گویند خدایا چنان ظرفیت وسیعی در من فراهم آور که بر کسی که حتی حق هم از آن او نیست تفضل کنم و او را بر خود مقدم بدارم. حق را همیشه بگویم و متواضعانه به کارهای نیکوی خود اهمیت بسیار ندهم. اگر دقت کنید همه‌ی این فضایل (حق گفتن، تفضل، تواضع، بسط عدل، طرد بدعت) کمترین تاثیرشان این است که چشم نزاع را کور می‌کنند و مادر خصومت را عقیم. کسی که حق را به حقدار نمی‌دهد و بلکه از او می‌دزد، بیشتر باعث درگرفتن نزاع می‌شود یا کسی که نه تنها حق را به اهل حق می‌سپارد بلکه گاهی هم قدم فراتر می‌نهد و کسی را که حق هم از آن او نیست بر خود مقدم می‌دارد؟ پیوستن به جماعت از همین مقوله است. آیا کسی که خود را بالا می‌گیرد و از بقیه بهتر می‌داند بیشتر با دیگران درمی‌افند یا کسی که مردم جوش‌تر و تواضع‌پیشه‌تر است. اصولا چرا تکبر بد است؟ آیا نقش اجتماعی تکبر چیزی جز ایجاد نزاع است؟ (۱) آیا بین کسانی که نسبت به هم تکبر می‌ورزند و هر یک دیگری را از خود پست‌تر و کوتاه‌تر می‌شمارد و همه جا برای خود تقدم قائل است و شان خود را بیش از آنچه که هست می‌بیند و تنها حقوق خود را واجب‌الاحترام می‌ماند، ایمنی و زمینه‌ی سلامت بیشتر است یا بین کسانی که اهل تواضع‌اند و هیچ کدام پای از گلیم خویش فراتر نمی‌برند و حق خود را آنچنان که هست می‌شناسند و بلکه خویشان را از آن هم که هستند پایینتر می‌آورند؟ این که می‌گوییم اگر عالم علمش به کبر انجامید دیگر آن علم به درد نمی‌خورد و از زمره‌ی علوم ضاره محسوب است نه علوم نافع، به همین دلیل است. علم‌آموزی برای آن است که آدمی هم ضمیر خویش را آسوده سازد و هم به خلائق نفعی برساند. اگر کسی با آموختن علم درنده‌تر و متکبرتر و متوقعت‌تر شد چنین (۱). بگذریم از وضع روحی شخص متکبر که از درون هم دچار انواع کشمکش‌هاست.

نوکر شیطانی بی تردید علمش نافع نیست. شما به دیگر رذایل نگاه کنید ببینید نقش اجتماعی‌شان چیست. حسد، غیبت، ظلم، فزون خواهی، اسراف، دشنام، دزدی، کبر، اهانت، پر خوری، پر گویی... آیا همه‌ی اینها آرامش‌زدا و جدال‌آفرین نیستند؟ شما شخص حسود را در نظر بگیرید، آدم حسود ممکن است به دیگری ضرر نرساند اما بی‌شک اندرون خود را می‌آزارد. به قول سعدی: توانم آنکه نیازم اندرون کسی || حسود را چه کنم کوز خود به رنج در است؟

(گلستان، ص ۶۳) این آزار، این جنگ و آتش درونی که حسود علیه خود افروخته است و صفت رذیله‌ای که با خود حمل می‌کند، لحظه‌ای او را آسوده نمی‌گذارد. حاصل آنکه، یکی از اموری که باید به منزله‌ی معیار اخلاق و محور و میزان اصلی در تشخیص صفات رذیله از صفات محموده‌ی مورد نظر قرار گیرد همین است که بینیم آیا این وصف در درون و بیرون آدمی، در نفس و در خلق، به مرتفع کردن آتش نزاع و جدال بیشتر کمک می‌کند یا به افروختن این آتش. اینکه در قرآن هست که تخاصم کار اهل جهنم است از همین روست: ان ذلک لحق تخاصم اهل النار (ص، ۶۴) به هر میزانی که تخاصم در جایی برقرار است به همان میزان جهنم در آنجا حاضر است. و از آن طرف دوستی و برادری نیز از شوون بهشت است و به هر میزان که دوستی و برادری در جایی حاکم است به همان میزان بهشت در آنجا حاضر و حاکم است. در سوره‌ی حجر در شان اهل بهشت آمده است که: و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا علی سرر متقابلین (حجر، ۴۷)

هر آنچه کینه در سینه‌هاشان هست بیرون می‌کشیم، پس برادرانه بر تختهایی مقابل هم می‌نشینند. مگر خداوند به بهشتیان شراب طهور نمی‌نوشاند؟ این شراب طهوری که خداوند به بهشتیان می‌نوشاند (۱) پاک‌کننده و فروشوینده همین کینه‌های درونی است که در قلوب انسانها نسبت به هم وجود دارد و منشاء اصلی نزاعها و درگیریهاست و اینها که شکسته شد همه با هم برادر می‌شوند و بر تختهایی مقابل هم می‌نشینند. اخوانا علی سرر متقابلین (حجر، ۴۷) و به دوستی و به سلامت حیات سپری‌ناشونده‌ی بهشتی را سپری می‌کنند. پس هر صفتی که به سکینه‌ی آدمی و لذا به بهشتی‌تر شدن انسان کمک کند ممدوح و مطلوب است. اصولاً سر این که می‌گوییم بعضی از اوصاف خوب‌اند و انسان را به بهشت می‌برند همین است که آدمی را بهشتی صفت می‌کنند. چنانکه قبل از این نیز گفته شد بهشت و جهنم را از جای دیگر برای ما نمی‌آورند بلکه ما خود بهشت و جهنممان را با خود می‌بریم. ما در این عالم سرمایه‌ی دیگری جز خودمان نداریم، و کسانی که در اینجا خود را بهشتی کنند آنجا هم بهشتی‌اند و کسانی که در اینجا جهنمی‌اند، آنجا هم جهنمی‌اند: و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی (اسراء، ۷۲) پس هر صفتی که برادری‌آفرین باشد بهشتی است و هر چه برادری‌کش باشد جهنمی است. یکی از منتزعاتی که خداوند بر امت اسلام نهاده است و پیامبر اسلام را نیز به همین سبب ستوده است، آن است که پیامبر آمد و شما را که برادر نبودید با هم برادر کرد. به مسلمین می‌فرماید: (۱). و سقاہم ربہم شراباً طهوراً (انسان، ۲۱).

واذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم اهداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا و كنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها كذلك بين الله لكم آياته لهلكم تهتدون (آل عمران، ۱۰۳) شما بر لب پرتگاه جهنم بودید، خداوند دستتان را گرفت و از آنجا کنار کشید و آتش خصومتی را که بین شما شعله‌ور بود خاموش نمود و شما به یمن آن نعمت برادر شدید. اینکه پیامبر آمدنش بشارت به بهشت بود معنایش همین است. بهشتیان اخوان‌اند، و پیامبر هم که آمد همین اخوت را برای مسلمین به ارمغان آورد، یعنی همان بهشت را. هر قدر کسی از این معنی دوری گزیند و از این محور و این مقصد فاصله‌ی بیشتر بگیرد، از بهشت فاصله‌ی بیشتر گرفته است و به جهنم نزدیکتر شده است. این که خداوند مسلمین را از جهنم نجات داد (۱) برای آن بود که اخوت را نصیبشان کرد. مفهوم «سلام» و «اسلام» نیز در این مکتب معنای دقیقش همین است. سلام کردن به یکدیگر یعنی رساندن نسیم اخوت و برادری و لذا نسیم بهشت به هم، یعنی فرونشاندن آتش دوزخ. و این تحیتی است مبارک و طیب از نزد خداوند برای همه. (۲) این که در روز قیامت تحیت خداوند برای بهشتیان سلام است (۳) و بهشتیان در بهشت جز سلام و سلام چیز دیگری نمی‌شنوند، (۴) یک تعارف نیست، بلکه ظهور اسم «سلام» خداوند است در بهشت که در دل همه‌ی بهشتیان امنیت و برادری می‌نشانند. اما این «سلام» برای جهنمیان فرستاده نمی‌شود و آنان در تخاصم خویش غوطه‌ور خواهند ماند و این حق است: (۱). و كنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها (آل عمران، ۱۰۳).

(۲). فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم تحية من عند الله مبارک که طیبه (نور، ۶۱).

(۳). تحيتهم يوم يلقونه سلام (احزاب، ۴۴).

(۴). لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيرا. الا قیلا سلاما سلاما (واقعه، ۲۵ و ۲۶).

ان ذلک لحق تخصم اهل النار(ص، ۶۴) و در یک کلام، آدمیان شجاع و متواضع و رئوف و حق شناس و قانع و پارسا و خداترس و کم گوی و کم خور و دادگر و نرم خو و باگذشت و ظلم ستیز و حق طلب، جامعه‌ای آرام و لذا بهشتی می‌سازند. و کمترین اثر آن فضایل آن است که بذر نزاع را می‌خشکانند. و آدمیان زیاده طلب و متکبر و بیدادگر و... جز جهنم در درون و برون چیزی نمی‌آفرینند. حال با توجه به این نکات و در این جغرافیای فکری شان قناعت و طول امل بهتر معلوم می‌شود. بیاییم جمعی بزینم و ببینیم که قناعت و کوتاهی آرزو به کدام طرف کمک می‌کند، به اخوت و دفع نزاع و فرونشاندن آتش کینه و دشمنی یا به برافروختن این آتش در خرمن حیات مردم؟ اگر واقعا به فرآوردن بهشت و دمیدن گلهای بهشتی بیشتر کمک می‌کند، نباید شک کنیم که از اوصاف فاضله‌اند و به هر قیمتی که شده باید آنها را تامین کنیم و تحقق بخشیم و به وسوسه‌های دیوان و القانات شیاطین اهمیت ندهیم که با فلسفه‌ی فلان حکیم، فلان رای امروزین و دیروزین، باطنا یا ظاهرا منافات دارند. زیرا این مبنا برای ما بسیار جدی است، جدیدتر از آن که بخواهیم آن را با یک قضاوت ساده و سرسری کنار بگذاریم و درباره‌اش فکر نکنیم. تامل کنیم که به بهشت رفتن و سلام اسلامی را محقق کردن چه امور و وظایفی را از ما می‌طلبد تا برآورده سازیم. ما اکنون با این معیار می‌توانیم بسنجیم که قناعت فضیلت است یا رذیلت. قطعا یکی از فواید قناعت همین دفع تنازع است. آدمیانی که در زندگی به حد ضرورت قناعت می‌کنند (چه در تولید و چه در مصرف) و زیاده بر آن را نمی‌طلبند، لاجرم اهل تکاثر نیستند. تکاثر و فزون طلبی از چشمه‌های جوشان نزاع‌اند، چه در سطح زندگی فرد و چه در سطح زندگی اجتماع. بدون شک قناعت که ضد تکاثر است به فرونشاندن آتش نزاع کمک خواهد کرد. مخالف قناعت، طمع است و پر واضح است که در میان اهل طمع

امکان برخورد و درگیری بیشتر است تا در میان اهل قناعت. اما آنچه تا اینجا گفتیم تمام فواید قناعت نیست و آن گنج تمام نشدنی - به تعبیر امیرالمومنین - (۱) تنها از همین یک جنبه آدمی را توانگر نمی کند. درست است که گنج قناعت آدمی را از درون غنا می بخشد و درست است که به قول سعدی: گنج آزادگی و گنج قناعت ملکی است || که به شمشیر میسر نشود سلطان را

این به در می رود از باغ به دلتنگی و داغ || و آن به بازوی فرح می شکنند زندان را
غنی آن است که از درون خود غنی باشد و به قول مولانا: شاه آن باشد که از خود شه بود || نی به مخزنها و لشکر شه شود

مخزن آن دارد که مخزن ذات اوست || هستی او دارد که با هستی عدوست

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۰۸ و ۱۴۷۰) و در روایت است که: خیر الغنی غنی النفس (۲).

بهترین غنا، غنای نفس است و خداوند به پیامبر خود فرمود که: لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواج منهنم (طه، ۱۳۱)(۱). القناعه مال لا ینفد (نهج البلاغه، کلمات قصار ۵۷).

(۲). بحار الانوار، ج ۷۵.

چشم مگشای بر تمتعات دیگران اینها همه درست است، اما این تمام موجودی این گنج بی پایان نیست و بیش از اینها در دل دارد. و آن این که اگر اجتماعی به قناعت دست یافت دیگر خود را حرام نمی کند و بیش از آن که باید مصرف نمی نماید و لذا هر سرمایه ای که دارد خواه سرمایه های درونی و خواه بیرونی، همه بی پایان می شود، زیرا بیشترین سرمایه ی عمر و فکر و مال و نیرو و سلامت و... در نزاع از میان می رود و قناعت ریشه ی نزاع را خواهد سوزاند. آیا تاکنون اندیشیده اید که چرا نزاع و جدال این قدر بد است؟ و این بدی از کجا آمده است؟ این بدی از آن رو است که انسان علی الاصول در حال نزاع از سرمایه ضرر می کند. ما البته در این دنیا، همه در حال خسرانیمو العصر ان الانسان لفی خسر(عصر، ۱ و ۲)قسم به عصر، همانا که انسان در زیان استما موجوداتی زمانی هستیم، زمان دائما بر ما می گذرد، بخواهیم و نخواهیم پیر می شویم، خرج می شویم، تمام می شویم و می میریم و می رویم. این روندی نیست که ما بتوانیم جلوییش را بگیریم. سرنوشت ما همین است. اما این خسران را می توان جبران کرد زیرا خداوند پس ازو العصر ان الانسان لفی خسرفرمود:الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر. جز آنان که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و به حق و صبر توصیه کردند(عصر، ۳)این خسران را به شرط ایمان و به شرط عمل صالح و به شرط توصیه به

حق و توصیه به صبر می توان جبران کرد. اما خسران نزع، خسران خودساخته‌ای است که ایمان و عمل صالح را با هم بر باد می دهد. و بدتر از اصل نزع آن است که آدمی همه‌ی عمرش را به نزع و جنگ و دعوای درونی و بیرونی سپری کند و این شیوه زندگی سپردن را نیک هم بشمارد و اگر کسی خواست او را هشیار کند با او هم درافتد. چنین کسی فی الواقع جزء آن دسته از افراد شیطان زده‌ای است که به تعبیر قرآن عمل زشتش در چشم او آراسته است. همه‌ی حیات را جنگ و جدال می داند و از سکینه خبر ندارد (۱) و این زیان کارترین و ناکام‌ترین خلق الله است. مهمترین نقش شیطان در این دنیا تزئین کردن است. وقتی که خداوند شیطان را راند گفت: قال رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض (حجر، ۳۹) پروردگارا بدان روی که مرا گمراه کردی من در زمین برای آدمیان اعمالشان را زینت می کنم. یعنی کارهایشان را بدانان وارونه جلوه می دهم. این یک کار اوست و کار دیگرش فتنه‌انگیزی در میان مردم است: ان الشیطان ینزع بینهم. (اسراء، ۵۳) و همین کار را هم برای مردم تزئین می کند. (۲) یعنی آدمیان عمری را در درگیریهایی بی حاصل سپری می کنند و خود گمان می برند که کار نیکو می کنند. این کسان از همه محرومتر و ناکام‌ترند: قل هل ننبئکم بالآخرین اعمالا الذین ضل سعیمهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا (کهف، ۱۰۳ و ۱۰۴) (۱). افمن زین له سوء عمله فراه حسنا (فاطر، ۸).

(۲). افمن زین له سوء عمله فراه حسنا (فاطر، ۸).

بگو آیا شما را خبر دهم از زیانکارترین مردم؟ آنان که تلاششان در زندگی دنیا تباه و گم می‌شود و خود گمان می‌کنند که کار نیکو می‌آورند. کسانی در این جهان از همه بیشتر ضرر می‌کنند که کار و کوششان عبث و سرمایه‌کش است و خود تصور می‌کنند که کاری پرمفعت می‌کنند. این که می‌گوییم قناعت فضیلت است، دامنه‌اش این قدر گسترده است و هر کار و خلق دیگری که بتواند آدمی را قدمی از این آتش جنگ و خصومت به دور دارد و از این معرکه فراتر برود ممدوح و محمود است. مسئله، مسئله‌ی فدا کردن سرمایه‌ی عمر است، چیزی که یک بار و یک نوبت بیشتر به دست نمی‌آید و حتی اگر به همین دنیا هم محدود بود باز هم بسیار عظیم و شریف بود، چه رسد به آن که دنباله‌اش تا ابدیت کشیده شود. برکات دیگر قناعت‌شمره‌ی حیات‌بخش دیگری که بر قناعت مترتب است عزت و اقتدار روانی است. بهتر است این مطلب را با یکی از نصایح لقمان حکیم به فرزندش آغاز کنیم. یا بنی... و اقنع بقسم الله لیصفو عیشک فان اردت ام تجمع عز الدنیا فاقطع طمعک فی ایدی الناس. فانما بلغ الانبیاء و الصدیقون ما بلغوا بقطع طمعهم (۱).

پسرم... به آنچه خدایت قسمت کرده است قناعت کن تا عیشت صفا یابد و اگر طالب آنی که عزت دنیا را فراآوری از آنچه که در دست مردم است طمع ببر. زیرا که (و نکته‌ی اصلی اینجاست) انبیا و صدیقین به هر جا که رسیدند از قطع طمع رسیدند. (۱). بحار الانوار، ج ۱۳.

در روایت دیگری از امام باقر (ع) آمده است که: بئس العبد عبد له طمع يقوده و بئس العبد عبد له رغبه تذله (۱). چه بد بنده‌ای است بنده‌ای که طمعی دارد اسیرکننده و چه بد بنده‌ای است بنده‌ای که رغبتی دارد ذلیل‌کننده. دل‌بستگیها ارمغانی که در این عالم برای آدمی می‌آورند جز ذلت و اسارت نیست. به هر اندازه که آدمی خویشتن را به چیزی فروخته باشد، به همان اندازه اسیر و ذلیل اوست. این که پیامبران به هر جا رسیده‌اند از قطع طمع رسیده‌اند به راستی حقیقت بزرگی است و نکته‌ای که لقمان به فرزندش آموخته بسیار قابل تأمل است. همه‌ی کسانی که می‌خواهند پیروی از پیامبران کنند، باید این نکته را بیاموزند و بدان عمل کنند. هیچ کس در این دنیا بی‌جهت عزیز نمی‌شود. مگر عزیز چه معنا دارد؟ عزیز نه آن است که از پیش خود و برای خود عزت و حرمت قائل باشد، که این عجب و بل تکبر است و نه تنها عزت نیست که خود پست‌ترین ذلتهاست. عزت یعنی آن که آدمی گردنش زیر بار طمع و ذلتی نباشد و گوهر گران نفس خویش را به بهایی اندک فروخته باشد. این که عزت از آن خداست برای آن است که خداوند زیر بار هیچ ذلتی نیست و این که عزت از آن رسول خداست برای آن است که رسول خدا اهل طمع نیست و این که عزت برای مومنین است نیز هم از آن روست که مومنین طمع نمی‌ورزند: و لله العزه و لرسوله و للمومنین ولكن المنافقين لا يعلمون (منافقون، ۸) آنان که اهل طمع‌اند مومن نیستند و لذا عزیز هم نیستند. انبیا هم اگر عزیز شدند از راه قطع طمع شدند. چرا پیامبران توانستند در مقابل مردمان (۱). بحار الانوار، ج ۷۰.

بایستند و با کمال اقتدار و بدون پروا پیام خود را نشر کنند. و به قول مولوی سخت‌رو باشند؟ هر پیمبر سخت‌رو
 بد در جهان || یکسواره کوفت بر جیش شهان
 رو نگردانید از ترس و غمی || یک تنه تنها بزد بر عالمی
 سنگ باشد سخت‌رو و چشم شوخ || او نترسد از جهان پر کلوخ
 کان کلوخ از خشت‌زن یک لخت شد || سنگ از صنع خدایی سخت شد
 گوسفندان گر بروند از حساب || زانبه‌یشان کی بترسد آن قصاب
 (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۴۱-۴۱۴۵) پیامبران چرا سخت‌رو بودند؟ چرا اهل پروا و مجامله نبودند؟ بدین دلیل
 که اولاً اهل یقین بودند. ثانیاً اهل جبن نبودند. از امام حسین (ع) نقل شده که ایشان در مقابل اهل کوفه این شعر
 را می‌خواندند که: فان نهزم فهزامون قدما || و ان تغلب فغیر مغلبینا
 و ما ان طبنا جبن ولکن || منایانا و دوله آخرینا (۱).
 اگر چیره شویم از قدیم چیرگان بوده‌ایم و اگر مغلوب شویم بواقع مغلوب نیستیم. عادت ما ترسیدن نیست بلکه
 اینک نوبت مرگ ما و اقبال دیگران است. (۱). علی بن طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف.

و سوم اینکه اهل طمع نبودند و حقیقت آن است که ترسیدن خود یکی از شوون طمع است و آنچه از همه بیشتر به آدمی سخت‌رویی می‌دهد قطع طمع است. طمع دلیری را از آدم می‌ستاند. شخص طماع به خاطر رغبت و میل و خواهشی که در اوست و او را برده‌ی کسی یا چیزی کرده است، مجبور است در بسیاری از موارد کوتاه بیاید و پای بر حق بگذارد و یا از حق بگذرد و بی‌جهت تسلیم گردد و - کوتاه کلام - همواره ملاحظه و پروا داشته باشد. عشق که آموزگار ایثار و دلیری است، نخستین درسی که به عاشق می‌آموزد قطع طمع است. مولوی که سرآمد عشاق بود، دلیری‌بخشی عشق را توصیف می‌کند و می‌گوید که دارای زهره شیر شده است: مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم || دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

دیده‌ی سیر است مرا، جان دلیر است مرا || زهره‌ی شیر است، مرا زهره‌ی تابنده شدم

(کلیات شمس، غزل ۱۳۹۳) متأسفانه یکی از بدترین مشکلاتی که در جامعه‌ی حاضر ما وجود دارد همین جبن مذموم و پرواپیشگیهای منحوس است. اگر گفتنیها گفته نشود کجا گره‌ها گشوده خواهد شد؟ اگر این حجابهای ملاحظات دریده شود و به جای آن بی‌پرواییهای محمود و میمون بنشیند و دلیریهای پیامبرصفتانه در جانها راسخ شود، اگر در شجاعت از انبیا متابعت شود، بی‌شک بسیاری از مشکلات ما رفع خواهد شد. مشکل ما در دو جاست: یکی در وجود جاهلهای متنسک و عالمهای متهتک (که فعلاً بحث ما بر سر آنها نیست) و دیگر مشکل جاهلهای پرگو و عالمهای ترسو که ریشه‌اش همان چیزی است که گفتیم. کسانی که حد و حقشان سخن گفتن نیست و تنها به دلیل جهالت، جسارت سخن گفتن یافته‌اند و چون میدان را خالی دیده‌اند شروع به راهزنیهای جگرشکاف کرده‌اند:

ظالم آن قومی که چشمی دوختند || ز آن سخنها عالمی را سوختند

عالمی را یک سخن ویران کند || روبهان مرده را شیران کند

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵۹۷-۱۵۹۶) این یک ضرر است. اما ضرر دیگر را روحیه‌ی کسانی متحمل می‌شویم که می‌فهمند و می‌دانند اما به سبب طمع و میل ملاحظات بیهوده‌ی ناشی از آن، تهورشان سلب شده است. و از این روی سکوت پیشه کرده‌اند و جانی را که می‌توانستند مسیح‌آسا در مردگان بدمند از آنها دریغ کرده‌اند و رسالت نبوت‌گونه‌ی خویش را به فراموشی سپرده‌اند: گر حجاب از جانها برخاستی || گفت هر جانی مسیح‌آساستی

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۹۹) اگر این حجاب ملاحظات نبود آنگاه چه مردگان که حیات تازه می‌یافتند و چه خفاشان که روی در نقاب ظلمت می‌کشیدند. اما چه باید کرد که طمع دهانها را بسته است. طمع و تعلق، حجابی است که نه می‌گذارد آدمی بفهمد، نه بگوید و نه عمل کند: اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۱۹) بیشترین جاهایی که عقلها به زمین می‌خورند جاهایی است که طمعها می‌درخشند. برق طمع چشم عقل را خیره می‌کند. طمع نه تنها دست آدمی را در مقام عمل و اقدام می‌بندد بلکه حتی شجاعت فهمیدن را هم از او می‌ستاند. فهمیدن مستلزم خرق حجاب است و آدمی در فهمیدن هم باید شجاع باشد. نه تنها در برابر دیگران که در برابر خود هم باید دلیر بود. و به خود اجازه داد که حق را آنچنان که هست ببیند و بفهمد و چیزی از آن را

نپوشاند. به تعبیر مولوی گاهی حق روشن است، اما طمع کاران آن را نمی‌بینند. غرض و طمع دو حجاب ادراک‌اند: چون غرض آمد هنر پوشیده شد || صد حجاب از دل به سوی دیده شد

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۳۴) طمع کار به روزه‌دار سحورخواری می‌ماند که خورشید را نادیده می‌گیرد تا باز هم سحوری بخورد: روشن است این لیک از طمع سحور || آن خورنده چشم می‌بندد ز نور حرص چون خورشید را پنهان کند || چه عجب گر پشت بر برهان کند

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۰۵۷ و ۳۰۵۵) چنین است که طمع خورشید روشن را هم خاموش می‌کند. قطع طمع از درون، آدمی را آزاد می‌کند، خصوصا در مقام فهمیدن حق و تسلیم در مقابل حقیقت. اما طمع همیشه آدمی را مشوش و مردد می‌دارد. دلبستگی‌های درونی هرگز برای شخص ارزان تمام نمی‌شود. نباید پنداشت که دل سپردن به چیزی آدمی را خالص و کامل بر جای می‌گذارد، هر دل سپردنی بواقع فروختن پاره‌ای از خویش است. و قناعت، بریدن ریشه‌ی این گونه دلبستگی‌ها و طمعهاست که حجاب شجاعت درون و بیرون‌اند. هم حق را از آدمی می‌پوشانند هم تهور را از او می‌ستانند و هم دست او را در عمل می‌بندند و هم آتش حسرت و کشمکش را در درون او می‌افروزند. اگر می‌گویند شجاعت سر حلقه‌ی فضایل است، پس جبن بدترین رذایل است. پیامبران برای آن که اهل اقتدار باشند و بتوانند آسوده سخن خود را بگویند رشته‌ی هر طمعی را از وجود خویش بریده بودند و به تعبیر امیرالمومنین: مع قناعه تملأ القلوب و العیون غنی و خصاصه تملأ الابصار

و الاسماع اذی. (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۲) در عین نیازمندی و فقری که چشمها و گوشها را می‌آزرد، قناعتی داشتند که قلبها و دیدگان را از غنا پر می‌کرد. شما اگر کمی تأمل کنید خواهید دید که همه‌ی کسانی که در این دنیا منشا اثر جدی شده‌اند کسانی بودند که اهل طمع نبودند. گاندی را ملاحظه کنید. چرا پیام و عمل این شخص تا این حد کارگر افتاد؟ چون پا در گلیم خویش درکشیده بود و اهل طمع نبود. به چیزی که بترسد از او بگیرند دل نبسته بود و ثمره‌ی قناعت خویش را نیز، که عزت باشد (۱) دریافت کرد. تا کسی این مرحله را طی نکند نمی‌تواند مشفق دیگران باشد. لابد بسیاری از این جوجه‌کمونیه‌ها و غیرکمونیه‌ها را که در خارج نشسته‌اند، دیده‌اید که همگی هوس این دارند که روزی بیایند و رهبر مردم شوند و به کمتر از رهبری هم رضایت نمی‌دهند. اولین قدم در این راه آن است که شخص بر خود رهبری کرده باشد بعداً رهبر دیگران هم بشود. «تا راهدان نباشی کی راهبر شوی؟» نخستین سوالی که از یک رهبر می‌پرسند آن است که تو با خود چه کرده‌ای که با خلق خدا هم می‌خواهی بکنی؟ چه وقت نشسته‌ای و با خود اندیشه کرده‌ای و تهذیبی صورت داده‌ای و حسابی از خویش کشیده‌ای که خود را شایسته‌ی چنین مقامی می‌دانی؟ تو که خود اسیر هزاران بندی چگونه می‌خواهی دیگران را آزاد کنی؟ به قول مولانا همه اسیر صندوقیم و به روحمدانی محتاجیم که ما را از این صندوق برهانند. آنان همان پیامبران آزادی آفرینند: از هزاران یک کسی خوش منظر است || که بداند کو به صندوق اندر است

ای خدا بگمار قومی روحمند || تا ز صندوق بدنمان واخرند

(۱). ثمره القناعه العز (غررالحکم).

چون به آزادی نبوت هادی است || مومنان را ز انبیا آزادی است

کیست مولا؟ آن که آزادت کند || بند رقیت ز پایت بر کند

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۵۴۰ و ۴۵۴۱ و ۴۵۰۳ و ۴۵۰۵) آدمی اول باید خودش آزاد شود تا بعد بتواند آزادی را برای دیگران هم به ارمغان ببرد کسی که از درون، صدها شیطان بر وجودش مهمیز زده‌اند و زیر بار ذلت و خفت نگاهش داشته‌اند، چگونه می‌خواهد دیگران را آزاد کند. اگر علی بن ابیطالب، امیرالمومنین شده است از آن جهت است که ابتدا بر خود امیر گشته است. مگر همو نیست که می‌فرماید: ایها الناس انی و الله ما احکم علی طاعه الا و اسبقکم الیها و لا انهاکم عن معصیه الا و اتناهی قبلکم عنها (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۷۵) مردم! به خدا قسم که شما را به هیچ طاعتی نمی‌خوانم مگر آن که خود در عمل به آن از شما پیشی گرفته باشم و از هیچ معصیتی نهی نمی‌کنم مگر آن که خود قبل از شما از آن دست کشیده باشم. مهمترین معجزه‌ی انبیا همین خود ساخته بودن و امانت‌داری و بی‌طمعی و شجاعت و پاکدامنی بود و همین بود آن که سخانشان را چنین دلنشین می‌کرد. مهمترین معجزه‌ی انبیا خودشان بودند. انسانهایی باکرامت و متحمل و مقاوم و بی‌پروا و باصلابت که نفس وجودشان ابوالمعجز بود. یکی از شعرای مسیحی عرب اهل لبنان به نام مارون بک عبود، قصیده‌ای بسیار زیبا در شان پیامبر اسلام سروده است. وی در این قصیده‌ی بلند که نزدیک به صد بیت است، می‌گوید: و کذا النبوه حکمه و تمرد و تقی و الهام و فرط حنانهی ذلک الروح الذی یتقمص الابطال للحدث العظیم الشان تلقی علی الاعداء شکتها فتدفعهم فینفجرون کالبرکان.

نبوت جامع این پنج خصلت است: حکمت، سرکشی، پارسایی، وحی و شفقت. نبوت روحی است که قهرمانان آن را می‌پوشند تا آماده‌ی حوادث بزرگ شوند. ضربه آن که بر دشمنان نواخته می‌شود آنان را چون آتش‌فشان منفجر می‌کند. «سرکشی» همان عنصر شجاعت و بی‌طمعی است. پیامبر نمی‌تواند سرکش و سخت‌رو نباشد. ملاحظه‌ی این مشتری و آن مرید را بکند و یا از فلان قلدر بترسد و یا برق زر و شهوت چشمش را خیره کند. چنین کسی یک مغازه‌ی کوچک را هم نمی‌تواند سامان دهد چه رسد به پیامبری که عظیم‌ترین بازرگانی میان خالق و خلق است: یا ایها الذین امنوا هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم (صف، آیه‌ی ۱۰). بگو آیا شما را به تجارتی که از عذاب دردناک نجاتتان بخشد راهنمایی کنم؟ این است سر آن سخن حکمت‌آمیز لقمان که گفت: «انبیا و صدیقین به هر جا که رسیدند از قطع طمع رسیدند.» برکت دیگر قناعت و ترک تجمل‌پرستی آن است که آدمی را برای انجام بسیاری از کارهای ممدوح امداد می‌کند. «انفاق» را در نظر بگیرید. این همه در قرآن و سایر منابع دینی در فضیلت انفاق سخن گفته شده است. اما به راستی چه کسی می‌تواند انفاق کند؟ نکته‌ی مهمی که باید بدان توجه کرد آن است که تمکن مالی به تنهایی توانایی انفاق به انسان نمی‌بخشد بلکه آنچه آدمی را بر انفاق کردن سخی می‌کند قناعت است. تنها کسی می‌تواند بی‌دریغ و دریا صفت همه را از وجود خویش بهره‌مند کند و دریا صفت به نزدیکان گوهر ببخشد و بر دوران باران بیارد که ابتدا به کمک قناعت ترک بسیاری از زوائد زندگی برایش

میسر شده باشد. انسان اگر قانع شد می تواند منفق هم باشد و الا به جای ایثار، استیثار خواهد کرد. مومن کسی است که به خیر او امید برود (۱) و اگر کسی از او استمداد کرد به کمک بیاید و این میسر نمی شود جز از کسانی که در سایه‌ی درخت قناعت نشسته‌اند. لذا قناعت امری است که نه تنها آرامش درون و عزت روان برای خود آدمی به ارمغان می آورد، بلکه دیگران را هم نیز از مددکاریهای وی بهره‌مند می‌سازد. برکت دیگر قناعت، برکت یافتن عمر و دور ماندن از معاصی است. شخص قانع که عمرش را در فزون‌خواهی و لجاج و مسابقه با دیگران سپری نمی‌کند، سرمایه‌ی حیاتش مصونتر و سودبخش‌تر خواهد شد و از اوقات خویش بهره‌ی بیشتر خواهد برد. عمر آن نیست که در نزاع و فزون‌طلبی و سبقت‌جویی به سر رود، عمر آن است که در قرب حق سپری شود: عمر خوش در قرب جان پروردن است || عمر زاغ از بهر سرگین خوردن است

عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود || بی‌خدا آب حیات آتش بود

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۷۷۱ و ۷۷۷)

همچنین است دوری از معاصی. فزون‌طلب در ورطه‌ی شبهه‌خواری و حرام می‌افتد و قانع دامنش از آن پاک است. نیز از برکات دیگر آن کم شدن دشمنیهاست که فرزند نزاع است. شخص قانع نه حسرت کسی را می‌خورد و نه با کسی به خاطر حطام دنیا درمی‌افتد. اگر هم غمی دارد غم خفتگانی است که خواب در چشم ترش می‌شکنند. غم فزون‌خواهانی است که همه چیز به دست می‌آورند اما عمر عزیز و فراغ خاطر را فدای آن می‌کنند. برکت دیگر قناعت، کمتر محتاج خلق شدن و کمتر باج دادن (۱). الخیر منه مامول (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی متقین).

است. همه‌ی این برکات از قناعت است و چه نعمتی است قناعت که همین که باب آن به روی آدمی باز شد از صدها نعمت دیگر برخوردار می‌شود: هم مقتدر، هم مستغنی، هم مستقل، هم عزیز، هم آسوده‌خاطر هم سخی و انفاق‌گر، هم مصون از حرام، هم فارغتر برای پرداختن به حیات اخروی، هم سخت‌رو و مجاهد و حقگو هم آماده برای تجافی از دارالغرور و هم تندرست و پاکدل خواهد شد. و مگر اینها کم سرمایه‌ای است. ذلت و دشمنی و دل‌مشغولی و جبونی و زبونی و حرام‌خواری و دنیازدگی و... که محصول منحوس طمع‌اند کجا با آن برکات و نعمات قابل مقایسه‌اند؟ راست فرمود پیامبر خدا که: ایاکم و استشعار الطمع فانه یشوب القلب لشدده الحرص و یختم علی القلب بطابع حب الدنیا و هو مفتاح کل معصیه و راس کل خطیئه و سبب احباط کل حسنه (۱).

از طمع بپرهیزید که دل را تیره می‌کند و آن را دوستدار دنیا می‌سازد. کلید هر معصیت و صدرنشین همه‌ی خطاها و از بین برنده‌ی همه‌ی خوبیهاست. قناعت در خلقتقناعت در امور تکوینی هم جاری است. خداوند به ما دستور داده است که برخی از فضیلت‌های الهی و فزونی‌هایی را که خود از لحاظ خلقت به برخی کسان بخشیده است آرزو نکنیم: و لا تتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض (نساء، ۳۲) آنچه را که خداوند به واسطه‌ی آن برخی از شما را بر برخی دیگر تفضیل داده است تمنا نکنید. (۱). عده الداعی، به نقل از سفینه‌البحار، ج ۲، ص ۹۳.

به عبارت دیگر آرزومند آن نباشید که اختلافات ریشه‌ای که مصلحت آفرینش است از میان موجودات برداشته شود و همه‌ی امور از نظر تشریحی و تکوینی همسان شوند. این امر در واقع دستوری است برای نوع دیگری از قطع طمع: تفضیلهای الهی هر چه که هست اولاً باید شناسایی شوند و ثانیاً کسی نباید در فضیلت‌های خلقی دیگران طمع دربندد. چنانکه پیش از این اشارت رفت کوسی که در دنیای جدید در باب تشابه حقوق زن و مرد زده‌اند مطمئناً یکی از موارد همین طمع مذموم است. آیه‌ی ذکر شده در سیاق آیات مربوط به حقوق زنان است. و سخن قرآن این است که مبادا زنی آرزو کند که به جای مردان بنشیند که این نه تکویناً نه تشریحاً، هیچ کدام روا و شدنی نیست. یعنی نه حقوقشان و نه خلقتشان هیچ کدام مشابه نیست و این عدم مشابهت، طرح و تدبیر جهان‌آفرین است که بدون آن نظام کنونی عالم مختل خواهد شد. به تعبیر مولوی «فضولی در کار قدر» نباید کرد. اختیار و عقل آدمیان کاربردی در حدود افعال ارادی آنان دارد نه در حد دگرگون کردن ساختمان و ارکان جهان. در این جا هم طمع باطل نباید ورزید. جهانی نمی‌توان ساخت که این اختلافات در آن نباشد و زن و مرد و مس و گوگرد و خون و شیر من جمیع الجهات یکسان باشند. و کوچک و بزرگ از هر حیث مساوی. جهان خداساخته چنین نیست و این اختلافات را باید به رسمیت شناخت. نباید هوس محال کرد که «ز فرزانه مردم نزیب محال». همچنین این تصور خام را باید از دل پیراست که قناعت، خاص بینوایان است و اغنیا بدان حاجتی ندارند. به عکس، درویش و غنی بنده‌ی این خاک درند || و آنان که غنی‌ترند محتاج‌ترند (گلستان، ص ۶۶) سیر بودن چشم و دل امری نیست که کسی از آن مستغنی باشد. ثروتمندی که گرسنه طبع باشد، بیشتر قابل ترحم است تا بینوای گرسنه. چنانکه در

ادعیه آمده است، «به قسمت خود باید راضی بود». این رضایت به کار همه می‌آید. آن که غنی است اما به غنای خود راضی نیست و همچنان در حسرت اموال دیگران است، او از غنای خود سود نبرده است. اما درویش خرسند، سلطان عالم است چرا که ثروتی بالاتر از «رضایت خاطر» نیست. و به قول حافظ: در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است || خدایا منعم گردان به درویشی و خرسندی (دیوان حافظ، غزل ۴۴۰) آدمی اگر همه چیز داشته باشد اما ناآرام باشد، چه بهره‌ای از زندگی برده است؟ این مطلب با مطلبی که قبلاً درباره‌ی شکرگزاری گفتیم نیز مناسبت دارد. گفتیم که شکر عبارت است از پیدا کردن بهترین راه مصرف یک نعمت و لذا کاوشی پایان‌ناپذیر است و هیچ وقت کسی نمی‌تواند مطمئن باشد که بهترین راه مصرف نعمتی از نعمتهای الهی را پیدا کرده است. به همین سبب انسان شاکر، قانع نیز می‌شود، زیرا به جای آن که پیوسته چشمش به دنبال نعمتهایی که ندارد بدود، نگران است که مبادا از آنچه دارد استفاده‌ی صحیح نکند و شکر نعمتهای موجود را نگذارد. به جای آن که در آنچه دیگران دارند به چشم حسرت و حسد بنگرد، در خرج کردن خویش و نعمتهای نقد خود خست و تدبیر می‌ورزد: یمسی و همه الشکر صبح و شب در فکر شکر است یعنی کاوش می‌کند تا ببیند که آیا بهترین راه مصرف و استفاده از نعمتهای خدا را پیدا کرده است، یا آن که بالاتر و بهتر از آنچه که اکنون می‌داند نیز راهی هست. به تعبیر دیگر می‌تواند داشته‌های خود را افزونتر کند مبادا از عهده‌ی شکرشان برنیاید. لذا شکر به قناعت می‌رسد و شاکر نعمت از نعمت دیگری که قناعت باشد نیز برخوردار می‌گردد.

قناعت در تولیدنکته‌ی مهم دیگری که باید به تفصیل به آن پردازیم این است که آیا قناعت و طمع فقط به مصرف تعلق می‌گیرند یا تولید را هم شامل می‌شوند؟ آنچه که معمولاً تاکنون مورد توجه بوده است و علمای اخلاق بیشتر درباره‌اش سخن گفته‌اند، قناعت مصرفی بوده است. سخن از این بوده است که آدمی که از این طبیعت بهره می‌گیرد و از ثمرات آن برداشت می‌کند، باید در مصرف پوشاک و خوراک و... به کفاف قناعت کند. کفاف علاوه بر معنی کفایت، معنی حفظ و منع هم می‌دهد. یعنی به اندازه‌ای برداشت کند که مانع از سوال و تکدی باشد. مضمون بعضی از روایات هم همین است که شخص بیش از کفاف خود نخواهد و مصرف نکند. و در ادعیه است که: اللهم اجعل قوت آل محمد کفافاً خداوند قوت خاندان پیامبر را موجب کفاف گردان این البته معنای بحقی است و لب قناعت هم همین استطوبی لمن اسلم و کان عیشه کفافاً (۱).

(۱). اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الکفاف، حدیث ۲.

خوشا به حال مسلمانی که زندگی‌اش به قدر کفاف باشد. اما اینکه آیا در مقام تولید هم قناعت و طمع داریم یا نه مطلب دیگری است. این مسئله نزد علمای اخلاق چندان مطرح نشده است، به دلیل آن که جزء مسائل جهان کهن نبوده است. در گذشته آدمیان ابزارهایی نداشته‌اند که بتوانند با آن طبیعت را بیش از حد نیازشان بکنند و به تصرف در آورند. آدمی که زمین را می‌کند، تنها یک بیل داشت و یک کلنگ. لذا یک نفر به اندازه‌ی یک نفر می‌کند و پنجاه نفر به اندازه‌ی پنجاه نفر. کسی که می‌رفت میوه بچیند، گندم درو کند و یا... این کارها را در حدی متناسب با نیروی فردی خود- و نه بی‌تناسب با آن- انجام می‌داد، دام پهن کند، تور بیندازد، ماهی بگیرد و الی آخر. و اگر ده نفر می‌شدند به اندازه‌ی ده نفر کار می‌کردند. اما این چه نسبتی دارد با وضع امروز که یک نفر می‌تواند با یک ماشین به اندازه‌ی هزار نفر از گذشتگان کشت و صید و تولید نماید؟ همان که به آن تولید انبوه می‌گویند. تولید انبوه (۱) مسئله‌ی جهان جدید است و فرزند تولد ماشین است. جهان گذشته تقریباً مسئله‌ای به نام تولید و آن هم تولید انبوه نمی‌شناخته است و لذا اخلاقیات تولیدی زیادی هم نداشته است. اصولاً علمای اخلاق نیازی نمی‌دیدند که در این باب سخن بگویند، چون معضل کسی نبود و در این حیطه کسی کار غیراخلاقی نمی‌کرد. دستها بسته بود و ابزار و وسایل به اندازه‌ای بود که به طور طبیعی انسان را محدود می‌کرد و لذا در برخورد با طبیعت، بهره و برداشت انسان با مصرفش و با ذخیره‌ی طبیعت فی‌الجمله متناسب بود. اگر هم اسراف و افراطی می‌شد، اسراف و افراطهای قابل تحملی بود. اما این بسیار فرق دارد با وضعی که ما امروز در جهان جدید داریم و نسبت تازه‌ای که با طبیعت پیدا کرده‌ایم و. mass production. (۱)

تسلط بی‌امان و بی‌حصر و اندازه‌ای که توسط ابزارهای جدید صنعتی بر آن یافته‌ایم. کافی است شما هم اینک به لباسی که بر تن دارید و نوری که در آن این نوشته را می‌خوانید و قلمی که به دست گرفته‌اید و کتابی که خریده‌اید توجه کنید تا ببینید که طبیعت بی‌جان از چه راه‌های گونه‌گونی مشمول تصرفات ما واقع شده است. و البته هنوز توقف نکرده‌ایم و از شتاب خود نکاسته‌ایم. دائماً به دنبال صنایع و ماشین‌آلات جدیدتر و جدیدتر هستیم، تا بتوانند کار تولید را هر چه بهتر و بیشتر برای ما انجام دهند. عموماً معتقدیم که توقف در این حوزه معنی ندارد و در این میدان هر چه بیشتر بدویم بهتر است. گویی سدی و حدی اخلاقی در این عرصه نیست و فضیلت مطلق در دویدن و تیزتر دویدن است. اما حق این است که هر جا پای عمل در کار است، عقال اخلاق هم در میان است. ما عمل اختیاری غیراخلاقی (یعنی بیرون از حوزه اخلاق) نداریم. عمل انسانی آگاهانه نمی‌شود غیراخلاقی باشد. شما وقتی کاری انجام می‌دهید، خواه این کار تولید باشد، خواه شکافتن دل زمین، خواه رفتن به قعر دریا و خواه عروج به اوج آسمان، اگر کاری است اختیاری که در آن نیت و هدف و انگیزه‌ای نهفته است اخلاقی است. یعنی علم اخلاق و معارف دین در آن، امر و نهی و مدح و ذمی دارند. و کافی است آن کارها اهمیت و برجستگی پیدا کنند تا عالم اخلاق را به فکر وادارند. در جهان جدید مسئله‌ی تولید اهمیت یافته است. در گذشته طمع حداکثر در زندگیهای فردی یا تجارت مطرح می‌گردید. اگر تاجری دل به دریا می‌زد و از این دیار و به آن دیار می‌دوید و گوگرد پارسی به چین و کاسه‌ی چینی به روم و دیبای رومی به هند و فولاد هندی به حلب و آبگینه‌ی حلبی به یمن و برد یمانی به پارس می‌برد می‌گفتند اهل طمع است و در وی طعن می‌زدند که: آن شنیدستی که روزی تاجری || در بیابانی بیافتاد از ستور

گفت: چشم تنگ دنیا دار را || یا قناعت پر کند یا خاک گور

(گلستان، ص ۱۱۷) طمع نزد آنان یا از قبیل طمع تاجری بود که از پی کسب سودهای کلان و بزرگ خود را به آب و آتش می‌زد. یا قلدری که خواهان سلطه بود و برای غصب قدرت به هر کار دست می‌برد و یا از قبیل چشم دوختن به تمتعات و اموال دیگران و راضی نبودن به درآمد خویش بود و قس علی هذا. اما طمع تولیدی در قاموس آنان محلی نداشت. شما اگر کتب علمای اخلاق را دوره کنید، خواهید دید که نه از قناعت در تولید در آن سخن رفته است و نه طول امل مورد بحث جدی قرار گرفته است. لذا ما در این عصر بیش از هر عصر دیگر محتاجیم که در باب قناعت در تولید هم بیندیشیم و هم سخن بگوییم. حتی مسئله‌ی قناعت در مصرف هم تابعی از قناعت در تولید است، چرا که نمی‌شود کسانی از یک طرف تولید بسیار کنند و از طرفی دیگر مردم را به کم مصرف کردن دعوت نمایند. اگر تولید انبوه مطلوب دانسته شود، مصرف انبوه هم مطلوبیت خواهد یافت. لذا یکی از اموری که در عصر ما به قناعت در مصرف هم لطمه زده است همین است که آدمیان به ماشین و از آنجا به تولید انبوه دست یافته‌اند و توانسته‌اند بیش از اندازه و به نحو گزاف طبیعت را خرج کنند و از این روی خود را ملزم یافته‌اند که دیگران را هم به مصرف آن تولیدات ترغیب نمایند. مسئله‌ی تبلیغات که یکی از بلیه‌های عمومی قرن ماست از پیامدهای طبیعی تولید انبوه و ماشینی است. نباید گمان کرد که چون رادیو و تلویزیون اختراع شده است و مطبوعات در جوامع رواج یافته است، عده‌ای به فکر استفاده‌ی تبلیغی از آنها افتاده‌اند. برعکس، میل به تبلیغ، و بلکه مجبور بودن به تبلیغ و ترغیب کردن مردم به مصرف و نشانیدن عشق مصرف در قلوب آنان (به دلیل تولید انبوه) چیزی است که مقدم بر ظهور ادوات تبلیغی پیدا شده و آنگاه این ابزار را بهترین خدمتگزار این آرزو یافته است. تردیدی نیست که اگر ما

توانستیم بیشتر تولید کنیم، نیازهای کاذب (یعنی طمع) بیشتری هم به وجود خواهیم آورد. و با تولید این نیازهای کاذب مردم را به مصرف بیشتر سوق خواهیم داد. پوشیده نیست که مهار کردن این طمع که زاده‌ی تولید است تماماً هم به تدبیر و اقدام، میسر نیست. ما در برابر یک سیل و هجوم جهانی قرار داریم و همه‌ی آنچه که گذشته است و می‌گذرد، نه برنامه‌ریزی ما بوده است و نه چیزی است که ما بتوانیم با برنامه‌ریزی صرف آن را واژگون کنیم و تغییر جهت دهیم. اما شناختن این که ما در چه عالمی زندگی می‌کنیم و در اطراف ما چه می‌گذرد، در جهت‌گیری و در تلاش برای تغییر وضع به هر اندازه که مقدور آدمی باشد، البته موثر است. باری، تولید طمعهای تازه و نیازهای کاذب و ترغیب به مصرف بیشتر، دو عیب از عیوب تولید انبوه ماشینی‌اند. عیب مهم دیگر این است که تولید طبیعت کندتر از مصرف آدمی صورت می‌گیرد. برای مثال، نفتی که ما امروز مصرف می‌کنیم، محصول میلیون‌ها سال انباشت موادی است که در دل طبیعت قطره‌قطره تولید شده است. بشر حدود صد سال است که از این مواد مصرف می‌کند، اما با چنان سرعتی که پیش‌بینی می‌شود، ذخایر مکشوفه‌ی کنونی تا حدود نیم قرن دیگر به پایان برسد. مخازن دیگری هم اگر کشف بشود مطمئناً آنقدر نخواهد بود که عمر مخازن موجود را چند میلیون سال افزایش دهد و اگر روال مصرفی که بشر در پیش گرفته است به همین نحو ادامه پیدا کند، در آینده‌ی نزدیکی دیگر در دل زمین از نفت خبری نخواهد بود. این مقدار سرمایه که ما امروز در اختیار داریم، سرمایه‌ای است که تولید آن میلیون‌ها سال برای طبیعت طول کشیده است. این سرمایه صدساله به وجود نیامده است که ما داریم آن را صدساله به باد می‌دهیم. صدها میلیون سال طول کشیده باشد تا بقایای جانوران گذشته به سوخته‌های فسیلی تبدیل شده‌اند، آیا سزااست که این همه را صدساله به پایان ببریم؟

تمام شدن سرمایه‌های کهن یک عیب است، مشکلات اکوسیستمی و آفات انسانی و بیولوژیکی و... که این مصرف سریع ایجاد می‌کند عیب دیگر. برخی گمان می‌کنند که تکنولوژی می‌تواند همه‌ی این مشکلات را پاسخگو باشد. فی‌المثل اگر سوخت فسیلی تمام شد، به سوخت هسته‌ای روی می‌آوریم و اگر آلودگی هوا افزون شد با روشهایی خاص آن را کاهش می‌دهیم. اما یکی از بحثهای مهمی که امروزه بین متخصصان مطرح است همین است که تکنولوژی نمی‌تواند جمیع مشکلات ما را پاسخگو باشد و اصولاً این تصور ناسنجیده‌ای است اگر ما گمان کنیم که هر مشکلی که به دست خود ایجاد می‌کنیم، راهی برای حلش در اختیار خواهیم داشت. مشکل‌گشایی تکنولوژی نیز خود حدی دارد و از نقطه‌ای به بعد، قدرت آدمی و قدرت تکنیک و ابزارهایی که در اختیار اوست، توان حل مشکلات را نخواهد داشت. به علاوه حل مشکلات به کمک تکنیک، خود مشکلات تازه‌ای می‌آفریند و هلم جرا. به هر تقدیر ما امروزه به مدد تکنیک دارای قدرت جدیدی شده‌ایم که می‌توانیم تولیدی وافر داشته باشیم. اما آنچه از ذهن بشر غایب مانده است، این است که چه کسی به ما اجازه داده است و کدام ارزش اخلاقی به ما حق می‌دهد که به میزان توانایی خود تولید نماییم؟ این همان مغالطه‌ی «است» و «باید» و دانش و ارزش است. (۱) درست است که ما توانایی تولید انبوه داریم، اما آیا حق تولید انبوه هم داریم؟ اگر کسی شمشیر در دست دارد، چون می‌تواند بکشد، پس باید بکشد؟ کسی که قدرت دارد، چون می‌تواند غضب کند، پس باید غضب کند؟ این سوال در جمیع انواع قدرت جاری است. (۲) این چه استدلالی است که ما چون پادزهر داریم، پس حق داریم که (۱). رجوع کنید به کتاب دانش و ارزش از نگارنده.

(۲). نگارنده گاه پای سخن بعضی از متصدیان رادیو و تلویزیون بوده است. بسیاری از احتجاجاتی که اینان می‌کردند مبتنی بر همین اصل بود که ما ابزاری در دست داریم که برای فکرسازی و برای القا و تلقین دسته‌ای از اندیشه‌ها، بی‌نهایت نیرومند است. (این قسمت از سخن آنان کاملاً درست است. رادیو و تلویزیون حقا نیروی عظیمی دارند. می‌توانند جو بسازند، کسی را یک روزه به عرش ببرند یا یک شبه از عرش به فرش بکوبند. می‌توانند افکار را عوض کنند، قلوب را تسخیر نمایند، محبت یا نفرت بیافرینند، دلها را به کسی یا از کسی برگردانند) و آنگاه به طور اتوماتیک از این مقدمه‌ی درست به نتیجه‌ای نادرست پل می‌زدند: که چون می‌توانیم این کارها را بکنیم، پس باید بکنیم و اصولاً وظیفه‌ی ما همین است و اگر ما این استفاده را از رادیو و تلویزیون نکنیم، پس چه کسی بکند؟ وقتی از آنها سوال می‌شد که چرا ما مجازیم چنین کاری را انجام بدهیم؟ تنها پاسخ همین بود که چون می‌توانیم!! این درست مثل آن است که کسی بگوید چون من اینک سلاح در دست دارم و سلاح هم توانایی آتش کردن و پرتاب گلوله را به من می‌دهد، پس باید شلیک کنم!

زهر بخوریم؟ و چون شمشیر داریم پس باید جنگ راه بیندازیم؟ نه هر که دارد پادزهر زهر باید خورد || نه هر که دارد شمشیر حرب باید کرد

به عکس انسان وقتی اسلحه در دست دارد باید بیشتر از وقتی که اسلحه ندارد، دغدغه و وسواس اخلاق را داشته باشد. قدرت آدمی را وسوسه می‌کند. وقتی سلاحی در کار و ابزاری در میان نبود، وسوسه‌ای هم در کار نیست. فرضاً هم که وسوسه‌اش باشد، توانایی و امکانش نیست. پس به میزانی که امکانات انسان بالا می‌رود، دغدغه‌ی اخلاقی او هم باید بالاتر برود. و این چیزی است که در عصر حاضر شکلی کاملاً واژگونه یافته است. به همان اندازه که امکانات بشر برای تصرف در جهان بالا رفته است. دغدغه‌های اخلاقی‌اش پایین آمده است. کسی فکر نمی‌کند که اینک که نیرومندتر شده‌ایم به اخلاق قویتر و تربیت کاملتری نیازمندیم. قدرت بدنی و نیروهای طبیعی نه تنها جای قدرت اخلاقی را نمی‌گیرد که انسان را بدان محتاجتر می‌سازند: «آنان که غنی‌ترند محتاج‌ترند». این است آن مسئله‌ای که ما در عصر حاضر، یعنی عصر غلبه بر طبیعت، با آن روبه‌رو هستیم و لذا بیش از هر وقت دیگر ملزمیم که در مسئله‌ی تولید چاره‌جویی کنیم و در اخلاق مربوط به آن بیندیشیم.

البته هم در مصرف و هم در تولید، طبیعت خود قیدهایی را به دست و پای ما می‌نهد. شما اگر خودتان هم در مصرف مراقب خویش نباشید، باز هم نمی‌توانید به هر اندازه که دلتان می‌خواهد مصرف کنید. شخص پرخوری که در خوراک اسراف می‌ورزد و جانب قناعت را مراعات نمی‌کند، نمی‌تواند به هر اندازه که دلش می‌خواهد بخورد. اولاً معده‌اش گنجایش هوسش را ندارد و ثانياً وقتی بیمار شد دیگر بدنش به او اجازه نمی‌دهد که مصرف اکولانه و مسرفانه‌اش را ادامه بدهد، یعنی طبیعت از یک جایی به بعد جلوی او را می‌گیرد. اما نکته‌ی اخلاقی این است که آدمی همان موجودی است که باید تا کار به اینجاها نرسیده است جلوی خود را بگیرد. این حیوانات‌اند که تنها در برابر سدهایی که طبیعت پیش روی آنها می‌کشد، متوقف می‌شوند. اما آدمیان موجوداتی پایان اندیش‌اند و «عقل آن است که اندیشه کند پایان را». این در مصرف. در تولید هم وضع به همین منوال است. برای مثال آمار موجود نشان می‌دهد که از حدود سال ۱۹۵۰ به این طرف، که کار صید ماهی از اقیانوسها و دریاها تکنیکی تر شده است و صیادان می‌توانند با استفاده از ابزارهایی موثرتر، اعماق بیشتری از اقیانوسها را بکاوند، میزان صید دریایی نسبت به قبل کمتر شده است. این حدی است که طبیعت پیش روی ما می‌نهد. یعنی شما بعد از مدتی صید بی‌رویه می‌بینید که نسلی منقرض می‌شود و تعادل اکوسیستم به هم می‌خورد و شما دیگر نمی‌توانید به کار خود ادامه دهید. اما آیا واقعا بشر باید بگذارد که کار به اینجا برسد؟ آیا باید آنقدر از طبیعت بکشد و بمکد که طبیعت او را جواب کند؟ مصرف انواع اسپری و نیز تولید فضولات سوختی، اینک موجب تشدید اثر گرم‌خانه‌ای (۱) شده است و اگر چاره‌ای برای آن نشود، کره‌ی زمین در آینده سرزمینهای خرم خود را از دست خواهد داد و بیابانهای سوزان. green- house effect. (۱).

آن مجال زندگی را تنگ خواهد کرد. خوشبختانه انسان قرن بیستم رفته رفته به این نکته وقوف می‌یابد که طبیعت موجودی بی‌حساسیت نیست که اجازه دهد آدمیان به هر اندازه که می‌خواهند از او بار بردارند و پستانش را بکنند و او این برهم زندگان تعادل را کیفر مناسب نبخشد. بارها آنان را کیفر داده است و آنان رو به راه‌های دیگر آورده‌اند. اما انسانی که به اسراف و طمع‌ورزی و لذت‌جویی و حدنشناسی و پر و بال دادن به آرزوها و شهوات خویش عادت کرده است، راه صحیح را آخر از همه خواهد آزمود و متأسفانه تنها وقتی که همه‌ی راه‌ها به بن‌بست رسید و همه‌ی بابها بسته شد، تازه به سراغ راه اصلی می‌رود و در اصلی را می‌زند و از آنجا علاج می‌جوید. خویشتن‌داری که سرچشمه‌ی فضایل است، آخر از همه آزموده می‌شود. گمان می‌برند که چیزی هست که می‌تواند جای تقوا (خویشتن‌داری) را بگیرد و آدمی را از آن بی‌نیاز کند. ارزش چیزی وقتی معلوم می‌شود که در نبودنش هیچ چیز نتواند جای آن را بگیرد و ارزش تقوا اینک آشکار شده است. فی‌المثل امروزه طبیبان سعی می‌کنند تا می‌توانند محدودیتی در خوراک بیمار ایجاد نکنند و هوسهای آنان را آشفته نکنند. (۱) این پدیده یک پدیده‌ی طبی محض نیست، در صنعت هم پیدا شده است. انسان امروز به هیچ‌وجه دلش نمی‌خواهد به او بگویند جلوی خودت را بگیرد. بلکه بیشتر مایل‌اند که هر کاری خواستند بکنند و آنگاه به کمک عوامل بیرونی، عوارضش را هم علاج کنند. یعنی پرخوری کنند و آنگاه با قرص یا کپسولی، سوءهاضمه را نیز دفع کنند! می‌گویند تا هر جا دلمان خواست، جلو می‌رویم، هر چه (۱). نگارنده سالها در خارج از کشور زندگی کرده است و در این مدت هم خود و هم فرزندان‌ش بکرات به طبیب مراجعه نموده‌اند. در این چند سال یک بار هم ندید و نشنید که طبیب توصیه کند که فلان چیز را نخورید، بلکه همیشه دوایی تجویز می‌کرد و از دادن پرهیز غذایی پرهیز می‌کرد!

دلما ن خواست می‌خوریم، هر چقدر خواستیم مصرف می‌کنیم، اگر هم بیمار شدیم، بدون آن که الگوی خوراک و مصرفمان را عوض کنیم، دارویی درست می‌کنیم تا بیماری‌مان را علاج کند. اگر این داروها هم عوارض جانبی سوء داشت (که قطعاً دارد) داروهای دیگری می‌سازیم تا جلو آن عوارض سوء را بگیرد و هلم جرا. این تفکر عالم طب و صنعت جدید است. (۱).

چرا باید در داروسازی عصر حاضر، داروها همان‌طور نو بشوند که سلاحها نو می‌شوند؟ و چرا باید طب، این همه به مردم وعده بدهد؟ راست گفته‌اند که در عالم سیاست و طبابت هر کس وعده‌ی زیاد بدهد شارلاتان است. اینک باید افزود در عالم صنعت هم محدودیتها دقیقاً از یک جایی باید از خود آدمی شروع بشود، چه در عرصه‌ی رفتار و عمل فردی و چه در عرصه‌ی اجتماع که البته مهمتر هم هست. آنچه که در جهان حاضر و در عصر تکنیک فراموش شده است همین است. به مردم چنین گفته می‌شود که شما فکر این را نکنید چه چیز شدنی است و چه چیز نشدنی، کدام کار بد است و کدام کار خوب. فقط آرزو کنید تا ما شما را به آرزویتان برسانیم. اندیشناک آفاتش هم نباشید. همان تکنولوژی که هوسهاتان را برمی‌آورد آفاتش را هم علاج خواهد کرد. اگر برای تحقق هوسها وسیله و ابزاری لازم است، انرژی باید صرف شود و سرمایه‌ای بسوزد و طبیعتی تفاله شود نگران نباشید. علمی داریم قدر قدرت و صنعتی افراسیاب شوکت، که این زیانها را به کف باکفایت خویش جبران خواهد کرد و همه‌ی عقده‌ها را خواهد گشود. همین فلسفه‌ی حاکم بر تکنیک است که آن همه اشکالات آفریده است. اینجا است که به (۱). نگاه کنید به کتاب خوب ایوان ایلچ تحت عنوان انتقام الهه‌ی طب. وی در این کتاب از بیماریهایی سخن می‌گوید که خود علم طب و نحوه‌ی درمان رایج در آن باعث و بانی آنها شده است. نیز نگاه کنید به مقاله‌ی «صناعت و قناعت» از نگارنده در کتاب تفرج صنع، انتشارات سروش، ۱۳۶۷.

قول یکی از نویسندگان معاصر، باید «انسان را به میان آوریم». انسانها باید دوباره به میدان بیایند و این جانور وحشی را که زمام از کفشان به در برده است، دوباره به عنان بکشند. مفهوم قناعت درست در همین جا مطرح می‌شود. چنانکه گفتیم از ابتدا کسی نیامد پر خوری بشر از طبیعت را منع کند. اگر هم بودند کم بودند. همه می‌پنداشتند تا آنجا که می‌توانند باید بخورند، اگر عارضه‌ای داشت، علاج خواهد شد. اما بعد معلوم شد که اولاً همه‌ی دردها علاج‌پذیر نیست و ثانیاً بعضی عللها خود به مراتب گرانباتر و سرمایه‌سوزتر از سود آنهاست. و بسیاری از بیماریها به علاجش نمی‌ارزد (مثل استفاده از پالادیوم در اگزوز ماشینها برای تجزیه‌ی دود آنها) و ثالثاً خود عللها نیز به نوبه‌ی خود عارضه‌آفرین‌اند و اینک که همه‌ی این راه‌ها آزموده شده است، بشر در آخرین مرحله بتدریج به این امر متفطن می‌شود که باید خود وارد معرکه شود و این ناهمواریهای آدمی‌سوزی را که در جهان افکنده است، به تدبیر خویش هموار کند. در عصر حاضر ما بیش از هر وقت دیگر محتاجیم که قناعت را در مقام تولید تعریف و تعلیم کنیم. باید باور کنیم که چنین نیست که تکنیک بتواند مشکلات حیاتی و اخلاقی ما را حل کند. تکنیک اگر بر مشکلات اخلاقی ما نیفزاید چیزی از آن کم نمی‌کند. تکنیک مشکلاتی را که خود می‌زاید نیز نمی‌تواند حل کند. انسان را باید دوباره به میدان آورد. تکنیک مجسمه‌ی آزمندی است و آفات طمع بیش از آن است که بتوان در برابر آن ساکت نشست. درباره‌ی تکنیک سخن بسیار می‌توان گفت. ما در اینجا فقط به جنبه‌ی طمع‌پروری و قناعت‌ستیزی آن اشاره کردیم. آفات دیگر آن موضوع بحثهای دیگر است... گاه می‌گویند تکنیک خوب است، انسانهای بد آن را اداره می‌کنند. در جواب باید گفت: اولاً تکنیک بسیاری از آدمهای خوب را هم بد می‌کند. ثانیاً آدمهای خوب اولین کار خوبی که باید بکنند مهار

کردن تکنیک است نه زمام امور را به دست آن سپردن و ثالثاً تکنیک اینک از حد یک خادم درآمده است و به مخدوم بدل شده است و لذا او ما را اداره می کند نه ما او را. و به میان آوردن دوباره انسان به معنی مقلوب کردن این نسبت آدمی سوز است.

اختلاف محموددر بخش پیش گفتیم که اگر ما ملاک فضیلت‌های اخلاقی را رفع تعارض از بیرون و درون بدانیم، قطعاً خلق‌هایی همچون قناعت در این جهت قرار می‌گیرند و فضیلت محسوب می‌شوند و به عکس اعمال و اخلاقی که تعارض‌آفرین‌اند قطعاً رذیلت خواهند بود. برای مثال جامعه‌ای که در آن ظلم وجود دارد، جامعه‌ای پرنزاع است و جامعه‌ای که از عدل برخوردار است، منازعات در آن به حداقل ممکن می‌رسند و به همین یک دلیل هم اگر باشد ما می‌توانیم عدل را بر ظلم ترجیح دهیم. حلم یا راستگویی یا هر فضیلت اخلاقی دیگر را نیز می‌توانیم به همین نحو محک بزنیم. اینکه امیرالمومنین فرمود: *یمرج العلم بالحلمشخص متقی علمش* به حلم آمیخته است شاید از همین رو باشد که علم، گاه خود مایه انواع فخر فروشیهاست که

مادر نزاع‌اند و حلم، عالم را از علم‌فروشی و تفاخر و نزاع‌افکنی به دور می‌دارد، یا اگر راستگویی فضیلت است از آن روست که - صرف‌نظر از ارزشی که نزد خداوند دارد - زندگی جمعی را به آرامش سوق می‌دهد. مسلماً مردمی که به هم راست می‌گویند بیشتر در صلح و سلم و صفا زندگی می‌کنند تا آنان که به هم دروغ می‌گویند. بنابراین اگر خدمات (۱) اجتماعی - روانی هر یک از ارزشهای اخلاقی مقبول دین را در نظر بگیرید، خواهید دید که همه در خدمت این معنا هستند که نزاعها و تخاصمات بین مردم را فروبشانند و یا کاهش دهند. قرآن یکی از علل بعثت انبیا را همین رفع اختلاف از میان مردم می‌شمارد. (۲) البته اختلاف نهایی در میان مردم روز قیامت برداشته خواهد شد (۳) و در این جهان همیشه رنگی از اختلاف در بین انسانها باقی خواهد ماند، (۴) اما این اختلافات گرچه وجودشان به رسمیت شناخته شده است اما ارزششان به رسمیت شناخته نشده است. اکثر جدالها و منازعات میان مردم از سر‌بغی و کینه و تنگ‌نظری و به خاطر فزون‌طلبی است و چنین اختلافاتی البته مقبول نیست و ارزشهای اخلاقی دین، تماماً در پی رفع این منازعات و کاستن و فرونشاندن آنها هستند. انبیا که برای رفع اختلافات بین مردم آمدند، نیامدند که این اختلافات را با تحکم کم کنند و با امر و نهی و دستور به مردم بگویند که نزاع نکنید، بلکه شیوه‌ی آنان برای کاستن اختلاف و نزاع میان مردم، ترویج همین اخلاقیات و ارزشها بود که اگر محقق شود مطمئناً آتش نزاع فروکش خواهد کرد و آن جهنمی که قبلاً گفتیم عین تخاصم است (۵).

(۱). function.

(۲). كان الناس امه واحده فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه (بقره، ۲۱۳).

(۳). ان ربك يقضى بينهم يوم القيمه فيما كانوا فيه يختلفون (جاثیه، ۱۷).

(۴). و لایزالون مختلفین. الا من رحم ربك (هود، ۱۱۸ و ۱۱۹).

(۵). ان ذلك لحق اتخاصم اهل النار (ص، ۶۴).

خاموش خواهد شد و بهشتی که عین سلام (۱) و صفاست به جای آن خواهد نشست. حال سوالی که در این بخش باید به جواب آن پردازیم این است که آیا هر اختلافی در این دنیا مذموم است و باید برداشته شود؟ مگر خود انبیا با آمدنشان نوعی اختلاف در جوامع نیفکندند؟ اگر فرض کنیم که در طول تاریخ یک پیامبر بیشتر مبعوث نشده بود، دیگر چیزی به نام اختلاف دینی در این دنیا پیدا نمی‌شد. یک دین بود و اگر هم اختلافی می‌شد در داخل همان یک دین می‌شد. اما اینک علاوه بر اختلافات درون دینی و پدید آمدن فرقه‌های کثیر، ما گرفتار اختلافات برون دینی هم هستیم و مسلمین و پیروان سایر ادیان رو درروی یکدیگر قرار گرفته‌اند. بنابراین لازم است که اختلاف را طوری تفسیر کنیم که حدود و حریمش کاملاً معین باشد و تعیین کنیم که اختلاف و نزاع مذموم کجاست و اختلاف و نزاع غیرمذموم کجا. همان‌طور که گفتیم نوعی از اختلاف در بین مردم توسط دین به رسمیت شناخته شده است و به تعبیر قرآن، همواره در این جهان رنگی از اختلافات در بین انسانها باقی خواهد ماند. و لا یزالون مختلفین (هود، ۱۱۸) آنجا که محل نهایی رفع اختلافات است روز قیامت است نه این دنیا. این دنیا دار اضداد و سرای اعداد است (۲) و نباید آرزو و هوس کرد که هرگونه (۱). لهم دارالسلام عند ربهم و هو ولیهم بما کانوا یعملون (انعام، ۱۲۷).

(۲). تعبیر اعداد و اضداد از مولانا جلال‌الدین رومی است. وی ماهیت این عالم را خوب شناخته بود و آن را سرای تعدد و تضاد یا عالم اضداد می‌خواند. در برابر عالم معنی که در آن نه تعددست نه تضاد:

در معانی قسمت و اعداد نیست || در معانی تجزیه و افراد نیست

اتحاد یار با یاران خوش است || پای معنی گیر، صورت سرکش است

(مثنوی، دفتر اول ابیات ۶۸۱ و ۶۸۲)

آن جهان جز باقی و آباد نیست || زانکه آن ترکیب از اضداد نیست

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵۶).

اختلافی از این دنیا رخت بر بندد و هیچ فاصله و نزاعی بین مردمان نماند: و ان ربك ليحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون (نحل، ۱۲۴) پروردگار تو در روز قیامت درباره‌ی آنچه اختلاف می‌کردند حکم خواهد کرد حکم نهایی و فیصله‌ی قطعی از آن قیامت است و در آنجاست که خداوند در باب همه‌ی منازعات مردم داوری خواهد کرد. مع الوصف داوری درباره‌ی پاره‌ای از اختلافات، در این دنیا با پیامبران است. به آیه‌ی ۲۱۳ سوره‌ی بقره توجه کنیم: كان الناس امه واحده فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الدين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهممردم امت واحده بودند پس خداوند پیامبران را برای بشارت و انذار فرستاد و با آنان کتاب را به حق نازل کرد تا در آنچه مردم در آن اختلاف کرده بودند حکم کند. اما اختلاف‌کنندگان در دین، اختلافشان به سبب بغی بود، آن هم پس از آمدن بینات. مردم ابتدا با هم اختلافی نداشتند و امت واحده بودند (سپس اختلاف کردند) پس خداوند انبیا را برانگیخت تا آن اختلافات پیشین را درمان کنند و همین در آمدن انبیا خود باعث نوع دیگری از اختلاف شد. و انبیای بعدی مسئولیت رفع اختلافات نوع دوم را که زاده‌ی «بغی» بود نیز بر عهده داشتند. صفت «بغی» که خداوند در قرآن به کار می‌برد، بسیار شایسته‌ی تامل است زیرا بغی همان فزون‌خواهی و تجاوزطلبی و عدم قناعت به حد و

تسلیم نشدن در مقابل حق است. پس علی ای حال انبیا هم رافع اختلاف و هم پدیدآورنده‌ی اختلاف‌اند. پدید آمدن کافر و مومن و منافق طبیعی‌ترین عکس‌العمل در برابر دعوت آنان است. خود انبیا هم می‌دانستند که همه به دعوت آنان ایمان نمی‌آورند. خداوند هم در قرآن به پیامبر و به مومنین فرمود که همه اهل ایمان نخواهند شد: و ما اکثر الناس و لو حرصت بمومنین (یوسف، ۱۰۳) هر چقدر هم که حریص بر ایمان مردم باشی، اکثرشان ایمان نخواهند آورد. حداقل در زمان خود پیامبر چنین بود (۱) و اکثریت ایمان نیاوردند. بلکه بالاتر از این خداوند می‌فرماید که: افلم ییاس الذین آمنوا لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا (رعد، ۳۱) مومنین اصولا باید از اینکه همه ایمان بیاورند مایوس باشند، اگر خدا می‌خواست همه را هدایت می‌کرد. حال اگر چنین است بهتر نبود که انبیا نیایند تا مردم به صورت امت واحده باقی بمانند و اختلاف نکنند؟ در پاسخ باید گفت که اولاً هر وحدتی مطلوب نیست و هر اختلافی هم مذموم نمی‌باشد. آن امت واحده‌ای که در قرآن نام برده شده است - و با آمدن انبیا از هم فروپاشید - در واقع از نوعی وحدت حیوانی برخوردار بود، هر چند خود این وحدت هم وحدت کامل نبود و تنها نسبت به برخی اختلافات بعدی وحدت محسوب می‌شد. اجتماع گوسفندان را در نظر بگیرید. اینان نه آنکه با هم اختلاف نداشته باشند، اما مسلما اگر با جامعه‌ی (۱). کما اینکه برخی از مفسرین این آیه را منحصر به زمان خود پیامبر دانسته‌اند.

انسانی سنجیده شوند امت واحده‌اند. چرا که، نه اختلافات فکری آدمیزادگان را دارند و نه اختلافات معیشتی‌شان از قبیل اختلاف معیشتی انسانهاست. ممکن است دو گوسفند بر سر طعمه‌ای با هم نزاع کنند، اما دیگر بر سر حدوث و قدم عالم نمی‌ستیزند. و بر حق و باطل استدلال نمی‌کنند و همدیگر را استعمار نمی‌نمایند و ظلم به معنای انسانی کلمه نسبت به هم ندارند. لذا به این معنا امت واحده‌اند. گوسفندان در هر جای دنیا که باشند همه اهل یک جامعه و یک امت محسوب می‌شوند و تعارضی بینشان نیست. به خلاف انسانها که با هم اختلافات فراوان دارند. پس یک نوع یکنواختی در این دنیا وجود دارد که یکنواختی حیوان‌گونه است و فروپاشیدن و به هم خوردنش اصولاً شرط انسانیت است. اینکه انبیا در این جهان ناهمواری برانگیختند و نوعی عدم تعادل - اگر چنین نامی بر آن بگذاریم - ایجاد کردند، حرف درستی است. آنان تعادل نخستینی را که در اجتماعات انسانی وجود داشت - و ما از آن به تعادل حیوانی تعبیر می‌کنیم - به هم می‌زدند (۱).

این عدم تعادل یا اختلاف، اختلافی محمود و مقبول است. اختلافی است که شرط تکامل و مقتضای بلوغ آدمیان است. و فقط وقتی بد می‌شود که به بغی آلوده شود. درست مانند تفاوت‌های قبیلگی و جنسی میان آدمیان که نیکوست، مگر اینکه اسباب منازعه و مفاخره شود. آن آیه‌ی مشهور سوره‌ی حجرات که می‌فرماید: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا (حجرات، ۱۳) مردم شما را از مردی و زنی بیافریدیم و شعبه‌ها و قبیله‌ها تان کردیم تا همدیگر را خوب بشناسید. (۱). در حدیث است که از امام صادق (ع) از معنای آیه کان الناس امه واحده پرسیدند. امام فرمود: این مربوط به قبل از نوح است که همه‌ی مردم گمراه بودند، نه مومن بودند و نه کافر و نه مشرک. (تفسیر نورالثقلین، ج ۱).

همین معنی را تاکید می‌کند. می‌گوید که این شعوب و قبایل کردن نه برای آن بوده است که با هم نزاع کنید، بلکه برای معارفه بوده است. لتعارفوا (۱) فرموده است نه لتنازعوا (۲) یعنی از این شعوب و قبایل حسن استفاده باید کرد نه سوء استفاده. نباید گفت چون خدا خود از اول بنای اختلاف را نهاده است، پس باید به این اختلاف هر چه بیشتر دامن زد و با هم دست به گریبان شد (استنتاج باید از استنتاج تفاوت‌های حقوقی و اخلاقی از تفاوت‌های جنسی و نژادی و...) این آیه در مقام رفع آن شبهه است. ثانیاً اختلافات دو گونه‌اند: گاهی از جنس جنگ‌اند و گاهی از جنس بازی. آن اختلافاتی که در هیئت بازی‌اند، اختلافات ممدوح و لازمه‌ی بشریت‌اند و فضیلت‌اند. و آن اختلافاتی که از جنس جنگ و مخاصمه‌اند، البته مذموم‌اند و زاده‌ی رذیلت. در هر بازی اولاً دو طرف رقیب وجود دارند که با هم بازی می‌کنند و به رعایت قواعد بازی ملزم‌اند و ثانیاً برنده و بازنده در همین بازی معین می‌شود. اختلاف بازیگرانه نه تنها هیچ اشکالی ندارد بلکه عین فضیلت است. از سنخ همان اختلافی است که از پیامبر (ص) نقل شده است که: اختلاف امتی رحمه (۳).

اختلاف امت من رحمت استاگر آدمیان در این دنیا از اختلاف، معنای رقابت در بازی را بفهمند و این بازی را هم قائم به برد و باخت و پیروزی و شکست و بلکه عین آنها بدانند و شکست را هم همان قدر لازمه‌ی بازی بدانند که برنده شدن را و فکر برنده شدن بیرون از بازی را از سر بیرون کنند اختلافشان عین رحمت (۱). حجرات، ۱۳.

(۲). تا با هم نزاع کنید.

(۳). کنز العمال - معانی الاخبار.

خواهد بود. در این دنیا ما بیشترین لطمه را از ناحیه‌ی کسانی می‌خوریم که می‌خواهند بازی نباشد اما آنها را برنده اعلام کنند. مشکل کار با اینهاست. اینانند که بازی را به جنگ بدل می‌کنند و وجود رقیب را بر نمی‌تابند و به حذف او فتوا می‌دهند. و الا اگر همه وارد بازی شوند و قبول داشته باشند که بردن فقط در داخل بازی میسر است نه در بیرون و در بازی هم فقط بردن رخ نمی‌دهد، بلکه باختن هم وجود دارد و وجود رقیب برای بقای بازی لزوم و اهمیت دارد و حذف او عین حذف بازی است، دیگر هیچ اشکالی پیش نمی‌آید، زیرا اولاً آن تسامح لازم برای همنشینی با دیگران و خود را در عرض همگان پنداشتن به خوبی حاصل می‌شود و ثانیاً آدمی به جای اینکه برای روشن نمودن خویش از خاموش کردن دیگران استفاده کند، روشنایی دیگران را که می‌بیند، فتیله‌ی استعدادهای خود را بالاتر می‌کشد تا بتواند در میدان رقابت دوام بیشتر بیاورد و آخر اینکه از بازی بهره می‌برد نه زیان. قطعاً یکی از دلایل پیدایش دیکتاتوری آن است که حاکمان نمی‌خواهند با مردم وارد بازی شوند و در این گفت و شنود و تواضعی به حق و تواضعی به صبر (۱) با هم پیش بروند. می‌خواهند آنان گوینده و دیگران شنونده باشند. این عین بازی نکردن است و همان اختلاف غیرممدوح و نزاع مذمومی است که باید از میان برداشته شود. یک دیکتاتور همیشه با جامعه‌ی خود نزاع دارد و هیچ وقت حاضر به بازی دوستانه با آنان نیست، بلکه همیشه می‌خواهد بیرون از بازی برنده اعلام شود. همه‌ی کسانی که چنین‌اند دیکتاتورها هستند. و همه‌ی دیکتاتورها چنین‌اند. دولت و ملت، حاکم و رعیت، اگر دو سوی یک بازی بودند، سعادت نصیب هر دو است، و گرنه به جای آن جنگ و شقاوت خواهد نشست. عدالت هم در این بازی پیدا می‌شود. عدل آن نیست که حاکم آن را در جامعه بسط دهد یا بدان اعطا کند. عدل لازمه‌ی رعایت قواعد بازی است. (۱). سوره‌ی والعصر.

اگر اختلاف با توصیه به حق و توصیه به صبر همراه شود نه تنها مذموم نیست که ممدوح است و اتفاقاً تمرین نیکویی برای خودسازی نیز هست. توصیه به حق و توصیه به صبر یعنی با دیگران وارد بازی شدن و دیگران را نیز همعرض خود دیدن. کسی که خود را برتر از حق می‌شمارد، هرگز خویش را محتاج به توصیه‌ی دیگران نمی‌بیند. اما در بازی، همسری و همنشینی است، همه می‌گویند و همه می‌شنوند و همه همدیگر را تکمیل و تصحیح می‌کنند. هیچ کس فوق‌تعدیل و تصحیح نیست. ثالثاً آن اختلافاتی بدند که خود، خود را می‌افزایند. یعنی از خود تغذیه می‌کنند و بر شدت خود می‌افزایند. همچون یک ملکول پراکسید که موجب تشدید فزاینده‌ی ترشیدگی در روغن می‌شود. و در واقع ملاک ما برای اختلاف مذموم همین است. اختلافاتی که چنین نیستند، ردیلت هم نیستند. نزاعهای خود فزاینده که قاعده‌ای ندارند و داوری برای حلشان وجود ندارد، نزاعهای مذموم‌اند و آن اخلاقیاتی که در بخش پیشین برشمردیم همه برای کاستن و فرونشاندن این‌گونه نزاعهاست. برای مثال ظلم، که پیش از این نیز از آن سخن گفتیم، از همین امور خودافزاست. به میکروبی می‌ماند که اگر درآمد، عفونت را تسری می‌دهد. نه تنها رو به خاموشی نمی‌رود که پیوسته بر خود می‌افزاید. به قول سعدی: بنیاد ظلم در جهان اول اندک بوده است و به مزید هر کس بدین درجه رسیده است. (گلستان، ص ۷۴) بیماری خود فزاینده‌ای است که همین که پیدا شد، دیگر متوقف کردنش مشکل است. ظلم مادر کل نزاعهاست. از آن نزاعهایی است که اگر آتشش روشن شد، دیگر مشکل بتوان آن را خاموش کرد. انبیا هم نتوانستند این آتش گیرا را فروبشانند. در سطوح پایینتر نیز وضع به همین منوال است. مرء و جدال در مباحثه یکی از همان نزاعهایی است که ضابطه‌ای ندارد. در روایات

داریم که: اترك المراء و ان كنت محقا (۱).

حتی اگر حق با تو بود نیز وارد مجادله نشو اگر دیدید که گفتگو با دیگری به ممارات کشیده است و طرف شما قصدش حقجویی نیست بلکه حق را لگدمال کرده فقط می خواهد پنبه‌ی شما را بزند، گفتگو با او چه سودی دارد؟ در چنین مواردی انسان باید بلافاصله خود را از صحنه بیرون بکشد حتی اگر حق با او باشد و شکست خورده به نظر برسد. زیرا به قول مولوی طرف مقابل نزاع خیال‌اندیش است، یعنی نوعی اندیشه‌ی خاص در ذهن دارد که شما اگر هزار دلیل هم بیاورید، سخن شما را هم حجتی به نفع خویش خواهد گرفت، از این رو سخن شما نه تنها آتش را خاموش نمی‌کند بلکه آن را افروخته‌تر خواهد کرد. اصولاً این میدان، میدان دلیل نیست، بلکه چکاچک خصوصت‌هاست که در آن بلند است: هر درونی که خیال‌اندیش شد || چون دلیل آری خیالش بیش شد

چون سخن در وی رود علت شود || تیغ‌غازی دزد را آلت شود

پس جواب او سکوت است و سکون || هست با ابله سخن گفتن جنون

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۷۱۵-۲۷۱۷) چرا خداوند پیامبر خود را که مامور به دعوت است فرمان فاعرض عنهم:

(۲) «از آنان روی بگردان» می‌دهد؟ مگر اینان چگونه‌اند که پیامبر باید (۱). وسایل الشیعه ج ۶، ص ۹.

(۲). نساء، ۶۳.

از ایشان روی بگرداند؟ اینان همان خیال اندیشان‌اند و همان بیمار دلان‌اند (فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا). باری، اگر گفته‌اند که: *اترك المراء و لو كنت محقا* (۱).

ترك جدال کن حتی اگر هم حق با تو باشد. از آن جهت است که *مراء* جدالی خود فزاینده است. و معیاری برای توقفش وجود ندارد. میدانی است که در آن هیچ یک از طرفین سخن دیگری را نمی‌شنود. و در این میان حق نه تنها هویدا نمی‌شود بلکه لگد کوب می‌گردد. همه‌ی اختلافات حاصل از رذایل اخلاقی مانند کینه و حسد و ظلم و دروغ و غضب و... چنین‌اند. یعنی خود فزاینده‌اند. یک ظلم به ظلم دیگر و یک دروغ به دروغ دیگر منجر می‌شود. هیچ‌گاه با فحش دادن نمی‌توان فحش‌دهنده‌ای را متوقف کرد و با ظلم نمی‌توان باب ظلم را بست. نزاع دو ظالم یا دو دشنام‌گو پایان ندارد هیچ، بلکه رو در فزونی است. تکاثر و چشم و هم‌چشمی و عدم قناعت، هم بدین‌گونه‌اند. عدم قناعت از آن امور خود فزاینده‌ای است که حدی برایش متصور نیست. اگر کسی بنا را بر آن گذاشت که همه چیز را بخواهد، اگر همه چیز را هم داشته باشد باز فکر می‌کند چیزهایی هست که ندارد. خواستن سیری‌بردار نیست. تمثیلی که بعضی از علما آورده‌اند که: دنیا مثل آب شور دریاست که هر چه از آن بخورید تشنه‌تر می‌شوید، تمثیل بسیار به جا و مناسبی است. عدم قناعت همان فزون‌طلبی مذمومی است که خود فزاینده است. «من می‌خواهم» یک حلقه‌ی پس‌خور مثبت (۲) است که توقف نمی‌شناسد و همه (۱). بقره، ۱۰.

(۲). positive feed- back.

چیز را متلاشی می‌کند. اما اختلافات بشر همه از این نوع نیستند. اختلافاتی هست که بقاعده و با معیارند. یعنی برای رفع آنها ضابطه‌ی مشخصی وجود دارد و لذا به حل نزدیک می‌شوند و شدت نمی‌یابند. این نوع اختلافات نه تنها از جنس نزاع شمرده نمی‌شوند بلکه رقابت مفید و مایه‌ی رحمت‌اند. و داد و ستد فکری و عملی انسانها به این گونه اختلافات منوط است. اختلافات دینی هم اگر از بغی نشأت نکنند، همین‌طورند و با اعتصام به جبل‌الله موجب برکت می‌شوند. و به خشونت و خصومت نمی‌انجامند و لذا مطلوب و ثمربخش‌اند. شان هادیان، ریشه‌کن کردن اختلافات نیست. بلکه نشان دادن اختلافات ممدوح به جای اختلافات مذموم و بالا بردن سطح رقابتهاست. کافی نیست آدمیان رقابت بورزند. رقابت ورزی‌شان باید برای امری والا و رفیع باشد. دادن قاعده و معیار برای داوری و حل اختلافات و فرونشاندن نزاعها به کمک نشر اخلاق حسنه و فراهم آوردن محیط زیست مناسب برای رشد آنها و توصیه به حق و صبر و دعوت همگان به بازی و رقابت، رسالت پیروان رسولان است.

درس ۱۵/۱۳۶۶۰۱۱/۱۶

تراه... سهلا امره. حریرا دینه. میتة شهوته. مکظوما غیظه. الخیر منه مامول و الشر منه مامون. ان کان فی الغافلین کتب فی الذاکرین و ان کان فی الذاکرین لم یکتب من الغافلین. یعفو عن ظلمه و یعطى من حرمه و یصل من قطعه. بعیدا فحشه. لینا قولہشخص متقی را می بینی که... امرش آسان، دینش محفوظ، شهوتش مرده و غیظش فرونشانده است. به نیکی او امید می رود و از شرش ایمنی حاصل است (همواره اهل ذکر است لذا) اگر در میان غافلان باشد در زمره ی ذاکران نوشته می شود و اگر در بین ذاکران باشد، از غافلان محسوب نمی گردد. از کسی که به او ظلم روا داشته است درمی گذرد و به کسی که او را محروم گردانده است، عطا می کند و با کسی که از او بریده است، می پیوندد. سخن رکیک از دهانش دور و کلامش با مردمان نرم است. درباره ی سهل الامر بودن شخص پارسا سخن کوتاهی باید گفت. این

نه بدان معناست که وی آسان گیر است و در اموری که باید صلابت و پیگیری از خود نشان دهد، اهل صلابت و دقت نیست. برعکس شخص متقی هرگز از امور جدی آسان نمی گذرد. «سهل الامر» بودن متقی به این معناست که اهل تکلف نیست. و سهل الامر بودن یعنی اهل تکلف نبودن. دیده اید کسانی را که در آن واحد می خواهند چند کار را با هم انجام دهند و یا برخلاف میل باطنی شان می خواهند در ظاهر نوعی دیگر عمل کنند و در این امر خود را به تکلف وامی دارند. شخصی که کار واجبی دارد و میهمانی هم برایش می رسد، از اینکه به مهمان بگوید کار دارد، شرم می کند و لذا نه به کار جدی و واقعی خود می رسد و نه به پذیرایی کافی از مهمان و از درون نیز خود را می خورد. چنین شخصی اهل تکلف است. انسانهای اهل تعارف سهل الامر نیستند. نمی توان دانست که بالاخره رای اصلی شان چیست. فلان چیز را می پسندند یا نمی پسندند. به عکس انسانهای راستگو و بی مجامله، دیگران را آسوده می گذارند و کار را بر آنان آسان می کنند. شاید معنای آن آیه که: *عبدالرحمن الذین یمشون علی الارض هونا (فرقان، ۶۳) بندگان خدا بی تکلف بر زمین راه می روند. نیز همین باشد. کسی که مشی و روش معینی ندارد، زندگی و روابط با وی بسیار دشوار خواهد بود. زیرا هر لحظه انتظار امر نامنتظری از او می رود. نمی دانید که در اثر فلان کار ناراحت می شود یا خوشحال. آیا باید به دیدنش بروید یا نروید، فلان کلام را در محضرش بگویید یا نگویید. چنین موجود بسیار پیچیده ای دیگران را هم به پیچش می افکند. و خودش بیش از دیگران دچار مشکل خواهد بود. اما کسی که می دانیم حریم او کجاست و تا کجا می توان با او گام زد و از کجا منطقه ای ممنوعه است انسانی سهل الامر است. سهل الامر بودن متقی به این معناست. انسان سهل الامر، نه دیگران را به زحمت می افکند نه خود*

را و این معنایی است که هر کس به راحتی می‌تواند دیگران و خود را با آن بسنجد و ببیند که آیا روابطش با دیگر آدمیان زحمت‌افزاست یا نه. یکی از مشکلترین امور مربوط به دیکتاتورها همین بوده است که انسانهای سهل‌الامری نبوده‌اند، هر بیچاره‌ای که با آنها زندگی می‌کرد، از امیر و وزیر گرفته تا سرباز و خدمتکار، همیشه بر لب پرتگاه بود و سرنوشتش کاملاً بستگی به مزاج جناب پادشاه داشت. ممکن بود در پی یک خواهش آتش غضبش چنان فوران کند که خواهشمند بیچاره را بسوزاند و ممکن هم بود بر سر لطف آید و از خون بی‌گناهی درگذرد. کسی نمی‌دانست کی شهری را به آتش می‌کشد و یا ملکی را به مستمندی می‌بخشد. تمثیلات فراوان که گذشتگان ما در مورد معاشرت و مجالست با پادشاهان از خود بجای گذاشته‌اند، که همچون سوار شدن بر شیر است و یا: نشان خردمند کافی جز این نیست که به چنین کارها تن در ندهد. (گلستان، ص ۶۹) همه از این روی بوده است، به قول سعدی: افتد که ندیم حضرت سلطان را زر بیاید و باشد که سر برود و حکما گفته‌اند: از تلون طبع پادشاهان بر حذر باید بود که وقتی به سلامی برنجند و وقتی به دشنامی خلعت دهند. (گلستان، ص ۶۹) در امور اجتماعی، هر چه مسئولیت و مرتبه مدیریت کسی بالاتر است رفتارش هم باید قاعده‌دارتر و مضبوطتر و پیش‌بینی‌پذیرتر گردد. به زحمت نینداختن مردم امر بسیار مهمی است. و از شروط تقوای در مدیریت و زمامداری است. چرا باید آدمی اهل تکلف باشد و هزار قاعده‌ی پیچیده برای رفتار خود وضع کند و از این راه دیگران را در تشخیص و پیش‌بینی عکس‌العملهای خود، به وسواس و مشقت بیندازد؟ میته شهوته

پیش از این گفتیم که در معارف اسلامی چیزی به نام نفس کشی نداریم. بلی در بعضی متون صوفیه مسئله‌ی «نفس کشی» و «قتل نفس» آمده است اما اولاً از بزرگان عرفان و تصوف نبوده است و ثانیاً چنین چیزی با مذاق شریعت موافق نیست. با این حال می‌بینیم که امیرالمومنین در اینجا تعبیر میته شهوته را و در جای دیگری نیز تعبیر قداحیا قلبه و امات نفسه (۱).

دل خود را زنده کرده است و نفس خود را کشته است. را در مورد اولیای خدا به کار برده‌اند. این تعبیر را ظاهراً سعدی هم از اینجا اخذ کرده است که می‌گوید: ظاهر حال درویشان جامه‌ی ژنده است و موی سترده و حقیقت آن دل زنده و نفس مرده (گلستان، ص ۱۰۷) مولانا هم می‌گوید: نفس خود را کش جهان را زنده کن || خواجه را کشته است او را بنده کن

(مثنوی، دفتر سوم، ۲۵۰۴) حال باید دید که آن تعبیر در کلام مولا به چه معناست؟ توجه به نکته‌ی زیر معنا را روشن می‌کند. امیرالمومنین کلام بلندی در نهج‌البلاغه در مورد عفت دارند که می‌فرمایند: ما المجاهد الشهید فی سبیل الله باعظم اجرا ممن قدر فعف، لکاد العقیف ان یکون ملکا من الملائکه (نهج‌البلاغه، دکتر صبحی صالح، حکمت (۴۷۴) (۱). نهج‌البلاغه، دکتر صبحی صالح، خطبه‌ی ۲۲۰).

مجاهد شهید در راه خدا، اجرش بیش از کسی نیست که بر معصیتی قدرت یابد لکن عفت بورزد. شخص عقیف بسیار نزدیک به فرشتگان است. پیداست که عفت در جایی معنا دارد که شهوتی باشد و نفس در عین قدرت بر معصیت آن را فروکوبد. عقیف بودن با مردن شهوت سازگار نیست. لذا تعبیر «شهوت مرده» که در اینجا از ایشان می‌خوانیم باید بر شهوت نامشروع حمل گردد و الا قلع ماده‌ی شهوت و به طور کلی جمیع قوایی که خداوند در آدمیان آفریده است، نه تنها مطلوب و مباح نیست که مذموم و محرم است. قوایی که خداوند به انسان داده است (که قدما معمولا آنها را در سه دسته‌ی غضبیه و شهویه و عاقله جا می‌دادند) هیچ کدام برای آن نیست که ریشه‌کن شوند. در میوه چیدن از آنها باید رعایت اعتدال کرد. بلی بوده‌اند پاره‌ای از رهبانان مسیحی که خود را ناقص و اخته می‌کردند تا دیگر قدرت بر اعمال شهوت نداشته باشند و این رسم ناصواب به بعضی از صوفیه‌ی اهل اسلام هم سرایت کرد و بعضی از آنان نغمه‌ی «ارید ان اخصی» (می‌خواهم خود را اخته کنم) سر دادند. اما قطعا این قبیل امور از نظر شرع مجاز نبوده و نیست. قصه‌ی طاووسی که پره‌های خود را می‌کند، در مثنوی، طعن آشکاری است در این اندیشه‌ی آدمی‌سوز و خداناپسند و نیز تأکیدی است بر اینکه شرط جهاد، بودن دشمن است و شرط عفت، بودن شهوت: پر خود می‌کند طاووسی به دشت || یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت

گفت طاووسا چنین پر سنی || بی‌دریغ از بیخ چون برمی‌کنی

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۳۶ و ۵۳۷) طاووس گفت: خویشنداری‌ام ضعیف است و دنیا و قضا غالب. آنها را می‌کنم تا از رنگ و فریب جهان رها شوم:

چون ندارم زور و ضبط خویشتن || زین قضا و زین بلا و زین فتن
 برکنم پره‌ای خود را یک به یک || تا نیندازد به دمام هر کلک
 نزد من جان بهتر از بال و پر است || جان بماند باقی و تن ابتر است
 (مثنوی، دفتر پنجم) حکیم به او گفت: برمکن پر را و دل برکن از او || زانکه شرط این جهاد آمد عدو
 چون عدو نبود جهاد آمد محال || شهوت نبود نباشد امتثال
 هین مکن خود را خصی، (۱) رهبان مشو || زانکه عفت هست شهوت را گرو (...)

بی هوا نهی از هوا ممکن نبود || غازی بر مردگان نتوان نمود
 (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۷۴-۵۷۸) باید ثروت داشت و دل نسبت، فقر تحمیلی کجا مانند زهد واقعی و فقر
 اختیاری است؟ مگر نداشتن و دل بستگی قابل جمع نیستند؟ راه قطع دل بستگی دور کردن مصنوعی نعمات از
 خویشتن نیست، بلکه تعویض نسبت است و برکندن دل. به هر تقدیر کشتن شهوت یا غضب و قلع ماده‌ی آنها
 مطلوب نیست. این قوا به جهت مصالحی به آدمی اعطا شده‌اند و هر کدام باید به اندازه و در جای خود مصرف
 شوند. آری، اگر این قوا متوجه (۱). خصی یعنی اخته.

متعلقات نامشروع کردند و از حد خویش افراطا یا تفریطا تجاوز نمایند، مذموم می‌شوند. و یا چنانکه مبسوطا گفته‌ایم اگر اعمال آنها، موجب افزایش تعارض و کشمکش در درون و بیرون گردد و بر آتش فتنه‌ها و دشمنیها دامن بزند، قطعاً رذیلت خواهد بود. میته شهوته را باید در ذیل چنین مقدماتی معنا کرد. مگر از پیامبر (ص) منقول نیست که فرمودند: حُبُّ الی من دُنیا کم النساء و الطیب و جعل قره عینی فی الصلاه (۱).

من از دنیای شما زن و عطر را دوست دارم و روشنی چشمم در نماز است که معلوم می‌دارد چنین محبت‌هایی مذموم نیست و بل ممدوح است. مکظوما غیظه. الخیر منه مامول و الشر منه مامون غیظش فرونشانده است. به خیر او امید می‌رود و از شرش ایمنی حاصل است. درباره‌ی فروخوردن غیظ بعد از این سخن خواهیم گفت. و اما درباره‌ی صفت بعدی از رسول اکرم (ص) روایتی منقول است که فرمودند: شر الناس یوم القیمه الذین یکرمون اتقاء شرم (۲).

در روز رستاخیز بدترین مردم کسی است که (در دنیا) دیگران از ترس گزندش به او احترام می‌کنند. (۳).
(۱). شیخ صدوق، خصال، ج ۱، ص ۱۶۵. شاید اظهار زن دوستی پیامبر سر دیگری هم داشته است و آن دخترکشی و دون‌پایگی زنان در میان اعراب آن دوران بوده است. و پیامبر با علنی کردن محبت خود به زنان، آنان را شایسته‌ی دوستی و مهرورزی دانسته است و دیگران را به رافت و ملاحظت با آنان دعوت کرده است.

(۲). اصول کافی، ج ۲، باب من یتقی شره حدیث، ۴.

(۳). شیخ صدوق، خصال، ج ۱، ص ۱۶۵. شاید اظهار زن دوستی پیامبر سر دیگری هم داشته است و آن دخترکشی و دون‌پایگی زنان در میان اعراب آن دوران بوده است. و پیامبر با علنی کردن محبت خود به زنان، آنان را شایسته‌ی دوستی و مهرورزی دانسته است و دیگران را به رافت و ملاحظت با آنان دعوت کرده است.

یعنی چنان شرور و بدزبان و بدعمل است که مردم از آن روی که مبادا شرش دامن آنان را بگیرد، اجباراً و نه از روی رضا و رغبت، او را تکریم و تواضع می‌کنند. و برای حفظ آبروی خود در برابرش سکوت می‌نمایند. شخص متقی درست در نقطه‌ی مقابل چنین کسی قرار دارد. یعنی همگان از او آسوده‌خاطرند و نه تنها مطمئن‌اند که از ناحیه‌ی او آزاری متوجه آنان نمی‌شود و از شر و ضرر او مصون می‌توان بود، بلکه نیکی او را نیز امید می‌برند و از این بالاتر خطاپوشی و تفضل را نیز از او چشم دارند. آدمی برای آنکه دیگران از شرش مصون و مامون باشند، دو راه می‌تواند برگزیند: اول آنکه خود را چنان تربیت کند که دست و پا و زبان و فکر و چشم و گوشش در تسخیر و فرمان او درآیند و بی‌رخصت او نجنبند و دوم آنکه اگر هنوز به این درجه از تهذیب و تادیب نرسیده است، لااقل خویشتن را در معرض قدرت و امکانات فراخ قرار ندهد و همچون زنگی مست شمشیر به دست نگیرد. و اژدهای نفس را در برف فراق نگاه دارد تا از فرط یخ‌زدگی و افسردگی نجنبند. نفس اژدهاست او کی مرده است || از غم بی‌آلتی افسرده است

اژدها را دار در برف فراق || هین مکش او را به خورشید عراق

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۵۷ و ۱۰۵۳) از دو حال خارج نیست: یا اژدهای نفس تحت تسخیر و تسلط عقل آدمی درآمده است که در این صورت آدمی حق دارد دست بر اژدهای قدرت بزند و یا هنوز آدمی در رام کردن نفس کامیاب نیامده است. چنین نفسی می‌باید تقوای پرهیز را پیشه کند: دست را بر اژدها آن کس زند || که عصا را دستش اژدها کند

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۸۶)

در تو نمرودی است آتش در مرو || رفت خواهی اول ابراهیم شو

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۰۶) قدرت و ثروت انبوه و کلان غالباً فساد می آورد، خصوصاً برای کسی که خود را پاک نکرده باشد. مگر آنکه همچون رسول اکرم شیطانش به دست او اسلام آورده باشد (۱). و در این صورت است که یزیدی، بایزید می شود و محرومی به کامیابی نهایی دست می یابد: اسلم الشیطان آنجا شد پدید || که یزیدی شد ز فضلش بایزید

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۶۴۹) لذا آدمی یا باید از درون بر دست و پای خویش زنجیر نهاده باشد و یا دست کم خود را معرض آفت قدرت قرار ندهد و در جایی ننشیند که تاثیر سخنش و بازتاب هر حرکتش بارها و بارها بزرگ شود و یک اشاره ی اندک و یک فرمان کوچک او به طوفانی عظیم مبدل گردد. چنان باشد که به قول سعدی، زور مردم آزاری نداشته باشد: من آن مورم که در پایم بمالند || نه زنبورم که از دستم بنالند

کجا خود شکر این نعمت گزارم || که زور مردم آزاری ندارم؟

(گلستان، ص ۱۰۹) و باری اگر آسیبی هم می رساند و آفتی می آفریند، حریم و حوزه اش بسیار (۱). قال رسول الله (ص): ما منکم من احد الا و له شیطان قال و اتم یا رسول الله (ص)؟ قال: و انا الا ان الله عز و جل اعاننی علیه فاسلم فلا یامرنی الا بالخیر (المحججه البیضاء، ج ۵). پیامبر فرمود: همه شیطان دارند. پرسیدند: شما هم دارید؟ فرمود: بلی اما به عنایت الهی شیطان من به دست من اسلام آورده است و لذا مرا جز به خیر فرمان نمی دهد. (یعنی نفس اماره خود فرمانبردار ماست) و به قول مولانا:

عشق دیوانه است و ما دیوانه ی دیوانه ایم || نفس اماره است و ما اماره ی اماره ایم

محدود باشد. چنین آدمی که حد خود را می‌شناسد به تقوا بسی نزدیک است و نزدیکتر از او کسی است که می‌کوشد تا خود را آماده‌ی ورود در عرصه‌های خطیرتر و خطرخیزتر کند. ان کان فی الغافلین کتب فی الذاکرین. و ان کان فی الذاکرین لم یکتب من الغافلیناگر در میان غافلان باشد، در زمره‌ی ذاکران نوشته می‌شود و اگر در بین ذاکران باشد، از غافلان محسوب نمی‌گردد. پیش از این درباره‌ی ذکر به تفصیل سخن گفته‌ایم و تکرار سزاوار نیست. اجمالا می‌گوییم ذاکر کسی است که همواره به یاد خداوند و به یاد خویشتن است و خود را به دروازه‌های بازی مبدل نکرده است تا همه چیز از بیرون در او فروبریزد. ذکر او سدی است برای جلوگیری از درآمدن مهمانان بوالفضول و ناخوانده. و وسیله‌ای است برای خودیابی که جز در پرتو خدایابی میسر نیست. یعفو عن ظلمه و یعطی من حرمه و یصل من قطعه: از کسی که به او ظلم روا داشته است، درمی‌گذرد و به کسی که او را محروم گردانده است، عطا می‌کند و با کسی که از او بریده است، می‌پیوندد. در قرآن در سوره‌ی فصلت آمده است: و لا تستوی الحسنه و لا السیئه اذفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوه کانه ولی حمیم (فصلت، ۳۴) حسنه و سیئه با هم برابر نیستند. سیئه را به بهترین شیوه دفع کن آنگاه خواهی دید که دشمنت، دوست همدل تو شده است. مفسران در تفسیر این آیه نکاتی را ذکر کرده‌اند که مضمونا نزدیک به نکاتی

است که مولا در اینجا فرموده است. گفته‌اند نیکوترین شیوه‌ی دفع شر آن است که اگر کسی بر تو ظلم کرد، تو در عفو بر او غلبه کنی و اگر کسی از کمک به تو دریغ ورزید، تو در بخشیدن مال و کمک بر او غلبه کنی و اگر کسی از تو برید، تو با پیوستن بر او فائق آیی اذفع بالتی هی احسن السیئه. در جای دیگری از نهج البلاغه مولا ضمن وصیتی به فرزندشان می‌فرماید: و لایکونن اخوک اقوی علی مقاطعتک منک علی صلته (نهج البلاغه، نامه‌ی ۳۱) چنان نباش که دوست تو در بریدن قویتر باشد از تو در پیوستن به او. یعنی زور تو باید بر دوستت بچربد. اما نه به این صورت که اگر او قهر می‌کند، تو هم با قهر تلافی کنی. این هرگز غلبه بر او نیست بلکه فی الواقع مغلوب او شدن است، زیرا همان راهی را که او انتخاب کرده است تو اختیار و تشدید می‌کنی و اگر او از تو می‌برد تو هم با بریدن از او کار او را تکمیل می‌نمایی. غلبه‌ی تو باید در جانب مخالف باشد. یعنی تو باید آنقدر با او پیوندی که او در بریدن از تو ناکام بماند و مغلوب شود. ناگفته پیداست که موضوع این طرز رفتار، روابط دوستانه است و مربوط به آن جاهایی نیست که شرعا و اخلاقا ما مکلفیم که با کسی یا گروهی قطع رابطه کنیم. قطع پیوند کردن با برخی از کسان، در مواردی جزء وظایف دینی به شمار می‌رود. فی‌المثل در روایات آمده است که: نشست و برخاست فراوان با اغنیاء مطلوب نیست. این یک ارزش شرعی است و چندین روایت در این مورد وجود دارد. (۱) کسی که مجالستش با اشراف و اغنیاء زیاد شود، خلق و خوی اشراف را به خود می‌گیرد. (۱). اقلوا الدخول علی الاغنیاء «به خانه‌ی اغنیاء کم در آید». (الترغیب و الترهیب، ج ۴) ثلاث مجالستهم تمیت القلب، مجالسه الاغنیاء... «مجالست با سه کس قلب را می‌میراند که یکی مجالست با اغنیاء است» (بحار الانوار، ج ۷۴) ای‌کم و مجالسه الموتی قیل یا رسول‌الله: من الموتی؟ قال کل غنی اطغاه غناه «مبادا با مردگان مجالست کنید. گفتند یا رسول‌الله مردگان کیانند؟ فرمود هر غنیی که غنایش او را به طغیان کشانده باشد.» (تنبیه الخواطر).

بی دردیها و فزون خواهیها و سرگرمیها و بطالتهایشان در او هم اثر می کند و رفته رفته آدم دیگری خواهد شد. باز در حدیث است که: جالسوا الفقراء (۱).

هم نشینی با فقرا کنید. و یا آمده است که: ثلاث مجالستهم یمیت القلب: مجالسه الاندال و... (۲). از مجالست با افراد پست و بی شخصیت احتراز نماید. اینان همجنس آدمیان شریف نیستند. پیش از این گذشت که از همه ی آدمیان ناجنس تر و بیگانه تر، شخص بی خداست چرا که خدا به ما نزدیک و با ما یگانه است. اینکه آدمی دلش به یاد خدا آرام می گیرد، (۳) سرش آن است که ما با خدا نزدیکیم. وقتی همنشین او می شویم و با او سخن می گوئیم، تازه خود را پیدا می کنیم. او معاشر ناجنس ما نیست بلکه دوست ماست. همنشینی با بیگانه دل را می آزارد: «روح را صحبت ناجنس عذاب است الیم». به آن طوطی می ماند که در قفس به کلاغ می گفت: یا غراب البین، یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین (گلستان، ص ۱۳۹) ای کلاغ، کاش فاصله ی بین من و تو به اندازه ی فاصله ی بین شرق و غرب بود. اما کلام در اینجا در این نوع بریدنها نیست، بلکه در بریدنهای است که در عالم دوستی اتفاق می افتد. در این موارد، زیرک آن است که با پیوستن (۱). بحار الانوار، ج ۷۷. (۲). بحار الانوار، ج ۷۴. حافظ هم فرمود:

نخست موعظه ی پیر صحبت این حرف است || که از مصاحب ناجنس احتراز کنید

(حافظ، غزل ۲۴۴).

(۳). الا بذكر الله تطمئن القلوب (رعد، ۲۸).

دوباره‌ی رشته‌ی مهر بر حریف غلبه می‌کند و دیگری را شرمسار عمل خویش می‌نماید. این دستورالعمل سعدی: دلبر اگر شتاب کند در سفر تو بایست || دل در کسی مبند که دل‌بسته‌ی تو نیست را دوباره‌ی یاران نمی‌توان به کار بست. در این میدان بزرگواری از آن کسی است که ظلمهای دوستانه را نادیده انگارد و جفای تلخ یاران، هر قدر هم که تلخ باشد، شیرینی دوستی را از او نستاند. پیش از این از امام سجاد (ع) نقل کردیم که از خداوند الافضال علی غیر المستحق. (۱) را طلب می‌کرد یعنی تفضل بر کسانی که استحقاق هم ندارند. این تفضل مطلب بسیار مهمی است که اهمیت تئوریک هم دارد. تئوریک از آن حیث که با اخلاق یونانی نمی‌خواند. کسانی که با علم اخلاق قدیم آشنایی دارند می‌دانند که در این اخلاق ارسطویی و افلاطونی که قوای انسان را به سه قوه‌ی عاقله و غضبیه و شهویه تقسیم می‌کردند و برای هر قوه رذایل و فضایلی قائل بودند، رذایل در دو سوی اعتدال که فضیلت بود قرار می‌گرفتند. رعایت اعتدال، دستور زرین علم اخلاق بود ولی این دستور نمی‌توانست چیزی به نام «تفضل» را تحمل کند. علمای اخلاق خود این سوال را مطرح کرده‌اند که تفضل چرا فضیلت است با اینکه خروج آشکار از حد اعتدال است؟ و به معنای بیش از اعتدال نکویی کردن است. تفضل با اخلاق یونانی نمی‌خواند و با این حال یک دستور شرعی و یک امر ممدوح است. و عجیب آن است که علمای اخلاقی ما این مطلب را در کتب اخلاقی خود، حتی به منزله‌ی یک اشکال ذکر نموده‌اند اما با یک جواب ناسنجیده و شتابزده (که تفضل، احتیاط در رعایت اعتدال است) از آن گذشته‌اند و توجه نکرده‌اند که توجه جدی به این مطلب بنیان آن اخلاق را (۱). صحیفه سجادیه، دعای مکارم الاخلاق.

ویران می‌کند. باری، افضال بر غیرمستحق جزء دستورات دینی است. اگر دوستی بر دوستی ظلم و جفا روا داشت، چه می‌شود اگر آن دوست از او به کرامت و عفو درگذرد؟ که این نه یک تبعیض اجتماعی است و نه ظلمی از ناحیه‌ی حاکم مستبدی (که افضل‌الجهد را اقتضا کند). خرده‌جفایی است که در رابطه‌ای دوستانه پدید آمده است و بهترین پاسخ آن عفو و گذشت است. و بر همین نمط بهترین راه دفع سیئه - به تعبیر قرآن - پیوسته‌ها در برابر بریدنها و کرامتها در برابر تنگ‌چشمیهاست. در این صورت است که می‌بینی آن کس که بین تو و او عداوت بود گویی صدیقی صمیم و دوستی حمیم شده است. فاذا الذی بینک و بینة عداوه کانه ولی حمیم (فصلت، ۳۴) بعدا فحشه لینا قولہ فحش از او دور است و سخن گفتنش نرم. ریشه‌ی فحش در لغت به معنای قول یا عمل قبیح است. فاحشه یا فحشا بیشتر در مورد عمل زشت به کار می‌رود و فحش در مورد سخن زشت. برای آنکه بینیم آن فحش مذمومی که امیرالمومنین، متقین را از تفوه به آن نهی می‌کنند، چگونه کلامی است، بهتر است سیری در نهج‌البلاغه بکنیم و نظری به شیوه‌ی سخن گفتن خود امیرالمومنین بیندازیم. در نهج‌البلاغه گاه دیده می‌شود که لحن سخن امیرالمومنین تند و عتاب‌آلود است و اوصاف دل‌آزاری را برای دیگران بیان می‌کنند. به عنوان مثال در خطبه‌ی شقشقیه که در حضور عده‌ای معدود ایراد شده (۱) و (۱). چنانکه پیش از این نیز گذشت، «خطبه‌ی شقشقیه» که خطبه‌ی سوم نهج‌البلاغه است، ظاهرا درددلی بوده است که امیرالمومنین برای عده‌ای معدود به طور خصوصی بیان کرده‌اند و همان‌طور که در انتهای خطبه نیز آمده است در اثنای بیانات ایشان مردی از اهل عراق بلند شد و نامه‌ای به دست آن حضرت داد و ایشان شروع به خواندن آن کردند. پس از خواندن نامه ابن‌عباس به ایشان عرض کردند که: یا امیرالمومنین لوا طردت خطبتک من حیث افضیت «خواهش می‌کنم خطبه را از همانجا که قطع کردید ادامه دهید» امیرالمومنین فرمودند که: هیهات یابن عباس تلک شقشقه هدرت ثم قرت «دیگر نمی‌شود. عاطفه‌ای به جوش آمد و اینک آرام گرفته است.» ابن‌عباس می‌گوید که من بر ناتمام ماندن هیچ کلامی آنقدر تاسف نخوردم که بر این کلام.

خطبه‌ای است پر از حماسه و عاطفه و جوشش و درد، در مورد خلفا چنین آمده است: اما و الله لقد تقمصها فلان و انه ليعلم ان محلی منها محل القطب من الریح. ینحدر عنی السیل و لا یرقی الی الطیر. (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳) به خدای قسم که فرزند ابی‌قحافه خلافت را همچون ردایی به تن کرد و حال آنکه نیک می‌دانست که من برای خلافت همچون قطب برای آسیا هستم. سیل معارف از من فرومی‌ریزد و پرواز هیچ طائری به قله‌ی بلند اندیشه‌ی من نمی‌رسد. تا اینکه: و طفقت ارتئی بین ان اصول بید جذاء او اصبر علی طخیه عمیاء... فرایت ان الصبر علی هاتا احجی فصبرت و فی العین قذی. و فی الحلق شجی. اری تراثی نهبا(نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳) پس در کار خود اندیشه می‌کردم که آیا با دست بریده حمله آورم و یا بر اندوهی کور صبر کنم... دیدم که صبر خردمندانه‌تر است. پس خار در چشم و استخوان در حلق، صبر کردم. میراثم را می‌دیدم که به تاراج می‌برند. و آنگاه پس از ذکر سخنانی در مورد خلیفه‌ی اول و دوم، می‌رسد به خلیفه‌ی سوم. لحن کلام در اینجا بسیار گزنده و تند می‌شود: الی ان قام ثالث القوم نافجا حضنیه بین نثیله و معتلفه. و قام معه

بنوایه یخضمون مال الله خضمه الابل نبتة الربیع، الی ان انتکث فتله. و اجهر علیه عمله و کبت به بطنتهتا آنکه سومین شان برخاست، با دو پهلوی متورم (از پرخوری) و متردد بین آخور و آبریز (تنها هنرش این بود که جایی پر کند و جایی خالی نماید) و فرزندان پدرش هم با او برخاستند. مال خدا را می خوردند آنچنان که شتران سبزه‌ی بهاران را. تا آنکه رشته‌ی عمرش بگسیخت و عمل وی کار او بساخت و شکمخوارگی اش او را به زمین کوفت. بعضی از ادبای عرب گفته‌اند که ملامت و عتاب و تحقیر از این تندتر در زبان عرب نیامده است. می‌گویند شاعری در مورد کسی شعری نزدیک به همین معنی گفته بود و آن شخص از او شکایت به عمر برد.

آن شعر این بود که: دع المکارم لا ترحل لبغيتها || واقعد فانک انت الطاعم الکاسی

تو را با کسب فضایل چه کار؟ بیهوده سفر مکن بنشین و بخور و بپوش که تو جز خوردن و پوشیدن لیاقتی نداری. حال این شعر کجا و سخن امیرالمومنین در مورد سومین کس کجا؟ نافجا حضینه بین نشیله و معتلفه. از این گونه سخنان در نهج البلاغه باز هم به چشم می‌خورد. در نامه‌ای امیرالمومنین برای یکی از والیانش (۱) که مرتکب خیانتی شده بود، نوشت: لئن کان ما بلغنی عنک حقاً لجمل اهلک و شسع نعلک خیر منک. (نهج البلاغه، نامه‌ی ۷۱) (۱). منذرین الجار ودالعبدی که امیرالمومنین او را بر حکومت فارس گماشته بود و او چهار هزار درهم در اموال خراج اختلاس نموده بود.

اگر خبری که از تو به من رسیده است راست باشد، شتر خانواده‌ات و بند کفشت از تو بهترند. (۱).

یا وقتی که درباره‌ی حکمیت سخن می‌گفت و دلایل خویش را برای قبول آن برمی‌شمرد اشعث بن قیس برخاست و گفت: یا علی این دلایل بر ضرر توست نه به نفع تو. علی فرمود: ما یدریک ما علی ممالی؟ علیک لعنه الله و لعنه اللاعنین. حائک ابن حائک منافق بن کافر (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۹) تو چه می‌فهمی چه بر علیه من است و چه بر له من؟ لعنت خدا و همه‌ی لعنت‌کنندگان بر تو باد. ای بافنده بافنده‌زاده و ای منافق بن کافر. از نهج‌البلاغه که بگذریم در خود قرآن نیز تعبیرات تند به کار رفته است. این آیه را در سوره‌ی جمعه خوانده‌ایم که: مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا بئس مثل القوم الذین کذبوا بایات الله و الله لایهدی القوم الظالمین (جمعه، ۵) مثل کسانی که تورات بر آنان بار شد اما آن را برنداشتند همچون مثل خرانی است که بار کتاب می‌کشند. به قول سعدی: نه محقق بود، نه دانشمند || چارپایی بر او کتابی چند (گلستان، ص ۱۷۰) (۱). شمع النعل آن قسمت از کفشهای عربی بود که انگشت بزرگ پا در آن قرار می‌گرفت و بقیه‌ی پا آزاد بود.

یا در سوره‌ی مدثر آمده است که: فما لهم عن التذکره معرضین. کانهم حمر مستنفره. فرت من قسوره (مدثر، ۴۹-۵۱) آنان را چه می‌شود که از این یادآوری اعراض می‌کنند؟ همچون خرانی که از شیر می‌گریزند. و یا در مورد بلعم باعور: فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث (اعراف، ۱۷۶) داستان او داستان سگ است که چه بر او حمله کنی و چه او را رها کنی نفس نفس زنان زبانش را بیرون می‌آورد. مع الوصف در این دو کتاب مواضعی هست که ما را از دشنام دادن به دیگران برحذر داشته است. در سوره‌ی انعام است که: ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم کذلک زینا لکل امه عملهم (انعام، ۱۰۸) معبودهایی جز خدا را که آنان می‌خوانند (بتها و سایر مقدساتشان را) دشنام ندهید مبادا آنان هم از سر نادانی خدای را دشنام دهند. ما عمل هر امتی را در چشمش آراسته‌ایم. این جمله‌ی اخیر تعلیل مطلب است. یعنی اگر اموری برای شما محبوب است و نمی‌توانید بدگویی دیگران را نسبت به آنها تحمل کنید، عینا در حق دیگران هم صادق است و دیگران هم محبوبها و معبودهایی دارند که دشنام به آنها ایشان را می‌رنجانند و زخم می‌زند. پس اگر می‌خواهید آنان معبود شما را دشنام ندهند، شما هم معبودهای آنان را دشنام ندهید. دشنام از آن گونه کارهایی است که همان‌طور که قبلا گفتیم مشدد خویش است. یعنی وقتی شروع شد نه تنها در جایی بازمی‌ایستد، بلکه به

نحو نادرست و آزارنده‌ای دائما خود را تشدید می‌کند و هیچ حدی هم برای پایان بخشیدن به آن وجود ندارد. شما از کسی آزرده می‌شوید و مقدساتش را دشنام می‌دهید و او را آزرده‌خاطر می‌کنید، در نتیجه او نیز برمی‌گردد و به مقدسات شما توهین می‌کند. این توهین بر آزرده‌گی قبلی شما می‌افزاید و دشنام دادن خویش را تشدید می‌کند و در نتیجه طرف مقابل نیز به توهین خود می‌افزاید. یعنی درست همان حلقه‌ی مشددی که قبلا گفتیم از نشانه‌های رذایل اخلاقی است، پدید می‌آید. و آدمی را در گردونه‌ای می‌اندازد که ترمز ندارد و مدام پیش می‌رود. مانند سخن گفتن در محیطی پر قیل و قال. وقتی کسی سخن می‌گوید، اگر قیل و قال حاضرین زیاد باشد، سخنگو مجبور می‌شود برای آنکه صدایش را به گوش مستمعین برساند فریاد بزند. وقتی سخنگو فریاد زد، حاضرین نیز برای آنکه بتوانند سخن همدیگر را بشنوند باید بلندتر سخن بگویند و در نتیجه سخنگو باید باز هم بر شدت صورت خود بیفزاید و... در نتیجه یک فرایند مشدد خویش به وجود می‌آید. این حلقه را باید از جایی برید. اعمال رابطه یا به اصطلاح «پارتی‌بازی» در اجتماع نیز یک چنین چیزی است. شما اگر سعی کنید برای حل مسائل قانونی خویش از رابطه استفاده کنید دیگری سعی می‌کند رابطه‌ای بالاتر از رابطه‌ی شما پیدا کند و دیگران نیز. و این فرایند پیوسته خود را تشدید می‌کند و کار به جایی می‌رسد که رابطه به طور کامل جای قانون را می‌گیرد. این شاخه باید از بن بریده شود. قبلا گفتیم که یکی از روشترین ملاکها برای تمیز فضیلت از رذیلت همین است. آن اعمالی که آدمی را در حلقه‌ای تشدید یابنده درمی‌اندازند که از هیچ جا نمی‌شود آن را متوقف کرد و علاجش در داخل خودش پیدا نمی‌شود، همگی جزء رذایل‌اند. علاج چنین مشکلاتی از بیرون است و تنها با حمله کردن به کل مجموعه می‌توان آن را درمان کرد. دشنام دادن هم چنین چیزی است. و راه حل قرآن این است: *ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله (انعام، ۱۰۸)*

یعنی تسامح. تسامحی که از معرفت‌شناسی برمی‌خیزد. ما یک وقت افراد را به تسامح دعوت می‌کنیم، اما تسامحی نه از سر شناخت، بلکه به معنای کوتاه آمدن و ندیده گرفتن. می‌گوییم درست است که حق با توست اما فعلاً کوتاه بیا. اما این کوتاه آمدن و نادیده گرفتن چرا؟ کسی که هنوز سر این کوتاه آمدن را نمی‌داند، چگونه می‌تواند کوتاه بیاید؟ و گذشت کند؟ اما اگر همین شخص معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی‌اش دگرگون گردد، دیگر کارش کوتاه آمدن نیست بلکه رفتاری مطابق قاعده است. معرفت‌شناسی قرآن این است که «عمل هر قومی در چشم خودش زیباست». محبوب او اگر در چشم تو زشت است در چشم او زیباست و بالعکس. و در این صورت چرا دشنام و چرا تحقیر؟ گفت لیلی را خلیفه کان تویی || کز تو مجنون شد پریشان و غوی از دگر خوبان تو افزون نیستی || گفت: خامش چون تو مجنون نیستی

دیده‌ی مجنون اگر بودی ترا || هر دو عالم بی‌خطر بودی ترا

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۴۰۷ و ۴۰۸) اگر در دیده‌ی مجنون نشینی || به غیر از خوبی لیلی نبینی

تو باید بتوانی خود را در جای او بگذاری. اگر از دنیای تنگ خود بیرون بیایی، دنیاهای بسیار خواهی دید. دنیا از آن یک امت نیست، بلکه از آن مجموعه‌ای از امتهای مختلف و آیینهای مختلف است. دشنام دادن و ناسزا گفتن مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه با فراخ کردن دنیاهای او پل زدن و پنجره گشودن به روی جهانهای دیگر و شروع یک دیالوگ، مسائل عقیدتی حل می‌گردد. و از همین روست که ما را از سب کردن و دشنام

دادن، مخصوصاً به مقدسات دیگران، نهی کرده‌اند. از امیرالمومنین (ع) منقول است که روزی از کنار آدم پستی عبور می‌کرد و آن شخص به وی دشنام داد. امیرالمومنین این شعر را خواند: لقد مررت علی اللئیم یسبني || فمضیت ثم قلت ما یعنینی

از کنار لئیمی گذشتم که مرا فحش می‌داد. با خود گفتم علی نام زیاد است. شاید منظورش من نیستم و علی دیگری است. این بزرگواری در برابر دشنام دادن از ما خواسته شده است. در جنگ صفین وقتی امیرالمومنین شنید که برخی از اصحابش در مقابل دشنامهای اهل شام به تلافی برخاسته‌اند، فرمود: انی اکره لکم ان تکونوا سباین، ولکنکم لو وصفتم اعمالهم و ذکرتم حالهم کان اصوب فی القول و ابلغ فی العذر و قلت مکان سبکم ایاهم: اللهم احقن دماءنا و دماءهم و اصلح ذات بیننا و بینهم و اهدهم من ضلالتهم حتی یعرف الحق من جهله و یرعوی عن الغی و العدوان من لهج به (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۰۶) من نمی‌پسندم که شما دشنامگو باشید، بلکه اگر عمل آنها را بیان می‌کردید و حالاتشان را یادآوری می‌نمودید هم سخنتان صائبتر بود و هم راه عذر را بهتر بر ایشان می‌بستید. چه خوب بود به جای دشنام دادن به آنان می‌گفتید: خداوندا خون ما و ایشان را از ریخته شدن حفظ کن و بین ما و آنان اصلاح فرما و آنان را از گمراهی‌شان نجات بخش، تا آن کس که حق را نمی‌شناسد، بشناسد و آن کس که به ضلالت و عدوان سخن گشوده است از آن بازایستد. ملای رومی با آنکه با طاعنان خود گاه درمی‌پیچد و سخنان درشت

با آنان می‌گفت: پیش از آنک این قصه تا مخلص رسد || دود گندی آمد از اهل حسد (...)
 خربطی ناگاه از خر خانه‌ای || سر برون آورد چون طعانه‌ای
 کاین سخن پست است یعنی مثنوی || قصه‌ی پیغمبر است و پیروی (...)
 چون کتاب الله بیامد هم بر آن || این چنین طعنه زدند آن کافران
 که اساطیر است و افسانه‌ی نژند || نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
 (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۲۲۷-۴۲۳۷) ای سگ طاعن تو عوعو می‌کنی || طعن قرآن را برون شو می‌کنی
 این نه آن شیر است کز وی جان بری || یا ز پنجه‌ی قهر او ایمان بری
 تا قیامت می‌زند قرآن ندا || ای گروهی جهل را گشته فدا
 که مرا افسانه می‌پنداشتید || تخم طعن و کافری می‌کاشتید
 خود بدیدیت آنکه طعنه می‌زدیت || که شما فانی و افسانه بدیت
 (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۲۸۲-۴۲۸۶) مع الوصف داستانی بسیار آموزنده برای توصیف حال انبیا در برابر
 دشنامگویان ناصبور در دفتر دوم آورده است: سواری در بیابانی خفته‌ای را دید که ماری به دهانش داخل
 می‌شود.

خفته را به ضرب تازیانه از خواب بیدار کرد و دستهایش را به پشت اسب بست و به گردش درآورد. شخص مزبور به دنبال او کشانده می‌شد و از سردرد و استغائه، ناله می‌کرد که مگر از من به تو چه رسیده است که با من چنین ظلم می‌کنی. اما سوار بی‌اعتنا به ناله‌های او آن بیچاره را زیر آفتاب داغ به ضرب تازیانه و شلاق در آن بیابان آن قدر گردانید تا حالت استفراغ بر او عارض شد و مار از شکمش بیرون آمد. مار خورده که مار را دید و قصه را دانست، دست و پای سوار را بوسیدن گرفت و بنای عذرخواهی نهاد که تو فرشته بودی و من شیطان می‌پنداشتم: ای مبارک ساعتی که دیدی ام || مرده بودم، جان نو بخشیدی ام

ای خداوند و شهنشاه و امیر || من نگفتم، جهل من گفت، آن مگیر

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۹۰۳ و ۱۸۹۷) سوار گفت: می‌شنیدم فحش و خر می‌راندم || رب یسر زیر لب می‌خواندم

هر زمان می‌گفتم از درد درون || اهد قومی انهم لایعلمون

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۹۲۶ و ۱۹۲۴) مولوی می‌گوید که وصف حال انبیا همین است. آدمیان را به طاعات شاق وامی‌دارند و مردم به زبان و دل اعتراض می‌کنند و دشنام می‌دهند، غافل از اینکه با آن طاعت، مارها و اژدهاهای نفس را دفع می‌کنند. آن همه تلخی و ترشرویی را فقط هاضمه‌ای صبور می‌تواند ببلعد و چین بر ابرو نیفکند. از این روست که خداوند در قرآن تا این حد پیامبر را توصیه به صبر می‌فرماید: فاصبر علی ما یقولون و سیح بحمد ربک (طه، ۱۳۰)

بر آنچه می‌گویند صبر کن و پروردگارت را به ستایش تسییح گوی فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل و لا تستعجل لهم (احقاف، ۳۵) صبر کن آن چنان که رسولان صاحب عزم صبر کردند و بر ایشان تعجیل مکفصبر صبرا جمیلا (معارج، ۵) صبری زیبا داشته باشو اصبر و ما صبرک الا بالله و لاتحزن علیهم (نحل، ۱۲۷) صبر کن و صبرت جز به مدد خدا نیست و بر آنان غمین مشوصبر پیامبر در واقع معلول همین توصیه‌های خداوند بود. به ایشان می‌فرمود: و لقد نعلم انک یضیق صدرک بما یقولون. فسبح بحمد ربک و کن من الساجدین (حجر، ۹۷ و ۹۸) می‌دانیم که سخنان اینان تو را ملول می‌کند و آزرده می‌سازد و دلت می‌گیرد، اما برای آنکه رفع ملالت بشود سجده کن و به تسییح خدای پرداز. تو باید آنان را تحمل کنی. این از شئون نبوت است. تو می‌دانی چه می‌کنی و چه می‌خواهی و می‌دانی که این آدمیان چگونه‌اند و دیگر چه جای بی‌صبری است. می‌دانی که این بیمار ترشو بهبود یافتنی است. پاداش تو همان بهبودی اوست. لا اسئلكم علیه اجرا (۱).

برای رسالت خویش اجر و مزدی از شما نمی‌خواهم. (۱). در چند مورد آمده، از جمله: انعام، ۹۰ و هود، ۵۱.

کار انبیا در این دنیا فحش خوردن و دم برنیاوردن بوده است: وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم || که در طریقت ما کافری است رنجیدن

(دیوان حافظ، غزل ۳۹۳) حال با در نظر گرفتن این مطالب معنی عبارت بعیدا فحشه را بهتر درمی یابیم. قطعا یکی از معانی دور بودن فحش و فاحشه از زبان و عمل متقی این است که وی اهل دشنام دادن نیست خواه نسبت به مقدسات دیگران و خواه نسبت به خودشان، خواه به دوست و خواه به دشمن. وی می داند که با این کار تنها خصومتها افزون خواهد شد. گذشته از این، شخص پارسا عیجیو و عیب تراش هم نیست. چرا که به عیب خود از عیجیوی دیگران مشغول است: طوبی لمن شغله عیبه عن عیوب الناس (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۷۶) خوشا به حال کسی که اشتغالش به عیوب خود او را از عیجیوی مردم بازداشته است. و به طور کلی از هر نحو سخن رکیکی در مقام دشنام یا در مقام تشفی و یا در مقام عیجیوی و یا ناسزاگویی به مقدسات دیگران دوری می جوید. یکی از اوصاف عبدالرحمن که در قرآن ذکر شده است آن است که: اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما (فرقان، ۶۳) در برابر جاهلان پاسخشان سلام است. جاهل در اینجا به معنای شخص نادان نیست بلکه به معنای بدگو و بدعمل است. (۱) یعنی کسی که پروای سخن ندارد و هر چه از دهانش بیرون (۱). اصولا در زبان عربی قدیم جاهل به همین معنی به کار می رفته است، نه به معنای نادان و این امر بسیاری را به اشتباه انداخته است. در دعای کمیل همین معنی استعمال شده است. فاسئلک بالقدره التی قدرتها... ان تهب لی فی هذه اللیله... کل جهل عملته خداوندا از تو می خواهم که هر جهلی که عمل کرده ام بر من بیخشایی. جهل در اینجا یعنی کار زشت نه عدم علم.

می‌آید می‌گوید. در برابر چنین اشخاصی، پاسخ عبادالرحمن «سلام» است. یعنی پاسخشان را مثل آنها نمی‌دهند. پس یکی از مواردی که سخن زشت باید از دهان به دور باشد، پاسخ گفتن به دشنام دیگران است. از طرف دیگر در مقام تبلیغ و موعظه‌ی نیز کلام شخص پارسا، نرم و زیباست. برخلاف بعضیها که حتی در مقام نصیحت نیز کلامشان به دشنام‌آلوده است. وقتی خداوند موسی و هارون را به سوی فرعون مبعوث کرد، به آنان فرمود که: فقولا له قولاً لیناً (طه، ۴۴) با او نرم سخن بگوئید. اولین شرط دعوت حق آن است که سخن نرم و دلنشین باشد تا به مراتب و شروط بالاتر برسد. ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (نحل، ۱۲۵) با حکمت و با موعظه‌ی نیکو به راه پروردگارت بخوان و با آنان به بهترین راه مجادله کنو اما اگر سخن درشت، نه در مقام بیان تشفی‌جویانه، نه ذکر عیوب دیگران و نه به منزله‌ی پاسخ به دشنام آنان و نه از سر عیبجویی برای تحقیر کسان، بلکه تنها برای ذکر برخی از اعمال ناشایست کجروان باشد آن طور که از کلمات امیرالمومنین در نهج‌البلاغه برمی‌آید، فحش خوانده نمی‌شود. درشت سخن گفتن در روی بی‌ادبان، گاه موجب اسکات

آنهاست. با این حال صواب آن است که کسی که به خوبی نمی‌داند کدام مقام جای سخن درشت گفتن است، از باب احتیاط، به طور کامل از سخن درشت دوری ورزد تا در ورطه‌ی فحش و سخن رکیک نیفتد. لینا قوله: متقی سخن نرم می‌گوید. بخصوص در مقام دعوت به حق. چرا که وقتی می‌خواهد با فطرت دیگران سخن بگوید، هیچ ضرورتی ندارد که آنان را تحریک کند. بلکه اینجا مقامی است که بیش از هر مقام دیگر باید طیبانه مرهم نهاد و بنرمی تمام با دیگران سخن گفت. و این همان موعظه‌ی حسنه‌ای است که خداوند به آن امر می‌فرماید (۱) و همان روشی است که به موسی دستور داد تا آن را در مواجهه با جبارترین انسان زمان یعنی فرعون به کار گیرد. (۲).

علی خود در مقام یک خطیب و یک داعی دین، نرم و درشت سخن می‌گفت و آب و آتش را به هم می‌آمیخت. گاه بدرستی تمام بانگ می‌زد و سخنان آتش‌انگیز می‌گفت و بر عقیل می‌تافت که: *ثکلتک الثواکل* یا عقیل (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۲۴) همه‌ی عزاداران بر تو بگیرند ای عقیل! و گاه موعظه‌ی رئوفانه می‌کرد که: *خذوا من اجسادکم وجودوا بها علی انفسکم* (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۸۳) از تن خود بگیرید و بر جان خود نثار کنید و یا تجهیزوا رحمکم الله فقد نودی فیکم بالرحیل. (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۰۴) (۱). نحل، ۱۲۵. (۲). طه، ۴۴.

[۳۷۶]

خداوند با شما مهربان باشد. توشه برگیرید، مگر صدای رحیل را نمی شنوید؟ آب و آتش به هم آمیخته‌ای از لب

لعل || چشم بد دور که بس شعبده‌باز آمده‌ای

(دیوان حافظ، غزل ۴۲۲)

غائبا منکره. حاضرًا معروفه. مقبلا خیره. مدبرا شره. فی الزلازل و قور و فی المکاره صبور. و فی الرخاء شکور. لایحیف علی من یبغض و لا یأثم فیمن یحب. یعترف بالحق قبل ان یشهد علیہ زشتی او غایب است و نیکی او حاضر. خیرش به مردم رومی کند و شرش پشت می کند. در زلزله‌ها و طوفانها، سنگین و پابرجاست و در ناگواریها، صبور. و در رفاه، شکور است. بر آن که دوست نمی‌دارد ستم نمی‌کند و به خاطر کسی که دوست دارد مرتکب گناه نمی‌شود و پیش از آنکه بر او شاهد آورند به حق اعتراف می‌کند. دو عبارت مهم در جملات فوق وجود دارد که در این بخش به شرح آن می‌پردازیم. یکی سنگین و صبور بودن در تندباد حوادث است و دیگری ظلم نکردن در حق کسی که دشمن آدمی است و مرتکب گناه نشدن به خاطر کسی که آدمی با او دوستی دارد. در اینکه از شخص پارسا نیکی امید می‌رود و همگان از گزند او

مصون‌اند، (۱) جای هیچ سخن نیست. اما اینکه شخص پارسا در زلازل و حوادث تکان‌دهنده و مشکلات مردافکن و کمرشکن و در ناگواریهای ناگزیر زندگی، اهل صبر و وقار است و همچنین به هنگام رفاه و آسایش و تنعم اهل سپاس است، محتاج توضیح است. پرسیم چرا شخص باتقوا اهل صبر و وقار و از جا در نرفتن هم می‌شود؟ مگر صبر و تقوا چه ارتباطی با هم دارند؟ و همچنین چرا کسی که پارسا نیست، طوفانها او را همچون برگ کاهی به هر سوی پرتاب می‌کنند؟ در کلامی که امیرالمومنین در نهج‌البلاغه با کمیل دارند، مردم را به سه دسته تقسیم می‌کنند: عالم ربانی، علم‌آموز نجات‌جو که از نور وجود عالم ربانی بهره می‌گیرد و دسته‌ی سوم همج رعاع: پشه‌هایی پراکنده در فضا که به دنبال هر بانگی می‌دوند و با هر بادی می‌خسبند و می‌خیزند. کسانی که نه خود بصیرت دارند و نه در پناه بصیرت دیگری زیست می‌کنند. همچون پشه‌های سبک‌وزن‌اند که کمترین بادی و کوچکترین نیرویی آنها را می‌رباید و از جایی به جایی می‌افکند. (۲).

تعبیر «وقور» که امیرالمومنین در این خطبه آورده‌اند، با کلمه‌ی سنگین در زبان فارسی مناسبت کامل دارد. ما بعضی کسان را سنگین می‌شماریم و بعضی را سبک. افراد سنگین کسانی هستند که به راحتی تحت تاثیر واقع نمی‌شوند. شبیه وزنه‌های سنگین، یا سنگها و صخره‌های بزرگ که طوفان آنها را از جای نمی‌غلطاند. اینان ثبات خویش را مدیون سنگینی خود هستند. به عکس سبک وزنها، که کمترین هیجانی آنها را از جا می‌کند. پیش از این گذشت که اصولاً نقش و شان «تقوا» همین سنگینتر کردن آدمی است. معنای «ذکر» نیز همین است: بخشیدن اندکی مقاومت به (۱). الخیر منه مامول و الشر منه مامون (خطبه‌ی متقین).

(۲). الناس ثلاثة: فعالم ربانی و متعلم علی سبیل نجاه و همج رعاع اتباع کل ناعق یمیلون مع کل ریح، لم یستضیوا بنور العلم و لم یلجاوا الی رکن وثیق (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۱۴۷).

آدمی، تا بتواند در برابر نیروهایی که به او وارد می‌آید خودی نشان دهد و به آسانی از جای نجنبد. حتی تقسیمی که قرآن در مورد آدمیان در روز حشر می‌کند، بر همین معنا قابل انطباق است. در مواضع مختلفی از قرآن (۱) انسانها در روز قیامت به دو دسته تقسیم شده‌اند: کسانی که در میزان قیامت سبک از آب درمی‌آیند و کسانی که میزانشان سنگین است. هر که در میزان سبک بود بازگشتش به جهنم است و آن که سنگین بود رجوعش به بهشت و زندگی مطلوب است. (۲) تعبیر دیگر قرآن در مورد این دو دسته چنین است: کسانی که نامه‌ی عملشان را به دست راستشان می‌دهند و کسانی که نامه‌ی عملشان را به دست چپشان می‌دهند. (۳) یعنی این دودسته بر هم منطبق‌اند. دسته‌ای که سبک‌اند نامه‌ی عمل خویش را از دست چپ دریافت می‌کنند و دسته‌ای که سنگین‌اند نامه‌ی عملشان را دست راست می‌گیرند. این سنگین بودن و سبک بودن میزان، همان سنگین بودن و سبک بودن خود آدمی است. آدمی را با حق قیاس می‌کنند تا معلوم شود چه کسی از آن کم دارد و لذا سبکتر است و چه کسی حق‌تر و لذا سنگینتر است: و الوزن یومئذ الحق (اعراف، ۸) وزنه‌ای که در روز قیامت آدمیان را با آن می‌کشند، عبارت است از حق. این گرانیگی و آن سبکی، در واقع همان تقوا و بی‌تقوایی است. آنچه که به آدمی سنگینی می‌بخشد و او را از اینکه دستخوش طوفانها شود نجات می‌بخشد تقواست. بی‌جهت نیست که کسی در «زلزل»، «وقور» (۱). اعراف، ۸ و ۹، مومنون، ۱۰۲ و ۱۰۳، قارعه، ۶ الی ۹. (۲). فاما من ثقلت موازینه. فهو فی عیشه راضیه. و اما من خفت موازینه. فامه هاویه (قارعه، ۶ الی ۹).

(۳). فاما من اوتی کتابه بيمينه فيقول هاءم اقرؤا کتابیه... و اما من اوتی کتابه بشماله فيقول یا لیتنی لم اوت کتابیه. و لم ادرما حساییه (الحاقه، ۱۹ الی ۲۶).

می‌شود و تندباد حوادث نمی‌تواند او را از جای بجنباند. سرش این است که سنگین است: مر سفیهان را رباید هر هوا || ز آنکه نبودشان گرانی قوا

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۱۰) مولوی هم درست همین معنا را از سنگینی و سبکی فهمیده است. می‌گوید آدمهای سفیه به راحتی دستخوش حوادث و هوای نفس می‌شوند، بدان دلیل که سبک‌اند. آدم سنگین را طوفانهای شهوت و غضب به راحتی نمی‌تواند از جا به دربرد. مفهوم «سکینه» هم که در معارف اسلامی داریم و عارفان هم از آن یاد کرده‌اند، بر همین معنا منطبق است: فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین (فتح، ۲۶) خداوند سکینه‌ی خویش را به رسولش و بر مومنین نازل فرمود. و به آنان سکون بخشید و نفسشان را آرام کرد و آنان را از تزلزل و لرزش و ناآرامی نجات بخشید. اینکه گفته می‌شود که اولیای خدا هر چه تقریبشان به خداوند افزون گردد، کمتر دستخوش احوال مختلف می‌شود نیز به همین معناست. یکی از اوصاف خداوند این است که محل و معرض حوادث نیست. تغییر احوال در او راه ندارد و مانند آدمیان از حالی به حالی نمی‌شود. ملول نمی‌شود تا تفریح بطلبد. برخلاف آدمیان که احوال گونه‌گون دارند. به قول سعدی: نگویم لب ببند و دیده بر دوز || ولیکن هر مقامی را مقالی

زمانی درس علم و بحث تنزیل || که باشد نفس انسان را کمالی

زمانی شعر و شطرنج و حکایت || که خاطر را بود دفع ملالی

خدای است آنکه ذات بی نظیرش || نگردد هرگز از حالی به حالی

(کلیات سعدی، ص ۸۳۸) خداوند تفریح و تنوع لازم ندارد. نه تنها لازم ندارد، بلکه بر او محال است. در سکون و ثبات و یکنواختی مطلق می‌زید، چون فعلیت محض است. شرط تغییر - به اصطلاح فلاسفه - قوه داشتن است و در آنجا قوه‌ای نیست و بنابراین تغییری هم وجود ندارد. تغییر احوالات ما بدان جهت است که در بیرون از ما حقایق و معانی و مراتبی وجود دارد که ما بالفعل واجد آنها نیستیم و می‌رویم تا به آنها برسیم و وقتی رسیدیم حال و وضعیت دگرگون می‌شود و از حالتی به حالتی می‌رویم. اما برای خداوند که همه‌ی کمالات را در ذات خود واجد است، راهی نمی‌ماند که بیماید و چیزی کم ندارد که به آن برسد. هر چه باید باشد در او هست. انسان هم هر چه بیشتر به خدا نزدیک شود چنین می‌شود. پر واضح است که خداگونه شدن، نزدیک شدن به خدا، هرگز معنایی آلوده به زمان و مکان ندارد. چنین نیست که اگر کسی ارتفاع مکانی پیدا کند، به خدا نزدیکتر می‌شود، یا از نظر زمانی، کسانی که در بدو خلقت بوده‌اند، نزدیک به خداوند بوده‌اند. چنین معنایی بالضروره باطل است. ما خداوند را مشمول زمان و مکان نمی‌دانیم و معتقدیم که نسبت او با همه‌ی زمانها و مکانها مساوی است، چون موجودی غیرزمانی و غیرمکانی است. لذا تقرب به خداوند نیز از این جنس نیست. تقرب به خداوند به این معناست که اوصاف خداوند در بنده‌ی او ظاهر و ظاهرتر شود. هر چه اوصاف الهی بیشتر در آدمی بدرخشد، انسان خداگونه‌تر شده است. تمثیل مولوی در این زمینه بسیار زیاست: قطعه آهنی را که در آتش ببریم بتدریج صفات آتش را به خود می‌گیرد: شد زرنگ و طبع آتش محتشم || گوید او من آتشم من آتشم

آتش من گر تو را شک است و ظن || آزمون کن دست را در من بزن
 آتش من گر تو را شد مشتبه || روی خود بر روی من یکدم بنه
 رنگ آهن محو رنگ آتش است || ز آتشی می لافد و خامش وش است

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۴۸ و ۱۳۵۲ و ۱۳۵۰) آهن، آهن می ماند، اما صفات آتشی پیدا می کند و آتش گونه می شود: مثل آتش می سوزاند و مثل آتش نور می دهد. همه ی اوصاف آتش را ظاهر می کند، اما آتش نیست. همان آهن است که در پرتو قرب به آتش، آتشی شده است. همه ی این صفات از آن جهت در او پدید آمده است که به آتش نزدیک شده و در آن غوطه ور گردیده است. بنده نیز هیچ وقت خدا نمی شود، اما می تواند به خدا نزدیکتر شود. و نزدیکتر شدن او معنایی واقعی و عینی دارد، نه معنایی تشریفاتی و اعتباری. یعنی واقعا آدمی در اثر قرب به خدا صفات الهی را بهتر متجلی و منعکس می کند. اوصاف الهی نیز فراوان است و به همان فراوانی هم می تواند در بندگان خاص و مقرب او متجلی شود. قدرتی که اولیای خدا پیدا می کنند در سایه ی همین تقرب به خداوند است. اسماء خداوند همین تجلیات اویند و اسم اعظم، تجلی اعظم است که در ولی اعظم است. قدرت بر اعجاز، قدرت بر تصرف در طبیعت و در نفوس آدمیان - همان چیزی که به نام ولایت تکوینی خوانده می شود - همه در پرتو تقرب به خداوند حاصل می شود. حال، یکی از اوصافی که پارسایان در اثر نزدیکی به خداوند پیدا می کنند همین است که کمتر محل حوادث واقع می گردند. مگر خداوند چنین نیست که: گر جمله ی کائنات کافر گردند || بر دامن کبریاش ننشیند گرد

مگر باد بی‌نیازی خدا نیست که می‌وزد؟ پس ولی الهی نیز، که به خداوند نزدیک است، از سر استغنا در این عالم نظر می‌کند و گرد هیچ حادثه‌ای بر دامن او نمی‌نشیند. در آن مقام رفیعی که او جای کرده است، همان نسبتی را با جهان دارد که خدا. بنابر نقل مورخان پس از جنگ بنی‌قریظه، پیامبر نشستند و هفتصد نفر از خائنان یهود را در برابر ایشان سر بریدند و آن حضرت هیچ متأثر نشدند. (۱) این هر چه هست، وصفی الهی است. در یاصفتی است که بر اثر آن هیچ سیلی آدمی را تیره نمی‌کند. بنابراین، یکی از دلایل وقور بودن و سنگین بودن و از جا در نرفتن و در برابر حوادث و زلازل صبور بودن قرب به خداست. و این قرب خداوندی چنان می‌کند که آدمی، آینه‌ی جمال و جلال خداوند شود و اوصاف الهی و من جمله ثبات و سکون در او بتابد. تا آنجا که از غمها و شادیهای حقیری که بر دیگران تاثیر می‌گذارد، تاثیر نپذیرد: از غم و شادی نباشد جوش ما || با خیال و وهم نبود هوش ما

باغ سبز عشق کو بی‌منتهاست || جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۳ و ۱۸۰۳) البته این نزدیکان بارگاه قرب، غم و شادیهای لایق مقام خویش و مناسب با رفعت شان خود دارند و آن تنها خداست که «نگردد هرگز از حالی به حالی». تنها در اوست که هیچ نوع غم و شادی تصور نمی‌رود و هر تاثیری محال است. و اما دلیل دوم «وقور» بودن پارسایان در «زلازل» بیشی است که اینان نسبت به این عالم و زندگی در آن دارند. اگر آدمی نسبت به مشکلات این جهان، فلسفه‌ی خاصی داشته باشد و پیش خود این مسئله را حل کرده باشد (۱). سیره‌ی ابن‌هشام، ج ۳، ص ۲۵۱.

که چرا دنیا بر وفق مراد همگان نیست، آنگاه تحمل مشکلات برایش آسان خواهد شد. آیا این امر ناشی از ناتوانی خداوند و سوءتدبیر اوست و او غیر از این می‌خواسته اما چنین از آب درآمده است؟ یا آنکه این جهان به دلیل غایتی (مکشوف یا نامکشوف) که خالق برایش در نظر گرفته است، جهانی است آمیخته به تلخیها و مشکلات؟ مسلماً، مومنان دومی را حق می‌دانند. بلی خداوند جهانهایی هم دارد که در آنها از رنج و درد خبری نیست. مانند جهان ملکوت که فرشتگان در آن خداوند را عبادت می‌کنند. اما آن دنیای دیگری است با اوصاف دیگری. ما هم اگر فرشته بودیم در همان دنیا به سر می‌بردیم، اما فعلاً چنین نیست و ما انسانیم و در دنیای ماده یا چاه طبیعت زیست می‌کنیم. و اعم از اینکه بتوانیم به حل فلسفی مشکل شرور در این عالم نائل آییم یا نتوانیم، با اعتمادی که به تدبیر و حکمت باریتعالی داریم، می‌دانیم که پیدایش این شرور و دشواریها در عالم عالم بی‌حساب نیست و ناظر به غایت و مقصدی است. و آدمیان اگر خود را درست با این جهان هماهنگ و موزون کنند، می‌توانند همین مشکلات را مرکب سعادت خویش کنند. و به جای آنکه دائماً از آنها تلخکام باشند و به زمین و آسمان لعنت بفرستند، از آنها بهره بگیرند و به عبارت دیگر همین دنیا که برای قومی جهنم است برای شخص متقی بهشت است: من که صلحم دائماً با این پدر || این جهان چون جنتستم در نظر (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۶۳) نکته‌ی اساسی این است که آدمی با این هستی، از در صلح درآید و با آن هماهنگی بورزد. برای این کار باید با خدای هستی هماهنگ شد، تا هماهنگی با این هستی که مخلوق اوست، بالطبع حاصل آید. تنها در این صورت است که آدمی به جای اینکه در دشمنی و تقابل و خصومت با جهان به سر برد، در دوستی و صلح و صفا به سر خواهد برد. این هماهنگی، یعنی پی بردن به راز گردش امور در جهان و دیدن جهان از

دریچه‌ی چشم خطاپوش صانع، مرکب حیات را بر آدمی رام خواهد کرد چنانکه رنجها و شادیها هر دو مددکار او می‌شوند. آخر شادیها نیز گاه در این جهان می‌توانند دشمن آدمی باشند. نباید گمان کرد که همیشه رنجها هستند که مانع پیشروی آدمی‌اند، بلکه گاه شادیها و بر وفق مراد بودن آنها کار را دشوار می‌کنند. هستند کسانی که به دلیل مهلتی که در این دنیا به آنها داده شده و انعام و احسانی که در حقشان رفته است فریفته و مفتون و غافل مانده‌اند (۱) و این همان استدراج است. فلسفه‌ی بعضی از دشواریها در این جهان همین است که خفتگان را تکان بدهند و بیدار کنند. و این فقط در این جهان‌بینی درست می‌آید که معتقد باشد که در این دنیا خوابی هست و بیداری و نظارتی و خداوند گاه آدمیان را با تکانهای سخت از خواب بیدار می‌کند همچنان که بر بعضی عذاب خواب و مردگی فرومی‌فرستد. و مولانا هم از داغ کشیدن و به باغ کشیدن چنین درکی داشت. یعنی باز شدن چشم را نتیجه می‌گرفت: یک لحظه داغم می‌کشی، یک دم به باغم می‌کشی || پیش چراغم می‌کشی تا وا شود چشمان من

چون منزل ما خاک نیست، گرتن بریزد باک نیست || اندیشه‌ام افلاک نیست، ای وصل تو کیوان من
(کلیات شمس، غزل ۱۸۰۵) اگر آدمی این مسئله را از این راه برای خود حل نکرده باشد، البته پاسخی هم برای مشکلات این جهان پیدا نخواهد کرد. در ماتریالیسم، مشکلات و رنجها و اندوههای این جهان واقعا توجیهی ندارند، مگر آنکه کسی خود را به غفلت بزند و این مسائل را نپرسد و در پی پاسخ آنها بر نیاید- که نوعا هم همین کار را می‌کنند. در ماتریالیسم ما مجبوریم ابزار (۱). در همین زمینه است که امیرالمومنین می‌فرماید: کم من مستدرج بالاحسان الیه و مغرور بالستر علیه و مفتون بحسن القول فیه و ما ابتلی الله احدا بمثل الاملاء له (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۱۶).

غفلت بیافرینیم، زیرا اگر این سوالها روی نمایند، به هیچ روی پاسخی نخواهد یافت. کسانی که خیلی حساس اند ممکن است به خودکشی روی آورند و یا تا آخر عمر تلخکام بمانند و بمیرند و پاسخی برای سوال خویش نیابند. عده‌ای هم بر طبل بی‌عاری می‌زنند مبادا که آن بانگ، پرده‌ی گوششان را بدرد. نفس خداین بودن شخص پارسا در این جهان به او تسکین و سکینه می‌بخشد. مشکلات را در زندگی نمی‌توان رفع کرد، نمی‌شود تصور کرد که آدمی در این دنیا هیچ مشکلی نداشته باشد، اما می‌توان با سکینه بر مشکلات فائق آمد. مفهوم «صبر» که درباره‌ی آن زیاد سخن گفته‌اند، هم به معنای استقامت و پایداری است و هم به معنای خویش‌داری و از جا در نرفتن و بهترین عکس‌العمل را در برابر مشکلات از خود نشان دادن. یک جا بهترین عکس‌العمل را در برابر مشکلات از خود نشان دادن. یک جا بهترین عکس‌العمل فقط نشستن و منتظر فرصت مناسب ماندن است. یک جا هم آن است که آدمی بلافاصله آستین بالا بزند و وارد عمل شود. در جایی نرمش لازم است و در جایی اقدام و صلابت. هر دو شیوه، از مقوله‌ی صبر است. اما علی فرمود: لا یعدم الصبور الظفر و ان طال به الزمان (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۱۵۳) شخص صبور هرگز پیروزی را از کف نمی‌دهد ولو دوران انتظارش طولانی شود. ممکن است زمان بسیار بگذرد، اما ظفر مالا نصیب او خواهد شد: صبر و ظفر هر دو از دوستان قدیم‌اند || بر اثر صبر نوبت ظفر آید

نشستن و به انتظار پیروزی ماندن هم خود نوعی صبر است. امیرالمومنین خود از کسانی بود که همین کار را کرد. و در همان ابتدا که دیگران بر مسند خلافت نشستند، کسانی آمدند و پیشنهاد همکاری با وی را دادند و گفتند

که ما حاضریم با شما قیام کنیم تا خلافت را از دست کسانی که فعلا بر مسندند بستانی و خود خلیفه شوی. اما امیرالمومنین وضعیت را برای این امر مناسب ندید و مردم را هم در قبول آن معذور و مفتون دید. به تعبیر خودش، این میوه هنوز نرسیده بود. در توضیحاتی که برای پیشنهادکنندگان داد فرمود: ایها الناس شقوا امواج الفتن بسفن النجاه. و عرجوا عن طریق المنافره. وضعوا عن تیجان المفاخره. افلح من نهض بجناح. او استسلم فاراح. هذا ماء آجن. و لقمه یغص بها آكلها. و مجتنی الثمره لغير وقت ایناعها كالزراع بغير ارضه(نهج البلاغه، خطبه ی ۵) ای مردم، امواج فتنه‌ها را با کشتیهای نجات بشکافید و از طریق کینه‌توزی به یک سو شوید... این آبی است گندیده و لقمه‌ای است که خورنده‌اش را گلوگیر می‌کند و کسی که میوه را در فصلش نچیند، چون آن کس است که در زمین غیر، زراعت می‌کند. یعنی محصول از آن دیگری خواهد بود. این میوه هنوز کال است و مردم هنوز به آن درجه نرسیده‌اند که بدانند این حق را به دست چه کسی باید بسپارند. بعد گفتند: فان اقل یقولوا حرص علی الملک. و ان اسکت یقولوا جزع من الموت. هیهات بعد اللتیا والتی واللہ لابن ابی طالب آنس بالموت من الطفل بئدی امه. بل اندمجت علی مکنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الا رشیه فی الطوی البعیده(نهج البلاغه، خطبه ی ۵) اگر بانگی برآورم خواهند گفت بر سلطنت حریص است و اگر خاموش بنشینم خواهند گفت از مرگ می‌ترسد. من و آن همه سابقه و این نسبت‌های ناروا؟ به خدا قسم که فرزند ابی طالب آنسش به مرگ بیشتر از آنس طفل به پستان مادر است. اما من به اسراری واقف

گشته‌ام که اگر آنها را آشکار کنم، چون طناب چاه به خود خواهید لرزید. یعنی تنها آن اسرار است که مرا از حرکت و قیام باز می‌دارد. و این خود بالاترین نوع صبر است. و در جای دیگری به همین مناسبت گفت: فصبرت و فی العین قذی. و فی الحلق شجا. اری ترائی نهبا(نهج البلاغه، خطبه‌ی شقشقیه) صبر کردم در حالی که در چشمم خار و در گلو استخوان داشتم. میراث خود را تاراج شده می‌دیدم. ولی آیا علی با وجود خار در چشم و استخوان در گلو و اسرار مگو در سینه - که از آنها دم نمی‌زد و یا بنا به داستانهایی به چاه‌های اطراف مدینه بازگو می‌کرد - (۱) تلخکام بود؟ توضیح وی در باب ترس موسی روشنگر این امر است. در قرآن آمده است که وقتی جادوان طنابهای خویش را درافکندند و آنها به شکل مارهای بزرگ به حرکت درآمدند، موسی در دل احساس خوف کرد. امام در نهج البلاغه درباره‌ی این ماجرا می‌فرماید که: لم یوجس موسی علیه السلام خیفه علی نفسه، اشفق من غلبه الجهال و دول الضلال(نهج البلاغه، خطبه‌ی ۴) موسی بر نفس خویش نترسید، بلکه از غلبه‌ی نادانان و رواج ضلالت ترسید. ترسید که جهال پیروز شوند. ترسید که جادوگران با این بازی که بر آورده‌اند و با آن ماری که کشیده‌اند، گروهی ضعیف‌العقل را بفریبند. ترسید که مبادا حق مغلوب شود، مبادا که سخن حق او در برابر تزویر و (۱). مولوی می‌گوید:

چون بخواهم کز سرت آهی کنم || چون علی سر را فرو چاهی کنم

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۱۴).

سحر جادوگران جلوه نمایند و مردم فریفته شوند. اما خداوند به او اطمینان داد که جای ترس نیست. و سخن حق او غلبه خواهد کرد. این توجیه امیرالمومنین است از قصه‌ی موسی (۱) که احتمالاً در مورد خود ایشان هم صادق است: من عجب دارم ز جویای صفا || کو رمد در وقت صیقل از جفا

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۰۰۸) کسی که می‌خواهد در این دنیا پاک شود، نمی‌تواند از مشکلات بگریزد و یا از آنها روی درهم بکشد. در این مورد تمثیل بسیار زیبای مولوی شنیدنی است. می‌گوید: بلاهایی که در این دنیا بر سر آدمی می‌آید، مثل چوبی است که بر فرش پرخاک می‌زنند. اما خاک را می‌زنند نه فرش را. بلاها بر ناخالصیها فرومی‌آیند نه بر آدمی! بر نمد چوبی که آن را مرد زد || بر نمد آن را نزد بر گرد زد (...)

آن یکی می‌زد یتیمی را به قهر || قند بود آن، لیک، بنمودی چو زهر

گفت چندان آن یتیمک را زدی || چون نترسیدی ز قهر ایزدی؟

گفت او را کی زدم ای جان و دوست؟ || من بر آن دیوی زدم کو اندروست

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۰۱۲-۴۰۱۶) اگر آدمی چنین فلسفه‌ای در این عالم داشته باشد، بلاها هم برایش معنادار می‌شوند و هم جهت‌بخش و مرکب سعادت. سر وقور بودن و (۱). البته ترس به تصریح قرآن دوبار بود. یکی آن هنگام که اول بار معجزه را به او می‌آموختند و بار دیگر در مقابل ساحران. توجیه امیرالمومنین در مورد اول راست نمی‌آید و تنها در قصه‌ی دوم صادق است.

سنگین وزن بودن و از جا در نرفتن در برابر دشواریها، یکی همین فلسفه‌ی جهان‌شناسی است. و دیگری خداگونگی آدمی، یعنی نزدیکی به او. لایحیف علی من یبغض. و لا یأثم فیمن یحبشخص متقی وقتی از کسی آزرده است، این آزردگی موجب نمی‌گردد که تبعیضی روا دارد و بر مغبوض خویش ستمی براند. همچنین، وقتی با کسی محبت می‌ورزد، این دوستی او را وادار نمی‌دارد که مرتکب گناهی شود و به خاطر دوستی حقی را زیر پا بگذارد و یا از باطلی دفاع نماید. «عدل در رضا و غضب» که در حدیث آمده است، معنایش همین است. یعنی شما چه از کسی در رضا باشید و چه در غضب، در هر دو حال عدالت را باید رعایت کنید: (۱).

و لا یجرمنکم شان قوم علی الا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوی دشمنی با قومی شما را بدان نکشاند که عدالت نکنید، عدل پیشه کنید که به تقوا نزدیکتر است. بیان امیرالمومنین در اینجا درست ماخوذ از همین آیه‌ی قرآن است. تقوا ورزیدن مستلزم آن است که دوستیها و دشمنیها، عدالت‌ورزی آدمی را تحت تاثیر قرار ندهد و این البته ظرفیت بزرگ‌روچی و بینش عمیق می‌طلبد. آدمی بسادگی نمی‌تواند از تاثیر عواطف بگذرد. و در این زمینه هیچ فرق نمی‌کند که دوستی و دشمنی به خاطر خدا باشد یا غیر خدا و (۱). ثلاث مهلكات و ثلاث منجیات: فالمنجیات خشیه الله عز و جل فی السر و العلانیه و القصد فی الغنی و الفقر و العدل فی الرضا و الغضب. و الثلاث المهلكات شح مطاع و هوی متبع و اعجاب المرء بنفسه (خصال، ص ۸۴): سه چیز موجب نجات است: ترس از خدا در آشکار و نهان و میانه‌روی در هنگام تنگدستی و فراخی و عدل در هنگام خشنودی و خشم. و سه چیز موجب هلاکت است: بخل‌ورزی و هوسرانی و خودپسندی.

بحق باشد یا به ناحق. اگر قومی با ما از در خصومت درآمده باشند و دشمنی ما با آنها بحق هم باشد، باز هم این دشمنی نباید در قضاوت‌های عقلی - علمی ما تاثیر بگذارد. این میدان را باید از میدانهای دیگر کاملاً جدا کرد. اگر این میدانها بخواهد با هم مخلوط شوند و عواطف بر داوریه‌ها سایه بيفکنند، نسبت مطلق (که همان هرج و مرج مطلق است) سایه‌ی شوم خود را خواهد گسترد. تقوا درست برای همین جاست. جاهایی که آدمی باید ترمز کند و حد نگاه دارد. در دوستی و دشمنی هم باید حد نگاه داشت و آن حد این است که سیل عواطف، خانه‌ی عقل و داورى را ویران نکنند. نکته‌ی دیگری در این بیان هست که باید بدان توجه کرد: لایحیف علی من یبغض، یعنی در حق کسی که با او دشمن است ظلم نمی‌کند. در تمام خطبه‌ی متقین - که مورد بحث ماست - هیچ جا امیرالمومنین سخن از ظلم در میان نیاورده‌اند و پرهیز از ستمکاری را به منزله‌ی وصفی از اوصاف پارسایان بیان نکرده‌اند. ظاهراً قبح ستمکاری آنقدر بدیهی و مسلم بوده که احتیاج به ذکر نداشته است، زیرا نمی‌توان فرض کرد که ایشان از این نکته غافل بوده‌اند و یا تقوا با ستمکاری قابل جمع است! امیرالمومنین که هیچ طالب ریاست نبود و خود می‌فرماید: دعونی و التمسوا غیری... و انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۲) مرا رها کنید و کس دیگری را برای حکومت بیابید که اگر من وزیر شما باشم بهتر از آن است که امیر شما باشم مع الوصف وقتی حکومت را پذیرفت گفت یکی از دلایل اینکه به مسند امارت برآمدم و دست به خلافت گشودم این بود که خداوند از عالمان پیمان گرفته است که بر سیری و تنعم ظالمان و گرسنگی و زجر مظلومان ساکت ننشینند. (۱).

همچنین از نکاتی که بر مولا هیچ‌گاه پوشیده نبود این بود که: (۱). و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳).

و الحیف یدعوا الی السیف (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۷۶) ظلم شمشیرها را می خواند. یعنی ستم باعث شورش مردم می گردد. ایشان در تفسیری که از واقعه ی قتل عثمان به دست داده اند نیز همین معنا را آورده اند. در آن واقعه پیراهن عثمان به معنای واقعی کلمه بر علم رفته بود و معاویه با معاویه صفتی تمام علی (ع) را معرض اتهام قتل عثمان و یا تحریک بر قتل او قرار داده بود و پیوسته از او می خواست که قاتلین عثمان را بیابد و محاکمه یا معرفی کند و این امر را دستاویزی برای شبهه پراکندن و منزوی کردن علی کرده بود. حال، در تفسیر این واقعه، مولا به همین مسئله ظلم اشاره می کند می گوید، من تحلیل جامعی از واقعه ی قتل عثمان برای شما می دهم: در این واقعه دو امر اتفاق افتاد و طبق قانون حیات اجتماعی، هرگاه این دو امر با هم روی دهند، اثر ثالثی به دنبال آنها اتفاق خواهد افتاد. و اما آن دو امری که روی داد یکی این بود که حاکم شما بشدت «مستأثر» بود یعنی همه چیز را برای خود و خاندان خود می خواست و در این مسئله کار را به افراط کشانید و هر چه بود از کف دیگران به در کرد و بین خود و اطرافیانش تقسیم نمود. و دوم آنکه شما نیز این استیثار و انحصارطلبی را برنتافتید و هضم نکردید و در چنین وضعی شورش ناگزیر است و ظالم زیر دست و پا له خواهد شد. هر جا که در یک طرف استیثار باشد و در طرف دیگر جزع، خدا در آنجا حکمی دارد و ناگزیر اتفاقی خواهد افتاد. (۱).

(۱). و انا جامع لکم امره:

استأثر فاساء الاثره. و جزعتم فاساتم الجزع. و لله حکم واقع فی المستأثر و الجازع (نهج البلاغه، خطبه ۳۰) البته امیرالمومنین از قبل این امر را حدس می زدند و حتی پیش از قتل عثمان به نزد او رفتند و صریحا فرمودند که من می ترسم که تو نخستین خلیفه ای باشی که در اسلام به قتل می رسد. و باب قتل پس از وی گشوده می شود: و انی انشدک الله ان لا تکون امام هذه الامه المقتول، فانه کان یقال: «یقتل فی هذه الامه امام یفتح علیها القتل و القتال الی یوم القیمه...» (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۶۴).

تمام این تحلیلها و بیانات آشکار می‌کند که مسئله‌ی ظلم، خواه فردی و خواه اجتماعی، برای امیرالمومنین بشدت مطرح بوده است و ایشان نسبت به این امر حساسیت شدید داشته‌اند. به همین سبب در این خطبه مفروض و مسلم گرفته‌اند که ظلم از شخص متقی هرگز سر نمی‌زند و تاکید بر آن رفته است که شخص متقی نه تنها اهل ستم نیست، بلکه در آن جاهایی هم که مظنه‌ی ستمگری زیاد است و دیگران، آسان به دام ستم می‌افتند، در آن مقام هم ستم نمی‌کند. آنجا که آدمی با کسی رابطه‌ی خصومت دارد و همه‌ی دواعی جمع است تا چراغ عقل بمیرد و آتش انصاف فرونشیند و شمشیر عاطفه از نیام دشمنی به درآید و حق ذیحقی را ببرد و سر بی‌گناهی را ببرد، شخص پارسا هوشیارانه بر خویش مهار می‌زند. در خاتمه شایسته‌ی ذکر است که علی کسی بود که خود از عدل، درکی عمیق و از ظلم دردی جانسوز داشت. بر مردم خائف بود که می‌دید پس از وی بنی‌امیه با ستمگری تمام بر آنان حکومت خواهد راند و «ارباب بدی» بر ایشان خواهند بود: الا ان اخوف الفتن عندی علیکم فتنه بنی‌امیه، فانها فتنه عمیاء مظلومه عمت خطتها... و ایم الله لتجدن بنی‌امیه لکم ارباب سوء بعدی. کالناب الضروس... (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۹۳) ترسناکترین فتنه‌ها برای شما، به نظر من، فتنه‌ی بنی‌امیه است که فتنه‌ای است کور و تاریک و فراگیر... و سوگند به خدا که پس از من خواهید دید که بنی‌امیه، همچنان شتران پیر لگدزن و گازگیر، اربابان بدی برای شما خواهند بود... در باب عدل می‌گفت: درست است که گاهی آدمیان سخت‌گیرهای

عدالت و رزانه را بر نمی تابند اما بدانند که تنگنای جور بیشتر از تنگنای عدل است: فان فی العدل سعه و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۵) نکته ی بسیار نیکویی که علی در باب عدل به ما آموخته است آن است که کسی نمی تواند عدالت ورزد و از ظلم بگریزد و بر مظلومان شفقت برد مگر آنکه ابتدا در مملکت وجود خویش عدل را برقرار کند و با هوسها مخالفت ورزد. آن که به تعبیر مولوی «سخره هوا» ست کجا می تواند کسانی را که سخره ظالمان بیرونی اند بشناسد و برهاند؟ آن که از درون آزاد نیست، آزادی بیرونی را نه می فهمد نه می تواند برقرار کند: قد الزم نفسه العدل فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه. یصف الحق و یعمل به (نهج البلاغه، خطبه ی ۸۷) از محبوبترین بندگان خدا بنده ای است که حق وی را یاری داده است... عدل را بر خود واجب کرده است و اولین گامش در راه عدالت آن است که هوسها را از خود دور کرده است. و به قول مولانا: ظالم از مظلوم کی داند کسی || کو بود سخره ی هوا همچون خسی؟

ظالم از مظلوم آن کس پی برد || کو سر نفس ظلوم خود برد

ورنه آن ظالم که نفس است از درون || خصم مظلومانه بود او از جنون

(مثنوی دفتر سوم، ابیات ۲۴۳۴-۲۴۳۶) مشکل دموکراسیهای موجود در مغرب زمین همین است که اغلب،

کسانی ندای آزادی سر می‌دهند که خود آنچنان که باید از «درون» آزاد نیستند، و اشکال کار صوفیان ما در گذشته این بود که فقط به آزادی درون فکر می‌کردند و آزادی بیرون را به چیزی نمی‌گرفتند و گمان می‌بردند در ظل نظامات جابر هم می‌توان به آزادی مطلوب درونی رسید. حق این است که هیچ کدام بدون دیگری تمام نیست و هر دو را باید با هم خواست و یکی را در تکمیل دیگری باید به کار گرفت. کوفتن جباران و گشودن زنجیرها، کاری خردپسندانه و خداپسندانه است به شرط آنکه در هر دو عرصه باشد و آدمی به یکی تنها بسنده نکند که جهاد اصغر و اکبر هر دو واجب‌اند. و شهید راه جهاد اکبر، کمتر از شهید جهاد اصغر نیست و خصم بیرون و خصم درون، هر دو را با هم باید کشت. و من الله توفیق.

يعترف بالحق قبل ان يشهد عليه. پارسا کسی است که شجاعت اعتراف به حق را دارد و بلکه شیرینی حق او را از تلخی زیان احتمالی که خواهد برد (در اثر اعتراف به حق) مشغول می‌دارد. لا یضیع ما استحفظ آنچه حفاظتش را بدو می‌سپارند، تضييع نمی‌کند. و مسئولیتی را که بر عهده می‌پذیرد و قولی را که می‌سپارد و تعهدی را که به گردن می‌گیرد، تباه نمی‌سازد و خواه در وظایف فردی و خواه در تکالیف اجتماعی و مسئولیتهای سیاسی یا تعهدی را بر نمی‌گیرد و یا حق رسالت و قول و تعهد خویش را به صورت مستوفا می‌گزارد. و لا ینسی ما ذکر آنچه را که بدو تذکار می‌دهند فراموش نمی‌کند. شاید پرسید که فراموش کردن امری است خارج از اختیار آدمی، پس چرا امیرالمومنین «فراموش نکردن» را به عنوان یکی از فضایل متقین بر شمرده است. همین سوال را از قرآن می‌توان کرد که می‌گوید: ربنا لاتواخذنا ان نسينا او اخطانا (بقره، ۲۸۶) پروردگارا ما را بر فراموشیها و خطاها مواخذه مکن. اگر خطای اختیاری مواخذه بیاورد، فراموشی امری اختیاری نیست تا شخص را مستحق مواخذه کند. پاسخ چیست؟ سر این مطلب را مولوی در دو بیت بوضوح بیان کرده است: دائما غفلت ز گستاخی

دمد || که برد تعظیم از دیده رمد

غفلت و نسیان بد آموخته || زاتش تعظیم گردد سوخته

(مثنوی دفتر پنجم، ابیات ۴۰۹۶ و ۴۰۹۷)

گاه فراموشیها علتی درونی دارند که خارج از اختیار هم نیست. انسانها غالباً قولی و تعهدی یا حقی و وظیفه‌ای را که مهم نمی‌شمارند فراموش می‌کنند. مگر می‌شود که آدمی به چیزی اهمیت دهد، بدو حرمت بگذارد و خاطرش نگران و اندیشناک آن باشد و آنگاه آن را فراموش کند؟ بیشتر فراموشیها گرچه بظاهر سهوی و غیراختیاری است، اما اگر به مقدمات و مقارناتش مراجعه کنید و سر آن را جويا شوید، خواهید دید که عمدی و اختیاری است. شما اگر یک روز صبح زود پرواز داشته باشید، ممکن است بسیاری از شب را به خواب نروید تا از پرواز نمانید اما بسا کارهای دیگر را که به راحتی فراموش می‌کنید. (۱) بنابراین زیاد هم غیرمعقول نیست اگر آدمی را بخاطر فراموشی مواخذه کنند و یا او را از نسیان برحذر دارند. و لا ینابز باللقاب زشت بر کسی نمی‌گذارد. در قرآن هم آمده است که: و لا تلمزوا انفسکم و لا تنازوا باللقاب (حجرات، ۱۱) و از یکدیگر عیبجویی نکنید و القاب زشت بر هم ننهید. از قدیم الایام تا روزگار حاضر، یکی از راه‌های تشریفی خاطر این بوده است که آدمیان به یکدیگر لقب زشت بدهند. در سخنان امیرالمومنین هست که: الغیبه جهد العاجز (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۶۱) (۱). در حدیث است که خداوند به موسی (ع) وحی فرمود که: کذب من زعم انه یحبنى فاذا جنه اللیل نام عنی. ایس کل محب یحب خلوه حبیبه؟ «دروغ می‌گویند آن کس که ادعا می‌کند مرا دوست دارد، اما چون شب فرامی‌رسد از من در خواب می‌ماند. آیا مگر هر محبی خلوت کردن با محبوب خویش را دوست نمی‌دارد؟».

غیبت منتهای توانایی ناتوانان است. کسانی که نمی‌توانند رو در رو با کسی بایستند و سخنشان را بگویند و از مواجهه‌ی مستقیم عاجزند، تنها راهی که برایشان می‌ماند این است که دشنامی پشت سر نثار کنند و نیشی بزنند و غیبتی روا دارند و یا آنکه نام زشتی بر کسی بگذارند. این تنازع به القاب است (۱) یعنی آنکه آدمی نامی یا کلمه‌ای به کسی بچسباند تا او را بدنام و موهون کند و شخصیت اجتماعی‌اش را لجن‌مال کند. یکی از شعرای مشهور عرب ملقب به ابوالعتاهیه (۲) است. وی مدیحه‌گوی خلفای بنی‌عباس و خصوصا هارون‌الرشید بود. می‌گویند شعر او گاه بسیار لطیف بود به طوری که در یکی از اوقات که در برابر خلیفه مدیحه‌ای می‌خواند، یکی از اطرافیان گفت: ببینید که خلیفه از روی تخت خویش پرواز نکرده باشد. پاره‌ای از ابیات آن مدیحه این بود: اتته الخلافه منقادہ || الیه تجرر اذیالها

فلم تک تصلح الاله || و لم یک يصلح الاله

و لورامها احد غیره || لزلزلت الارض زلزالها (۳).

خلافت دامن‌کشان و با کمال تمکین به سوی خلیفه آمد. آری خلافت جز برای او و او جز برای خلافت شایسته نبود. (۱). نمی‌دانم بعضی از لقب‌سازیه‌های سیاسی که در روزگار حاضر برای زمین زدن اشخاص و بیرون کردن آنها از میدان به کار می‌رود، جزء تنازع القاب محسوب می‌شود یا نه؟!.

(۲). ابواسحاق اسماعیل بن قاسم ملقب به ابوالعتاهیه شاعر دربار مهدی، هادی، هارون و مامون عباسی متوفای سال ۲۰۳ ه.ق.

(۳). شیخ‌بهای کشکول (به کوشش محمد صادق نصیری، شرکت طبع و نشر قم، بی‌تا)، الجزء الثانی، الجدل الثالث، ص ۵۴.

اگر کسی غیر از او قصد خلافت می کرد زمین را زلزله ای سخت فرامی گرفت. با این همه به وی ابوالعتاهیه می گفتند. ابوالعتاهیه لقب زشتی است. عتاهیه به معنای سبک مغزی و سخافت عقل است و ابوالعتاهیه یعنی شخص سخیف العقل و نادان. این لقب چنان مشهور و شایع است که شاید اگر امروز در ادبیات عرب اسم اصلی او را ذکر کنند کسی نشناسد. اتفاقاً روزی در حضور امام رضا (ع) از ابوالعتاهیه ذکری به میان آمد. امام (ع) مردم را از به کار بردن این لقب در مورد او منع فرمودند و گفتند که این تنابز القاب است و ناصواب است. قبلاً در باب «فحش» گذشت که یکی از اوصاف متقین دور بودن زبانشان از فحش و کلمات رکیک است: بعیدا فحشه. حال باید بگوییم تنابز به القاب نیز خود یکی از انواع فحش است. لا یضار بالجارهمسایه را نمی آزارد. و لا یشمت بالمصائبوقتی برای کسی سختی پیش می آید، بر او سرکوفت نمی زند و او را شماتت نمی کند تا از این طریق برای خویش تشفی خاطر فرامی آورد. سرکوفت زدن هم علامت حقارت نفس و عجز آدمی است و هم علامت کینه توزی و شخص پارسا از این هر دو دور است. و لا یدخل فی الباطل. و لا یخرج من الحقو در باطل پای نمی گذارد و از حق پای بیرون نمی نهد. حق و باطل هم معنای اعتباری دارند و هم معنای حقیقی. معنای

اعتباری‌شان معادل حسن و قبح است و معنای حقیقی‌شان معادل صدق و کذب. سخن حق را صادق می‌گویند و عمل حق را نیکو و متقین نه سخن کذب می‌گویند و نه عمل زشت می‌کنند و نه به اعتقادات فاسد دل می‌بندند و در همه جا و به همه‌ی معانی ملتزم حق‌اند. ان صمت لم یغمه صمته و ان ضحک لم یعل صوتهاگر ساکت بماند از سکوت خویش غمین نمی‌گردد و اگر بخندد صدایش به خنده بلند نمی‌شود. یعنی خنده‌اش فقط تبسم است. در ابتدای این خطبه آنجا که در مورد عبارت منطقهم الصواب، بحث می‌کردیم، درباره‌ی زبان و شیوه‌ی سخن گفتن توضیحاتی دادیم. در این قسمت از خطبه، امیرالمومنین دوباره این مطلب را تکرار کرده‌اند، که نفس همین تکرار و تاکید، حکایت از اهمیت و عظمت مطلب دارد. البته در ابتدای خطبه امیرالمومنین نحوه‌ی سخن گفتن متقین را تشریح کرده‌اند و در اینجا سخن نگفتن آنان را. اینکه متقین از سکوت خود غمناک نمی‌شوند، مفهومش آن است که بسیاری از مردم - برخلاف پارسایان - سکوت برایشان شیرین و دلپذیر نیست. و از سخن گفتن بیشتر لذت می‌برند تا از ساکت ماندن. ممکن است در سخن گفتن بر دیگران پیروز شوند، اما در سکوت نه. قبلا از امیرالمومنین این سخن را نقل کردیم که: کان لی فیما مضی اخ فی الله و کان یعظمه فی عینی صغر الدنیا فی عینه (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۸۹) پیش از این برادری دینی داشتم که آنچه او را در چشم من بزرگ می‌کرد، این بود که دنیا در چشم او کوچک بود. تعدیلی از اوصافی را که برای این برادر دینی خود - که احتمالا ابوذر غفاری بوده است - برمی‌شمارند، این است که:

و کان اکثر دهره صامتاً... و کان اذا غلب علی الکلام لم یغلب علی السکوت. و کان علی ما یسمع احرص منه علی ان یتکلم (نهج البلاغه، کلمات قصار ۲۸۹) بیشتر اوقات خود را ساکت بود و اگر دیگران در کلام بر او غلبه می کردند، در سکوت بر او پیروز نمی شدند. به شنیدن حریصتر بود تا به گفتن. در مورد ائمه ی هدی - علیهم السلام - نیز امیرالمومنین در نهج البلاغه نظیر همین تعبیر را دارند: ان نطقوا صدقوا و ان صمتوا لم یسبقوا (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۵۴) اگر بگویند راست می گویند و اگر خاموش بمانند نه از آن روست که کسی آنان را ساکت کرده باشد بلکه از پیش خود خاموش اند نه چنان اند که آنقدر بگویند و بگویند تا کسی آنها را به سکوت امر کند و خاموشی را بر آنان تحمیل نماید. به میل خود، سکوت را برمی گزینند و کسی در این سکوت بر آنان پیشی نمی گیرد. در احوال ابوذر آمده است که: کان اکثر عباده ابی ذر رحمه الله علیه التفکر و الاعتبار. (۱).

بیشتر عبادتش تفکر بود. ما غالباً ابوذر را می شناسیم اما ظاهراً نه به این صفت. بلی ابوذر شخص مجاهد و مبارزی بود و مجاهدت او مورد تصویب و تحسین امیرالمومنین بود. آنگاه که عثمان وی را از مدینه تبعید کرد، امیرالمومنین به همراه حسن و حسین - علیهما السلام - به بدرقه ی او رفتند (با اینکه عثمان بدرقه ی او را شدیداً منع کرده بود و مروان حکم را برای نظارت بر اجرای این حکم گماشته بود). امیرالمومنین به هنگام بدرقه ی ابوذر سخنان بلندی خطاب به (۱). بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۴۳۱.

وی گفتند که نشانگر اهمیت مجاهدتهای ابوذر - رحمه الله علیه - و مقبولیت آنها در چشم علی علیه السلام بود: یا اباذر، انک غضبت لله فارح من غضبت له. ان القوم خافوك على دنياهم و خفتهم على دينك... فما احوجهم الي ما منعهم و ما اغناك عما منعوك... و لو ان السموات و الارضين كانتا على عبد رتقا ثم اتقى الله لجعل الله له منهما مخرجا، لا يونسك الا الحق و لا يوحشك الا الباطل (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۳۰) ای اباذر! تو برای خدا غضب کردی، پس به او امیدوار باش. این قوم برای دنیایشان از تو ترسیدند و تو بر دینت از آنان ترسیدی، پس چقدر به آنچه که ایشان را از آن منع کردی محتاج اند و چقدر از آنچه که تو را از آن منع کردند بی نیازی! و بدان که اگر آسمان و زمین بر بنده ای تنگ آید و او تقوا پیشه کند، خداوند برای او مفری قرار خواهد داد. پس جز حق تو را به خود مانوس نسازد و جز باطل تو را نترساند. اما همه ی این مجاهدتها یک طرف و تفکر ابوذر یک طرف! از همسر ابوذر پرسیدند که در خلوت تبعیدگاه بیشترین کار ابوذر چه بود؟ گفت: تمام روز را فکر می کرد! (۱) این فکر کردن همان چیزی است که باعث می شود آدمی کمتر سخن بگوید و بر سخن نگفتن خویش اندوهناک نباشد. نه تنها از سکوت خود ضرر نکند بلکه توانگرتر هم بشود. غمناکی معلول زیان کردن است. کسی که می بیند سکوت او سود اندر سود و بهره بر بهره است چرا غمناک شود؟ بلی اگر سکوت نه از سر تفکر و نه آمیخته با حکمت بلکه از سر ناتوانی بر سخن گفتن باشد رنج آور است. به قول امیرالمومنین: (۱). سئلت ام ذرعن عباده ابي ذر فقالت: كان نهارة اجمع للتفكر في ناحية عن الناس (تنبيه الخواطر).

لا خیر فی الصمت عن الحکم كما انه لاخیر فی القول بالجهل (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۸۲) سکوتی که حکمت و تفکر در آن نباشد سودی ندارد. نفس سکوت بی جهت و مصنوعی، امر ممدوحی نیست. صمت و سکوت وقتی مطلوب است که زبان دل گشوده باشد. اشتغالات درون و افکار عمیق ضمیر آدمی را وادار به تامل و سکوت و عبرت گیری نماید (۱) نه آنکه به تحمیل ساکت باشد و هزار گونه هوس سخن گفتن در دلش موج بزند. چنین سکوتی غم افزاست. یکی از انواع سخنانی که اشخاص با هم می گویند بر شمردن عیوب دیگران است که از بارزترین مصادیق سخنان نگفتنی است. لمن شغله عیبه عن عیوب الناس (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۷۶) خوشا به حال کسی که اشتغال به عیب خویش او را از تتبع عیوب دیگران و در پوستین خلق افتادن بازدارد و به سکوت وادارد. علاوه بر این، هر سخنی برای گفتن باید به حداقلی از پختگی و سنجیدگی رسیده باشد و سپس بیان شود. بسیاری از سخنانی را که آدمی می گوید، اگر حساب کند خواهد دید که برای خودش هم پخته و روشن و سنجیده نیست. روشن است که چنین سخنانی را نباید گفت. اگر آدمی بخواهد به این دستورات والای اخلاقی عمل کند، بتدریج خواهد دید که چقدر سخن برای گفتن کم دارد. و هرگز از نگفتن خویش غمناک نخواهد شد. یکی از شروط تقوا تحمل سکوت است و از علایم روحهای بزرگ آن است که ساکت بودن بر ایشان شیرینتر از سخن گفتن است. به سکوت انس دارند و هنر سکوت کردن را به قول امام صادق (ع) فرا گرفته اند (۲) و (۱). از رسول اکرم نقل می کنند که فرمودند: اوصانی ربی ان یکون صمتی فکرا و نظری عبرا (بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۷۰) و نیز کان سکوت علی اربع: علی الحلم و الحذر و التقدير و التفکیر (معانی الاخبار، صدوق).

(۲). ان من کان قبلکم کانوا يتعلمون الصمت و انتم تتعلمون الکلام، کان احدهم اذا اراد التعبد يتعلم الصمت قبل ذلك بعشر سنين فان کان يحسنه و يصبر علیه تعبد و الا قال ما انا لما اروم باهل (بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۲۸۸). آنان که قبل از شما بودند سکوت را فرامی گرفتند و شما گفتن را. آنان چنان بودند که هرگاه یکی از ایشان می خواست عابد شود قبل از آن ده سال به فرا گرفتن سکوت می پرداخت، پس اگر می توانست به نیکویی بر آن صبر کند، عابد می شد و الا می گفت من اهلیت این کار را ندارم!.

چنانچه علی می گوید. تقوای بی سکوت نداریم: و الله ما اری عبدا یتقی تقوی تنفعه حتی یحزن لسانه (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۷۶) بخدا قسم ندیدم کسی را که تقوایی سودمند پیشه کند مگر آنکه اول زبانش را ببندد. یعنی تقوا تنها وقتی به درجه ی سودمندی بهره دهی می رسد که شخص تسلط بر کلام پیدا کرده باشد و توانای بر سکوت باشد. در دنباله ی همین کلام امیرالمومنین از پیامبر اکرم نقل می کنند که ایشان فرمودند: لا یستقیم ایمان عبد حتی یستقیم قلبه. و لا یستقیم قلبه حتی یستقیم لسانه (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۷۶) ایمان کسی استقامت نمی پذیرد مگر آنکه قلبش استقامت پذیرد و قلب کسی استقامت نمی پذیرد الا آنکه زبانش استقامت پذیرد. زبان دو شان دارد، هم علت است و هم علامت. زبان صاف و پاک علامت پاکی دل است و پاک کردن زبان سبب پاک شدن دل خواهد شد. یعنی بین دل و زبان داد و ستد و رابطه ی متقابل قائم است. در اینجا باید به یک نکته اشاره کرد. شاید کمتر کسی باشد که این فضیلت های اخلاقی و بلندطبیعی های انسانی را دوست نداشته باشد و دلبرده ی نصایح نیکو نشود. این نصایح نیکو در عالم زیاد است و بشر واقعا از این بابت چیزی کم ندارد. کافی است کسی بخواهد بداند که نیکوییها چیستند.

اگر تنها همین نهج البلاغه را- نه کل آن را بلکه تنها همین خطبه‌ی متقین را- بخواند و بفهمد، بر بسیاری از ارزشهای انسانی وقوف پیدا خواهد کرد. چه ارزشهایی از آنچه که در اینجاست والاتر؟ آدمی به سوق فطرت دلش به سوی این ارزشها پر می‌کشد و مگر می‌شود کسی کرامتها و عظمتهایی را که امیرالمومنین در این خطبه آورده‌اند نپسندد؟ همه دوست دارند جزء اولیای صالح خداوند بشوند و این امری نیست که کسی آن را ناخوش دارد. فطرت الهی است که فطر الناس علیها. (روم، ۳۰) اما در مقام عمل افراد عموماً می‌لنگند و از فضایل پس می‌مانند. سر این ناهماهنگی بین قول و عمل چیست؟ سر پوشیده‌ای است، اما شاید مولوی آن را خوب آشکار کرده باشد: مرغ کو ناخورده است آب زلال || اندر آب شور دارد پر و بال
وانکه چشم او ندیده است آن رخان || پیش او جان است این تف دخان
چون ندید او عمر عبدالعزیز || پیش او عادل بود حجاج نیز
چون ندید او مار موسی را ثبات || در حبال و سحر پندارد حیات
(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۹۵-۵۹۸) آدمی ممکن است تشنه باشد و اوصاف آب زلال را هم زیاد شنیده باشد، اما باز در عمل خود را با آب شور سیراب کند که سیری هم ندارد. مگر برای شخص تشنه چیزی دلپذیرتر از آب زلال هم وجود دارد؟ نه، اما شنیدن وصف آب کافی نیست. دست کم یک بار باید آن را نوشید تا آب شور بی‌لذت و بی‌جلوه شود. اشکال آن است که ما همیشه آب زلال را وصف کرده‌ایم اما خودش را در میان نیاورده‌ایم. چشمه‌های آب زلال کم است. باید به سر آنها رفت. اگر کسی پارسایی را ببیند، و با او

مصاحبت کند، سکوت و کلامش را به درستی مشاهده کند و قهر و مهرش را مورد توجه قرار دهد آنگاه است که تحقق آن اوصاف حمیده بر او آسان خواهد شد. خاموشی بحر است و گفتن همچو جو || بحر می‌جوید ترا، جو را مجو

از اشارتهای دریا سر متاب || ختم کن والله اعلم بالصواب

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۰۶۲ و ۲۰۶۳) اگر گفتن جوست خاموشی دریاست. به دریا بزن چرا به جوی می‌روی؟ بسی جای سوال است که چرا عموم آدمیان جو را می‌جویند و دریا را نمی‌طلبند. اگر کسی را بین جو و دریا مخیر کنند، طبیعی است که دریا را ترجیح می‌دهد اما پس چرا بیشتر مردم آن را انتخاب نمی‌کنند؟ علتش آن است که دریا برای آنان همیشه یک آرمان بوده است و کمتر آن را در مقابل خود و یا در درون خود دیده‌اند. آدمیان به طور کلی، گرچه ارزشهای والای اخلاقی دلشان را می‌رباید، اما در عمل کمتر بدان روی می‌کنند و این از آن روست که نمونه‌های عینی آن را کمتر داشته‌اند. ما اگر در زندگی خود، انسانهای والای اخلاقی را کمتر ببینیم یا اصلاً نبینیم ضرر کرده‌ایم. زیرا در این صورت اخلاق همیشه بر ایمان جزء آرمانها خواهد بود. و گمان می‌کنیم امری عالی است که هرگز واقع نمی‌شود و تنها برای این گفته‌اند که در داستانها بخوانیم و تحسر و اندوهی ببریم. ما تا کسی را نبینیم که سکوت را بر کلام ترجیح می‌دهد و خاموش ماندن برای او از سخن گفتن بیشتر ارزش دارد، نمی‌توانیم باور کنیم که چنین چیزی هم دست یافتنی و شدنی است، نمی‌توانیم باور کنیم که چنین دریایی هم هست و می‌توان جوی خشکیده‌ی سخن خود را به خاطر آن رها کرد. درست است که خبر این آدمها را زیاد شنیده‌ایم، اما لیس الخبر کالمعاینه و شنیدن کجا و دیدن کجا؟!

و اما مطلب دیگری که در مورد سکوت متقین شایان ذکر است: یکی از علل سکوت این بزرگان، دغدغه‌ی استفاده‌ی بجا از نعم الهی است. قبلا در شرح عبارت: «ووقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهمگوش خویش را به علمی که برای آنان سودمند است می‌سپارند» گفتیم که از منظر معارف دینی، به طور کلی حواس و جوارح و قوای نفس و بدن را تا می‌شود نباید بیهوده خرج کرد. در نهج‌البلاغه آمده است که: «وخذوا من اجسادکم وجودوا بها علی انفسکم و لا تبخلوا بها عنها فقد قال الله سبحانه «ان تنصروا الله ينصرکم و یثبت اقدامکم» و قال تعالی «من الذی یقرض الله قرضا حسنا فیضاعفه له و له اجر کریم» فلم یستنصرکم من ذل. و لم یستقرضکم من قل استنصرکم و له خزائن جنود السموات و الارض و هو العزیز الحکیم. و استقرضکم و له خزائن السموات و الارض و هو الغنی الحمید. اراد ان ییلوکم ایکم احسن عملا(نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۸) از اجساد خویش بگیریید و خرج روح خود کنید و از بدن خود به روان خویش بخل نورزید. همانا که خدای سبحان فرمود: اگر خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می‌کند و قدمهایتان را استوار می‌دارد و فرمود: کیست که به خداوند قرضی نیکو دهد تا خدایش بر او مضاعف کند و او را اجری کریمانه باشد. لکن خدای نه به دلیل خواری از شما نصرت طلبید و نه به علت نداری قرض خواست. یاری طلبید در حالی که جنود آسمانها و زمین از آن اوست و عزتمند و حکیم است و قرض خواست در حالی که خزائن آسمانها و زمین مال اوست و بی‌نیاز و حمید است بلکه تنها خواسته است شما را بیازماید تا معلوم شود کدام یک نیک کردارترید.

آدمی گمان می‌کند که با سخن گفتن تنها بهره می‌برد، در حالی که خود را خرج می‌کند. و ای بسا که در این خرج کردن زیان کند. با گوش دادن، با دیدن و همین‌طور با چشیدن. در تمام استفاده‌های ظاهری که از اندامهای خویش می‌کنیم، گمان می‌کنیم که ما آنها را مصرف می‌کنیم. در حالی که فی‌الواقع آنها دارند ما را مصرف می‌کنند اگر مصرف کردن حواس و اعضای آدمی رواست، خواه زبان و خواه سایر اندامها، تنها در جایی است که به تقویت روح آدمی بیانجامد. مصرف کردنی که به جای پر کردن، آدمی را خالی کند، ضرر کردن است. به قول مولانا: تا کنی مر غیر را حبر و سنی || خویش را بدخو و خالی می‌کنی

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۱۹۶) تفسیری که امیرالمومنین از قرض خواستن خدا کرده‌اند، تفسیر بسیار لطیف و حکیمانه‌ای است. قرضی که خدا از ما می‌خواهد همین است که می‌گویند از بدن‌تان بگیری و خرج روحتان کنید: وقت تنگ است و چراغم ابتری || زو بگیرانم چراغ دیگری

ما در این جهان چراغی داریم که در حال خاموش شدن است. قبل از آنکه خاموش شود باید چراغ دیگری با آن روشن کنیم تا در تاریکی نمانیم. آن چراغی که رو به خاموشی است، بدن است و آن دیگر که باید آن را بگیرانیم تا روشن شود نفس است. و این همان وصیت علی (ع) است. و خذوا من اجسادکم وجودوا بها علی انفسکم (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۸۳) از بدن‌تان بگیری و خرج روحتان کنید. اما از بدن گرفتن و خرج روح کردن شرطش آن است که آدمی سرمایه‌های بدنی و روحی خود را خوب بشناسد و در روابط فیما بین

نفس و بدن تتبع کافی کرده باشد و بداند که روانش کجا پر می شود و کجا مصرف می گردد. سخن گفتن یکی از مهمترین مواردی است که آدمی خود را با آن مصرف می کند و از بین می برد و از این روی هم دلالت بر نقصان عقل دارد و هم علت نقصان آن است. شاید از همین روست که امیرالمومنین فرمودند: اذا تم العقل نقص الکلام (نهج البلاغه، کلمات قصار ۷۱) چون عقل کامل شد، کلام کم می شود. نکته‌ی بعد آنکه این سکوتها و دم‌زدنها موجب می شود تا آدمی از سخنگویان غیب، سخنها بشنود. شاگردی کردن، شرطش سکوت کردن است: دم‌مزن تا بشنوی از دم‌زنان || آنچه نامد در زبان و در بیان
دم‌مزن تا بشنوی زان آفتاب || آنچه ناید در کتاب و در خطاب
دم‌مزن تا دم‌زند بهر تو روح || آشنا بگذار در کشتی نوح
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۰۷-۱۳۰۵) گاه هست که ولیی از اولیای الهی کهربایی به گاه وجود ما می‌نماید و آن را سبک به سوی خود می‌کشاند: کهربا دارند چون پیدا کنند || گاه هستی تو را شیدا کنند
پس ز دفع خاطر اهل کمال || جان فرعونان بماند اندر ضلال
(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴۸۹ و ۲۴۹۲) فرعون‌صفتان از آن روی در ضلالت می‌مانند که اهل کمال آنان را کنار

می‌زنند و ره‌یافتگان آنان‌اند که مقبول‌ه‌ادیان می‌افتند. بسیاری از هدایتها در این جهان، هدایت‌های باطنی است. هر که تنها نادرا این ره برید || هم به یاری دل پیران رسید

دست پیر از غایبان کوتاه نیست || دست او جز قبضه‌ی الله نیست

غایبان را چون چنین خلعت دهند || حاضران از غایبان لاشک بهند

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۷۴-۲۹۷۶) در این عالم، ارشادها و هدایت‌های غایبانه وجود دارد که شامل همگان، اعم از مسلم و غیرمسلم است. به هر اندازه که انسانها خود را به آن کانون حرارت نزدیک کنند، گرما می‌گیرند. درست است که فیض وحی تشریحی الهی در این عالم مدت‌ش به سر آمده است و دیگر پیامبری ظهور نخواهد کرد و پیامبر ما خاتم‌النبین بود، اما وحی دیگری در این جهان وجود دارد که مستمر است و خدا و ملائک پیوسته در گوش برخی از بندگان پیامها می‌خوانند و الهامها می‌کنند. (۱).

ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنه التي كنتم توعدون. نحن اولياءكم في الحيوه الدنيا و في الاخره (فصلت، ۳۰ و ۳۱) (۱). و موید آن این قول امیرالمومنین است که فرمودند: و ما برح لله - عزت آلاوه - فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات عبادنا جاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور یقظه فی الاسماع و الابصار و الافئده. یدکرون بایام الله و یخوفون مقامه بمنزله الادله فی الفلوات (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۲۲). و همواره در هر دوره و در زمانهای فترت، خداوند را بندگانی است که در اندیشه‌هایشان با آنان نجوا می‌کند و در حاق عقلشان با آنان سخن می‌گوید و از این رو نور بیداری در چشمها و گوشها و دل‌هایشان پدیدار می‌شود. مردم را به ایام نعمت خدا تذکر می‌دهند و از مقام او برحذر می‌دارند. به بلدهایی می‌مانند که در بیابانهای خشک راه می‌نمایانند.

آنان که گفتند پروردگار ما خداست و بر آن پایدار ماندند، ملائکه بر ایشان نازل می‌شوند و به آنان پیام می‌دهند که نترسید و اندوهگین نباشید و به بهشت موعود دل خوش دارید. ما در این دنیا و آخرت اولیای شما ایم. در این دنیا حتی به زنبورها هم وحی می‌شود. (۱) آدمی که جای خود دارد: گیرم این وحی نبی گنجور نیست || هم کم از وحی دل زنبور نیست

چون که اوحی الرب الی النحل آمده است || خانه‌ی وحیش پر از حلوا شده است

او به نور وحی حق عز و جل || کرد عالم را پر از شمع و عسل

اینکه کرمناست و بالا می‌رود || وحیش از زنبور کمتر کی بود؟

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۲۲۸-۱۲۳۱) نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب || وحی حق والله اعلم بالصواب

از پی روپوش عامه در بیان || وحی دل گویند آن را صوفیان

وحی دل گیرش که منظرگاه اوست || چون خطا باشد چو دل آگاه اوست

مومنا ينظر به نور الله شدي || از خطا و سهو ایمن آمدی

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۲-۱۸۵۵) (۱). و اوحی ربك الی النحل (نحل، ۶۸).

وحی خدا هنوز هم در عالم جاری است و شایستگان می‌توانند برای همیشه از الهامات حق استفاده کنند. مگر رسول اکرم نفرمود که: الا ان لربکم فی ایام دهر کم نفعات، الا فتعرضوا عنها (۱).

بدانید که پروردگارتان در ایام عمر شما نسیمهای رحمتی دارد، هس دارید که خود را در معرض آن نهدید و از آن رومگردانید: گفت پیغمبر که نفعتهای حق || اندر این ایام می‌آرد سبق

گوش هس دارید این اوقات را || در ربایید این چنین نفعات را

نفعه‌ای آمد شما را دید و رفت || هر که را می‌خواست جان بخشید و رفت

نفعه‌ی دیگر رسید آگاه باش! || تا از این هم وانمانی خواجه تاش

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۹۵۱-۱۹۵۴) این رحمت‌های الهی معمولاً به صورت هدایت‌هایی است که بر قلوب مومنین نازل می‌شود. و ناگهان شخص در خود احساس نوعی انبساط و روشنی می‌کند. شیخ بهاء‌الدین سخن زیبایی در کشکول دارد. ابتدا توضیح می‌دهد که گاه می‌شود آدمی ناگهان در خود احساس می‌کند که بهار شده است و بارانهای لطف رحمت الهی بر او ریختن گرفته است و انبساطها و بصیرتهایی برایش حاصل شده است. اما پس از مدتی دوباره کدورتها و ملالتهای خاطرش بازمی‌گردد، آنگاه می‌گوید این شعر زبان حال آدمی در آن اوقات است: (۱). کنز العمال.

تیری زدی و زخم دل آسوده شد از آن || هان ای طیب خسته دلان مرهمی دگر (۱).

این حالات برای بعضی استمرار دارد و برای برخی ناپایدار است. مهم آن است که هرگاه این نسیمهای رحمت وزیدن گرفت آدمی خود را در معرض آن قرار دهد و در گل وجود خویش مشغول نماند: آب گل خواهد که در دریا رود || گل گرفته پای آب و می کشد

گر رهند پای خود از دست گل || گل بماند خشک و او شد مستقل

آن کشیدن چیست از گل آب را || جذب تو نقل و شراب ناب را

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۲۵۴-۲۲۵۶) آبی که محصور و عجین به گل است دوست دارد که به دریا برود. اما گل او را بند می کند و نمی گذارد. اولین کار برای رفتن به دریا پاک کردن گلها و تبدیل شدن به آب خالص است. بعد از آن دریا خود آب را جذب خواهد کرد. اما آن گلی که وجود ما را فراگرفته است و اجازه نمی دهد که این جوی کوچک به دریا برسد کدام است؟ «جذب تو نقل و شراب ناب را». همین تمتعهای دنیوی و روی کردن به لذتهای پست. و از آن جمله پرگویی و پرخوری و پرخواهی. همان که عارفان همیشه به ترک آن توصیه می کردند: علیک بقله الکلام و قله الطعام و قله المنام (۲).

قرار گرفتن بر سر راه نسیمهای رحمت و هدایت خداوند، زدودن این گلها (۱). کشکول شیخ بهایی.

(۲). وصیت مولانا جلال الدین هنگام مرگ. (به نقل از نفحات الانس جامی).

و پاک کردن این آلودگیهاست: دوش دیگر لون این می داد دست || لقمه‌ی چندی در آمد ره بیست
بهر لقمه گشته لقمانی گرو || وقت لقمان است ای لقمه برو

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۹۶۰ و ۱۹۶۱) این لذتها و لقمه‌هایند که راه را بر نفحتها و لقمان‌ها می‌بندد. شرط مهم آنکه آفتاب با آدمی سخن بگوید و روح برای او دم بزند آن است که ادب مقام را نگاه دارد و این ادب، سکوت و عطش و تواضع است و گرنه آن رسولان ضمیر، که چاکری از اهل جهان می‌طلبند، از ملولی و بی‌ادبی او ملول می‌شوند و با وی وداع می‌کنند: گر هزاران طالب‌اند و یک ملول || از رسالت بازمی‌ماند رسول

این رسولان ضمیر رازگو || مستمع خواهند اسرافیل خو
نخوتی دارند و کبری چون شهان || چاکری خواهند از اهل جهان
تا ادب‌هایشان بجا که ناوری || از رسالتشان چگونه برخوردار
کی رسانند آن امانت را به تو || تا نباشی پیششان راکع دو تو
هر ادبشان کی همی آید پسند || کامدند ایشان ز ایوان بلند
نه گدایان‌اند کز هر خدمتی || از تو دارند ای مزور منتی
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۰۴ - ۳۶۱۰)

بی‌شک این اشعار یکی از تجربه‌های ناب باطنی خود مولانا است که برای ما بیان کرده است. رسولان ضمیر مستمعانی می‌خواهند اسرافیل خو. کسانی که سراپا گوش باشند نه زبان. متواضع و خواستار و عطشناک باشند، نه پرگو و مدعی. دل‌های پاک می‌خواهند و روح‌های تابناک. با اندکی ملامت، لختی بی‌اعتنایی و خرده‌ای لاف‌زنی، آن پیامبران می‌گریزند. (۱) این است سر آنکه: ما من شیء احق بطول السجن من اللسان زبان برای زندانی شدن مستحق‌تر از هر چیزی است. (۲).

و ان بغی علیه صبر حتی یكون الله هو الذی ینتقم له متقی چون مورد ستم قرار می‌گیرد، صبر می‌کند تا خدا انتقام او را بگیرد. روشن است که اگر ظاهر این کلام را بخواهیم ملتزم شویم معنایش آن است که شخص متقی وقتی که مظلوم واقع می‌شود هیچ کاری نمی‌کند و علیه ظلم و ظالم نمی‌شورد و منتظر می‌ماند تا انتقام الهی فرابرسد. چنین معنایی صد در صد خلاف معارف دینی یقینی و سیره‌ی حتمی اولیای خداست. این مطلب از هیچ ولی‌ی باورکردنی نیست چه رسد به علی که خود آن همه ستم‌ستیز بود. بنابراین، این عبارت را باید طوری معنا کرد که با سایر کلمات و مشی و سیره‌ی عملی و روش ایشان و پیامبر و سایر اولیای دین تناقض و تعارض نداشته باشد. (۱). البته در انتها تقاضایی گدایانه هم از پیامبران دارد:

لیک با بی‌رغبتیها ای ضمیر || صدقه‌ی سلطان بیفشان وامگیر

اسب خود را ای رسول آسمان || در ملولان منگر و اندر جهان

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۱۲-۳۶۱۱).

(۲). بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۷۷، روایت ۱۱.

مسلم چنين صبر و سکوتی هرگز جزء معارف دینی ما نبوده است و در ردیف اندیشه‌های صوفی‌مابانه‌ای است که می‌گوید: اگر ز کوه فروغلطد آسیاسنگی || نه عارف است که از راه سنگ برخیزد (گلستان سعدی، ص ۱۰۷) در خود نهج‌البلاغه راجع به ظلم سخن کم نیست. این معنا را باز هم از خطبه‌ی شقشقیه نقل کردیم که امیرالمومنین یکی از دلایلشان را برای قبول خلافت پیمانی ذکر کرده‌اند که خدا از عالمان گرفته است تا بر سیری ظالمان و گرسنگی مظلومان صبر نکنند و قرار نگیرند. (۱).

در جای دیگر فرمود که: و الله لهی احب الی من امرتکم الا ان اقیم حقا او اذفع باطلا (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۳۳) به خدا قسم که این کفشهای کهنه نزد من با ارزشتر است از خلافت شما مگر آنکه بتوانم به کمک آن حقی را اقامه کنم یا باطلی را دفع نمایم. این جز با دفع ظلم ممکن است؟ بنابراین معنای این کلام نباید سکوت در مقابل ظالم باشد. شاید منظور ایشان این است که صبر کند تا وقت انتقام درآید همچنان که در جای دیگر درباره‌ی صبر فرموده است که: لا یعدم الصبور الظفر و ان طال به الزمان (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۱۵۳) شخص صبور هرگز از ظفر محروم نمی‌ماند ولو اینکه زمان بر او طولانی شود. به قول حافظ (که شاید شعر خویش را از همین کلام اقتباس کرده باشد): (۱). و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لاسغب مظلوم (نهج‌البلاغه، خطبه ۳).

صبر و ظفر هر دو دوستان قدیم اند || بر اثر صبر نوبت ظفر آید

علاوه بر این بعید نیست که علی در اینجا رفتار خویش را در دوران خلافت خلفای ثلاثه توضیح می دهد و سکوت خویش را تفسیر می کند. چنانکه گذشت (و آنطور که در ابتدای نهج البلاغه آمده است) پس از جریان سقیفه گروهی نزد علی آمدند و از وی دعوت به قیام کردند. علی دعوت آنان را نپذیرفت و تحلیلش هم این بود که: هذا ماء آجن و لقمه یغص بها آکلها. و مجتنی الثمره لغير وقت ایناعها کالزراع بغير ارضه (نهج البلاغه، خطبه ی ۵) این لقمه ای که اینان گرفته اند در گلویشان گیر خواهد کرد هذا ماء آجن و لقمه یغصو این میوه عاقبت به دامن خود من فرو خواهد افتاد. اما اینک وقت چیدن آن نیست و: کسی که میوه را به غیر وقت رسیدن بچیند همچون کسی است که در زمین دیگران زراعت می کند. و دسترنج او ارزانی دیگران می شود. لذا وی که می گفت: فو الله ما زلت مدفوعا عن حقی مستاثرا علی منذ قبض الله نبيه صلی الله علیه و سلم حتی یوم الناس هذا (نهج البلاغه، خطبه ی ۶) از زمان پیامبر تاکنون از حق خود محروم بوده ام او که می گفت: و والله لاسلمن ما سلمت امور المسلمین و لم یکن فیها جور الاعلی خاصه (نهج البلاغه، خطبه ی ۷۴) تا وقتی امور مسلمین به سلامت بگذرد و تنها بر من یک نفر ستم برود،

سر به ستیز برنخواهم داشتهه حقیقت چنین کرد و آنقدر منتظر ایستاد تا خود مردم به او روی آوردند و نغمه‌های او را که می‌گفت: دعونی و التمسوا غیری... و انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۹۱) وزارت برای من بهتر است. مرا امیر خود نکنید. نشیندند و چنان مشتاقانه برای بیعت به او هجوم بردند که: ینثالون علی من کل جانب. حتی لقد وطی الحسنان. و شق عطفای (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳) حسن و حسین را لگدمال کردند و دو طرف ردای علی را دریدند و چنین بود که آشکار شد صبر هم پاره‌ای از عمل و اقدام است و صبور، نهایتاً ظفر را به دست خواهد آورد.

نفسه منه فی عناء. و الناس منه فی راحه. اتعب نفسه لآخرته و اراح الناس من نفسه. بعده عن تباعد عنه زهد و نراهه. و دنوه ممن دنا منه لین و رحمه. لیس تباعده بکبر و عظمه و لادنوه بمکر و خدیعه (قال: فصعق همام صعقه کانت نفسه فیها. فقال امیرالمومنین علیه السلام: اما و الله لقد کنت اخافها علیه. ثم قال: اهكذا تصنع المواعظ البالغه باهلها؟) فقال له قائل: فما بالك یا امیرالمومنین؟ فقال: و یحک ان لكل اجل وقتا لایعدوه و سببا لایتجاوزه. فمهلا لاتعد لمثلها فانما نفث الشیطان علی لسانک. خود از دست خویش به رنج است اما مردم از او آسوده اند. خود را برای آخرتش به تعب انداخته اما مردم را از دست خویش آسوده نهاده است. اگر از کسی دوری می کند از سر زهد و نراهت است و اگر نزدیک می شود، از روی رفق و رحمت. دوری اش از سر کبر و خود بزرگ بینی نیست و نزدیکی اش از روی مکر و خدیعت نه.

روایت‌کننده‌ی خطبه گفت که وقتی سخن امام بدین جا رسید همام فریادی کشید که جانش در آن بود. امام گفت: به خدا سوگند که بر او از همین می‌ترسیدم و سپس گفت: موعظه‌های بلیغ با اهلش چنین می‌کند. آنگاه کسی با او گفت: یا امیرالمومنین خودت چطور؟ امام (ع) گفت: وای بر تو! هر اجلی وقتی دارد که از آن فراتر نمی‌رود و سببی دارد که از آن در نمی‌گذرد. پس بازایست و دیگر مثل آنچه گفتم مگوی، زیرا این سخن را شیطان بر زبانت نهاد. به عبارات پایانی خطبه‌ی متقین رسیده‌ایم. نفس منه فی عناء. و الناس منه فی راحة... پارسا دل مشغول دنیای دیگری است. بر خود سخت می‌گیرد و راحتی خود را فدا می‌کند تا برای دیگران راحتی را به ارمغان آورد. شخص راحت‌طلب، همه را خادم خود می‌خواهد و وای به وقتی که دستش به قدرت هم برسد. همه باید جرعه‌های تلخ بنوشند تا کام نامبارک او شیرین گردد. سخت گرفتن بر خویش و این سختی را تحمل کردن وقتی میسر است که آدمی دل در گرو پاداش آخرت داشته باشد. پارسا به تعبیر مولوی دل در دام مزد دارد و از خویش، نیروهای خود را «می‌دزدد» یعنی نفس اماره را در خواب می‌کند و در غفلت او، به خدمت خلق و حق می‌پردازد و به همین سبب با رنج بردن امروز، آینده‌ی دلپذیر فردا را بنا می‌کند. خویش را تسلیم کن بر دام مزد || و آنگاه از خود بی‌ز خود چیزی بدزد

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۰۲) از این گذشته آن که مردم را به رنج می‌افکند، کسی است که فزون‌طلب و حق‌کش و نامنصف باشد. پارسای عادل و جواد و حق‌شناس و قانع، چه رنجی برای مردم می‌آورد؟ او، آب‌وار آلودگی دیگران را می‌شوید و

آلودگی را برای خود می‌خرد تا خدا باز او را در بحر صواب ببرد و با آب بشوید. این است سخت‌گیری بر خود برای آسودگی دیگران: آب چون پیکار کرد و شد نجس || تا چنان شد کآب را رد کرد حس حق بردش باز در بحر صواب || تا بشستش از کرم آن آب آب خود غرض زین آب، جان اولیاست || کو غسول تیرگیهای شماس (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۰ و ۲۰۱ و ۲۲۱) شخص متقی دوستی کردن و دشمنی کردنش به گراف نیست و دلیلی دارد که از کسی می‌برد و یا به کسی می‌پیوندد. البته همه‌ی انسانها چنین‌اند و بی‌جهت با کسی دوستی یا دشمنی نمی‌کنند. اما اهمیت با همین دواعی است، که کدام داعی ما را به سوی دیگران می‌کشاند و کدام داعی ما را از آنان می‌برد و دور می‌کند. پارسا به انگیزه‌ی زهد و نزاهت از دیگران می‌برد. یعنی رابطه‌ای را که اخلال در زهد و پاکی کند قطع می‌کند و به انگیزه‌ی رفق و رحمت با دیگران دوست می‌شود، نه استثمار یا فریب دادن و سواری گرفتن و... برخلاف بسیاری که دوستی ورزیدنشان از سر مکر و خدیعت است و دوری گزیدنشان به سبب کبر و عظمت. دوستیهای غیرپارسایانه پایدار نیست. آنچه پایه‌اش مکر و خدیعت است کجا می‌تواند دوام بیاورد؟ به قول مولانا: عشق‌هایی کز پی رنگی بود || عشق نبود عاقبت ننگی بود (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۵) قرآن به ما می‌آموزد که: الاخلاء یومئذ بعضهم لبعض عدو الالمتقین (زخرف، ۶۷) دوستان در روز قیامت با هم دشمن‌اند مگر متقین.

دوستی ورزیدنهای پارسایانه چنان پایدارند که تا عرصه‌ی محشر هم کشیده می‌شوند و به بهشت هم می‌رسند. سایر دوستیها، به حقیقت دشمنی است. و به همین سبب اهل جهنم همه در تخاصم‌اند. تحریفی و خیانتی از این بالاتر نیست که آدمی بر «سواری گرفتن از دیگران» نام دوستی بنهد. دوستی، همدلی و محرمی است. مداحان، که در دل بر آدمی می‌خندند و به زبان ستایش او می‌گویند، نه دوست که دشمن‌اند: غیرتم ناید که پشت بایستند || بر تو می‌خندند عاشق نیستند؟

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۲۰۱) دوری گزیدنها نیز محکوم به همین حکم است. در اینکه باید از کسانی دوری گزید، خلافی نیست. اما در علت و سبب آن سخنهاست. بسا افراد که نه به خاطر زهد یا نزاهت از دیگران دوری می‌گزینند، بلکه گویی دیگران را لایق دوستی خود نمی‌دانند. چنان خود را دوست می‌دارند که هیچ کس دیگر را نمی‌تواند دوست بدانند. جز «خود» جا برای هیچ کس نگذارده‌اند. این «من» فربه، آنان را به دوری از دیگران و تحقیر آنان کشانده است. و همین موجب تنهایی‌شان شده است. اینکه گفته‌اند: *اوحش الوحشه العجب (نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۸)* خودپسندی بزرگترین وحشت است. سخن حکیمانه‌ای است. هیچ کس تنها تر از شخص خودپسند نیست. در بیابانی به سر می‌برد که احدی در آن زیست نمی‌کند، جز او و دیو نفس او. و همین است سبب آنکه خودبین نمی‌تواند خداین باشد. در روایت «منجیات و مهلکات» که قبلاً آوردیم (۱) پیامبر اکرم سه امر را موجب هلاک دانستند: بخل‌ورزی و هوسرانی و خودپسندی. و چرا خودپسندی مهلک (۱). قال رسول الله (ص): *ثلاث مهلکات و ثلاث منجیات، فالمنجیات خشیه الله عز و جل فی السر و العلانیه و القصد فی الغنی و الفقر، و العدل فی الرضا و الغضب. و الثلاث المهلکات شح مطاع و هوی متبع و اعجاب المرء بنفسه (شیخ صدوق، کتاب الخصال، ص ۸۴).*

نباشد در حالی که آدمی را از خدایینی دور می‌کند؟ خاتمه‌چنانکه می‌بینیم بیانات علی علیه‌السلام، در معرفی انسان پارسا، تماما معرفی انسانی است از جنس دیگر و متفاوت با انسانهای عادی که ما در زندگانی روزمره‌ی خود با آنها برخورد داریم. این تفاوت فاحش بین افراد انسان را امیرالمومنین در تفاوت محرکات او معرفی کرده‌اند. توضیح آنکه به طور کلی موجودات و مخصوصا آدمی را به چند روش می‌توان مورد بررسی و شناخت قرار داد. یکی از این روشها عبارت است از شناختن محرک و ویژه‌ی آنها. یعنی ببینیم شخص در اثر چه چیزی تکان می‌خورد و عکس‌العمل نشان می‌دهد، آن هم چه عکس‌العملی؟ به تعبیر مولوی، ما حتی وقتی می‌خواهیم کوزه‌ای بخریم از همین روش استفاده می‌کنیم: چون سفالین کوزه‌ها را می‌خری || امتحانی می‌کنی ای مشتری

می‌زنی دستی بر آن کوزه، چرا؟ || تا شناسی از طنین اشکسته را

بانگ اشکسته دگرگون می‌بود || بانگ چاوشست پیشش می‌رود

بانگ می‌آید که تعریفش کند || همچو مصدر فعل تصریفش کند

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۷۹۲-۷۹۵)

این همان روش شناختن شیء از روی شناختن پاسخ است. شما وقتی می‌خواهید ظرفی سفالین بخرید با زدن چند تلنگر بر آن و صدایی که از آن برمی‌خیزد، درستی یا شکستگی آن را معلوم می‌کنید. یعنی تحریکی ایجاد می‌نمایید و پاسخی می‌گیرید و بر مبنای آن پاسخ، داوری می‌کنید. این روش که در عالم جمادات موفق است در عالم انسانها گاه موفقتر است. آدمیان متفاوت‌اند و گاه چندان متفاوت‌اند که هر کدام نوعی محسوب می‌شوند. صدرالمتالهین هم بر آن است که انسان یک نوع نیست، بلکه انواع است. ما معمولاً در طبقه‌بندی جانوران، حیوان را جنس می‌گیریم و هر یک از اقسام آن را نوعی می‌دانیم که تحت این جنس قرار گرفته است. مثلاً می‌گوییم، یکی از انواع حیوان، گنجشک است، یکی گربه است، یکی اسب است و یکی هم انسان است. یعنی انسان را هم یک نوع می‌دانیم. ولی حقا ظرفیت تحول‌پذیری آدمیان به قدری زیاد است که هر انسانی خود می‌تواند یک نوع از حیوان باشد. یعنی اختلاف بین انسانها همان قدر زیاد است که اختلاف بین انواع. یعنی از یک انسان تا انسان دیگر، گاه چندان فاصله است که میان گنجشک و اسب. این مقدار اختلاف، علی‌الظاهر در میان حیوانات دیگر وجود ندارد. اصولاً ظرفیت تحول‌پذیری و تربیت‌پذیری حیوانات چندان زیاد نیست و لذا نمی‌توانند از هم فاصله‌ی بسیار بگیرند. آدمیان در عین داشتن این همه تحول‌پذیری باز هم انسان باقی می‌مانند. آدمی از یزید تا بایزید باز هم آدمی است. ظرف انسانیت این همه فراخ است. لذا نباید فکر کرد که هر کس دو چشم و دو گوش و دو پا و دو دست داشت همان قدر انسان است که دیگری. (۱) تفاوت ممکن است از زمین تا آسمان باشد. به قول رسول اکرم (ص): (۱). به تعبیر امیرالمومنین ممکن است چنین باشد که: فالصوره صوره انسان. و القلب قلب حیوان. (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۸۷).

لیس شیئی خیرا من الف مثله الا الانسان (۱).

چیزی نیست که از هزار مثل خود بهتر باشد مگر انسان. آدمی موجود غامض و پنهانی است: گر بظاهر آن پری

پنهان بود || آدمی پنهانتر از پریان بود

نزد عاقل زان پری که مضمراست || آدمی صد بار خود پنهانتر است (...)

آدمی همچون عصای موسی است || آدمی همچون فسون عیسی است (...)

تو مبین ز افسون عیسی حرف و صوت || آن بین کز وی گریزان گشت موت

تو مبین ز افسونش آن لهجات پست || آن نگر که مرده برجست و نشست

تو مبین مر آن عصا را سهل یافت || آن بین که بحر خضرا را شکافت

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۲۵۵-۴۲۶۳) خویشتن نشناخت مسکین آدمی || از فزونی آمد و شد در کمی

خویشتن را آدمی ارزان فروخت || بود اطلس خویش را بر دلقی بدوخت

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۰۰-۱۰۰۱)

انسان، بالقوه یک عیسای احیاگر و یک موسای فرعون‌شکن است. دروغا که خود را ارزان می‌فروشد. (۱).

کنز العمال.

باری، آدمیان به دلیل فراخی ظرفیت تحول‌پذیری‌شان، فواصل بسیار زیادی با هم دارند، گرچه ظاهرشان با هم یکی است. و یکی از عواملی که می‌تواند فاصله‌ی انسانها را از هم نشان بدهد، عکس‌العملها و پاسخهایی است که در برابر محرکهای مختلف از خود ظاهر می‌کنند. آدمیان به دواعی مختلف به سوی کارها کشیده می‌شوند. به عبارت دیگر محبوبها و انگیزاننده‌های افراد با هم متفاوت‌اند و حساسیتهای انسانها با هم فرق می‌کند. آدمی اگر بخواهد خود را بشناسد، می‌تواند به خوبی از این معیار کمک بگیرد و ببیند چقدر نسبت به گذشته عوض شده است. قبلا با چه بانگی روان می‌شد و امروز با کدام بانگ؟ تمام آنچه که امیرالمومنین در این خطبه آورده‌اند، معرفی انسانی است که محرکهای ویژه‌ای دارد و به دلیل این محرکهای ویژه و پاسخهای ویژه، خود انسانی ویژه است و به سبب همان ویژگی، پارساست. اگر کسی با محرکهایی که امام علی در اینجا نام برده‌اند به حرکت می‌افتد، شادمان باشد که دریچه‌ی دلش به روی بهار معنی گشوده است و باران تقوا بر ضمیرش باریدن گرفته و خاک درون او را مطرا کرده است. در آخرین جمله، برخواندیم که داعی شخص پارسا بر دوستی ورزیدن و دشمنی کردن چیزی است و داعی ناپارسایان چیزی دیگر. نکات دیگری نیز که قبلا از این خطبه برخواندیم، همین معنی را می‌رساند. مثلا آن صفت که: «و لو لالاجل الذی کتب لهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین شوقا الی الثواب و خوفا من العقاب» (انفال، ۲) اگر اجلی که خداوند بر ایشان مقدر کرده است نبود، ارواحشان از شوق ثواب و خوف عقاب طرفه‌العینی در قالب نمی‌ماند. و از شوق نعیم الهی و از خوف عقاب خداوندی قالب تهی می‌کردند. جز این چه معنایی دارد که عذاب و ثواب عکس‌العملهای ویژه‌ای در آنان می‌آفریند که با دیگران فرق دارد. در قرآن هم هست:

انما المومنون الذین اذا ذکر الله و جلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا و علی ربهم یتوکلون (انفال، ۲) مومنان کسانی‌اند که چون نام خدا در میان آید دل‌هایشان می‌لرزد و وقتی آیات خدا بر آنان خوانده می‌شود، بر ایمانشان افزوده می‌گردد و بر خدای خویش توکل می‌کنند. و این هم روشنگر احوال مومنان است. تمام آنچه که در این خطبه آمده است از جنس همین محرکات است. به مسئله‌ی صبر و شکر، به حب دنیا، به مدح و ذم این و آن و یا به بحث قناعت و طمع که به نحو مشروح به آن پرداختیم دقت کنید، خواهید دید که همگی از همین جنس‌اند. پارسایان، دنیا سراغشان آمد و ایشان را طلید، اما آنان خود، دنیا را نخواستند. او آمد که اینان را به اسارت بگیرد، اما آنان کوشیدند تا جان خویش را از اسارت آن آزاد کنند. (۱) و یا: فهم لانفسهم متهمون. و من اعمالهم مشفقون اذا زکی احدهم خاف مما یقال له فیقول: انا اعلم بنفسی من غیری و ربی اعلم بی منی بنفسی. اللهم لاتواخذنی بما یقولون و اجعلنی افضل مما یظنون و اغفرلی ما لایعلمون پارسایان همیشه خود را متهم می‌دارند و از اعمال خویش دل‌نگران‌اند. وقتی کسی ایشان را تحسین و ستایش می‌کند، نه تنها خشنود نمی‌شوند بلکه به عکس ملول می‌شوند، در برابر ستایش ستایشگران می‌گویند: من بهتر از دیگران خود را می‌شناسم و پروردگارم مرا بهتر از خود می‌شناسد، خداوند مرا به خاطر آنچه که اینان می‌گویند مگیر. و از آنچه می‌پندارند برتر دار و آنچه را که ایشان نمی‌دانند بر من ببخش. (۱). ارادتهم الدنیا فلم یریدوها، و اسرتهم ففدوا انفسهم منها.

بسیار تفاوت است بین آن که از تحسین دیگران غره می‌شود و کسی که چنین رفتاری از خود نشان می‌دهد. آن هم رفتاری نه از سر تکلف بلکه بواقع و از عمق وجود. یکی از علایم مهم ایمان و اعتدال شخص همین است که تحسین و تقبیح دیگران نزد او یکسان باشد و، وه که این مقام چقدر بلند و مرتفع است! کمتر کسی است که چون عیش را می‌گویند برایش شیرین و حتی شیرینتر باشد از وقتی که حسنش را می‌گویند. کمتر کسی است که مدح و ذم در چشمش یکسان باشد. کمتر کسی است که به جای دادن صله، از مداحان گله کند. چنین شخصی مسلماً انسان دیگری است. دلی که ربه‌دهی مدح مداحان است یک دل است - بلکه دل نیست و گل است - و دلی که از مدح مداحان می‌گریزد و تحسین و تقبیح آنان در نظرش مساوی است، دل دیگری است و مگر آدمی چیست جز دل؟ ای برادر تو همان اندیشه‌ای || ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۷۷) تو دل خود را چو دل پنداشتی || جستجوی اهل دل بگذاشتی (مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۸۷۱) و نباید غافل بود که فرعونها در این عالم به دلیل همین مدحها فرعون شده‌اند: او چو بیند خلق را سرمست خویش || از تکبر می‌رود از دست خویش از وفور مدحها فرعون شد || کن ذلیل النفس هونا لاتسد (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۶۷ و ۱۸۵۳) چنین فرعونی که خود شیطان مجسم است، دیگر حاجت به اغوای شیطان

ندارد. او خود اغواگرسست: تا تو بودی آدمی دیو از پی ات || می دوید و می چشاند او می ات

چون شدی در خوی دیوی استوار || می گریزد از تو دیو ای نابکار

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۷۵ و ۱۸۷۶) او نوعی دیگر شده است و دل او اینک چنان سخت است که چکش وجدان دیگر پاسخی نمی انگیزد. طبع علی قلوبهم (توبه، ۸۷) محقق شده است. پیش از این گذشت که برای یک آدم گرسنه، اشیای جهان به دو دسته تقسیم می شوند: خوراکیها و غیر خوراکیها. برای شخص پارسا هم جهان، به دو مقوله تقسیم می گردد: ماندنیها و نماندنیها. به ماندنیها دل می بندد و از نماندنیها دل می کند. به تعبیر امیرالمومنین: ان اولیاء الله هم الذین نظروا الی باطن الدنیا اذا نظر الناس الی ظاهرها (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۳۲) اولیای خدا کسانی هستند که به باطن این عالم نظر کردند، آنگاه که مردمان به ظاهر آن چشم دوختند. آنچه را که می دانند آنان را ترک خواهد گفت، خود پیشاپیش ترک می گویند. بلی دیده‌ی تشخیص ماندنیها و نماندنیها دیده‌ی مخصوصی است که همه کس از آن برخوردار نیست. قضیه‌ی فدک، دلبستگی یک قوم به نماندنیها و گذشت بزرگوارانه‌ی قوم دیگر از آن را نشان داد: فشحت علیها نفوس قوم و سخت عنها نفوس قوم آخرین (نهج البلاغه، نامه‌ی ۴۵) جمعی بر آن بخل ورزیدند و جمع دیگر از آن درگذشتند.

بلی، عکس‌العمل یک بنده‌ی پارسا در برابر نماندنیهای دلفریب بسی تفاوت دارد با ناپارسای دلباخته. ارادتهم الدنیا فلم یریدوها... چنانکه پیشتر گفتیم اشخاص بی‌تقوا سبک‌اند و انسانهای متقی سنگین. واکنش وزنه‌ی سنگین در برابر طوفان چیزی است و واکنش یک پر سبک چیز دیگر. حب و بغض‌ها نیز محک خوبی برای سنجش متقین است. لایحیف علی من یبغض و لایاثم فیمن یحببه خاطر دوستی مرتکب گناه نمی‌شوند و پا بر حق نمی‌نهند و اگر با کسی دشمن‌اند، دشمنی‌شان آنان را به ظلم نمی‌کشاند. تابع این سخن قرآن‌اند که: و لایجر منکم شان قوم علی الاتعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوی (مائده، ۸) دشمنی با قومی، شما را واندارد که عدالت نکنید. عدالت پیشه کنید که به تقوا نزدیکتر است. سکوت هم در آنان تاثیر دیگر و برای آنان معنی دیگر دارد. سکوت دیگران را می‌آزارد اما پارسایان را نه. ان صمت لم یغمه صمته. ناپارسایان عموماً از سکوت می‌گریزند، یا باید فیلمی نگاه کنند، یا به دوستی تلفن بزنند، یا کتابی بخوانند و یا با کسی به سخن بنشینند، یعنی باید خود را به نوعی سرگرم کنند. تنها چیزی که آنان را سرگرم نمی‌کند و مشغول نمی‌دارد و خوش نمی‌آید، «خود» آنان‌اند. از خود می‌گریزند و به دیگری پناه می‌برند. اما پارسا از سکوت رازآلود و پرنغمه‌ی خویش، لذتها می‌برد و درسها می‌آموزد. او از بی‌مایگی رو به پرگویی نمی‌آورد، بل از بسیاردانی، خاموش می‌نشیند: من چو لب گویم لب دریا بود || من چو لاگویم مراد الابد

من ز شیرینی نشستم رو ترش || من ز پری سخن باشم خمش
تا که شیرینی ما از دو جهان || در حجاب رو ترش باشد نهان

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۵۹-۱۷۶۱) می‌رسیم به آخرین عبارت خطبه که: بعده عن تباعد عنه زهد و نراهه. و دنوه ممن دنا منه لین و رحمه. لیس تباعده بکبر و عظمه و لاذنووہ بمکر و خدیعهکه این هم طبیعت متفاوت پارسایان با ناپارسایان را آشکار می‌کند. دیده می‌شود که در این خطبه‌ی انسانی ویژه با اوصافی ویژه معرفی شده است. اگر پارسایان آدمیان اند ناپارسایان باید از خود برنجدند که در آدمیت قصور دارند و باید از مشاطه نرنجدند که خود زشت‌اند. عطش و طلب، شرط دست یافتن به آن مقام است. اگر این نوشته بتواند شوریدگی و عطشناکی را در جانهای مستعد زنده و بیدار کند، رسالت خود را ادا کرده است و اگر کسی با شنیدن سخنان گرم و نورانی و آسمانی مولا علی، می‌بیند که عشق به پارسایی بر شاخ خشک روحش جوانه می‌زند و شعله‌ی شوق به تقوا در تنور ضمیرش زبانه می‌کشد بر خود ببالد و بداند که محبوب بدو چشم عنایت گشوده است اما این شوق کافی نیست چرا که زوال‌پذیر است. همتی پیگیر باید بدان در پیوند تا آتش آن اشتیاق را همیشه فروزان بدارد. هین بگو که رکن دولت جستن است || هر گشادی در دل اندر بستن است
(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۳۰۲)

زین طلب بنده به کوی تو رسید || درد مریم را به خرما بن کشید
 (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۹۸) این طلب مفتاح مطلوبات تست || این سپاه و نصرت رایات تست
 (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۴۴۳) هر که را بینی طلب کار ای پسر || یار او شو، پیش او انداز سر
 (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۴۴۶) آب کم جو، تشنگی آور به دست || تا بجوشد آبت از بالا و پست
 تا سقا هم ربهم آید خطاب || تشنه باش، الله اعلم بالصواب
 (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۲۱۹ و ۳۲۱۲) دوست دارد یار این آشفستگی || کوشش بیهوده به از خفتگی
 اندرین ره می تراش و می خراش || تا دم آخر دمی فارغ مباش
 (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۱۹ و ۱۸۲۲) آن که نیم روزی هم از سر شوق و طلب نیم نگاهی به این ارزشهای والا
 نیفکند، چه انتظار و آرزو دارد که باب آن بهشت نعیم را، به گزاف بر وی بگشایند. و تلخی ناکشیده، کامش
 را از تفقدها و عنایتهای دلبرانه شیرین کنند؟ فراموش نکنیم که خداوند غیور است و دست تصرف ناهلان و
 نامحرمان را از پردگیان حرم معنی کوتاه می دارد. و کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد. بلی، گاه
 هست که مجذوبی را، به جذبه‌ای درمی ربایند و چاه ناکنده، چشمه‌ی آب زلال را در خاک ضمیر او
 می جوشانند:

چون رسد جذبه خدا، ماء معین || چاه ناکنده بجوشد از زمین
 اما این نادر است و نصیب همه کس نیست. و خردمند به آرزوی نوادر نمی‌نشیند: سنگ بر آهن زدی آتش
 نجست || این نباشد و نباشد نادر است
 آن که روزی نیستش بخت و نجات || ننگرد عقلش مگر در نادرات
 (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۸۶ و ۴۷۸۷) حتی برای استحقاق جذبه هم، جهد لازم است. برای جلب عنایت هم
 مردن لازم است و برای مردن، جان کندن. اصل خود جذب است لیک ای خواجه تاش || کار کن موقوف آن
 جذبه مباش
 (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۷۷) هیچ چیز جای طلب و عمل را نمی‌گیرد. و آن که از این دو محروم است،
 محروم ظابدی است. از علی بشنویم که: عباد الله الان فاعلموا و الالسن مطلقه و الابدان صحیحه و الاعضاء لدنه،
 والمنقلب فسیح و المجال عریض، قبل ارهاق الفوت و حلول الموت (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۶) بندگان خدا! هم
 اکنون کار کنید که زبانهای گشاده و تنهای درست و اندامهای فرمانبردار و مجال فراخ و فرصت بسیار دارید تا
 اجل نیامده و مرگ در نرسیده. تا نمرده است این چراغ با گهر || هین فتیله‌ش ساز و روغن زودتر

این قدر تخمی که ماندست بباز || تا بروید زین دو دم عمر دراز
 (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۲۶۷ و ۱۲۶۹) هین مگو فردا که فرداها گذشت || تا به کلی نگذرد ایام کشت
 (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۲۶۹) تو مگو ما را بدان شه بار نیست || با کریمان کارها دشوار نیست
 (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۱) هیچ کس با هیچ درجه از آلودگی و قصور، نباید خود را از وصول به آن مقاصد
 عالی، محروم و عاجز بیندارد. دریاهاى لطف و عنایت و مغفرت باری، برای شستن همین پلیدیهاست. اینجا چه
 جای شرم و روی نهان کردن است؟ اولیایی چون علی که اوصاف دلپذیر پارسایان را شرح می کنند، چشمه‌هایی
 صافی‌اند که پلیدان را ندا می‌زنند که خجالت و پلیدی خود را در آنها بشویند و به آب عزم و شوق و توبه غسلی
 برآورند و آماده‌ی حضور در محضر مهربار حضرت پروردگار شوند: آب گفت: آلوده را در من شتاب || گفت
 آلوده که دارم شرم از آب

گفت آب: این شرم بی من کی رود || بی من این آلوده زایل کی شود؟
 (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷)

از برون حوض غیر خاک نیست || هر که او در حوض ناید پاک نیست
 گر نباشد آبها را این کرم || کو پذیرد مر خبث را دم به دم
 وای بر مشتاق و بر او مید او || حسرتا بر حسرت جاوید او

آب دارد صد کرم صد احتشام || که پلیدان را پذیرد، والسلام
 (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۲۹۸-۱۱۰۱) اما فردا و فردا هم نباید کرد و تا خاربن خواهی بد، محکم نهاد نشده
 است، باید آن را بر کند و گرنه جامه‌ی جان و اندامهای روح را پاره و خونین خواهد کرد: خاربن هر روز و هر دم
 سبز و تر || خارکن هر روز زار و خشکتر
 او جوانتر می‌شود تو پیرتر || زود باش و روزگار خود مبر
 (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۲۳۸ و ۱۲۳۹) و باز به قول مولا علی: فتدارک مابقی من عمرک و لاتقل غدا و بعد غد.
 فانما هلك من كان قبلک باقامتهم علی الامانی و التسویف (۱).
 باقی مانده‌ی عمر خود را دریاب و فردا فردا مگو. که هر کس از پیشینیان هلاک شد از آرزو بردن و فردا فردا
 کردن بود. بار پروردگارا! دل‌های تیره و کارنامه‌های سیاه خود را بر تو و بر عزیزان تو عرضه می‌کنیم و به طلب
 نیم‌پرتوی از آفتاب عطا و لقاییت، از اولیائت حاجت و شفاعت می‌جوییم و به عنایت تو، نه بر طاعت خویش
 تکیه می‌کنیم و عجز خود را با تو در میان می‌نهیم تا ما را در نبرد با راهزنان و گرانجانان و حجاب‌فروشان و
 نورستیزان توانایی بخشی: یارب این بخشش نه حد کار ماست || لطف تو لطف خفی را خود سزاست
 (۱). بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۷۵.

[۴۳۸]

دست گیر، از دست ما ما را بخر || پرده را بردار و پرده‌ی ما مدر
بازخر ما را از این نفس پلید || کاردش تا استخوان ما رسید
از چو ما بیچارگان این بند سخت || که گشاید ای شه بی تاج و تخت؟
این چنین قفل گران را ای ودود || که تواند جز که فضل تو گشود؟
ما ز خود سوی تو گردانیم سر || چون تویی از ما به ما نزدیکتر
این دعا هم بخشش و تعلیم تست || گرنه در گلخن، گلستان، از چه رست؟
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۴۴۳-۲۴۴۹)