



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی

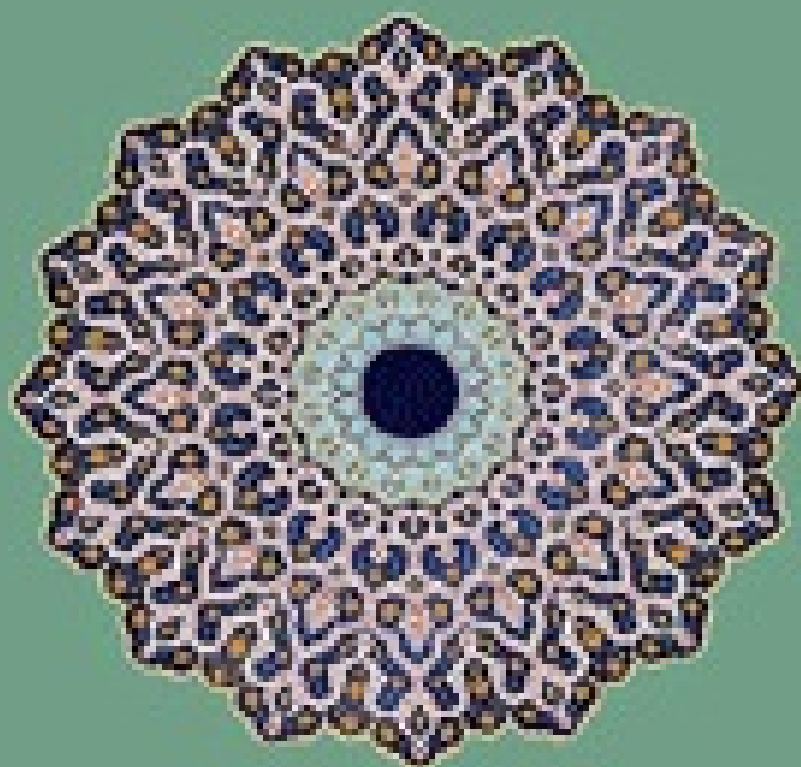


عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مقدمه ای بر ترجمه قرآن

سید محمد جزایری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه ای بر ترجمه قرآن

نویسنده:

سید محمد جزایری

ناشر چاپی:

رسانه مکتوب

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	مقدمه ای بر ترجمه قرآن
۱۴	مشخصات کتاب
۱۵	اشاره
۲۰	فهرست مندرجات
۳۹	معرفی
۴۳	پیش درآمد
۵۰	جایگاه پرسش ها
۵۳	پرسش های محوری
۵۳	محتوای قرآن چیست؟
۵۴	جایگاه قرآن
۵۵	پاسخ های نارسا
۵۶	اهمیت پرسش
۵۷	محتوای سخنان موجود
۵۹	عمق پرسش
۶۱	موانع بنیادین
۶۲	فضای پرسش های واقعی
۶۴	جایگاه پاسخ به این پرسش ها
۶۵	جهت پاسخ های موجود
۶۶	نگاه اجمالی
۶۷	منابع فرهنگ دینی
۶۸	منابع موجود
۶۹	زیربنا
۷۲	منبع چهارم
۷۳	ماهیت و خاستگاه اندیشه های کلامی
۷۳	تصور ابتدایی
۷۶	سطح پاسخ ها
۷۶	جهت پاسخ ها
۷۸	تاریخ اجمالی علم کلام

۸۲ مذاهب گوناگون
۸۴ معانی حکومتی خدا و پیامبر و قرآن
۸۵ گرایش های ضد عقلانی
۸۶ نکات اصلی
۸۸ پذیرش های مردمی
۸۹ حکومت فرهنگی
۹۲ قرآن دومین منبع
۹۲ جایگاه قرآن؟
۹۷ علت ترجمه ی قرآن
۱۰۰ ترجمه و خاستگاه آن
۱۰۴ زبان یک علم
۱۱۰ بلای ترجمه
۱۱۱ محصول ترجمه ها
۱۱۳ علل فقر ترجمه
۱۱۴ نتیجه ی این ترجمه ها
۱۱۴ ایجاب حرمت قرآن
۱۱۶ ی برخورد
۱۱۷ زایش اسطوره ها
۱۱۹ وحی
۱۲۱ معراج
۱۲۲ مفهوم معراج از اسطوره تا حقیقت
۱۲۶ ترجمه ی آیه:
۱۳۱ اولین آیات
۱۴۰ داستان خلقت انسان
۱۴۳ گفت و گوی خدا
۱۴۵ ملانکه یا نیروهای آفرینش
۱۵۱ مشارکت تمامی نیروهای آفرینش
۱۵۲ عدم امکان وجود شخصیت اصلی
۱۵۲ رفتاری به گونه ی یک شغل
۱۵۵ خلافت یا جانشینی خداوند

۱۶۰	اعتراض ملائکه
۱۶۰	هدف از خلقت
۱۶۴	سجده ی فرشتگان
۱۶۵	ابلیس کیست و کار او چیست؟
۱۷۱	ادامه ی داستان
۱۷۲	زوج آدم کیست؟
۱۷۵	شجره ی ممنوعه
۱۸۲	سرانجام انسان در زمین
۱۸۵	زیربناها
۱۸۵	مبانی اندیشه ی واقعی دین
۱۸۶	مباحث زیربنایی
۱۸۷	اندیشه ی اثبات وجود خداوند
۱۹۳	پذیرش صفات الاهی
۱۹۹	توحید، رسالت، قرآن
۲۰۵	تبیین قول الاهی
۲۰۸	ارائه ی این روند از زاویه ای دیگر
۲۱۷	تبیین نارسایی های حدیث در فهم قرآن و دین
۲۱۷	مانع اساسی
۲۲۰	نگاه ابتدایی
۲۲۷	انگیزه های بازدارنده
۲۲۸	موجه ترین احتمال
۲۳۰	حق و باطل
۲۳۴	مفهوم و مصداق
۲۳۵	احادیث اهل بیت علیهم السلام و رسول خدا صلی الله علیه و اله
۲۳۵	تفاوت بنیادین
۲۳۶	مقایسه ی فریقین
۲۳۹	پرسش از علت اتکا به احادیث
۲۳۹	اشاره
۲۳۹	۱-کمال مطلق
۲۴۰	۲-کمال متعین

۲۴۱	مغالطه ی پنهان
۲۴۳	بن بست های چهارگانه
۲۴۹	معیار قطعی
۲۵۳	تحلیل پدیده ی استناد
۲۵۳	محور تعالیم
۲۵۶	مصونیت از نقد
۲۵۷	منشأ استناد
۲۵۸	بی نیازی از استناد
۲۶۰	ناممکن بودن استناد
۲۶۱	ماهیت تربیتی دین
۲۶۲	حضور مزبی
۲۶۵	قیاس ریشه ی استناد
۲۶۸	مباحث اصولی
۲۶۹	جایگاه و ماهیت علم اصول
۲۷۳	مفروضات اولیه
۲۷۵	ذهنیت قالب گرایانه
۲۷۶	هدف دین
۲۷۸	منشأ انحراف
۲۷۹	فضای رویش علم اصول
۲۸۲	ارتباط شکل و محتوا
۲۸۷	مشهور و جوب
۲۸۹	ورود تبعی صورت
۲۹۰	شناخت پدیدهی حدیث
۲۹۷	«صراط مستقیم» یا «مشاهدات وجدانی»
۲۹۷	مشاهده ی مستقیم
۳۰۰	شناسایی فقیه
۳۰۲	راه دست یابی به فقاہت
۳۰۴	راه بهره مندی از سخن بزرگان
۳۰۶	پرهیزهای ضروری
۳۰۹	موارد استناد صحیح

۳۱۱	ورود معمولات
۳۱۳	سنت یهود
۳۱۵	علم حضوری یا دریافت های وجدانی
۳۱۹	مدّعی ناقل
۳۲۰	توهم تعبد
۳۲۲	نمونه ی بارز
۳۲۵	پیش فرض استناد
۳۴۳	پوزش و توضیح
۳۴۵	محکم و متشابه
۳۴۵	مروری بر مباحث گذشته
۳۴۶	ناهمگونی بخش های گوناگون قرآن
۳۵۳	پرسش از علت وجود بخش های متفاوت
۳۵۶	مهم ترین بخش های قرآن
۳۵۷	الگوی تمثیلی
۳۵۷	محتوای قرآن
۳۶۰	تربیت انسان
۳۶۱	علت وجود بخش های گوناگون در متنی تربیتی
۳۶۲	علت وجود محکم و متشابه
۳۶۳	مفهوم نهایی ترین پیام
۳۷۱	«قصص» یا وقایع شبه تاریخی
۳۷۱	پرسش اساسی
۳۷۱	محتوای کتب آسمانی
۳۷۵	تصحیح الگوها
۳۷۶	ارسال مثل یا نقل تاریخ
۳۸۱	راه برخورد صحیح
۳۸۴	نمونه ای چند از داستان ها
۳۹۶	نتیجه
۳۹۷	احکام و دستورات
۳۹۷	احکام در نگاه متعارف
۳۹۷	ماهیت تربیتی احکام

۳۹۹	اختیار و آزادی
۴۰۱	شرط لازم الاتباع بودن یک حکم
۴۰۳	نتیجه ی پیروی از احکام
۴۰۷	أصالت شکل یا محتوا؟
۴۰۸	ابدیت در قالب یا محتوا
۴۱۰	پرسش از ماهیت احکام شرع
۴۱۳	احکام قرآن
۴۱۵	منشأ پدید آمدن حیلہ های شرعی
۴۱۷	جایگاه تعدد در مسائل معنوی
۴۱۹	لوازم اجتهاد و تفقه و کاربرد آن ها
۴۲۳	نتیجه
۴۲۵	وقایع هم زمان
۴۲۵	بازتاب حوادث روزگار نزول در قرآن
۴۲۷	منشأ انحرافات اساسی
۴۳۰	روند کلی تاریخ اسلام
۴۳۱	دوران مکه
۴۳۹	تناقض مفهوم دین و اخلاق با قهر و غلبه
۴۴۱	علل رسمیت یافتن نیروی سیاسی اسلام و پدید آمدن قوانین حکومتی
۴۴۷	ضرورت انحراف از ارزش های اخلاقی در حکومت
۴۵۰	فراگیری انحرافات
۴۵۴	تشکل مذاهب
۴۶۰	راه تشخیص حق و باطل
۴۶۲	نتایج تحریف در برخورد با قرآن
۴۶۴	استناد تاریخی
۴۶۹	أم الكتاب یا حقایق و محکمات
۴۶۹	زبان گویش
۴۶۹	اشاره
۴۷۵	۱- ماهیت کلام الاهی
۴۸۶	۲- جزء و کل
۴۸۷	۳- دانش و بینش

۴۸۹	۴-راه تربیت
۴۹۰	۵-اطلاق در گویش
۴۹۲	۶-واقعیت
۴۹۴	۷-ماهیت و حیانی
۵۱۲	مفهوم واسطه ی وحی یا روح آمین
۵۱۹	شیوه ی گفتار وحی
۵۲۹	اصطلاحات و استعارات
۵۲۹	اشاره
۵۳۷	۱-سماء یا آسمان
۵۴۴	۲-سماوات سبع یا آسمان های هفتگانه
۵۴۵	۳-شمس یا خورشید
۵۴۹	۴-قمر یا ماه
۵۵۳	۵-نجم ، کوكب
۵۵۴	۶-شهاب ثاقب
۵۵۶	۷-فلک
۵۵۶	۸-بروج و شهر
۵۶۳	۹-قلب ، فؤاد ، عرش ، صدر
۵۶۶	۱۰-كرسى
۵۶۷	۱۱-ملكوت ، ملك ، امر ، خلق ، قضا ، قدر ، لوح ، قلم ، لوح محفوظ
۵۶۸	۱۲-ملائكه ، جنّاح
۵۷۰	۱۳-جبرائيل ، روح امين ، روح القدس ، روح
۵۷۱	۱۴-جنّ ، انس ، شيطان ، تسخير
۵۷۴	۱۵-ارض
۵۷۵	۱۶-ريح (باد) ، سحاب (بر) ، ماء (آب) بحر (دریا) ، غيث و مطر (باران)
۵۷۷	۱۷-جبل
۵۷۷	۱۸-ليل ، ليلة القدر ، يوم ، نهار ، صبح ، فجر
۵۸۰	۱۹-دنيا ، خلقت ، خالق ، مشیت ، هبوط ، زوج ، (چشم و صورت) ، آدم ، انسان ، بشر ، نفس ، عقل ، شجر ، خلیفه
۵۹۱	۲۰-موت
۵۹۱	۲۱-برزخ
۵۹۳	۲۲-حشر ، نشر ، اجر ، جزا ، نعمت ، جنّت ، نار ، عذاب ، جهنّم

٥٩٤	٢٣-قيامت ، آخره
٥٩٦	٢٤-محبت ،ولايت ،امام جنت ،فردوس ،نعيم ،صراط ميزان اعراف ،واقعه فجر ،قلق ،ساعه ،عصر ،خلود ،جحيم ،حطب ،حصب ،عداوه ،عدوان ،ويل ،وقود ،طوبى سلسبيل ،شراب طهور ،يوم الفصل ،يوم الجمع
٥٩٩	٢٥-قراآت ، قرآن ، فرقان ، كلمات ، آيات ، كتاب
٦٠١	٢٦-ذكر ، تنزيل ، زبور ، بينات ، قل ، نا (ضمير متكلم مع الغير)
٦٠١	٢٧-نبى ، رسول ، امام ، بشير ، نذير ، سائق ، شهيد ، منذر ، هادى نبا عظيم
٦٠٤	٢٨-وحى ، معراج
٦٠٧	٢٩-تسبيح ، حمد ، تهليل ، صلاة
٦١٣	٣٠-طهارت
٦١٤	٣١-غسل ، وضو
٦١٦	٣٢-تيمم
٦١٦	٣٣-تيت ، تكبير ، قيام ، ركوع ، سجود ، تشهد ، سلام
٦١٩	٣٤-صوم ، زكاه ، انفاق ، ايثار ، خمس ، حج ، مناسك ، عبادت
٦٢٨	عبادت
٦٢٨	اشاره
٦٣١	٣٥-احد ، توحيد ، اسم ، الله ، إله ، رحمان ، رحيم
٦٣٣	٣٦-رب ، اذن ، شفاعت ، نور ، محيط
٦٣٥	٣٧-غيب ، شهود ، ايمان ، مؤمن ، يقين ، ميثاق
٦٣٩	٣٨-اسلام ، كفر ، شرك ، نفاق
٦٤٣	٣٩-معروف ، منكر
٦٤٤	٤٠-جيت ، طاغوت ، قرده
٦٤٦	٤١-بئد ، والد ، ولد
٦٤٦	٤٢-باب ، كوثر
٦٤٧	٤٣-أم ، أمى
٦٤٧	٤٤-لعن ، صلوات
٦٤٧	٤٥-رزق ، اكل ، شكر
٦٤٨	٤٦-اعطاء ، ايتاء
٦٤٩	٤٧-توكل ، تقوى ، توبه ، صدق
٦٥٠	٤٨-فسق ، اثم ، سوء ، فحشاء
٦٥١	٤٩-تقدير تربيت ، كسب
٦٥٤	٥٠-بلوغ ، هدايت ، تكليف ، عقل ، حكم ، حكمت

۶۶۰	۵۱-امتحان ، بلا ، فتنه
۶۶۱	۵۲-حیات ، موت ، شهادت
۶۶۲	۵۳-مصیر
۶۶۲	۵۴-ارث
۶۶۳	۵۵-یمین ، شمال
۶۶۳	۵۶-تین ، زیتون
۶۶۳	۵۷-صراط مستقیم ، عمل صالح
۶۶۷	فهرست اصطلاحات
۶۸۱	درباره مرکز

مقدمه ای بر ترجمه قرآن

مشخصات کتاب

سر شناسه: جزایری سید محمد، 1335 -

عنوان و نام پدیدآور: مقدمه ای بر ترجمه قرآن/ مولف سید محمد جزایری

مشخصات نشر: اهواز رسانه مکتوب 1395

مشخصات ظاهری: 647

شابک: 9-72-5702-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: کتاب حاضر بر اساس چکیده مباحث سید مرتضی جزایری است.

موضوع: نمایه

موضوع: قرآن --- بررسی و شناخت -- پرسش ها و پاسخ ها

موضوع: Qur'an -- Surveys -- Questions and answers

موضوع: Qur'an -- Translating

موضوع: قرآن -- مساعل لغوی

موضوع: Qur'an -- Language, Style

موضوع: اسلام -- بررسی و شناخت

موضوع: Islam -- Study and teaching

شناسه افزوده: جزایری مرتضی، 1309-1387-

رده بندی کنگره: 1395 م 7 BP65/3/4

رده بندی دیویی: 297/15907

شماره کتابشناسی ملی: 4182192

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم شهناز محققیان

ص: 1

اشاره

مقدمه ای بر ترجمه قرآن

تألیف: سید محمد جزایری

انتشارات رسانه مکتوب

1398

ص: 3

سر شناسه: جزایری سید محمد، 1335 -

عنوان و نام پدیدآور: مقدمه ای بر ترجمه قرآن/ مولف سید محمد جزایری

مشخصات نشر: اهواز رسانه مکتوب 1395

مشخصات ظاهری: 647

شابک: 9-72-5702-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: کتاب حاضر بر اساس چکیده مباحث سید مرتضی جزایری است.

موضوع: نمایه

موضوع: قرآن --- بررسی و شناخت -- پرسش ها و پاسخ ها

موضوع: Qur'an - Surveys -- Questions and answers

موضوع: Qur'an -- Translating

موضوع: قرآن -- مساعل لغوی

موضوع: Qur'an -- Language, Style

موضوع: اسلام -- بررسی و شناخت

موضوع: Islam -- Study and teaching

شناسه افزوده: جزایری مرتضی، 1309 - 1387-

رده بندی کنگره: 1395 7 م BP65/3/4

رده بندی دیویی: 297/15907

شماره کتابشناسی ملی: 4182192

نام کتاب: مقدمه ای بر ترجمه قرآن

مؤلف: سید محمد جزایری

ناشر: انتشارات رسانه مکتوب

تیراژ 1000 نسخه

چاپ اول: 1398

شابک 9-72-5702-600-978

قیمت: 120000 تومان

انتشارات رسانه مکتوب: اهواز خیابان، کافی بین حافظ و کتابف مجتمع باب الحوائج، واحد 2

تلفن 061-32201260 همراه 09163014778

Resaneye_maktoob@yahoo.com

مرکز پخش: بنیاد متن پژوهی پارسیان

تهران، میدان انقلاب خیابان کارگر جنوبی کوچه رشتچی پ 13 واحد 4

09366069123 - 02166946656

ص: 4

فهرست مندرجات

معرفی...15

پیش درآمد...19

جایگاه پرسش ها...26

پرسش های محوری

محتوای قرآن چیست؟...29

جایگاه قرآن...30

پاسخ های نارسا...31

اهمیت پرسش...32

محتوای سخنان موجود...33

عمق پرسش...35

موانع بنیادین...37

فضای پرسش های واقعی...38

جایگاه پاسخ به این پرسش ها...40

جهت پاسخ های موجود...41

نگاه اجمالی...42

منابع فرهنگ دینی...43

منابع موجود...44

زیربنا...45

منبع چهارم...48

تصور ابتدایی...49

سطح پاسخ ها...52

جهت پاسخ ها...52

تاریخ اجمالی علم کلام...54

مذاهب گوناگون...58

معانی حکومتی خدا و پیامبر و قرآن...60

گرایش های ضدّ عقلانی...61

نکات اصلی...62

پذیرش های مردمی...64

حکومت فرهنگی...65

قرآن، دومین منبع

جایگاه قرآن؟...69

علّت ترجمه قرآن...73

ترجمه و خاستگاه آن...76

توهم قداست...79

زبان یک علم...80

بلای ترجمه...86

محصول ترجمه ها...87

علل فقر ترجمه...89

نتیجه ی این ترجمه ها...90

ایجاب حرمت قرآن...90

شیوه ی برخورد...92

زایش اسطوره ها...93

وحي...95

ص:6

معراج...97

مفهوم معراج از اسطوره تا حقیقت...98

اولین آیات...107

داستان خلقت انسان...116

گفت و گوی خدا...119

ملائکه یا نیروهای آفرینش...121

مشارکت تمامی نیروهای آفرینش...127

عدم امکان وجود شخصیت اصلی...128

رفتاری به گونه ی یک شغل...128

زمین کجاست؟...129

خلافت یا جانشینی خداوند...130

اعتراض ملائکه...136

هدف از خلقت...136

سجده ی فرشتگان...139

ابلیس کیست و کار او چیست؟...141

ادامه ی داستان...147

زوج آدم کیست؟...148

شجره ی ممنوعه...151

سرانجام انسان در زمین...158

زیربناها

مبانی اندیشه ی واقعی دین...161

مباحث زیربنایی...162

اندیشه‌ی اثبات وجود خداوند...163

پذیرش صفات...169

توحید، رسالت قرآن...175

ص:7

تبیین قول الاهی...181

ارائه ی این روند از زاویه ای دیگر...184

تبیین نارسایی های حدیث در فهم قرآن و دین

مانع اساسی...193

نگاه ابتدایی...196

انگیزه های بازدارنده...203

موجّه ترین احتمال...204

حقّ و باطل...206

مفهوم و مصداق...210

احادیث اهل بیت علیهم السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله

تفاوت بنیادین...211

مقایسه ی فریقین...212

پرسش از علّت اتکا به احادیث...215

1- کمال مطلق...215

2- کمال متعیّن...216

مغالطه ی پنهان...217

بن بست های چهارگانه...219

معیار قطعی...225

تحلیل پدیده ی استناد

محور تعالیم...229

مصونیت از نقد...232

منشأ استناد...233

بی نیازی از استناد...234

نا ممکن بودن استناد...236

ص: 8

ماهیت تربیتی دین...237

حضور مرتبی...238

قیاس ریشه‌ی استناد...241

مباحث اصولی...244

جایگاه و ماهیت علم اصول...245

مفروضات اولیّه...249

ذهنیت قالب‌گرایانه...251

هدف دین...252

منشأ انحراف...254

فضای رویش علم اصول...255

ارتباط شکل و محتوا...258

مفهوم وجوب...

ورود تبعی صورت...265

شناخت پدیده‌ی حدیث...266

«صراط مستقیم» یا «مشاهدات وجدانی»

مشاهده‌ی مستقیم...273

شناسایی فقیه...276

راه دست‌یابی به فقاہت...278

راه بهره‌مندی از سخن بزرگان...280

پرهیزهای ضروری...282

مورد استناد صحیح...285

ورود مجعولات...287

سنت یهود...289

«صراط مستقیم» یا «مشاهدات وجدانی»

علم حضوری یا دریافت های وجدانی

مدّعی ناقل...296

ص: 9

توهم تعبّد...296

نمونه ی بارز...298

پیش فرض استناد...301

بلوغ یا غیبت مرّبی!!...303

پوزش و توضیح...319

محکم و متشابه

مروری بر مباحث گذشته...321

ناهمگونی بخش های گوناگون قرآن...322

پرسش از علّت وجود بخش های متفاوت...329

مهم ترین بخش های قرآن...332

الگوی تمثیلی...333

محتوای قرآن...333

تربیت انسان...336

علّت وجود بخش های گوناگون در متنی تربیتی...337

علّت وجود محکم و متشابه...338

مفهوم نهایی ترین پیام...339

شیوه های مختلف برخورد...341

«قصص» یا وقایع شبه تاریخی

پرسش اساسی...347

محتوای کتب آسمانی...347

تصحیح الگوها...351

ارسال مثل یا نقل تاریخ...352

راه برخورد صحیح...357

نمونه ای چند از داستان ها...360

نتیجه...372

ص: 10

احکام و دستورات

احکام در نگاه متعارف...373

ماهیت تربیتی احکام...373

اختیار و آزادی...375

شرط لازم الاتباع بودن یک حکم...377

نتیجه‌ی پیروی از احکام...379

اصالت شکل با محتوا؟...383

ابدیت در قالب یا محتوا...384

پرسش از ماهیت احکام شرع...386

احکام قرآن...389

منشأ پدید آمدن حيله های شرعی...391

جایگاه تعبّد در مسائل معنوی...393

لوازم اجتهاد و تفقه و کاربرد آن‌ها...395

نتیجه...399

وقایع هم زمان

بازتاب حوادث روزگار نزول در قرآن...401

منشأ انحرافات اساسی...403

روند کلی تاریخ اسلام...406

دوران مکه...407

تناقض مفهوم دین و اخلاق با قهر و غلبه...415

عامل رسمیت یافتن نیروی سیاسی اسلام و پدید آمدن قوانین حکومتی...417

ضرورت انحراف از ارزش های اخلاقی در حکومت...422

فراگیری انحرافات...426

تشکل مذاهب...430

راه تشخیص حقّ و باطل...436

ص: 11

نتایج تحریف در برخورد با قرآن...438

استناد تاریخی...440

أمّ الكتاب یا حقایق و محکّمات

زبان گویش...445

1- ماهیت کلام الاهی...451

2- جزء و کل...462

3- دانش و بینش...463

4- راه تربیت...465

5- اطلاق در گویش...466

6- واقعیت...468

7- ماهیت و حیانی...470

مفهوم واسطه ی وحی یا روح آمین...488

شیوه ی گفتار وحی...495

اصطلاحات و استعارات

1- سماء یا آسمان...513

2- سماوات سبع یا آسمان های هفتگانه...520

3- شمس یا خورشید...521

4- قمر یا ماه...525

5- نجم ، کوکب...529

6- شهاب ثاقب...530

7- فلک...532

8- بروج و شهور...532

9- قلب، فؤاد، عرش صدر...539

10- کرسی...542

ص: 12

11- ملكوت، ملك، امر خلق، قضا، قدر، لوح قلم، لوح محفوظ...543

12- ملائكة، جناح...544

13- جبرائيل، روح أمين، روح القدس، روح...546

14- جن، انس، شيطان، تسخير...547

15- ارض...550

16- ریح (باد)، سحاب (ابر)، ماء، (آب) بحر (دریا) غیث و مطر (باران)...551

17- جبل...553

18- لیل، لیلۃ القدر، یوم، نهار، صبح فجر...553

19- دنیا، خلقت خالق، مشیّت، هبوط زوج (چشم و صورت) آدم، انسان، بشر، نفس، عقل، شجر، خلیفه...556

20- موت...567

21- برزخ...567

22- حشر، نشر، اجر، جزا، نعمت، جنّت، نار، عذاب، جهنّم...569

23- قیامت، آخرة...570

24- محبّت، ولایت، اتمام، جنّت فردوس، نعیم صراط میزان اعراف واقعه، فجر، فلق، ساعة، عصر، خلود، جحیم، حطب، حصب، عداوة،

عدوان، ویل، وقود، طوبی، سلسبیل، شراب طهور، یوم الفصل، یوم الجمع...572

25- قرائت، قرآن فرقان، کلمات، آیات، کتاب...575

26- ذکر، تنزیل، زبور، بینات، قل نا (ضمیر متکلم مع الغیر)...577

27- نبی، رسول، امام، بشیر، نذیر، سائق، شهید منذر، هاد، نبأ عظیم...577

28- وحی، معراج...580

29- تسییح، حمد، تهلیل، صلاة...583

30- طهارت...589

31- غسل ، وضو...590

32- تیمم...592

33- نیت ، تکبیر ، قیام ، رکوع ، سجود ، تشهد ، سلام...539

ص: 13

34- صوم، زكاة، انفاق، ايثار، خمس، حج، مناسك، عبادت...595

35- احد، توحيد، اسم الله، إله، رحمان، رحيم...607

36- ربّ، اذن، شفاعت، نور، محيط...609

37- غيب، شهود، ايمان، مؤمن، يقين ميثاق...611

38- اسلام، كفر، شرك، نفاق...615

39- معروف، منكر...619

40- جبت، طاغوت، قَرده...620

41- بلد والد ولد...622

42- باب كوثر...622

43- أم، أمّی...623

44- لعن، صلوات...623

45- رزق، آكل، شكر...623

46- اعطاء، ايتاء...624

47- توکل، تقوی، توبه، صدق...625

48- فسق، اثم، سوء، فحشاء...626

49- تقدیر، تربیت، کسب...627

50- بلوغ، هدايت، تکلیف، عقل، حکم حکمت...630

51- امتحان، بلا، فتنه...636

52- حیات، موت، شهادت...637

53- مصیر...638

54- ارث...638

55- يمين ، شمال...639

56- تين ، زيتون...639

57- صراط مستقيم ، عمل صالح...639

فهرست اصطلاحات...643

ص: 14

معرفی

هدف نخستین از تدوین متن حاضر - که اکنون از اندازه‌ی یک مقدمه بسیار فراتر رفته است - آشنایی مخاطب با ادبیات و منطق و بالاخره فضای ترجمه‌ی خاص از قرآن کریم بود که ویرایش آن در دست انجام است و به خواست خدا در اولین فرصت در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت...؛ اما کثرت مباحث و ضرورت پاسخ به پرسش‌هایی اساسی و طرح نشده این مقدمه مانند سرانجام به اثری مستقل درباره‌ی قرآن تبدیل کرد که اکنون در برابر خوانندگان قرار دارد.

هسته‌ی اصلی این مجموعه چکیده‌ی مباحثی است از مرحوم سید مرتضی جزایری (1) استاد و مربی و سرپرست... و عموی بزرگوار این بنده‌ی بخت یار (البته از آن جهت که بیش‌ترین توفیق مصاحبت با او را داشته است) و از سویی سخت‌بی‌مقدار و بی‌اندازه شرمسار (از آن رو که "خدمتی به سزا برنیامد از دستم"). این مباحث در خلال سال‌های 74-80 شمسی در جمعی دوستانه در منزل یکی از عزیزان عنوان گردید و به مدد آن توانست طی 215 جلسه - تا آن جا که ممکن است - شنوندگان خویش را در سطحی «بالغانه» با قرآن آشنا کند؛
البته

ص: 15

1- آن فقید عزیز - که بی‌گمان از هر لقب دیگری بی‌نیاز بود - در حیات خویش به دلایلی از ذکر نام خود بر این متن و آن ترجمه پرهیز داشت.

جهت گیری های بحث - چنان که در هنگام مطالعه آشکار خواهد شد- بیش تر در جهت تدارک زیربنایی قرار داشت که از زاویه ی آن بتوان حقیقتاً به مفاد این کتاب و حیانی دست یافت

سپس همان سایه ی برکت، خیز خود در فرصتی کوتاه و با شتابی غیر معمول بر اساس همان دیدگاه ها ترجمه ای آزاد را- که حاوی برداشت هایی عمیق و پربار از متن قرآن بود- تهیه کرد و در اختیار معدودی از شنوندگان آن بحث قرار داد؛ اما تهیه ی متن مزبور از دغدغه های مطابقت های صوری زبان خالی بود و تنها معانی بسیار ارزنده و عمیق این متن و حیانی را برای شنوندگان همان مباحث... به اشاره بازتاب می داد.

چون لازمه ی بهره مندی عام و استفاده از ناشنیده های بکر آن مباحث در گرو تبیین مبانی و تطبیق کامل لفظ و معنی در آن ترجمه مانند بود، راقم این سطور- که از افراد همیشه حاضر در آن جلسات بود- و شاید بخت یارترین فرد برای رفع این دو، نیاز در طول چهار سال... از یک سو به تدوین کلیات آن نکات (مجموعه ی حاضر) پرداخت و از سوی دیگر با کوششی خام و متناسب با بضاعت اندک خویش بر اساس همان زیربناها در انعکاس برداشت های آن ترجمان در قالب ترجمه ای مطابق و متعارف سعی نمود که به خواست خدا در پی این مجموعه خواهد آمد.

ادّعای استیفای کامل همه جا نشانه ی نابخردی است و در تدوین این مباحث به دلیل بی سابقه بودن آن دو چندان نویسنده به خوبی می داند تا خواننده به کمک متن، نیاید امید به انتقال مفاهیم عمیق آن چیزی جز یک خوش باوری نیست و از این بابت شرمسار است و به طراح اصلی بحث و نیز هر خواننده ای که صمیمانه آن را به مطالعه خواهد گرفت... وامدار. البته خواننده ی هوشمند به سهولت در می یابد که حرفه ی نگارنده ی این نوشتار نویسندگی نیست و از سر ناچاری به این اقدام دست برده است بنابراین جای آن هست که حداقل خواننده ی بزرگوار این عذر را پیشاپیش بپذیرد.

چون هر یک از دو اقدام تدوین و ترجمه از طریق واسطه صورت پذیرفته است متونی درجه دوم به شمار می روند؛ زیرا بالاخره این نکات با واسطه به خواننده انتقال می یابد؛ چه رسد به آن که تدوین کننده در مواردی... ناگزیر گردیده است یکی دو فصل به مباحث آن بیفزاید تا مطالب تألیف یابند و پاره ای پرسش ها به پاسخ رسند و خصوصاً مباحث آن منظم تدوین گردند... و دور نیست که حتی نویسنده با تصرّفات خویش به جای کمک در پاره ای از موارد، گاه به پیچیدگی و دیربایی آن نیز افزوده باشد!

هر چند این تصرّفات تحت اشراف اجمالی آن فقید بزرگ صورت گرفته و در بخش های عمده ای از آن تأیید بلیغ و تشویق صریح او را نیز همراه داشته است، کسالت عارض بر آن عزیز- که اکنون دیگر از دیار فانی سفر کرده است - امتیاز پشتیبانی و اشراف مستقیم و کامل را در ادامه از نگارنده سلب و در بخش هایی، از این پشتیبانی کاملاً محروم کرد. لذا نمی توان گفت که این اشراف در همه جا، کامل و خالی از اغماض یا تساهل بوده است. در نتیجه مسؤولیت آن نهایتاً بر عهده ی این نویسنده است و گوینده ی بزرگوارش از آن مبرا است.

با این همه- چون مباحث آن به استنادات نقلی و ارجاعات متنی قائم نیست- می توان توضیحات فوق را نادیده انگاشت و مباحث آن را مانند متنی بی نام و نشان فی نفسه به مطالعه گرفت و در صورت پذیرش منطق آن بازگردانی از قرآن را- که بر اساس این مبانی به واگوی معانی کتاب آسمانی پرداخته است- ملاحظه کرد و از طریقی دیگر نیز... از آشنخور این کلام مقدّس و وحیانی بهره مند گردید.

... تا چه قبول افتد و چه در نظر آید

البته آن گاه به مرتبه ی قبول خواهد رسید که دوستان خدا به عین عنایت در آن بنگرند و کاستی های غیر قابل اجتناب آن را در صورت و معنی گوشزد کنند.

تهران دهم دی ماه 1388 مطابق با چهاردهم محرم 1431

سیّد محمّد جزایری

ص: 17

پیش درآمد

در این که قرآن متن بی مانندی است تردید نمی توان کرد؛ زیرا هیچ متنی به اندازه ی آن در طول تاریخ مورد توجه و توضیح و تفسیر قرار نگرفته است و حداقل از این جهت، خاص از تمامی متون بازمانده ی، تاریخ، برتر به شمار می رود.

میزان وسیع کوشش های توضیح مدارانه و تفسیرگونه در جهت بازنمایی محتوای این کتاب مقدس گواه این مدعاست؛ نوشته هایی که به دست هزاران نفر... در طی، تاریخ به تحریر آمده و حجم پاره ای از آن ها تا ده ها برابر متن اصلی قرآن است با این، همه شگفت تر آن است که نیاز به این توضیحات هرگز به پایان نرسیده و همواره تمامی سطوح جامعه از عالم تا، عامی محتاج بیانات دقیق تر و روشن تری در مورد ماهیت آناند و خصوصاً آن که این نیاز در حال رشد روزافزون است که به هیچ وجه پدیده ای متعارف نیست!

گذشته از محتوای کوشش های به عمل آمده- که به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت- این اقبال و توجه بی نظیر را عوامل و علل گوناگونی است که در جای، خود موضوعی برای تحقیقاتی از این دست می تواند بود؛ اما محور جست و جوی این بحث نکته ای است که با توجه به این اقبال بی مانند نسبت به، قرآن بسیار شگفت انگیز جلوه می کند و آن خالی بودن این توضیحات انبوه از هر نکته ی راه گشا و محوری در مورد اصل و ماهیت این کتاب است تا جایی که می توان ادعا کرد گویی در طول تاریخ تنها عده ای در سطح، الفاظ با مفردات آیات و تعبیر قرآن روبه رو گردیده و همین حد از رویارویی را برای دریافت ساخت معانی آن نیز کافی دانسته اند!

از آن جا که سعی این گروه تنها به تبیین معانی الفاظ قرآن، آن هم فقط با عنایت به معانی روزمره ی واژه ها منحصر بوده است توجه آنان غالباً به سطح ادبیّات فخیم آن معطوف و متوقف مانده و نتیجه آن شده است که هرگز در پی دریافت عمق معانی و خصوصاً در صدد کشف و تحلیل و تبیین ماهیت و خاستگاه دست نیافتنی آن نباشند! به عبارت دیگر، به رغم این حجم کوشش مستمرّ و بی امان و حتّی مکرر و گاه غیر لازم ابتدایی ترین پرسش ها و محوری ترین نکات در این گفت و گوها غایب است و در هیچ تبیین و تحقیقی نه تنها به آن ها توجه نشده، بلکه به این عدم اعتنا یا غفلت حتّی اشاره ای هم نرفته است و این پدیده سخت شگفتی آور است و مستقلاً نیازمند بررسی اساسی

این در حالی است که پاسخ گویی به آن پرسش ها از نظر منطقی، پیش نیاز هر بحث اصولی درباره ی این کتاب مقدّس بوده و هست و بدون پاسخ بدانها، امکان برداشتن هیچ گامی در راه شناخت، قرآن به گونه ای بالغانه و جدّی وجود ندارد.

نکته ی دور از ذهن در مورد پرسش های یاد شده آن است که عدم طرح آن ها به دلیل پیچیدگی یا عمق آن ها نبوده است و در غالب موارد- در عین آن که سخت ابتدایی و مقدماتی بوده و هست - مورد توجه قرار نگرفته است و این نیز در جای، خود پدیده ای غریب و سؤال انگیز است.

بنابراین این ادّعا که تاکنون در مورد قرآن سخن بلند و بالغانه ای به زبان توضیح دهندگان آن نیامده گزاف نیست و اگر ملاحظه می شود هم چنان نیاز مبرمی به توضیحات جدید درباره ی ماهیّت این کتاب وجود دارد و آن چه تاکنون درباره ی آن نوشته یا گفته شده اشباع کننده ی اندیشه ی مردمان در این راه نبوده است، جز برخوردارهای سطحی و لفظ پردازانه با محتوای این کتاب مقدّس، علّت دیگر ندارد.

شاید کسانی در برابر این پرسش که چرا توضیحات فراوان ارائه شده درباره ی قرآن را پایانی نیست شتاب زده این پاسخ از پیش آماده را بر زبان آرند که عمق این کتاب چنین اقتضایی را ایجاب می کند؛ امّا باید توجه داشت در صورتی این تبیین پاسخگوی پرسش مذکور می تواند بود که دست کم سخنان بیان شده در مورد مورد آن

ارتفاع و اوج لازم را دارا و پرسش های ابتدایی و ضروری را در آن طرح کرده باشند.

وقتی سخنان بیان شده کوتاه و اندک مایه (و در بسیاری از موارد بی پایه) اند ابتدایی ترین پرسش ها از نگاه آن ها مغفول مانده نباید از خاطر برد که نارسایی سطح رخورد با قرآن نیز می تواند عامل این نیاز روزافزون باشد و نیاز به پرسش ها را تا بی نهایت ادامه و همچون آب شور به تشنگی آشامنده نیز شدت بخشد.

هرگاه به گونه ای صوری و تنها در سطح لفظ، نسبت به دست نیافتنی بودن و بلند و بی نظیر بودن یک متن تأکید و اصرار شود (حتی اگر آن متن به فرض بلند و بی نظیر هم باشد) در عین حال تا آن هنگام که توضیحات در مورد آن متن، اندک مایه و تنها در سطح الفاظ کوچک و بازار بیان می گردد، چه امیدی می توان از آن ها داشت؟ حال اگر بیفزاییم که همان توضیحات نارسا و سطحی نیز با زبان پُرطمطراق عالمانه و آمیخته به انواع اصطلاحات پیچیده، به بیان آمده باشند، پیداست که چه پی آمدی از آن برخواهد خاست و حداقل آن است که دیگر نیاز به این توضیحات نارسا هرگز پایان پذیر نخواهد بود؛ زیرا این سخنان در حقیقت توضیح نیستند و هر چند به تکرار و تأکید و با تعبیر گوناگون گفته و شنیده شوند، عمق و بلندای آن چه را در صدد توضیح آن اند، نشان نمی دهند و نیاز اولیّه هم چنان به قوت خود باقی خواهد ماند. این توضیحات سرابی را می ماند که وارد شوندگان به عرصه ی خویش را سیراب نمی کند و تشنه را در جست و جوی جرعه ای از آب در این تکاپوی بی سرانجام در جنبشی لا ینقطع (و در عین حال، بی ثمر)، همواره در پی خویش خواهد دواند.

باری چنان که گفته شد تمامی حلقات زنجیره ی پرسش های اساسی محوری در مورد قرآن، در عین سادگی در جایگاهی قرار دارد که پاسخ گویی به آن ها از نظر منطقی پیش نیاز هر بحث اصولی درباره ی این کتاب است. سادگی این پرسش ها در اولین گام این اندیشه را ممکن است به ذهن متبادر سازد که علت طرح ناشدن آن ها بیش از هر چیز، قداست تلقین شده و مفروض در مورد این متن مقدّس بوده است و این تصوّر را قوت بخشد که ابتدایی ترین تأثیر این تلقّی قدس آمیز عدم

تحمل جوامع نسبت به طرح آن پرسش‌ها بوده و همچنان هست.

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد نگاه سطحی و در عین حال قداست‌آمیزی که افکار عمومی جامعه در طول تاریخ به این متن داشته سبب شده تا همواره چون کودکان از آن واهمه‌کنند و به همین دلیل اجازه‌ی هیچ پرسشی را درباره‌ی آن به خود نداده است؛ گفتی ذهن افراد جامعه به دلیل بیمناکی از آن هیچ پرسش اساسی‌ای را در مورد این متن برنمی‌تافته و ظرفیت روحی مواجهه با آن را نداشته است.

تأسف‌بارتر آن که در فرهنگی که نگاه به قرآن از آن مایه می‌گیرد این فقر به شدیدترین وجهی مزاحم و آزاردهنده است؛ زیرا سخنان در باب این کتاب را - چنان که خواهیم دید- به فراگیرترین شکل قابل‌تصور پراکنده و نابسامان داشته و خصوصاً از نظر منطقی آن‌ها را به سخنانی اندک مایه و بی‌بنیاد و حتی کودکانه مبدل کرده است... تا جایی که پس از فرصت طولانی 1400 ساله نه تنها هنوز پرسش‌های اساسی در مورد قرآن به پاسخ نرسیده‌اند بلکه حتی فرصت طرح آن‌ها نیز پدید نیامده است.

البته تا دلیلی بر این دعاوی غریب اقامه نشده و مدّعی آن به اثبات نرسیده چندان قابل‌اعتنا نمی‌نماید؛ اما حدّ اقل نشانگر این دغدغه می‌تواند باشد که قداست تلقینی و مفروض در مورد یک پدیده- آن هم به مردمی که در اندیشه نارسا و هم چون کودک‌اند - چه بسا می‌تواند برای همیشه عظمت و اهمّیت و قداست همان امر را تا حدّ اسمی فاقد هر مسماً فرو کاهد و ماهیت آن را حتی در سطح فرهنگ نگاه به آن در تمامی لایه‌های جامعه از دایره‌ی هر گونه شناخت و دریافت دور نگاه دارد و چنان آن را عقیم دارد که سبب مهجور و ناشناخته ماندن آن حتی از زاویه‌ی نگاه کاملان و بالغان تاریخ گردد و در نتیجه خواننده را در سطح برخوردهای کودکانه باز داشته از اهمیت متاعی که در برابر دارد بی‌نصیب و بهره‌سازد.

لذا در اولین گام باید به این عامل‌نگاهی بسیار احتیاط‌آمیز داشت؛ یعنی هرگز

آشنایی با حقیقت امری را قربانی اصرار بر قداست آن نکرد؛ زیرا اگر تبیین بالغانه ی امری، خود به خود قداست آن را آشکار ساخت نیاز به تأکید و ابرام در مورد آن وجود نخواهد داشت و در صورت عدم تبیین نیز اصرار و پافشاری بر قداست به رغم حَقّانیت، آن ثمری جز ناشناخته ماندن آن و بازیچه شدن آن به بار نخواهد آورد.

باری، اگر عدم وجود زیربناهای اساسی و محوری در مورد قرآن، معلول قدسی انگاری کودکانه ی آن تصوّر گردد یا به علت دیگری منسوب دانسته شود، تأثیری در نتایج آن ندارد و پنهان ماندن مبانی و غفلت از معانی عمیق این کتاب از افق اندیشه های پیروانش را تدارک نخواهد کرد؛ زیرا ناآشنایی با معانی آن و تغافل از آن ها - چنان که خواهیم دید - معلول فقدان زیربناهای محوری و اساسی در آن است عامل این آتش حقیقت سوز- هر چه باشد- در تأثیر ویرانگر آن تفاوتی نخواهد داشت.

توجه برجسته به این نارسایی بنیادین و نیز بیان تأکید آمیز در مورد آن، از نظر این پژوهش، از آن رو در خور تعمق بیش تری است که متأسفانه در سراسر پژوهش های قرآنی، مترجم یا مفسّر- هر اندازه هم که بزرگ شناخته شده و با جلالت قدر همراه بوده است - به دلایل گوناگون و از جمله موانع اساسی و خصوصاً نهادینه ی فرهنگی، همانند سایر طبقات جامعه خود را تنها در سطح الفاظ، با آن درگیر ساخته و هرگز انتظار سخنان بلند از متن قرآن را به صورت یک پیش فرض، در پژوهش های خویش ملحوظ نداشته است. این پدیده به اندازه ای فراگیر و همگانی است که گویی وجود معانی بلند مهم ترین نشانه ی الهی بودن متن قرآن نیست!! در نتیجه، وقتی مفسّران و توضیح دهندگان سخنانی کم عمق و کوتاه به عنوان معانی و حیانی این کتاب ارائه کرده اند، هرگز مورد انکار حتی فرهیختگان جامعه قرار نگرفته است و این از آن روست که تحت تأثیر عادت، فرهنگی با پشتوانه ای از 1400 سال گفت و گو و بحث و جدل، انتظار سخنان بلند از قرآن هیچ گاه در میان مخاطبان آن دیده نشده و گویی همگان تنها مرعوب قداست تلقینی آن گشته و لاجرم پنداشته اند

باید هر چه به آن منسوب گردد، تحکماً بلند و مقدّس شناخته شود. لذا هنگامی که هیچ پیامی نیز از آن استنباط نشده است نه تنها آن را پذیرفته، بلکه همان سخن فاقد پیام را نیز مقدّس انگاشته و بسیار طبیعی با آن برخورد کرده اند!

از سوی دیگر، سطح برداشت های ما وابسته به انتظاری است که از مفاد یک سخن داریم و هنگامی که گوشه در انتظار سخنان بلند نباشد، آشکار است که متن، هم چون دیواری خاموش در برابر مردمان فاقد شنوایی خواهد ایستاد و هرگز صدایی از آن بر نمی خیزد.

آن چه گفته شد، دستاورد جریانی است که طول تاریخ شاهد آن است. بنابراین عدم ارئه ی معانی بلند و خصوصاً دست نیافتنی در باره ی متن قرآن، واقعیتی غیر قابل انکار است و دریافت آن در صورت بلوغ فکری و آزادی کامل از تلقینات، محیطی به هیچ روی دشوار نیست و با خواندن هر ترجمه و تفسیری... به سادگی برای شخص قابل دریافت است و اگر هم در سطح اجتماع، جرأت اظهار آن نباشد یا پایبندی صمیمانه به ساحت معنویات در افراد مانع اظهار آن شود، آگاهان در درون خویش هرگز نمی توانند آن را انکار کنند. در خلال بحث با عمق و وضوح، کافی موارد عدیده ای از این پدیده ی اسفبار و ویرانگر را در تمامی ابعاد خواهیم دید

اگر تاکنون جامعه ی دینی به عللی، درونی همچون ناتوانی از دریافت بدان پرداخته یا به فرض تحت تأثیر عوامل بیرونی مانند عدم امکان بیان صریح و بی پرده ی پرسش های اساسی از طرح آن ها باز مانده است و با هر عامل و علّتی موقعیت لازم برای تبیین آن ها را نداشته است اکنون پس از تحولاتی که خصوصاً در سطح اندیشه ی مردمان پدید آمده است دیگر نمی توان پنداشت هم چنان امکان طرح آن پرسش ها وجود ندارد؛ زیرا جامعه خود به پاسخ آن ها شدیداً نیاز مند شده است. در نتیجه به هیچ، روی امکان فرو نهادن آن ها به صورت اجمال و همچنان در پرده ی ابهام نیست.

هدف از تدوین این مجموعه نیز چیزی جز طرح صریح و بی پرده ی این

پرسش‌ها نیست؛ زیرا در جریان بر ملا ساختن ریشه‌ی این پرسش‌هاست که فرصت پاسخ‌گویی به آن‌ها و تبیین مبانی آن فراهم می‌گردد و در خلال آن‌ها به ضرورت تبیین معانی نهفته در آن می‌توان پرداخت و به روشنی نشان داد که تاکنون... برخورد با این کتاب مقدس در خور آن نبوده است.

این پیش‌درآمد از آن رو به تفصیل مورد اشاره قرار گرفت تا خواننده بداند پرسش‌هایی که در این پژوهش مورد مذاقّه واقع خواهند شد غالباً حول محوری‌ترین مباحث دور می‌زند و در عین سادگی و همه‌فهم بودن، اساسی‌ترین باورها را به چالش می‌گیرد و هیچ‌سخنی را به بهانه‌ی مقبولیت و شهرت عامّ آن، از روند پرسشگرانه‌ی خود مصون نخواهد شناخت.

این دقت از آن روست که پذیرش تمامی تعاریف زیربنایی در مورد این کتاب، به پاسخگویی و در نتیجه تأسیس پایه‌هایی منوط است که از توجه به آن‌ها غفلت رفته و در طول تاریخ، تبیین نشده‌ها و بدون دقت کافی از آن‌ها عبور شده است. لذا اگر در این متن بی‌پروایانه پرسش‌هایی اساسی و ناشنیده طرح می‌شوند شتاب زده نباید آن‌ها را بر بی‌حرمتی حمل‌ا‌کرد

نیازمند توضیح نیست که نزد مسلمانان این کتاب مقدّس از نراهتی بی مانند برخوردار بوده و در قداست آن هرگز تردید نرفته است؛ چرا که تلقّی این پاکی و سترگی پیش از ولادت با آب و گل هر مسلمانی آمیخته و پس از آن، پی در پی... به تلقّین و تکرار در جانش ریخته شده است؛ از کودکی عظمت آن را بر گوش او خوانده اند و او نیز به سمع قبول تمامی آن را شنیده است. بنابراین، چون نزد مسلمانان از آن گفت و گو، رود و حیانی بودن آن مفروض و به تعبیر صحیح تر پیش فرض مسلمانی است. مسلمانان در این که قرآن کلام الاهی است، تردید ندارند و اگر آن را می بوسند و می بویند و بر دیده می نهند و پاس ادب آن را نیک نگاه می دارند، بدیع نیست؛ زیرا هم آن تلقّی و حیانی بودن و هم این برخورد قداست آمیز فرهنگ رایج مسلمانی است و نه چیزی بیشتر... و مگر می توان از مسلمان انتظاری جز این داشت؟

این داستان فرهنگ مسلمانی تا وقتی است که از محیط فرهنگی آن فراتر نرفته و گامی بیرون ننهاده ایم؛ اما همین که با هدف راه یابی به محتوای آن، جست و جوگرانه بخواهیم از این مرحله درگذریم و خصوصاً به قصد تحلیل مفروضات اوّلیه و تأسیس زیربناها به ارزیابی مفاد آن برخیزیم، آن گاه صحت و سقم و مهم تر از آن دو، میزان عمق و فراگیری آن را بسنجیم، اندک اندک... پرسش ها پدید می آیند و در پی آن پاسخ ها ضرورت خواهند یافت و چالش اساسی خواه ناخواه آغاز می گردد.

باید توجه داشت که کاملاً بیرون از خواست یا حتّی دایره ی پسند و ناپسند ما جامعه در حال حاضر به این مرحله رسیده است و دیگر مانند ادوار گذشته در امر دین و دنیای خویش با پذیرش تاریخی همراه و هماهنگ نیست و به کلی از فرهنگ تسلیم و تعبد جدا شده است خوب یا بد در روزگاری به سر می بریم که این پرسش های اساسی در جامعه نه تنها پدیدار شده که به شدت موج برداشته اند. بخواهیم یا نخواهیم با این واقعیت مهیب رو در رو قرار داریم که به هیچ روی

نمی توان بدون پاسخگویی به این پرسش ها قداست قرآن و امثال آن را مفروض گرفت حتی اگر اندکی این جریان برای افرادی که عمری صمیمانه با پایبندی به قداست این متن به سر برده اند ناگوار است باید خویش را به این نکته تسلی بخشند که بی گمان آن چه اراده ی خداوندی است از تمایلات خام و نارسای بشری ما بهتر و برتر است

، بنابراین نخست نباید از پیدایش این جریان هراسید و باک داشت؛ بلکه باید با شجاعت کامل با تمامی آن روبه رو گردید و با روی خوش به استقبال سراسر آن رفت؛ چه نیازمند تأکید نیست که اگر باورهای ما -چنان که بدان پایبندیم- درست اند و بدون نارسایی، آن را که حساب پاک باشد از محاسبه باکی نخواهد بود... وگرنه به، راستی چه فرصتی از این مغتنم تر که باورهای مبهم ما با پرسشی و چالشی به روشنایی اصلاح در آیند و ما نیز از نارسایی ها و کاستی های دریافت های خویش آگاه شویم؟

این البته به شرط آن است که از پایداری بی مورد و تعصب بی جا، پرهیز شود و بیهوده میخ لجاجت دیوار سست جهالت را فرو نکوبد و ضربات آن سقوط نابه هنگام دیوار را سبب نشود؛ زیرا هیچ پدیده ای با برخورد های تعصب آمیز، روی بهبود و اصلاح به خود نمی بیند اگر در برابر حفظ یک وضع موجود، مقاومتی متعصبانه اعمال شود همین مقاومت ها فروپاشی زودهنگام آن را ایجاد می کند و ضایعاتی جبران ناپذیر از خود به جای می گذارد

هیچ کس در درون خویش از این اقرار خالی نیست که باورهای او از هرگونه نقص و فتور کاملاً عاری نیست و به سادگی بدین نکته اذعان دارد که راست ترین و پاک ترین باورها در دسترس او نیستند؛ ولی متأسفانه چون به میدان مباحثه قدم نهد از آن جا که حفظ شخصیت خویش را در مرحله ی اول دفاع از باورهای خود و در گام بعد تحکیم جایگاه وابستگان گروهی خویش می پندارد - غالباً برای حفظ موقعیت چنان به همان باورهای نارسا و ناتمام پای فشرده، جدال بی پایان تعصب را آغاز می کند که هر روزنه ی امیدی را به سوی اصلاح خواهد بست. به این دلیل،

باید سخت هوشیارانه از آن پرهیز داشت تا به تعصب دچاریم هرگز باورهای ما قدمی به سوی تصحیح برنخواهند داشت و دانسته نیست تاکی و تاکجا... با اندیشه های فرسوده و عقیم خویش همراه خواهیم ماند

لذا باید گوش ها را تیز کرد و در برابر هر پرسشی با روی گشاده و دیدگانی باز روبه رو گردید؛ چون همواره ممکن است نکته ای از ما مغفول ماند و حتی به دست بیگانه ای تازه وارد یا کودکی و نوجوانی یا ... شناسایی گردد و خداوند از آن طریق کژراهه ها و حتی گمراهی های ما را به راستی و استقامت بدل سازد و چه فرصتی از این مناسب تر که با طرح پرسشی بی سابقه دیدگاهی نو در برابر ما پدید آید و عرصه ای نادیدنی در افق اندیشه ی ما، مکشوف افتد؟

هر مؤمنی - تا به ایمان خویش پایبند است و بدان عشق می ورزد - ضروراً باید خود پیش از هر کس در جریان یک پرسش و پاسخ طبیعی در محیط مفروضات ذهنی خویش به جست و جو پردازد و پرسش لازم را در ذهن خود طرح کند و برای آن ها پاسخ هایی درخور یابد و در صورت برخورد با نارسایی های آن، باید گمان موهوم خویش را در مورد آن اصلاح کند؛ چه معنای ایمان همین است و تجدید عهد و پیمان با آن جز این نیست. توقف بر داده های تاریخی و دستاوردهای فرهنگی، جز ایستایی و سپس اضمحلال نتیجه ای در بر نخواهد داشت.

با توجه به مقدمه ی، فوق گمان نمی رود از این پس، هیچ پرسشی بی جا قلمداد شود و طرح هیچ سؤالی بی پروایی به حساب آید و ما را از پدید آمدن خود پریشان یا نگران سازد و حتی اگر پرسش در مورد قرآن باشد، نیز نباید بی جا و جسورانه تلقی شود و چون ریشه و بنیاد باورهای ما را با عمق بیشتری به چالش خواند، باید آن را مغتنم تر نیز شمرد که ناگزیر، اگر سخن ما حق است، پاسخ هایی که در برابر آن از راه می رسند شنیدنی تر و از استحکام بیش تری برخوردار خواهند بود.... و چه فرصتی از این بهتر؟

سخن از قداست قرآن- تا لحظه ای که آن را نگشوده و برای دیدن معانی بلند آن دیدگان خود را باز نکرده ایم- به گفت و گو درباره ی گنجینه ای مانند است که هنوز مهر از آن برنگرفته اند و محتوای آن پنهان است و می توان از آکنده بودن آن از زر و سیم و از گوهر و خواسته همه گونه داد سخن داد و آن را ستود و بی نظیرش خواند؛ زیرا تا دریچه ی پژوهش در مورد آن بر روی ما بسته است، باورهای ما دست خوش هیچ مناقشه ای نمی توانند بود؛ اما همین که آن را گشودیم و به قصد دیدن گوهرها آن را در برابر خود نهادیم ناخودآگاه و نادانسته، به کاری دست برده ایم که اهمیت و هیبت پی آمد آن قابل تصور نیست؛ زیرا پس از آن باید هم آن در و گوهر نایاب را تشخیص داد و هم به ناظران ارائه کرد و از عهده ی اثبات بی نظیر بودنش نیز برآمد... و در یک جمله قداستی را که مورد ادعاست درباره ی آن مبرهن ساخت.

نقطه ی پدید آمدن سؤال همین جاست و اکنون باید عمق و استحکام و عظمت و نیز دست نیافتنی بودن آن معانی و گوهرهای بی مانند را که وجود آن در قرآن ادعا می گردد نشان داد و از عهده ی این کار برآمد؛ یعنی اینک که آن را گشوده ایم و گشوده اند و خوانده ایم می پرسند (و باید پرسید): عظمت و شکوه آن در چیست؟ کدام ویژگی است که آن را بزرگ و دست نیافتنی داشته است؟ به سخن، دیگر، حاوی چه سخن و پیامی است که آن را از سایر متون متمایز می سازد؟

این پرسش بی جا نیست و در ضرورت آن چون و چرا نمی رود؛ اما ممکن است -چندان که باید- اهمیت آن دریافت نگردد؛ چه باید دانست که هیچ پرسشی در مورد اسلام و مسلمانی بر آن مقدم نیست و مسأله ای اساسی تر از آن در فرهنگ اسلام قابل طرح نمی تواند بود

جایگاه قرآن

مگر محکم ترین و خدشه ناپذیرترین سند بر وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله و گویاترین و دست ناخورده ترین پیام- که اصول بنیادین دعوت او را آشکار می کند -همین قرآن نیست؟ مگر پیام او را باز نمی گوید و مگر تاریخ زندگانی او را با تمام فراز و نشیب هایش در خود منعکس نساخته است؟ پس چه برهان و گواهی برتر از قرآن می توان بر وجود خارجی و تاریخی شخص رسول الله صلی الله علیه و آله، اقامه کرد؟

کدام، متن دست ناخورده تر از، قرآن سیمای تابناک پیغامبر خدا صلی الله علیه و آله را در برابر دیدگان هر بیننده به تصویر می کشد؟ مگر از او آکنده نیست؟ مگر نگاه او را برای ما حکایت نمی کند؟ مگر وحی جان او نیست؟ مگر ویژگی های بینش و منش بی مانند او را- تا آن جا که اندیشه ای توان دریافت آن را داشته باشد- بی پرده در برابر ما قرار نداده است؟

اگر مسلمان ایم و پیرو دستورات او در کجا می توانیم مستندتر از آن به گویشی اطمینان یابیم که سخن خود او باشد؟ هر کس در هر کیشی، بیرون از دایره ی مسلمانی نیز خواسته باشد پیام این برترین پیام آوران را دریابد و آن را در ترازوی انسانیت و وجدان خویش بسنجد کدام متن را شایسته تر از قرآن خواهد یافت و به سراغ کدام منبع، جز آن خواهد رفت؟

مگر مسلمانان در عظمت، آن هزاران کتاب پرداخته و نیز میلیاردها نفر در طول تاریخ به بزرگ داشت آن اذعان نداشته اند؟ آیا نمی توان پرسید: این عظمت در چیست و این بزرگ داشت برخاسته از کدام ویژگی آن است؟ چه سخن و پیامی در آن است که آن را این سان شکوهمند و گران سنگ می نماید؟ اگر خود به صراحت

بیان می‌دارد (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (1) قائمه‌ی این قوام چیست و این استواری برخاسته از کدام ویژگی آن؟

پاسخ‌های نارسا

این پاسخ رایج که شکوه و عظمت قرآن برخاسته از آن است که سخن خداوندی است و حاوی پیام الهی و نیز فرود آمده از پیشگاه آن نامتناهی، به هیچ وجه براننده‌ی این سؤال نیست؛ زیرا اگر چنین است می‌توان پرسید: چگونه آن را شناخته و از چه راهی این انتساب را عین واقعیت پنداشته‌اند؟

از نظر منطقی در برابر ادعای الهی بودن متن قرآن، همواره جای این پرسش باز است و نیاز به این پاسخ ضروری که سخن خداوند، دارای چه صفاتی است و لزوماً بیانگر چه مفاهیمی است؟... تا امکان تشخیص و تمیز آن از سایر متون وجود داشته باشد و مگر جز آن که به عواملی پیشاپیش ویژگی آن را شناخته و به درستی دریافته و سپس از سدّ هر مناقشه‌ای عبور کرده باشیم، راه دیگری وجود دارد تا با پیمودن آن بتوانیم در یک بازشناسی کارشناسانه، به حقیقت آن اذعان کنیم؟

تنها با ادعای فردی هر چند صادق و راستگو نمی‌توان پذیرفت که این سخن کلام خداوند است و بلافاصله هم بدان گردن نهاد؛ مگر آن که خواسته باشیم از سر تساهل و تسامح یا مصلحت بینی از آن درگذریم و با کوتاه نظری و خوش باوری کودکانه آن را بپذیریم.

دقت در مفاد خدایی بودن این سخنان ایجاب می‌کند تا دریابیم که منظور گوینده در این دعاوی از واژه‌ی خدا چی یا کیست... و مهم‌تر از آن روشن سازیم که مقصود او از سخن خداوند به صورت عامّ و در این جا به طور خاص، چه حقیقتی است.

ص: 31

1- بی‌گمان این مجموعه به سوی آن چه پایدارتر است راهنمایی می‌کند. اسراء (17): 9.

دیده ایم که چگونه فرد یا افرادی با همه ی صفا و صداقت، به دلیل سادگی آمیخته با کم عمقی و کوتاه نظری خرافاتی چند را عمری با تمام حسن نیت به سختی در باور خویش زنده نگاه می دارند و با تمام وجود، از آن دفاع می کنند. پس بدون شک صداقت به تنهایی و همچنین راست گویی و امانت - برای اثبات ادعایی بدین عظمت (این سخن سخن خداست) - کافی نیست و سخن کودک (هر چند صادقانه و معصومانه) به دلیل کم عمقی، غالباً قابل اعتنا نیست. به عبارت دیگر، نشان الاهی بودن یک پیام حداقل علاوه بر درست بودن و راست بودن، عظمت، شمول و عمق آن نیز هست و پرسش اساسی ما بدان باز می گردد؛ می پرسیم نشانه ی عظمت آیات قرآن کدام است و آن شکوه، برخاسته از چیست؟

اهمیت پرسش

پاسخ به این سؤال کار ساده و آسانی نیست ابتدا و پیش از هر چیز باید روشن ساخت که مقصود از کلام الاهی چه حقیقتی است. این است آن کاری که به سادگی انجام شدنی نیست و شاید بتوان گفت مهم ترین کاری است که بشر در حوزه ی اندیشه و نظر می تواند بدان دست یازد؛ یعنی ارائه ی تعریفی جامع و مانع از کلام هستی و خداوند آن و نشان دادن این نکته که قرآن مصداق کامل آن است و این که کلام بشر نیست و سراسر آن وحی خداوندی است. ناگفته پیداست، ایفای چنین تعهدی چه اندازه دور از دسترس عقول متعارف است و گویی همه با زبان حال گفته اند: مرد این بارگران نیست دل مسکینم؛ در حالی که بدون این پاسخ اساساً نمی توان به این وادی قدم گذاشت.

نمی توان کتمان کرد که جوهر این پرسش - خصوصاً برای مسلمانان؛ اگر به درستی دریافت شود - سخت سهمگین و هراس انگیز می نماید و به این دلیل کاملاً قابل فهم است که چرا هرگز در آن اندیشه نکرده و سخنی به لب نیاورده اند؛ زیرا هیچ کس را توان رویارویی با آن نبوده است؛ چه رسد به این که طرح این گونه

پرسش‌ها در طول تاریخ نشانه‌ی کفر و الحاد هم شناخته شده است و چه بسا به این دلیل هرگز طرح هم نشده اند.

بنابراین احساس ناتوانی در برخورد با قرآن از دو سوی بیرون و درون، یعنی هم شرایط محیطی و هم استعدادهای درونی بر مسلمانان سایه افکنده و آنان را از برخورد جدی با قرآن باز داشته است از بیرون، هیچ کس جرأت ابراز آن را نمی یافته؛ چراکه این گونه پرسش‌ها با انگیزه‌ی القای شک و تردید در میان مردمان نیز قابل طرح بوده و بی گمان داغ تکفیر و الحاد و زندقه را در پی داشته است. لذا، چه بسا - اگر به ذهن افرادی نیز می رسیده- به دلیل عواقب، از سخن گفتن درباره‌ی آن لب فرو بسته اند. از سوی درون نیز - چون توان پاسخ‌گویی نداشته اند - هرگز به میدان آن وارد نشده و مصلحت خویش در آن دیده اند تا بدان نزدیک نشوند. در نتیجه‌ی این موانع هرگز در سطحی بالغانه و در خور نگاه بنیادین و اندیشه ورزانه‌ی به محتوای قرآن نشده و حتی متناسب با جایگاه آن پرسشی به زبان نیامده و از این جهت فرهنگ دینی ما- چنان که خواهیم- دید با فقر بی ماندی همراه بوده است... و هم چنان نیز هست.

محتوای سخنان موجود

تا هجوم این توهم اندیشه‌ی خواننده‌ی را بر نیاشوبد که گویی نگاه تدوین کننده‌ی این سطور از توجه به کوشش‌های بی دریغ و جست و جوهای دقیق و نیز موشکافی‌های وسیع متتبعان سلف، باز مانده است، باید توجه داشت که تمامی آن تلاش‌ها، تنها مقصور تشریح جزئیات لفظی این کتاب گران قدر گردیده است؛ توضیحاتی که تعبیر، موشکافی در مورد آن‌ها گویاتر و به مراتب... درست تر است تا توضیح و تفسیر، یعنی چندان در باریک بینی‌های لفظی نسبت بدان مبالغه کرده اند که گویی موی را بر اندام آن شکافته اند...؛ اما چه سود، زیرا هرگز به پیکره‌ی پویا و جاندار و زنده‌ی معانی آن نگاه در خوری نشده است؛ گفتم تک تک سلول‌های آن را به تیغ تشریح گشوده؛ ولی از ملاحظه‌ی حیات و قدرت و نشاط و تحرک و

پویایی آن فرو مانده اند و تمامی اجزای آن را شناسایی کرده؛ اما به شناخت مجموعه ی آن راهی نبرده اند و هم چون کودکان حتی به این عدم توانایی خویش اندی وقوفی هم نیافته اند و هرگز این تصوّر در اندیشه ی آنان راه نیافته که جای یک زیربنای اساسی و نگاه کلی و فراگیر در این بررسی ها، خالی است. در هیچ نوشته ای، به این فقر در عرصه ی اندیشه و نظر حتی اشارتی هم نرفته است. البته، منشأ این نارسایی را -چنان که گفته شد- باید از آن جا دانست که از دو سوی بیرون و درون زمینه ی این برخورد فراهم نبوده است.

باری در این نکته نمی توان تردید داشت که در جامعه ی مسلمانی، هیچ کس را یارای چند و چون در مورد این متن مقدّس نبوده و خود به خود هیچ فرصتی هم برای طرح این پرسش، فراهم نگردیده است و تنها قداست و عظمت آن را، پیشاپیش مفروض گرفته اند؛ زیرا پذیرش و قبول، آن شرط ایمان بوده است و بدون آن، اساساً مسلمانی زیر سؤال. بنابراین مسلمانان از آن نپرسیده اند و تکلیف بیگانگان نیز در برابر آن روشن است؛ آن ها از پایه و اساس با فرهنگ آن بیگانه بوده اند و گذشته از تک مضراب های پراکنده و غالباً غیر منصفانه ی مستشرقان و نوادری از اعتراضات سطحی و سخت کودکانه و کودنانه ی بعضی به اصطلاح زنادقه -آن هم در همان سطوح ابتدایی- گویا در طول تاریخ هیچ کوششی و پرسشی در مورد این متن، مقدّس چه از سوی مؤمنان و چه از جانب منکران صورت نگرفته است.

اکنون... با اندکی پایداری می توان این پرسش را طرح کرد محتوای قرآن چیست و چرا در عمق و عظمت آن این همه داد سخن داده و آن را بسیار مقدّس و دست نیافتنی نیز شناخته اند؟

برای نشان دادن این نکته که هیچ کوششی برای کشف محتوای قرآن انجام نیافته به عنوان محکم ترین برهان تنها وجود همین یک پدیده کافی است که مهم ترین دست آویز و سند در طول تاریخ برای اثبات نبوت رسول خدا صلی الله علیه و اله در قرآن بوده است؛ ولی در مورد این سند بی بدیل یعنی قرآن و برای اثبات این ادّعای

بی نظیر یعنی نبوت رسول خدا صلی الله علیه و اله تنها بلاغت و فصاحت الفاظ قرآن مورد تأکید و توجه قرار گرفته است و منحصرراً لفظ آن را معجزه ی پیامبر و دلیل نبوت او معرفی کرده اند؛ یعنی با کمال، شگفتی ملاحظه می گردد که تنها اعجاز لفظی، قرآن منهای توجه و عنایت به معانی نهفته در آن دلیل نبوت پیامبر خدا قلمداد شده است! حقیقتاً دانسته نیست که چگونه می توان این پدیده را تحلیل کرد؟!

در حالی که به سهولت می توان دریافت وجود فصاحت زبانی و بلاغت بیانی بی مانند قرآن- که تاکنون هیچ کس در آن تردید نکرده است - به هیچ روی، بیانگر الاهی بودن آن نمی تواند بود. مگر فصاحت و بلاغت یک متن برای اثبات این ادعا که گوینده ی آن خداوند هستی است کافی خواهد بود؟ شاید این نشانه در ابتدا و آغاز راه به عنوان انگیزه ی جست و جو به صورت قرینه ای احتمالی کافی باشد؛ اما بی گمان توقف در آن ساده اندیشانه و سهل پندارانه است. به نظر می رسد برای آن که بار سنگین دریافت معانی را به دوش نگیرند به این گونه دلایل اکتفا رفته است و گرنه در جایی که معنی و محتوا، قدم به میدان داوری، نهند شکل و صورت، در ترازوی منطقی وزنه ای ندارند مگر به هر پیام که با فصاحت و بلاغت بی مانندی بیان شده باشد باید گردن نهاد یا آن را از جانب خداوند دانست؟!

گویی بی توجهی یا بی نیازی آن هم به معنی عدم احساس لزوم برای طرح چنین پرسشی - آن گاه که با کوتاهی سطح اندیشه ی مردمان گذشته در آمیخته - چنین پدیده ای را ایجاد کرده است تا در نتیجه هرگز در اضلاع بنیادین و قواعد اساسی محتوای، قرآن سؤالی جدی صورت نپذیرد... و الا هیچ دلیلی نخواهد توانست، این جریان را تحلیل کند که چرا از محتوای قرآن کم تر سخن به میان آمده و بیش تر به صورت آن پرداخته اند؟

عمق پرسشی

به راستی می توان و باید پرسید: پیام آن چیست و مقصود آن کدام است؟ اگر این همه مبالغه در بی مانندی آن واگوی اعتقادی رایج و فرهنگی ساری نیست، باید

به این پرسش نیز به روشنی پاسخ گفت واقعاً این متن مقدّس واجد چه حقیقت و امتیاز افزوده تری است که در سایر متون نمی توان آن را مشاهده کرد؟

از کنار این پرسش نمی توان به سهولت گذر کرد می پرسند و باید پرسید قرآن چه می گوید؟ ما را به چه می خواند و به جهان چگونه می نگرد؟ چرا این اندازه خود را در متن خویش می ستاید و مگر ستایش یک مجموعه از محتوای خود نافذ هم تواند بود؟!

ممکن است این پرسش ها سخت جسورانه قلمداد گردند! ولی نباید از آن باک داشت؛ زیرا نمی توان وجود آن ها را در خویش انکار کرد. اگر آن را کتمان کنیم نسل بعد آن را بی پروا خواهد پرسید و به پاسخ آن سخت نیازمند خواهد بود و اگر پاسخی برای آن نیابد از آن سر بر خواهد تافت و لاجرم... علاج واقعه قبل از وقوع باید کرد.

مگر می توان تصوّر کرد که گوینده ی یک مجموعه (پیامبر) خود، آن را بگوید و خود نیز آن را از جانب خداوند بداند و همان را علّت پیامبری خویش، قلمداد کند؟ این اندازه مصادره به مطلوب از تحمّل یک ذهن نیمه منطقی هم خارج است؛ چه رسد به ذهن سرکش فرزندان عصر دانش امروز آیا واقعاً داستان به همین سادگی است؟ قرآن سند رسالت است و رسول خود حامل قرآن باید گفت مسأله دور است اما دور یار؛ آن هم یاری که نه او را دیده ایم و نه حتّی ویژگی سخنش را می شناسیم و نه به محتوای سخنان او راهی برده ایم در نتیجه، تنها خود را در خیال با توهمات خود ساخته و غالباً بی محتوا و غیر قابل تعریف سرگرم ساخته و طرفه آن که آن ها را مقدّس نیز انگاشته ایم و متأسّفانه سخت مدّعیانه انتظار هم می بریم که دیگران و بیگانگان و سایر مردمان و حتّی تازه واردان و جوانان نیز بدون هر مقدّمه و انگیزه و دلیلی بدین تخیّلات پریشان و نامنسجم ایمان هم بیاورند و آفرین نیز نثار کنند

حتّی اگر بپذیریم که بیهوده سخن بدین درازی نشود و نخواهیم از سر انکار و لجاجت به گونه ای بلهوسانه و خردستیزانه یا چون کودکان، گریز پایانه، خویش را از

قید آن آزاد سازیم... پس از این درک که تاکنون سخن در خوری راجع به کلام الاهی طرح نشده بلافاصله باید تمامی راه هایی را که مسیر ما را به سوی این هدف مسدود ساخته است، شناسایی و حداقل از دوباره پیمایی کورکورانه ی آن ها پرهیز کنیم

مواع بنیادین

هرگاه نکته ی فوق به درستی دریافت شود، آن گاه به سهولت علّت آن نیز آشکار می گردد عامل اصلی این پدیده نخست فقر فرهنگی محیط بروز قرآن است و در مرحله ی دوم برخورد حکومت اندیشانه و در نتیجه سهل انگارانه ی متولیان دین در مورد آن. در مرحله ی سوم ادامه ی سنت پروایانه ی آن روش به بهانه ی تبعیت از سلف صالح... در طول تاریخ و حتّی در زمان حاضر، به ایجاد و تثبیت آن دامن زده است.

حتّی در این زمان ایستادگی در برابر آموزه های نهادینه شده ی فرهنگی که صدها سال از عمر آن می گذرد - در درون خود انسان و پنهان ترین زوایای جان شخص نیز کار آسانی نیست تا چه رسد به فضای اجتماعی و فرهنگی جامعه ای دینی که با قیود بی شماری محاصره شده و در جدال است!

این گونه بازتاب ها مهم ترین سدّی است که در باب شناخت قرآن در برابر هر اندیشه ی تازه ای قرار خواهد داشت لذا باید انواع مقاومت را چه از ناحیه ی رسوب آن باورها در درون خویش و چه از سوی متولیان رسمی آن برداشت ها در جامعه ی دینی به طبیعی ترین صورتی انتظار داشت و تنها هنگامی می توان از رسیدن به این مقصود ناامید نبود که در راه دستیابی به آبخور اصیل این کتاب مقدّس از مواع یاد شده باکی به دل راه نداد و متواضعانه و صبورانه و مهم تر از آن دو، حقیقت جویانه و فداکارانه این مسیر را اندک اندک پیمود.

به عبارت دیگر ممکن است نکات فوق به سهولت یا به سرعت مورد پذیرش جامعه ی دینی قرار نگیرد؛ ولی پذیرش یا عدم پذیرش آن تفاوتی در این

نتیجه نخواهد داشت؛ زیرا به هر حال این گونه گویش های خطابی و این مایه کوشش های مبهم و خیالی و نیز مصادرات مغفولی که در طول تاریخ در راه بزرگ داشت قرآن عنوان گردیده پس از این زمانی در از دوام نخواهند کرد و نمی توان هم چنان گوش و هوش مردمان و شنوندگان آینده را، با انواع این گونه سخنان غالباً سست و آمیخته به خوش باوری و کوتاه نظری انباشت و لاجرم،

دلایل قوی باید و معنوی *** نه رگ های گردن به حجت قوی

فضای پرسش های واقعی

آری، با آن که صدها و صدها تفسیر بر قرآن نوشته اند و ده ها هزار حدیث و روایت، در توضیح آن نقل کرده و تک تک الفاظ آن را در طول تاریخ، هزاران بار کاویده اند و کتاب ها و رسائل بی شمار و گوناگون تا سر حدّ دائرة المعارف های وسیع... درباره ی آن به نگارش آورده اند باز هم به سهولت می توان جای خالی یک زیربنای محکم را در آن احساس کرد؛ زیرا هیچ گاه بدین پرسش اساسی، پاسخی داده نشده است قرآن فراتر از اندیشه های متعارف و همگانی چه می گوید و ما را به کدامین دلیل، استوار به وادی خویش می خواند؟ به ویژه آن که جهان را چگونه می نگرد و انسان را با کدام معیار می سنجد؟ هدف آفرینش را چه می داند و شیطان و ابلیس و سوسه گر را با چه حکمتی و در چه محلی از این مجموعه قرار می دهد؟ بهشت و جهنم و قیامت و برزخ را چگونه معرفی می کند و آن ها را با چه لزومی نشان می دهد؟ ازل و ابد را از چه راهی به یک دیگر پیوند می بخشد و خداوند را بر فراز این مجموعه با چه بند و پیوندی استوار می سازد؟ عرش و کرسی در آن به چه معناست؟ از لوح و قلم چگونه سخن می گوید و وحی و تنزیل را با چه تصویری ارائه می دهد؟ ...

خوش بختانه یا متأسفانه در دوره ای به سر نمی بریم که بتوان گوش مردمان را از نقلیات گوناگون انباشت و عقل و خرد آنان را چون گذشته، به چیزی نینگاشت. می پرسند و تا پاسخی در خور دریافت نکنند به سخن هیچ کس اعتماد نخواهند کرد

و هر کس نیز از خود در خلوت خویش می پرسد مگر می توان امثال این پرسش ها را در خویش انکار کرد: که خداوند خلقت را با چه هدفی آفریده و با چه نیاز و ضرورتی آن را پدید آورده است؟ چرا و چگونه بعد از آفریدن آن را به باد نابودی کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ (1) از هم خواهد گسیخت و با چه مقصود و ضرورتی و ایجابی، دوباره آن را در رستاخیز بر خواهد انگیخت؟ چرا بندگان خود را به نعمت و عذاب ابدی دچار می سازد؟ آن نعمت و خوشی بیاندازه را با چه منطق و لزومی به مؤمنان خواهد بخشید که حتی نمی توان آن را در اندیشه تصوّر کرد! مگر انسان را، گنجایش و ظرفیت دریافت آن همه نعمت هست و اگر چنین است، آن ظرفیت در کجاست و چگونه؟ اساساً مقصود از این همه بخشایش چیست؟ آیا نمی توان پرسید: تا زمان بی نهایت چه لطفی در این بخشش متراکم و مستمر، قابل تصوّر تواند بود؟

از سوی دیگر با چه انگیزه ای این همه عذاب و درد بی انتها را بر کافران و مشرکان و بزه کاران فرو می ریزد؟ چرا شیطان را پدید آورد تا مردمان را وسوسه کند و، سرانجام از بهشت عنبر سرشت باز مانند و به دوزخ در آیند و آن گاه، تا ابد در آن بیایند؟ مگر او رحمان و رحیم نیست؟ این همه شکنجه و درد انتقام جویانه، آن هم تا ابد، از کدام صفت او بر می خیزد؟ اساساً از این عذاب و رنج چه مقصودی را تعقیب می کند؟ هر چند کار دنیا به سامان، نرسیده به پایان که رسیده است... و شکنجه ی بعد از جنایت، مثمر هیچ ثمری نیست و مانند نوش دارو پس از مرگ سهراب، به هیچ کار نمی آید جز تشفی یک قلب پرکینه و خداوند از هر صفتی این چنین بی گمان مبراست پس چرا و چگونه و با چه هدفی، موجودی آکنده از ضعف و زبونی و بی کسی و خصوصاً خالی از هرگونه امکان مقابله آن هم به فرمان خداوند رحمان و رحیم، غرق عذاب ابدی خواهد شد؟!

ص: 39

پاسخ این پرسش ها را در کجا باید و می توان جست و جو کرد؟ آیا پاسخ این پرسش ها زیربنا و محور هر اندیشه ی دینی نیست؟ آیا بیان این اصول زیربنایی در متنی همچون قرآن انعکاس ندارد و این کتاب از مطالبی از این دست خالی است؟ آیا در نقشه ی اندیشه ی دینی موجود و مفروض جامعه ی دینی بیان چنین زیربناهایی در قرآن ضروری نیست و در نتیجه، باید برای دریافت پاسخ این پرسش ها در پی منابعی دیگر بود و در جای دیگری، آن را جست و جو کرد و چنان که در طول تاریخ رفتار شده است (و از آن به تفصیل سخن خواهیم گفت) باید ناباورانه توضیحاتی کودکانه و نارسا و بشری را بیرون از قرآن، زیربنای گویش این کتاب و اندیشه ی دینی برآمده از آن قرار داد و انتظار سخنان بلند و ماهیتاً متفاوتی را از آن داشت... یا راه دیگری باید پیمود؟

پاسخ به این پرسش ها مثبت یا منفی تفاوتی در روند این بحث ایجاد نخواهد کرد؛ زیرا در نهایت ابهام آن بیانگر این نکته است که تاکنون بررسی های لازم حتی در مورد، قرآن این برترین و مستندترین گویش، دینی، صورت نیافته است تا بتوان بر اساس آن تعریفی از دین و جایگاه قرآن در آموزه های دینی به دست داد و بر مبنای آن مثلاً بر لزوم وجود تعاریف خاص یا عدم نیاز به آن توضیحات، در کتاب آسمانی قرآن استدلال کرد و سرانجام... راه برون شدی از این بن بست نشان داد.

ممکن است با این سخن - که تاکنون در مورد قرآن، سخن به سزایی گفته نشده است - ناباورانه برخورد و مبالغه آمیز ارزیابی شود؛ اما این مبالغه نیست؛ چه (همان طور که گفته شد و در آینده نیز در حد امکان به ایضاح بیشتر آن خواهیم کوشید) در طول تاریخ، هرگز - چنان که باید و در خور جایگاه قرآن در نظام اندیشه ی دینی است - به مفاهیم این کتاب پرداخته نشده و کوششی جدی و نقادانه و پرسشگرانه و بیرون از اغراض سیاسی و اهداف فرومایه ی حکومتی در آن، صورت نیافته و برای سطوح متوسط جامعه در جهت دریافت مفهوم واقعی و راه گشای، قرآن تبیینی سامان بخش ارائه نگردیده است حتی حوزه های تخصصی

علوم دین نیز خالی از هرگونه سخن بلند و در خوری در این باب است و در جست و جوهای حرفه ای نیز به دلیل مخاطب محوری اساساً انتظار سخنان بلند از قرآن وجود نداشته است.

جهت پاسخ های موجود

این سخن آن گاه به درستی دریافت خواهد شد که نشان داده شود کوشش تقریباً تمامی افرادی که در مورد قرآن به کار تحقیق و پژوهش دست برده اند تنها مقصور یافتن دلایلی لفظی و سطحی از متن، قرآن، برای تأیید ادعاهای نظر پردازانه ی اعتقادات گروه های سیاسی بوده است؛ یعنی تمامی گروه های دینی در حقیقت، الفاظ قرآن را در استخدام آرای گروه خویش قرار داده و بدون هیچ سمت و سوی روشن و معینی و خالی از هرگونه منطق و روش بیانگری در فضایی مبهم و تیره تنها صورت ظاهری الفاظ این کتاب را دستاویز مقاصد خود ساخته و خواسته یا ناخواسته مفهوم آن را تفسیر به رأی کرده اند تا با ابزار تأویل و توجیه تأیید موقعیت گروه خویش را به توده های مردمی که در شمار پیروان آن ها قرار داشته اند، در آن نشان دهند. متأسفانه باید اقرار کرد در تمامی تاریخ، دین، همین سخنان تیره و غرض آلود زیربنای فهم قرآن قرار گرفته و آن چه زمینه ی جست و جو و تحقیق قرار داشته غالباً همین گونه انگیزه ها بوده است!

آن گاه همین آرای برخاسته از اغراض از پیش معلوم، به صورت آموزه های کلامی، زیربنای مسلم تعریف دین و معانی قرآن قرار گرفته است. هرگز قرآن را بدون پیش داوری مطالعه نکرده و در یک انسجام فراگیر بر اساس تعاریف روشن و منطقی مورد ملاحظه قرار نداده و خصوصاً بیرون از دایره ی تنگ کشمکش های سیاسی و گروهی به دست بررسی و تحقیق نسپرده اند تا روشن گردد که ماهیت پیام و محتوای آن چیست و جایگاه آن کدام؟

گذشتگان به دلایل گوناگون سیاسی و اجتماعی چنین کردند و وارثان آن ها چنان در جمود سخنان ایشان غرق شدند که امکان هرگونه بازنگری را ناخودآگاه

از خویش ستاندند این نکته را توضیحی ضروری است که ناگزیر در همین فرصت کوتاه باید بدان پرداخت تا از ابتدا به خوبی روشن گردد عمق فاجعه در چه پایه و مایه ای است.

نگاه اجمالی

پیش از بررسی ماهیت تک تک منابعی که برای پاسخ گویی به پرسش های محوری دین و پیش فرض های اساسی آن (یعنی اصول و اُمّهات معارف دینی) در دست است و عموماً بدانها مراجعه می گردد و عرفاً در تمامی سطوح دینی جامعه از آن ها استمداد می شود توجه به یک نکته راه گشاست و مسیر پژوهش را پیشاپیش نشان می دهد و آن این که غالب پرسش های محوری و بنیادینی که درباره ی قرآن و منشأ آن و علّت محوریت آن و حدود و تعاریف مفردات الفاظ و اصطلاحات، آن در فرهنگ دینی جامعه و جود دارد تقریباً بدون پاسخ به نظر می رسند. اگر هم پاسخ هایی برای آن ها وجود داشته باشد وافی به مقصود نیست و هزار "اگر" و "اما" پیرامون آن ها به چشم می خورد و بالاخره نشان دهنده ی آن است که ماحصل موجودی فرهنگ دین در این زمینه بیش تر برآمده از کوشش هایی ناتمام و بشری است و غالباً رنگ و بوی سیاست از آن به مشام می رسد و لذا نمی تواند پاسخگوی پرسش های بنیادین باشد.

این یعنی آن چه در فرهنگ دینی متعارف وجود دارد - هر چند همان راه هایی است که در طول قرون مورد استفاده ی آموزش های معنوی قرار گرفته است، چون از نظر قدرت پاسخ گویی به پرسش های اساسی و ضروری حتّی در مورد خود قرآن، کاملاً ناتوان و عقیم است - به هیچ وجه دارای وثاقت و ضرورت و برخوردار از صحّت و سلامت نیست و برای دست یابی به جوهره و مفاد واقعی این معارف باید راه دیگری را جست و جو کرد.

به عبارت دیگر اندک توجّهی به تعاریف فرهنگ دینی در مورد اموری اساسی و محوری مانند خدا توحید، خلقت، رسالت، نبوت، وحی، قرآن، امامت

قیامت، آخرت، عذاب جهنم، نعمت بهشت برزخ و... ده ها مسأله ی اعتقادی دیگر- که همگی به دلیل کثرت گفت و گو مشهورتر از آناند که نیازمند تأکید باشند- نشان گر آن است که به رغم وجود تعاریفی نهادینه شده و مشهور هیچ یک در خور پاسخگویی به ماهیت و برای نشان دادن و ضرورت وجود آن ها کافی نیست. در نتیجه راه هایی که تاکنون برای آموزش دین پیموده شده فاقد قدرت برخورد با سؤالات اساسی و ریشه ای است.

منابع فرهنگ دینی

اساساً باید پرسش را در سطحی دیگر طرح کرد و قبل از آن که از نظر منطقی، نوبت پرسش به قرآن فرارسد و هر سخنی در جهت توضیح و تبیین آن گفته شود، ابتدا باید جایگاه آن را در دستگاه معارف دین معین کرد و حتی پیش از آن، باید نشان داد که دستگاه فکر و نظام اندیشه ای که قرآن در آن معنا شده و جایگاه خاصی را طبق تعریف یافته از کجا ریشه گرفته است؟ به عبارت دیگر باید بدین پرسش پاسخ گفت که تا کنون راه دست یابی به آموزه های دینی چه بوده است و مردمان تا این روزگار... از چه طریق به مفهوم دعوت های دینی راه برده و از کدام منبع دیانت خویش را می گرفته اند؟ یعنی باید آشکار ساخت که اولاً، منبع اصلی تغذیه ی فرهنگ دینی در طول تاریخ چه بوده و ثانیاً شیوه ی برخورد جامعه ی دینی با منابع فرعی آن چگونه بوده است و سرانجام چرا این روش ها تا کنون نتوانسته اند، پاسخ گوی نیاز واقعی جوامع باشند؟

لذا نخست باید به ماهیت منابعی که برای این پاسخگویی ها در جامعه وجود دارد پرداخت و آن ها را به دقت شناسایی و سپس از علت کفایت یا عدم کفایت، آن ها پرسش کرد و آن گاه به گزینش راه حل مناسب دست برد.

این شیوه از آن رو ضروری است که راه دست یابی به پاسخ ها را کوتاه تر می کند و بحث را از نابه سامانی و آشفتگی نیز مصون می دارد و مهم تر از آن دارای این فایده ی اساسی است که پس از دستیابی به هر پاسخ احتمالی از چالش آن با

اندیشه های متعارف و نهادینه شده، موجود در جامعه ی دینی پیشگیری می کند؛ زیرا همان طور که گفته شد رسوب گویش های متعارف و رایج دینی در اذهان مردم مهم ترین مانع دست یابی و بهره مندی از گویش هایی خواهد بود که پیشنهاد یا ارائه خواهند شد.

از سوی دیگر، اگر از هر طریقی نشان داده شود که ریشه ی اعتقادات رایج خالی از وثاقت و به دور از واقعیت است و بیگانه از وضوح و دقت کافی است و مهم تر از آن، حتی اگر اثبات شود که رعایت جانب آن ها نه تنها لازم نیست، بلکه مخل دریافت دین نیز هست کاملاً قابل پیش بینی است که چه مقاومت وسیعی را بر خواهد انگیخت.

اگر از ابتدا این نکته به دقت احراز گردد که هیچ یک از منابع موجود توان پاسخ گویی به پرسش های محوری و اساسی دین را ندارند، خود به خود دغدغه ی چالش با آن ها از سر راه هر پژوهشی کنار خواهد رفت و اگر این ارزیابی مقرون به حقیقت باشد، دیگر نباید نگران بود؛ چون جامعه با تحولات سریعش.... رفته رفته به دلیل نارسایی آن زیر بناها خود به خود از آن ها اعراض و این گونه نگرانی های صوری را مرتفع خواهد کرد و پژوهنده را درگیر آن نخواهد ساخت

منابع موجود

نگاهی گذرا به محتوای اعتقاداتی که در جامعه نهادینه شده است نشان می دهد که در این زمانه، هرکس دهان باز می کند و به بیان آموزه های دینی می پردازد، یا به دستاورد بررسی های کلامی (همان اعتقادات رایج در جامعه) ناظر است یا متن قرآن را مورد ملاحظه قرار می دهد و از آیات آن بدون واسطه استفاده می کند یا به آثار گویشی به جا مانده از بزرگان دین مراجعه و به میراث حدیث تکیه می کند به زبان دیگر منابع فرهنگ دینی عبارت اند از: 1- قرآن 2- حدیث ، 3- علم کلام.

این که منابع مذکور اساسی ترین و رسمی ترین منابع آموزه های دین اند مناقشه پذیر نیست و همه کس این نکته را می پذیرد که منابع فوق هم سنگ و رقیبی

ندارند؛ اما در این که کدام یک از این ها زیربنا و توضیح دهنده ی اصول اند و کدام فرع و برآمده و روبنای دین را تشکیل می دهند نه بحثی شده است و نه در صورت بحث، نتایج آن خالی از مناقشه به نظر می رسد. لذا ابتدا باید این نکته ی اساسی و محوری و در عین حال مغفولّ عنه را به روشنی تبیین کرد و پس از آن، به ادامه ی بحث پرداخت بسا که روشن نبودن این ریشه و بنیاد در تعالیم دین به عدم وضوح تمامی مفهوم دین تسری یابد و نتیجه گیری از آن را ناممکن یا لاقابل دشوار سازد و دست یابی به هدف دلخواه را با عدم توفیق همراه و خواننده را بیش از اندازه سرگردان و پریشان کند.

زیربنا

هر چند گویش های قرآن و حدیث هر کدام در مرتبه ی خویش نصوصی بی بدیل و یگانه اند و در محوریت جایگاهشان در دیانت تردیدی نیست و از این جهت با آموزه های علم کلام قابل مقایسه نیستند باید توجه داشت که این نصوص عموماً عبارت اند از توضیحاتی متفرق و موردی که همواره در دستگاه ذهنی خاص و از پیش تعیین شده ای نهاده می شوند و در قالب همان دستگاه، به آن ها استناد و از آن ها بهره برداری می گردد. روشن است که تا آن دستگاه فکری و منظومه ی مفهومی، به درستی شناخته نشود نمی توان از محوریت ادّعایی در مورد آن برداشت ها دفاع کرد؛ زیرا اگر چه نصوص قرآن و حدیث نزد همگان ریشه ای ترین منابع دریافت، دین اند، متأسفانه نزد هیچ یک از گروه های دینی در عمل چنین نیست؛ هر کدام از آن ها آموزه های قرآن و حدیث را در دستگاه فکری خود قرار می دهند و از آن به گونه ی خاصّ خود بهره برداری می کنند و از این نکته غافل اند که آن دستگاه فکری یا آن منظومه ی منطقی است که این گونه برداشت ها را شکل داده و پذیرش آن را حتی بر خود ایشان الزامی می سازد در حقیقت از تأثیر ناخودآگاه منظومه های فکری و مبانی اندیشه ی خویش بی خبرند و می پندارند آن چه می گویند، بی واسطه قول خدا و پیامبر و ... است.

اگر پرسیده شود که آن دستگاه فکری چیست و مشخصات آن کدام است و خصوصاً برخاسته از چه بستری است؟ پاسخ ها سخت تیره و مبهم خواهد بود و از، قضا، مناقشه ی اصلی از همان نقطه نیز آغاز می گردد؛ چه آن دستگاه فکری همان منظومه ای است که از آن به علم کلام تعبیر می شود این نکته ی منطقی، همواره از چشم خود متکلمان و نیز پیروان چشم و گوش بسته ی آن ها در طول تاریخ مغفول مانده است. بنابراین اگر گفته شد که علم کلام نیز از منابع اصلی تبیین دین است، نه تنها مبالغه نیست بلکه زیربنای اصلی دین در حقیقت اوست و گویش های قرآن و حدیث در برابر آن از نظر، منطقی اهمیّت قابل اعتنایی ندارند.

اصول تعاریفی که علم کلام در اذهان عمومی نهادینه کرده، همان دستگاه فکری است که توضیحات قرآن و سپس حدیث ناخودآگاه در آن قرار می گیرند و بر اساس تعاریف آن جهت دهی و معنایابی می گردند؛ یعنی تعاریفی که این دانش از خدا و پیامبر و امام و توحید و نبوت و رسالت و سپس قبر و قیامت و پاداش و جزا... در طول تاریخ به دست داده و در اذهان عمومی جامعه نهادینه کرده است ناخودآگاه زیربنای گویش های قرآن و حدیث است؛ زیرا این لفاظ یا به تعبیری اصطلاحات- هرگونه معنا شونند- به دین و فرهنگ دینی که بر آن مبتنی است، معنی می بخشد معمولاً از این نکته ی اساسی غفلت شده است که منشأ برداشت های متعارف از متون و نصوص دینی یا قرآن و حدیث چه اندازه دستخوش تعاریف کلامی است.

این که تعاریف کلامی از چه منبعی برخاسته است، موضوع مباحث آینده است و در این جا مقصود تنها تبیین این پدیده است که اصطلاحات دینی ابتدا در یک دستگاه فکری تعریف شده است به عنوان مثال به هر دلیل از خدا و خلقت و قیامت و... معانی اولاً خاص و ثانیاً مشترکی در اذهان تک تک افراد جامعه دینی پدید آمده و سپس بر مبنای آن وقتی در یک نص، دینی، نکته ای در مورد هر یک از آن ها بیان می شود ناخودآگاه شنونده تصور می کند خداوند (در قرآن) یا پیشوایان دین (در خلال احادیث) در مورد همان تعریف نهادینه شده ی موجود در کوچه و

بازار جامعه‌ی امروز سخن گفته و به توضیح پرداخته اند.

متأسفانه این گمان ناصواب دامن گیر تمامی معارف دین است؛ یعنی آن بزرگان در مورد معانی دیگری با تعاریف دیگری و در دستگاہ اندیشه‌ی کاملاً متفاوتی سخن گفته اند و ما آن توضیحات را به موضوع دیگری بار می‌کنیم و در مورد مفهوم چه بسا موهوم دیگری می‌شنویم و آن گاه از آن یک اصل می‌سازیم و ساختمان دیانت را در خیال ناصواب خود بر آن استوار هم می‌بینیم؛ چرا که در زمان گویندگان، اصلی این مفاهیم دارای تعاریف امروزی خود نبوده و مرور زمان و تحولات تاریخی و اجتماعی این معانی را به دلایل، خاص به این الفاظ بخشیده است.

دقیقاً از همین تعاریف نهادینه شده‌ی تاریخی است که به تعاریف کلامی تعبیر کردیم جامعه این تعاریف را به واسطه‌ی بی‌واسطه از عالمان و معلمان دینی خود گرفته و آنان نیز این معانی را از مجموعه‌ی دانشی به نام علم کلام اخذ کرده اند و همین تعاریف اند که سایه‌ی ناز دودنی خود را بر الفاظ قرآن و حدیث انداخته اند؛ زیرا همان طور که گفته شد، همواره توضیحات منابع قرآن و حدیث از زاویه و مسیر این تعاریف مورد توجه قرار گرفته و شنیده شده است.

از نظر منطقی نخست باید دستاوردهای این علم و سرچشمه‌های پدید آمدن آن را مورد بررسی قرار داد و از کم و کیف آن آگاه گردید و سپس به منابع دیگر پرداخت.

به عبارت دیگر، تا این نکته به روشنی درک و هضم نگردد که هر برداشتی از آموزه‌های دینی به زیربنایی وابسته است که این آموزه‌ها در آن قرار داده شده اند و فرهنگ دینی موجود-یعنی جایگاهی که تک تک معارف دینی در اذهان فرد فرد جامعه دارد-برخاسته از تعاریفی است که علم کلام در طول تاریخ ساخته و پرداخته است، هیچ سخن استواری نمی‌توان گفت و هیچ نگاه بنیادین و منطقی و ای را به معارف دینی و حتی بزرگ‌ترین منبع آن یعنی قرآن نمی‌توان معطوف کرد و جز آن که ابتدا این اندیشه‌های زیربنایی یعنی اندیشه‌های کلامی را عمیق و موشکافانه بررسی، کرد راه دیگری قابل فرض نیست

البته تعالیم دین را سرچشمه و آبشخور اصیل دیگری نیز هست که می توان آن را نیز به منابع مذکور افزود؛ ولی چون اولاً از آن استفاده نشده و ثانیاً در عرض منابع دیگر نیست نمی توان از آن به عنوان منبعی در شمار و در کنار منابع یاد شده نام برد.

منبع مذکور عبارت از دریافت های وجدانی و فطری است و چنان که خواهیم دید، دیانت واقعی در وجدان شخص، تنها بر آن استوار است و از آن ریشه می گیرد؛ خصوصاً آن که سرانجام زیربنا و تکیه گاه کشف مفاهیم در بررسی ها این پژوهش نیز همان منبع خواهد بود.

لازم است علت این پدیده از جهات گوناگون فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و به ویژه حکومتی مورد پژوهش قرار گیرد تا سرانجام نشان داده شود چرا هرگز از این منبع زیر بنایی و بی مانند و استوار و ایقان، بخش استفاده نشده است و شاید به همین دلیل است که همواره دستاورد کوشش های نظری دین، بی ثمر و فاقد تأثیر مانده است. بدین ترتیب هرگز از این منبع چهارم- که تنها منبع قابل استفاده و اتکای وجدانی است- در نظریات دینی رایج بهره برداری نشده است و از آن رو، نمی توان آن را در شمار منابع موجود بر شمرد و در کنار منابع مذکور، به بررسی آن پرداخت بدین جهت ناگزیر باید بررسی ها را از علم کلام آغاز کرد و سپس به دو منبع دیگر آموزه های دین یعنی قرآن و حدیث پرداخت.

قبل از ورود به متن، بحث باید سه نکته را در نظر داشت:

1. آن چه در مورد تعاریف زیر بنایی دین و و علّت وجود آن و ضرورت رعایت آن در ذهن تک تک افراد جامعه وجود دارد تنها آموزه هایی است که پیش از قرآن و مقدم بر دستورات دینی با مجموعه ی دانشی به نام علم کلام در جامعه (البته در نتیجه ی تلاش های عالمان دین) پراکنده و تثبیت شده است؛ یعنی، ابتدا باید توجه داشت که نگاه مردمان به دین نگاهی کاملاً کلامی است. اگر می گوئیم خدا هست و اگر می گوئیم او را پیامبری است که دستورات وی را به ما ابلاغ می کند و اگر معتقدیم پایبندی به آن دستورات ما را به بهشت عنبر سرشت می برد و تمرد از آن ها سبب ورود ما به عذاب دردناک جهنّم می شود... تمامی این مفاهیم (خدا و پیامبر و دستورات و امر و نهی و تا مرگ و سؤال و جواب و جزا و پاداش و...) ابتدا در دستگاہی فکری به نام علم کلام تعریف و سپس در جامعه تثبیت شده است. این که این نگاه از کجا مایه گرفته و در روز پیدایش، هدف آن چه بوده، موضوع همین بخش از بحث است؛ اما باید بدانیم بررسی ما در مورد علم کلام از آن روست که اساس نقشه ی ذهنی ما در مورد دیانت در این علم رسم و ثبت شده است.

2. هر نارسایی که در دستگاہ اندیشه ی دینی به چشم می خورد - قبل از آن که به خود دین منسوب باشد - منطقیّاً از آموزه های این علم برخاسته است. لذا پیش از

هر اقدام دیگری، ابتدا باید به بررسی خاستگاه و ماهیت و منشأ منشأ پدید آمدن این دانش پرداخت و سپس از آموزه های آن گفت و گو کرد و تا به درستی روشن نگردد، تعالیم این دانش از کجا و از چه جریانی برخاسته، اساساً نمی توان مدعی گردید که برداشت متعارف ما حتی از عبارت مشهور و پرکاربردی مانند «قل: هو الله أحد» چه وزنی در ترازوی منطق خواهد داشت.

3. باید نشان داد چرا و چگونه یافته های این علم محور تعالیم دین قرار گرفته و در چه جریانی، محصول این اندیشه های گاه مبهم و مخدوش و غالباً آلوده به انواع اغراض بشری زیربنای آموزه های تمامی دین شده است.

برای بررسی ماهیت آموزه های کلامی ابتدا باید به این نکته پرداخت که این آموزه ها چگونه پدید آمده و از چه راهی در جوامع دینی نهادینه شده اند و با چه، نیرویی این گونه فراگیر بر اذهان مردم سیطره ی ناخودآگاه یافته اند؟

هر چند بار سنگین توضیح دین از نظر تاریخی با فاصله ای نسبتاً زیاد و خصوصاً ناخواسته بر دوش علم کلام قرار گرفته و در حقیقت، بعدها... این انتظار از آموزه های این علم پدید آمده است باید نشان داد که چگونه و در چه جریان ناخواسته ای این وظیفه بر عهده ی آن نهاده شده است. علاوه بر آن باید دقیقاً روشن گردد که محصولات کلامی برآمده از کدام جریان اند. خصوصاً به این پرسش شگفت باید پرداخت که چرا هیچ پاسخ خرد پسند و استواری از آموزه های این علم بر نمی خیزد؟

معمولاً تصور می شود کوشش صمیمانه ی اندیشمندان مسلمان، برای پاسخ گویی به پرسش های زیر بنایی دین و توضیحات واقع بینانه ی گروهی از فرزندان گذشته، پدید آورنده ی علم کلام بوده است؛ کوششی که محصول آن را قبل از هر چیز در تلقیاتی عرفی جامعه نسبت به دین و سپس به صورت تدوین یافته در کتب مربوطه می توان مشاهده کرد

در آینده ی این بحث به وضوح خواهیم دید که آگاهان تردید ندارند

آموزه های کلامی زیربنا و ریشه ی تمامی معارف دین در طول تاریخ بوده است. آن چه در این جا از بررسی آن ناگزیریم این است که بر خلاف انتظار و تلقی متعارف، این کوشش ها به هیچ وجه محصول تلاش صمیمانه ی اندیشمندان مسلمان در راه تبیین دین و معارف آن نیست؛ گرچه همواره این تصوّر وجود داشته است که این علم در جهت پاسخگویی به پرسش های اصولی یعنی بنیادی ترین زیربنای اندیشه های دینی پدید آمده است؛ اما اولاً نگاهی گذرا و مروری فهرست وار بر مباحث آن و ثانیاً تاریخ رشد و اهمیت یافتن آموزه های آن نشان می دهد که متأسفانه این تلقی به هیچ وجه با حقیقت منطبق نیست؛ زیرا پرسش های طرح شده و نیز زاویه ی پاسخ هایی که در علم کلام به آن ها داده شده است و همچنین سراسر سخنان گروهی که در راه تبلیغ و تفهیم پیام، دین در طول تاریخ گام نهاده اند بهترین گواه این حقیقت است که اساساً آن ها را هیچ ارتباطی با پرسش های بنیادین و زیربنایی نیست؛ چه رسد بدان که روش و اسلوبشان با منطق و گویش قرآن - که اصیل ترین منبع معارف دینی است - (چنان که خواهیم دید) ناسازگار است و این مهم ترین نکته ای است که در برابر پرسش های اساسی و محوری باید به آن توجه داشت.

آری، مبلغان و متکلمان در خور اندیشه و پندار ابتدایی مردمان دوران خویش و به اندازه ی استعداد خود هر کدام طرح و نظریه ای برای توضیح و پاسخ به پرسش هایی که در زمانه ی آن ها مطرح می شده ارائه کرده اند و در این مسیر، چه بسا سخنان بسیاری نیز گفته و در نتیجه کتاب های زیادی را از آن انباشته اند و به ویژه جامعه و فرهنگ دینی و حتی عقلی آن را حتی به زعم خویش از توشه ی گران قدر اندیشه های خود نیز گران بار خواسته اند؛ اما از آن جا که منشأ پدید آمدن این پرسش ها نگاه های طبیعی و صمیمانه و فطری و خصوصاً انسانی نبوده است و غالباً دلایلی سیاسی و حکومت اندیشانه آن ها را پدید آورده است، خود به خود پاسخ ها را نیز ربط و پیوندی با قرآن و محتوای گران قدر آن و از آن مهم تر حقیقت وجود انسان نبوده است. به این دلیل است که نه در تبلیغ مبلغان مذهب و نه در کلام متکلمان دین، سخنی که راه گشای مسائل محوری دیانت و تربیت و انسانیت باشد به چشم

نمی خورد! تا این نکته روشن نگردد که چگونه این پدیده رخ داده و از کدام زاویه این انحراف ویرانگر صورت پذیرفته است سخن فوق نزد مردم اندیشمند، بازهم بیش از یک ادعا ارزیابی نخواهد شد.

سطح پاسخ ها

مقصود از این تعریض به هیچ وجه آن نیست که سطح پاسخ ها در اندیشه های کلامی کوتاه است یا به باورهای اسطوره ای و انواع خرافه آمیختگی دارد؛ زیرا اگر چه پاسخ ها در این علم ابتدایی و فاقد عمق کافی است - چون کاملاً با سطح پرسش ها متناسب است - ایرادی از این ناحیه نمی توان بر آن ها داشت. بنابراین، این گونه اشکالات اساسی و محوری و واگوی انحراف بنیادین این جریان نیست؛ زیرا هر زمانه ای را اقتضایی است و مناقشه در این گونه امور نشان دهنده ی خامی اشکال کننده است.

جهت پاسخ ها

همه ی ویرانگری از آن جا برخاسته است که تمامی این پرسش و پاسخ ها به منافع سیاسی گروه حاکم ناظر بوده است. به عبارت دیگر، منتقدان تنها به این نارسایی صوری در استدلال های کلامی پرداخته اند که زبان نارسای باورهای عمومی زمان های گذشته در آن ها به کار رفته و از این نکته ی اساسی غفلت کرده اند که ناخودآگاه چه پیامی در آن به زبان آمده و چه مفهومی به جای آموزه های دینی... در این مسیر به مردمان ابلاغ شده است نیز این که آیا در این کوشش ها، در صدد بیان پیام قرآن و دین و ماهیت وجود انسان بوده اند یا به اقتضای موقعیت، خویش مقاصد دیگری را تعقیب کرده اند؟

متأسفانه پاسخ این سؤال تصور رایج را در مورد اندیشه های کلامی از ریشه ویران می کند؛ زیرا متکلمان همیشه نمایندگان گروه های سیاسی بوده اند و روشن است که حکومت پیشگان و قدرت اندیشان به هیچ وجه با پیام واقعی تربیت های

معنوی و قرآن کاری ندارند؛ نه آن را می شناسند و نه به فرض شناسایی کاربردی برای آنان خواهد داشت تنها خاصیت ابزاری قرآن و دین در جهت طرد مخالفان و اثبات موقعیت سیاسی هر یک از گروه های سیاسی یا هر یک از سیاست پیشگان می توانسته است انگیزه ی ورود حکومت ها به این میدان باشد.

، بنابراین سعی بلندگوهای تبلیغاتی حکومت ها در امور اعتقادی همیشه در جهتی به کار می رفته که مصالح خود را در قالب اندیشه های مقبول، از زبان متکلمان بر قرآن تحمیل کنند این دستاورد محصول نهایی کوشش تمامی علمای کلام در طول تاریخ است. لذا، متأسفانه تنها آن چه با زبان باورهای عمومی به عنوان باورهای زیربنایی به نام دین و پیام قرآن بیان شده منحصرأً زیر بناهای نظری منافع گروهی، آن هم گروه قدرتمند و حاکم بوده است و بس. ممکن است، این تعبیر بیش از اندازه شگفت انگیز تلقی گردد؛ اما اگر توجه کنیم که همواره آن چه اندیشه های کلامی را به کرسی قبول و خصوصاً رواج نشانده قدرت حاکم و نیروی حاکمان بوده است و به هیچ وجه اهمیت اندیشه ها و منطقی و واقعی بودن یا بدیهی بودن آن ها، سبب رواجشان نگردیده است و حکومت ها نیز از آن رو این گونه اندیشه ها را به کرسی قبول نشانده و رایج ساخته اند که منافع ایشان را تأمین می کرده است، آن گاه این مدعا (با محتوای فوق العاده مهم و قابل توجه و تعیین کننده ی آن) اثبات می شود.

مقصود آن است که کاملاً آشکار گردد اندیشه های کلامی بازتاب کوشش هایی است که بر اساس آن حکومت دینی تنوریزه شده است؛ زیرا در این تردید نیست که

تنها حکومت ها بوده و هستند که می توانند صورت و محتوای اندیشه ها را تا سرحد رواج... تثبیت و حتی تعیین کنند و به طریق اولی نگفته پیداست که چرا در چنین وضعیتی، سخن از پیام واقعی خدا و دین و، قرآن هرگز نمی توانسته در میان آید و اگر در اندیشه ی کسانی نیز پدید می آمده با این پیش زمینه امکان طرح و انتشار عمومی آن نبوده است.

بدین ترتیب آموزه های دین تنها از طریق اندیشه های کلامی آن هم با انگیزه های سیاسی و غرض ورزانه - و در آن سطح ابتدایی که راه گشای هیچ نکته ی

معرفتی نیست - در اختیار مردم قرار گرفته اند و نیروهای حکومت، کفه ی ترازوی قبول و پذیرش را در آن سنگین و برای حفظ منافع خویش آن را رسمیت داده به تثبیت کشانده اند؛ زیرا همواره در گیرودار مخاصمات حکومتی، گروه های قدرت اندیش، تنها به بهانه های اعتقادی، جانب گروهی را گرفته اند که ایشان را سهل تر به اریکه ی حکومت رسانده یا آن را دوام می بخشیده است.

به عنوان مثال مدعیان اشعری گری- چون به حکومت می رسیدند - تنها اندیشه های مورد لزوم خویش را رسمیت می دادند و معتزله نیز منتظر فرصتی مشابه بوده اند تا آنان نیز هم چنان کنند. سرانجام آن که قرآن و دین همیشه وجه المصلحه ای میان آن و این بوده و در نتیجه ... از توجه جدی به خود آن به کلی غفلت رفته است.

تاریخ اجمالی علم کلام

چنان که گفته شد مراجعه ای اجمالی بر تاریخ علم کلام به خوبی نشان می دهد که چه اندازه آموزه های این علم وابسته به پرسش ها و در جهت پاسخگویی به سؤالاتی است که رفتار حکومت ها و الزام سیاست ها پدیدآورنده ی آن بوده اند.

ظاهراً نخستین پرسشی که تاریخ در اسلام به صورت یک مسأله ی عقلی به میدان بحث و مناظره وارد شده پرسش جبر و اختیار است که در زمان اولین خلفای اموی (1) پدید آمده و منشأ آن هم زرّ و زوری است که امویان برای خویش و وابستگان خود ایجاد کرده بودند و چون بازخواست می شدند که چرا چنین تبعیضی روا می دارید؟ به آیه ای از قرآن استناد می کردند (تُعْزُ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ) (2)؛ یعنی خداوند هر که را خواهد عزّت می بخشد و هر که را خواست، زبونی و خواری و این گونه با بی شرمی ثروت و قدرت ناشی از جنایت ها و قساوت های حکومتی خویش را به خواست خدا منتسب می ساختند و خود را از تنگنای پاسخ گویی نجات می دادند

ص: 54

1- در دور دوم؛ چرا که نخستین خلیفه از خاندان بنی امیه عثمان بن عفان بود.

2- هر که را بخواهی گران پایه می کنی و هر که را خواسته، باشی خوار آل عمران (3): 26

طبق ضبط تاریخ اولین کسی که در برابر این اندیشه ی عوام فریبانه رسماً لب به اعتراض گشود معبد جُهَنی است که از تابعان (1) است. وی جسورانه در برابر حجاج، حاکم نامدار و خون آشام کوفه ایستادگی کرد و به کیفر این جسارت با شنیع ترین وضعی به قتل رسید. (2) در ادامه ی همین روند و جریان آمیخته به اغراض سیاسی... بنیاد جبری مسلکی در اسلام پدید آمد و سرانجام نیز، همگان در برابر آن، البته با زر و زور به سکوت و تسلیم وادار شدند؛ چنان که اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان هم امروز نیز بدان باورند. (3)

از آن جا که فرهنگ عمومی و متبع جز قرآن هیچ منبعی را قابل استناد نمی شناخته تنها از این راه یعنی استفاده ی ابزاری از قرآن هم این کتاب را به عنوان تکیه گاه و سند معرفی کرده و هم از آن به بهره برداری پرداخته اند. روشن است که در این وضعیّت چه نتیجه ای از این گونه رفتار بر می خیزد خلاصه شدن تمامی کوشش متکلمان به تأویل و توجیه و تفسیر مفاد قرآن و آموزه های دین در جهت منافع سیاسی و مقاصد حکومتی درست به دلیل همین کاربرد ابزارگونه از قرآن برای همیشه... کارایی واقعی این کتاب و تعالیم گران قدر آن تباه گردیده و از میان رفته است.

لذا برای پژوهش در اندیشه های اعتقادی- که صورت نهادینه شده ی اندیشه های کلامی است - ابتدا باید دید چگونه و از چه راهی این اندیشه ها تا بازار شهرت و فراگیری و رسمیت آمده اند و با آن چه منافی و برای چه گروهی تأمین می شده است. پس از آن است که می توان دریافت که این توهمات چه وزنی در تحقیق و چه پیوندی با قرآن و پیام دین و حقیقت انسان دارد.

ص: 55

1- مقصود از اصطلاح تابعین آن دسته از مسلمانان صدر اوّل اند که مستقیماً رسول خدا صلی الله علیه و اله را درک نکرده ولی صحابه ی آن حضرت را دیده و از طریق آنان به آموزه های دین راه برده اند.

2- میزان الاعتدال ذهبی، ذیل این نام؛ الأعلام زرکلی 3 1054؛ خاندان نوبختی 32؛ تاریخ ادبیات دکتر صفا 1: 47؛ غزالی نامه 58؛ ترجمه ی تاریخ علم کلام شبلی نعمانی: 14

3- غزالی: نامه 60 - 80

پس از جبر و اختیار، به این پرسش پرداخته اند که: قرآن یا کلام خدا، قدیم است (یعنی مانند خود، خداوند از ابتدا وجود داشته) یا حادث است (و مثلاً زمان نزول آن پدید آمده است؟) (1) تاریخ این درگیری‌ها به اوایل حکومت عباسی باز می‌گردد. چه کشتارها و خونریزی‌ها که بر سر آن نرفته و هر دسته، چه بلاهایی که بر سرگروه رقیب نیاورده اند! از این جاست که این رشته از دانش نام کلام را به خود می‌گیرد. البته هر دسته و گروهی برای دستیابی پیروان خویش به حکومت طبعاً از یک سوی آن جانب‌داری کرده‌اند.

پس از اندی، جدال رسمی بر سر این مسأله‌ی کودکانه و از پیش طرح شده آغاز می‌گردد که اساساً باید به ظاهر قرآن و روایات استناد کرد یا راه معنی و مقصود را در آن‌ها پیش گرفت. ناگفته پیداست که با دستاویز ظاهر الفاظ، بهتر و بیش‌تر می‌توان شمول و عمومیت مفهومی آن را به کناری نهاد و سرانجام از بند آن رست و جست و حکومت‌امثال متوکل عباسی را بر آن استوار ساخت. لذا ظاهریّه، مجدّدان اندیشه‌های سنت‌گرایان، گذشته با این اندیشه قوت بیش‌تری می‌یابند و اندیشه‌ی سلفیان تجدید می‌گردد و نمایندگی یک شاخه‌ی مهم از اندیشه‌های اسلام را رسماً به خود اختصاص می‌دهد و بعدها... از آن بستر غرض آلود، ابن تیمیّه‌ها و ابن قیم جوزیه‌ها و محمد بن عبد الوهّاب‌ها بر می‌آیند و از همان ریشه، اندیشه‌ی وهابی‌گری هنوز بر شبه جزیره‌ی حجاز حکم فرماست.

نگاهی اجمالی به پرسش جبر و اختیار خود به خود نشان می‌دهد که این پرسش به هیچ وجه بنیادی و محوری و خصوصاً ابتدایی و آغازین نیست؛ بلکه کاملاً آشکار است که چه اندازه به مقاصد سیاسی و حکومتی آمیخته است. آری، نمی‌توان این پرسش را بدون در نظر گرفتن پیش‌زمینه‌های بسیار حکومتی، اساساً در جامعه فرض کرد؛ زیرا باید ابتدا مردمان را به زور شمشیر و حکومت، به پذیرش خدا و داشت و احکام لازم الاجرای حکومتی را به بهانه‌ی آن که قول و فعل رسول

ص: 56

خداست - بر مردمان تحمیل کرد و حاکمی جاه جو و تمامیت طلب و سفاک را در جای پیامبر نشانند و دین به شمشیر پذیرفته ی همان خدا را بهانه ی قدرت و حکومت قرار داد تا در نهایت مردمان جان به لب رسیده ای به این سخن لب گشایند که منشأ این تبعیض و نابرابری چیست؟ حاکم نیز پاسخ دهد این همان خواست بی چون و چرای خداست مردمان نیز از ترس شمشیر به این سخن گردن نهند که آمنا و صدقنا.

در همین کشاکش است که هم خدا و پیامبرش و هم قرآن و احکامش و هم پاداش و جزایش و نیز منشأ و ماهیت و مالش و... تعریف می شود و بسیار طبیعی است که خدا در آن با رنگ قهر حکومت رنگ آمیزی گردد و قرآن قانون این قهر و اراده ی خدشه ناپذیر و پیامبر عامل بی اراده و اختیار تبلیغ این احکام شود و قیامت صحنه ی محاکمه ی آنان که از این اوامر سر پیچیده اند و عذاب آخرت ضامن اجرای آن... و در خانه اگر کس است یک حرف بس است.

مگر آن چه در اذهان عمومی مردم است و آن چه در فرهنگ دینی نهادینه گردیده جز همین تعاریف است؟ به وضوح روشن است این تعاریف تعریفی است که تنها در یک بستر حکومتی قابل رویش است و پرسش جبر و اختیار به عنوان ابتدایی ترین پرسش، تنها در فضای اختناق قابل طرح است و الا در یک دعوت اخلاقی ای که بر اساس *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ اسْتَوَارَ* گردد، لااقل اولین پرسش نخواهد بود.

در این فضا نه پرسش ها طبیعی اند و نه پاسخ ها واقعی آری، آن چه به نام آموزه های دین، خواننده و می خوانیم عبارت است از دهان بندهایی بر این بغض های ترکیده از خفقان حکومت؛ نه معانی واقعی و حلاجی شده ی دیانت و فطرت که انتظار داریم در آموزه های کلامی، مشاهده کنیم.

همواره مجادلات کلامی در مسائل زیربنایی و عقلی دین در طول تاریخ با بسترسازی منافع گروهی و سیاسی و حکومتی پدید آمده و نضج گرفته و سپس به صورت اعتقادات محوری، دین در جامعه پراکنده و تثبیت شده اند و اگر جز این، بود هرگز مورد اعتنا قرار نمی گرفتند

روند این تأثیر به جنبه های اعتقادی و اصولی دین منحصر نیست؛ حتی در فروع دین تعیین کننده ی انحصاراتی در گرایش های فقهی گردیده است. کاملاً طبیعی است وقتی فردی همچون قادر بالله، عباسی در اوایل سده ی پنجم هجری فتاوی گوناگون و در بسیاری از موارد آرای متناقض فقیهان را در برابر خود می بیند- از آن جا که خود به خود هیچ حکومتی با تشّت قانون پابرجا نمی تواند ماند- در متن اعتقادنامه ی خویش، (1) مذاهب را به چهار مذهب منحصر اعلام کند و به صورت، منشور تمامی مردمان را بدان فرمان دهد این گزینش از آن روست که پیش از آن اعلام شده است که: پیروان هر یک از مفتیان مورد تبعیت - همین که توانستند (2) یک صد هزار دینار البته برای پیشکش به حکومت از میان خویش فراهم سازند- برای همیشه رسمیت خواهند یافت در پی این واقعه است که مذاهب اربعه در اهل تسنّن برای همیشه رسمیت می یابند آنان خود نیز برای این انحصار هیچ دلیلی ذکر نمی کنند (3) و آن را به گزینش طبیعی تاریخ منسوب می سازند.

به خوبی، دیده می شود که اساساً در روز حادثه، سخن بر سر حقّ و باطل بوحنیفه و شافعی و احمد حنبل و مالک انس (مفتیان چهار مذهب رسمی اهل تسنّن) نبوده بلکه معیار تنها سنگینی کفه ی ترازوی زر و سیم پیروان ایشان است؛ آن هم قریب 200 سال پس از دوره ی زندگانی آن ها... تا آن جا که گفته شده در این آن جا، میان یکی از بزرگان شیعه نیز دست و پایی می کند تا از طرف امامیه نیز چنین مبلغی را به حکومت پیشکش کند و لابد می پنداشته با این کار خدمتی به دین خواهد کرد و خوش بختانه به نتیجه نمی رسد و الا اکنون شیعه نیز، در عداد آن چهار مذهب

ص: 58

1- به نقل از یادداشت های خطّی علی نقی منزوی بر تاریخ حصر الاجتهاد پدرش شیخ آقابزرگ تهرانی.

2- ریاض العلماء 4 : 33

3- برای تفصیل، رک جلد اول الإمام الصادق و المذاهب الأربعة، أسد حیدر و نیز تاریخ حصر المذاهب، شیخ آقابزرگ تهرانی.

-که همگی مذاهب حکومتی بوده اند- به وسیله ی همان حکومت ها رسمیت می یافت و در نتیجه، باید شاهد آن بودیم که -والعیاذُ بالله! - حضرت صادق علیه السلام نیز در ردیف آن چهار فقیه قرار می گرفت. اگر هنوز شیعه خود را به نام مذهب جعفری می شناسد- با این که فی نفسه در این انتساب فاخر و مقدّس جای گُفت وگو نیست- منشأ آن چنین جریانی است و نباید از خاطر برد که مذهب جعفر بن محمّد علیه السلام را از مذهب رسول الله صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام تفاوت نیست و نمی دانیم از این انتساب چه می جوئیم و از این غافل ایم که چه قیاس مع الفارقی در بن آن پنهان است!

نباید پنداشت تنها پرسش های معدود و اندک شماری، در بند مخاصمات سیاسی محبوس و سایر معارف و آموزه ها از دستبرد این گونه تمایلات در امان مانده است؛ حتّی با جست و جویی ساده می توان ریشه ی تمامی مباحثی را که در طول تاریخ میان مسلمانان در گرفته و سرانجام اعتقادات و باورهای آنان را تشکیل داده است در این جبهه گیری های سیاسی نشان داد؛ مثلاً، همواره چنین می پندارند اگر گروهی از مسلمانان به آموزه های رایج حکومتی (تسنّن) گردن نهاده اند، در یک گزینش آزاد و مختارانه، در جست و جوی حقیقت به این انتخاب دست برده و واقعاً آموزه های آن را حقّ یافته یا لااقل پنداشته اند؛ در حالی که این به هیچ وجه با واقعیت منطبق نیست همواره این گونه گرایش ها را جبر حکومتی بر آنان تحمیل کرده است؛ منتها در هر منطقه ای به گونه ای مصر در قرون اوّلیه آن هم به دلیل حکومت فاطمیان پیرو تشیّع و البته از نوع اسماعیلی آن بود و سپس با دخالت های صلاح الدّین ایوبی و انقراض فاطمیان با تحمیل تدریجی حکومت، به تسنّن گرایید (1) و حکومت زیدیان در، یمن ایشان را زیدی مذهب کرد و حتّی حکومت صفوی رسمیت تشیّع را در ایران پدید آورد و نیز سلطنت عثمانی ها در آناتولی (یعنی ترکیه ی فعلی) تسنّن را تثبیت کرد و ... به هر ترتیب هر جا آموزه های دینی از زبان حکومت یا شخصیت هایی که از سوی حکومت پشتیبانی می شده اند عنوان

ص: 59

1- رک تاریخ جنگ های صلیبی محمد رشاد، ج 2، ذیل تاریخ جنگ سوم صلیبی

گردیده در جامعه به جبر و زور پراکنده و پس از اندی... به عنوان حقیقت در شکل فرهنگی جاری، جزو اصول مسلم تصوّر شده است و الا هرگز به گوش کسی هم نمی رسید؛ چه رسد بدان که حضور فراگیر آن را در سراسر حکومت های پدید آمده به بهانه و نام، اسلام به وضوح قابل مشاهده سازد.

معانی حکومتی خدا و پیامبر و قرآن

اگر به تصویری که تمامی این مذاهب و فرق به گونه ای مشترک از خدا ساخته اند و آن را مبنای هر برداشتی از دین و قرآن قرار داده اند، بنگریم و فراموش نکنیم که هنوز نیز بر ناخودآگاه زیربنای اندیشه های متعارف دینی حاکم است، به وضوح در خواهیم یافت که چرا و چگونه از خداوند حاکمی چون دیگر حاکمان ساخته و او را همانند آنان پنداشته اند و اوامر و نواهی او را آمرانه و به اصطلاح مولوی تصویر کرده اند و پی آمد آن را عذاب و پاداشی بی ارتباط با نوع معصیت و اطاعت و تنها به اراده و خواست او منوط دانسته

این نگاه برخاسته از آن دیدگاه است که دین همواره دستاویز حکومت بوده است؛ نگاهی که بازتاب برداشت حکومت گرایانه ی آن را در سراسر دین می توان دید و خواند؛ زیرا خداوند در آن همچون حاکمی تصوّر شده که حتّی نیازی نیست عادل باشد؛ چرا که عدل غالباً با حکومت ناسازگار است و لاجرم باید چنان پنداشت که هر چه آن خسرو کند شیرین بود

رسول و پیامبر نیز در این مجموعه پیام آوری متعارف است که تنها دروغ نمی گوید و در ابلاغ پیام الاهی دخل و تصرف نمی ورزد؛ امّا دستورات او کاملاً دارای ماهیت دستورات حکومتی است. در این نگاه است که قرآن به صورت قانون مورد توجّه قرار می گیرد و رسول خدا پیام رسان عذاب و پاداش توضیح داده شده در قرآن نیز با این زیر بنا تعریف می شود و در نتیجه جهنّم آن به سهولت، یادآور و متناسب با شکنجه گاه ها و زندان هایی است که حکومت برای بقای خویش بدان نیازمند است. بالاخره... یک دستگاه فکری پدید می آید که در آن دین و خدا و

پیامبر و کتاب و حلال و حرام واجب و ممنوع هر یک دارای جایگاه‌هایی خاصّ و تعیین شده است و همین تعاریف و جایگاه‌هاست که امروزه فرهنگ دینی جامعه را تشکیل می‌دهد و مفردات الفاظ و اصطلاحات به کار رفته در قرآن همین گونه و بر همین مبنا معنا شده است.

گرایش‌های ضدّ عقلانی

اگر ملاحظه می‌شود در طول تاریخ گرایش‌های خردستیزانه در جوامع دینی غالب بوده، از آن روست که احکام حکومت، همواره بی‌چون و چراست و کس را نباید یارای مقابله با آن باشد به این علّت حکومت غالباً به دست اشاعره - یعنی گروهی که دین را بی‌چون و چرا کرده‌اند - بوده است؛ زیرا در حکومت نمی‌توان سخنی جز این را رواج داد و از حقّانیت آن دفاع کرد.

بنابراین روشن است چگونه همین اوامر، حکومتی به نام دین و در نهایت و برای همیشه به دست سیاست‌پیشگانی چون نظام‌الملک‌ها در حکومت‌هایی همانند ترک‌های سلجوقی و به قلم اندیشمندانی سراپا گوش به فرمان، همانند غزالی تئوریزه می‌گردد و نام احیاء العلوم بر آن نهاده می‌شود و در طول تاریخ به عظمتش اذعان می‌گردد و متأسفانه هنوز در توهم معاریفی که خود را از بزرگان اندیشه و خرد این سرزمین و از هر سلطه‌ای هم بیگانه می‌شناسند، همچون اسطوره به این فرد نظر می‌شود و به پاداش این خوش‌خدمتی‌هاست که منحصرأ در طول تاریخ، با القاب حجّة الاسلام (!) و امام (!) مورد بزرگ‌داشت واقع می‌شود؛ زیرا تمامی زوایای این اندیشه‌ی حکومتی را در کتب خویش تئوریزه کرده است.

از سوی دیگر معتزله با تمامی گرایش‌های عقلی و منطقی خود در بیشتر موارد، از حکومت برکنار می‌شوند و در نهایت تنها نامی از آنان در تاریخ به جا می‌ماند. به همین دلیل شیعه نیز - که همواره به صورت یک گروه معترض به حکومت قرار داشته است - با تمایل به معتزله شناخته می‌شود تا آن‌گاه که در شیعه نیز همان ضرورت‌های حکومتی راه یافته و به اصطلاح روز، همین آموزه‌های

حکومتی در آن نهادینه می شود در این شیوه نیز به همان روش تمایلات قالب گرایانه و اشعری مسلکانه در شکل اخباری گری که اوج آن در حکومت صفویه، است پدید می آید؛ چنان که شیوع و رواج آن را ابتدا در زمان بویهیان و برای بار دوم و با تأکید بیش تر در زمان صفویان به وضوح می بینیم.

باری آن چه گفته شد تنها رؤوس نکاتی بود که در فساد زیربنای کلامی برای ورود به هر بحث دینی و از جمله قرآن ضرورت داشت و الا بررسی تفصیلی آن نیازمند فرصت بسیار و دقتی موشکافانه است که در خور متتبعان فحل و شیفته است تا در نشان دادن نمونه های بی شمار آن عمر خویش، سرمایه کنند و ثمر آن را در مورد آموزه های تمامی، ادیان در برابر اندیشمندان قرار دهند تا شاید مردمان گیتی را از این نگاه بدوی و متحجرانه ی رایج نسبت به اساس پدیده ی دیانت- که همواره دستاویز حکومت ها بوده- رهایی بخشند.

نکات اصلی

اولاً، تعاریف متداول و متعارف دینی عبارت اند از همان باورهای رایج در اذهان عالم و عامی.

ثانیاً، همین باورها (و به تعبیری تعاریف) زیر بنای ناخود آگاه هر اندیشه ی دینی را تشکیل می دهند به عبارت دیگر این تعاریف اند که از صدر تا ذیل و از آغاز تا انجام در مورد الفاظی همچون خداوند و خلقت و انسان و پیامبر و دین و قرآن و وحی و اوامر و نواهی آن تا قبر و برزخ و قیامت، عمق و وسعت اندیشه های دینی را تعیین می کنند و به آن ها معنی و مفهوم می بخشند.

اندیشه ها و تعاریف هر سخن و پیامی را در دستگاه خود قرار می دهند و بر اساس آن مفهوم و معنایی برای هر یک از اصطلاحات دینی ایجاد می کنند و اگر این پیش زمینه ها دارای نارسایی و انحرافی باشند روشن است که تمامی آن انحرافات خودبه خود به متن دعوت های دین تسری یافته را حداقل با بی محتوایی و انحراف و در غیر این صورت با بن بست هایی غیر قابل عبور و پرسش های بی پاسخ رو به رو

خواهد ساخت و در نهایت انسان را از دست یابی به گوهر پنهان و پیام واقعی نهفته در آن‌ها محروم می‌کند.

از سوی دیگر این باورهای زیربنایی عبارت‌اند از همان آموزه‌هایی که به تعالیم سیاست‌زده‌ی مخدوش و مبهم و نارسا و بشری و در نتیجه بسیار کودکانه‌ی علم کلام مشهور است. ممکن است کسی تاکنون نام این علم را به گوش خویش نشنیده باشد و از محتوای آن صورتاً به کلی بیگانه باشد؛ اما این بیگانگی و ناآشنایی صوری سبب نمی‌گردد که از آفات آن برکنار بماند.

چنان‌که گفته شد، محتوا و محصول این علم همان باورهای رایج و تعاریف متداولی است که به صورت عمومی در ذهن هر فرد جامعه به گونه‌ای رسوب یافته که زبان ذهنی آنان در مورد تعالیم دینی شده است؛ یعنی هر سخنی در مورد دیانت به فرد گفته شود - اعم از آن که متن قرآن یا کلامی از بزرگان یا... باشد - آن را با محتوای تعریف شده‌ی آن زیربناها (که در نهایت در علم کلام تثبیت شده است) فهم می‌کند؛ بداند یا نداند آن‌ها را به این نام بشناسد یا نه محتوای اندیشه‌های او، همان آموزه‌های علم کلام است.

ثالثاً آن‌چه این علم را پدید آورده و در اذهان عالم و عامی جامعه نهادینه ساخته است چیزی نیست جز چالش‌های ازبوت‌ی کشاکش قدرت و سیاست و حکومت به درآمده و آن‌چه محتوای این علم بشری را تشکیل می‌دهد، حتی کوشش‌های صمیمانه و نقدپذیر اندیشمندان تاریخ نیز نیست؛ بلکه سراسر، برآیند تمایل نیروهای سیاسی جوامعی است که هر دیانتی ناگزیر از بستر تاریخی آن عبور و هر جامعه‌ای ناخودآگاه آن را به دلیل حضور در مرزهای جغرافیایی خاص خود به نام اعتقادات در حافظه‌ی فرهنگی خویش ضبط کرده است و در نهایت به دست حکومت، در جامعه تثبیت گردیده و سپس به دست عالمانی که در این کشاکش حاضر بوده‌اند و به قدرت حاکم متمایل برای آن براهینی در حد اندیشه‌های همان جامعه تدارک شده است.

، لذا اگر گفته شود هیچ یک از مفاد این مجموعه ی فکری پیوندی به تعالیم دینی و معنوی و انسانی و محتوای آموزه های وحیانی و از جمله قرآن ندارند، نباید ناباورانه با آن برخورد کرد؛ زیرا اساساً مفاد آن ها در بسترهای کاملاً متعارض و بلکه متضادی رویده است و رمزنا گشوده ماندن معضلات دین و بی پاسخ بودن پرسش های اساسی آن همه و همه در همین خاستگاههای مغفول و پیش فرض های عمده منحرف و نارسا و ناپخته پنهان است. اگر ادعا می شود در مورد قرآن، تاکنون سخن به سزایی گفته نشده و نگاه درخوری به آن معطوف نگردیده، ناظر به همین جریان است که اگر نه از سر غفلت تمام بیگمان با تسامح و تساهل بسیاری... در طول، تاریخ، از آن عبور شده است.

پذیرش های مردمی

نباید از یک نکته نیز غفلت کرد و این پرسش را بی پاسخ فرو نهاد که چرا و چگونه توده ی مردم نیز آن احکام جاهلانه را هر چند با جبر و اکراه، در نهایت پذیرفته و آن مفاهیم در حقیقت سیاسی را همواره به عنوان آموزه های دینی و معنوی خویش تلقی کرده اند. پدیده ی اخیر معلول خاصیتی است که بدان نیز باید پرداخت و علت آن را شناسایی کرد تا این تصویر نارسا نماند.

فراگیری پدیده ی پایبندی به باورهای سست و کودکانه و نیز موضع گرایانه و سیاسی و خالی از محتوا صرف نظر از آن که از حکومت بر مردمان تحمیل می شده است - هرگز بدون در نظر گرفتن عامل ذهنیت های بدوی (یعنی کوتاهی سطح اندیشه ی مردمان در طول تاریخ قابل توجه نیست و در آن چه این آسیا را حرکت بخشیده، نباید نقش توده ی مردم را نادیده انگاشت؛ زیرا هر جا لقمه نانی از معارف، آمیخته به خار و خاشاک توهم به حلقوم مردمان ریخته شده است، عامل نادانی و جهالت نیز در آن دخیل بوده است؛ یعنی اگر راه اندیشه بر دریافت معنویات باز نشده و همواره گرایش های عقلی منکوب و مخدول مانده یا جمود و سطحی نگری اشاعره در طول تاریخ جبهه ی غالب را تشکیل داده و خود را چیره نگاه داشته

است توده های مردمی نیز خود آن اندیشه های بی بنیاد را با تسلیم و پذیرش تلقی به قبول کرده اند.

این پذیرش فراگیر گذشته از عامل حکومت معلول آن نیز هست که در گوش، کودک، جز سخن کودکانه نمی نشیند و در جامعه ای که غالب افراد ذهنیت کودکانه دارند سخن از معانی بلند و بالغانه به سمع قبول شنیده نخواهد شد و اگر سخن عمیقی نیز به آنان گفته، آید باز آن را به زبان کودکانه و متناسب با ذهنیت کودکانه ی، خود ترجمه و فهم می کنند و هرگز مقصود واقعی آن را در نخواهند یافت. لذا همواره منطقی ترین و ضروری ترین اوامر برای کودکان، جبر محض تلقی می شود؛ زیرا علت آن را نمی دانند و چون به آنان گفته شود، چیزی از آن در نخواهند یافت و در نتیجه باز آن را آمرانه می پندارند، باری شکافتن زوایای متعدد این پدیده که منشأ اغلب برداشت های خرافی از پیام های معنوی است در این مختصر، بیش از این روانیست و ما را از مقصود اصلی باز خواهد داشت و در جای خود... باید بدان پرداخت.

به هر ترتیب آن چه در قرون و اعصار با همه ی گستردگی و عمر و فرصت دراز خود باعث شده است تا مردمان هرگز به پیام قرآن نیندیشند، از یک سو منافع حکومتی و از سوی دیگر جهالت عمومی است و چون دست به دست یک دیگر داده اند انسان روی زمین را از بزرگترین بهره ی خویش محروم نگاه داشته اند.

حکومت فرهنگی

نکته ی سومی که باید بدین فهرست افزود پدیده ی حکومت فرهنگی است.

اگر محتوای پیامی در طول صدها سال به گونه ای تلقی گردد و با شیوه ای واحد توضیح داده شود به ویژه پس از طی دوران تثبیت و فراگیری اندیشه کم تر کسی به خود اجازه خواهد داد بر خلاف آن سخنی بگوید و همواره با بهانه ی این استبعاد: که مگر ممکن است انبوه عالمان و کارشناسان طول تاریخ، نکته ای را در نیافته

باشند و ما اکنون بدان نائل آییم؟ هر اندیشه‌ی سازنده‌ی را به تبعیدگاه فراموشی خواهد فرستاد.

این استبعاد راه را بر رویش و خصوصاً انتشار هر اندیشه‌ی ای سد می‌کند و به این دلیل، می‌توان از آن با تعبیر حکومت ناخود آگاه فرهنگی سخن گفت. در صورت حذف این، پدیده فقط خدا داناست چه اندازه مزایای سودمند از آن برخوردار خاست؛ یعنی بیداری از خواب جزمیت که با اندک توجهی به میوه‌های سودمند فرو نهادن آن، در عرصه‌ی علوم تجربی می‌توان نگرست و شکوفایی و رشد چشم‌گیر و مفید بودن آن را در علوم و صنایع بشری به وضوح مشاهده کرد. به عبارت دیگر تا سخن وجدان مردمان چنین باشد که بر هر سخن که پدران ما بر آن بوده‌اند، ما نیز باید گردن نهیم.... در هیچ مسیری قدم اصلاح برداشته نخواهد شد.

با توجه بدان چه تاکنون عنوان گردید می‌توان به دو نکته راه برد که بسیار در خور اعتنا و تعیین کننده‌اند و نقطه‌ی ورود به این بحث را نیز تشکیل می‌دهند

اولین نکته آن است که به هیچ وجه ... نمی‌توان برای دست‌یابی به پرسش‌های محوری و اساسی دین و نیز قرآن به آموزه‌های علم کلام یا اعتقادات متعارف دل بست و لاقبل به عنوان زیربنای این ساختمان فکری، از آن‌ها کمک خواست و امید آن داشت که گرهی از معضلات این راه را بکشایند؛ زیرا چنان که گفته شد محتوای این علم در حقیقت بازتاب مجادلاتی است که به دلایل سیاسی و اجتماعی و محیطی در طول تاریخ اسلام پدید آمده است و کوشش آن‌ها سراسر مصروف تثبیت و تحکیم قدرتهایی بوده است که در هر زمان به اقتضای خود بر سرکار بوده‌اند و آن‌چه در آن‌ها یافت نخواهد شد، پاسخ پرسش‌هایی است که اساس دین و قرآن بر آن‌ها مبتنی است و حتی اگر بسته و گریخته و احیاناً، در نکته‌ای از آن‌ها نکات محوری یافت شود چندان نارسا و بدوی بدانها پرداخته شده است که به هیچ روی به کار پاسخگویی به پرسش‌های این روزگار نخواهند

آمد.

دومین نکته راه یابی به مفاد این شبه ادعاست که تاکنون، هیچ کوشش منطقی در جهت پاسخگویی به پرسش هایی که محور مفاهیم دین و زیر بنای فهم قرآن است صورت نگرفته و قاموس اندیشه های دینی از این گونه عناوین خالی بوده است. البته با تعمق در مفاد این پژوهش با وسعت و نیز وضوح بیشتری قابل دریافت خواهند بود.

، اکنون با روشن شدن ماهیت و نیز خاستگاه علم کلام که زیربنای هر نگاهی را به آموزه های دین تشکیل می دهد می توان به مهم ترین منبع گویش دینی ، یعنی ، قرآن پرداخت و نشان داد که چگونه این منبع نیز در بند تعاریف نارسا و مخدوش علم کلام قرار گرفته و در نهایت بهره برداری از آن ناممکن شده است.

ص: 67

معرفی و شناخت اجمالی، قرآن یعنی مهم ترین منبع اندیشه ی مسلمانان، هدف اصلی این نوشتار است؛ اما چنین شناختی آن گاه امکان پذیر خواهد شد که بتوان با متن آن بی دخالت هیچ واسطه ای رو در رو قرار گرفت و اطمینان یافت که آن چه آن را معانی قرآن می پنداریم و در مورد آن قصد پژوهش داریم مستقیماً کلام الاهی و عین گفتار آن نامتناهی است؛ زیرا در محیطی به سر می بریم که راه ارتباط با قرآن عموماً به دو طریق مشابه ترجمه و تفسیر منحصر است و همگان برای دریافت مفاهیم موجود در متن این کتاب از این دو طریق یا یکی از آن ها، به استنباط معانی نهفته در آن اقدام می کنند و روشن است تا حصول یقین کامل، از واگویی و انتقال صحیح و امانت کافی این دو راه نمی توان اطمینان یافت که شخص با متن قرآن مستقیماً رو در رو قرار دارد یا مفاهیم دیگری به نام قرآن در برابر او قرار گرفته است تا بر اساس آن بتواند به شناخت و داوری خویش اطمینان حاصل کند.

همان طور که در بخش پیش به تفصیل گفت و گو شد؛ این کتاب و حیانی و منبع بی مانند در عین آن که در توهّم پیروانش، نخستین و زیر بنایی ترین مأخذ اندیشه های دینی است در واقعیت چنین نیست و پس از علم کلام با فاصله ی زیادی... به عنوان دومین منبع و تنها از زاویه ی خاص علم کلام در نظام اندیشه ی دینی اسلام تأثیر نهاده است و به دلایلی هرگز نتوانسته آموزه های گران قدر خویش

را مستقیماً به صورتی آشکار و خصوصاً رها و آزاد از بند تعاریف کلامی... در برابر دید خوانندگان خویش قرار دهد.

در بحث پیشین به تفصیل بیان گردید که مهم ترین منبع زیر بنایی اندیشه های هر کس که با اندیشه ای همراه است بدانند یا نه - پیش فرض های ذهنی اوست و در اندیشه های دینی مسلمانان این پیش فرض ها عبارت از پیش فرض های کلامی است که در طول تاریخ به صورت ناخودآگاه... با آنان همراه بوده و همچنان نیز هست. اکنون بر اساس آن چه در بخش پیشین در مورد اندیشه های کلامی گفته شد، بهتر و روشن تر می توان از ماجرابی که در حقیقت بر سر مفاهیم این کتاب مقدّس آمده نیز سخن گفت.

ابتدا باید نشان داد که عموماً از کدام دیدگاه و با چه تعریفی و برای پاسخ گویی به چه نیازی به متن قرآن نظر شده و بالاخره چه راهی برای دست یابی به پیام و محتوای گران قدر آن برگزیده شده است.

تردید نیست که قرآن در دیانت اسلام متن درجه ی اولی است؛ از یک سو، نهایی ترین محصول نبوّت رسول خدا صلی الله علیه و آله است و از سوی دیگر، سالم ترین متنی که از دستبرد حوادث مصون مانده و لاقلاً از نظر تاریخی تصرف آشکاری در آن نشده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را بزرگ و بی بدیل می شناخته و نزد مسلمانان اعم از پیشوایان یا پیروان هیچ متنی با آن قابل مقایسه هم نبوده است؛ اما به جرأت می توان گفت در طول تاریخ و تاکنون مسلمانان با آن برخورد مستقیمی نداشته و در نتیجه آن را بی واسطه ندیده و نشناخته اند.

این بیان مبالغه گونه تنها آن گاه هضم و تصدیق خواهد شد که نخست دریافته باشیم در زمان نزول این کتاب و هنگام حیات دریافت کننده ی اصلی آن یعنی حضرت رسول صلی الله علیه و آله بیشترین سعی در واگویی متن آن و تثبیت الفاظ آن به کار می رفته و فرصت و فراغتی برای کاوش در معانی آن وجود نداشته است؛ چه رسد به آن که متن آن همواره در حال تکمیل و افزایش نیز بوده است. در مرحله ی بعد و با فاصله ی بسیار زیاد اگر احیاناً کسی را در آن جامعه، بدوی، سودای دریافت مفاهیم

آن نیز بوده و صریحاً در صدد پرسش از مفهوم آن بر می آمده، استنتاج مفاهیم و شیوه‌ی به‌گوش آوردن آن متن خاموش به عهده‌ی شخص آن حضرت بوده است؛ ولی او نیز بی‌گمان آنان را اندک اندک و متناسب با همان سطح و افق اندیشه‌ی کوتاهشان برای دست‌یابی به معانی این متن و برای بهره‌مندی از بیانات آمیخته و چه بسا آکنده از رمز و راز و ابهام و ابهام، آن قدم به قدم... مریانه راهنمایی‌هایی می‌فرموده است.

به عبارت دیگر این متن در زمان نزول متکی به شخصیت دریافت‌کننده‌ی اصلی آن اندکی به‌گوش می‌آمده و مختصر معنادهی می‌شده است. در حقیقت، اگر احیاناً مفهوم متن در دوران حضرتش اندکی از مخاطبین عنایت می‌دیده است، بر معانی درونی و دریافت‌های وجدانی حضرتش استوار بوده است و اگر از معانی آن پرسشی می‌شده او هرچند بر اساس فهم مستقیم و بی‌واسطه‌ی خویش بی‌گمان متناسب با ظرفیت پرسش‌کننده و شنونده آن را توضیح می‌فرموده است. این توضیحات هم به اندازه‌ی اندک و موردی بوده که نمی‌توان حتی امروزه با نیروی اندیشه‌ی رشد‌یافته‌ی موجود و نیز با همه‌ی افزایشی که حجم آن منقولات یافته است، نظامی منسجم از آن استنتاج کرد.

پس از رحلت آن حضرت با توجه به اولاً- کوتاهی زمان حضور او در میان مردمان و ثانیاً دوری شنوندگانش از هرگونه امکان دریافت متعالی- که برخاسته از فقر شدید فرهنگی حاکم بر آنان بوده است - و ثالثاً از آن جهت که این گونه‌نگرش‌های متعالی در آنان نمی‌توانسته در آن مدت کوتاه رسوخ قابل‌اعتنایی داشته باشد (حال بیفزاییم که همان راهنمایی‌های موردی و جزئی و گسسته و اندک نیز با رحلت او از میان مردمان رخت بر بست) پرسش این است که از آن پس با چه مبنا و معیاری به این متن نظر شده و بر اساس چه عواملی فرهنگ‌نگرش به این متن در طول تاریخ نهادینه شده است؟

این گروه به ظاهر مسلمان پس از او بیش از هر چیز در فکر تصاحب قدرت به جا مانده از او بر آمدند و جدال بی‌پایانی... بر سر این میراث آغاز کردند و اگر

بگویم هنوز این جدال به آخر نرسیده است گزاف نیست

اگر گفته شود مسلمانان در طول تاریخ پس از پیامبر خدا تنها و تنها به حکومت اندیشیده اند و مفاهیم دینی خود را بر این اساس مخدوش پایه نهاده و از این زاویه بدان تعالیم نگریسته اند هیچ گونه مبالغه ای در این تعبیر به کار نرفته

آری به تمامی دین (و از جمله مفاهیم قرآن) در محیطی آکنده از جدال، نظر شده و مبتنی بر لوازم حکومت و منافع سیاست مورد گزینش قرار گرفته است. چنان که گفته شد از این مجادلات سیاسی و معارضات حکومتی است که علم کلام پدید آمده است

، بنابراین الفاظ قرآن را- که سال ها قبل بیان شده بود- فارغ از تعالیم الاهی رسول خدا صلی الله علیه و آله و بر اساس مجادلاتی که سال ها بعد بر سر حکومت پدید آمد و در علم سیاست زده و مخدوش کلام تثبیت گردید معنی کردند و آن معانی را در برابر همان الفاظ قبلی نهادند؛ یعنی الفاظی را که ده ها سال قبل از زبان وحی به عرصه ی ظهور آمده بود با معانی ای همراه ساختند که مجادلات آن ها در سال های بعد آن را ایجاب کرد سپس برداشت های متعارف و نهادینه شده ی این کتاب مبتنی بر همان تعاریف مخدوش پدید آمد و در تمامی جامعه و تاریخ گسترش یافت.

هر چند در قرآن به عنوان مثال سخنان بسیاری در مورد خداوند گفته شده و راجع به رسالت و پیامبران الاهی توضیحات فراوانی ارائه گردیده و از قیامت و جزا و پاداش در سرای دیگر به کرات سخن رفته و آفرینش هستی با تعبیر مختلف به خداوند منسوب و شخصیت انسان و مبدأ و مال او در مواضع گوناگون ترسیم و تبیین شده است چون در نهایت مسلمانان به تمامی این توضیحات بر اساس تعاریفی کلامی (که بعدها پدید آمد) نظر کردند و مبتنی بر آن به استنباط مفاهیم وحی پرداختند هیچ گاه نتوانستند خالی از شوائب بشری با متن آن ارتباط برقرار کنند

برای هر یک از مفردات الفاظ، وحی معانی از پیش ساخته و تعریف شده ای در جامعه وجود داشته و علم سیاست زده ی کلام با رسوب خود در اذهان

عمومی پیشاپیش راه برخورد مستقیم اندیشه ها را با متن قرآن بسته بود. لذا این تعاریف با نارسایی های خویش و با اغراض نهفته در جهت گیری هایشان، سد دریافت پیام واقعی قرآن شدند.

علت ترجمه ی قرآن

اگر پرسیده شود چرا در روزگار معاصر این اندازه به ترجمه ی قرآن پرداخته اند؟ ممکن است ابتدا بی جا به نظر آید؛ اما با اندکی تعمق این سؤال جایگاه خویش را می یابد و پاسخ آن نیز آشکار می گردد. روشن است که مخاطبان این کتاب مقدس در روزگار معاصر به صورت ناخودآگاه خواسته اند از این طریق، یعنی راه ترجمه بدون واسطه با متن قرآن رو در رو قرار گیرند و مستقیماً از متن این کتاب مفاهیم دینی را استنتاج کنند. این بدان معنی است که قبل از آغاز شدن یا فراگیری سنت ترجمه ی، قرآن مسلمانان عامی نه می خواستند و نه می توانستند با متن قرآن رو در رو قرار گیرند؛ گفتمی به هر دلیل اساساً نسبت بدان احساس نیاز هم نمی کردند.

آن چه سبب گردید تا در روزگار کنونی بسیار بیش از گذشته، قرآن محور بررسی های دینی قرار گیرد ابهامات فراگیر و نارسایی هایی است که در آموزه های دینی، گریبانگیر پیروان این آیین گردید و چون مجموعاً این احساس کم و بیش در سطوح آگاه تر جامعه قوت می گیرد که آموزه های رایج و متعارف دین با رنگ و بوی کلامی و آمیخته به اغراض سیاسی خود، اولاً از وثاقت کافی بی بهره اند و ثانیاً دارای استحکام منطقی لازم نیستند و ثالثاً توان پاسخ گویی به پرسش های دینی جدید الولاده را ندارند ناخودآگاه راه برون شد را در آن دیده اند که افراد خود مستقیماً به منبع گویش های دینی یعنی متن قرآن نظر و پاسخ خویش را در آن جست و جو کنند؛ زیرا جامعه ای که هیچ سخن درخور اعتنایی در متن اعتقادات خویش نبیند، ناچار است دست نیاز به سوی منبع این تعالیم دراز و داروی خویش را از شفاخانه ی آن جست و جو کند.

بنابراین علّت این که جامعه در دوران اخیر بسیار بیشتر از گذشته به سوی متن قرآن توجّه کرده درک نارسایی آموزه های اعتقادی و کلامی است؛ هر چند چنان که خواهیم دید در پیمودن این مسیر توفیق چندانی نصیب افراد آن نشده است.

با این که ممکن است در ابتدا رویکرد مستقیم به متن قرآن از طریق ترجمه پدیده ی بسیار مبارک و به جایی ارزیابی، گردد علّت آن را نیز باید شناخت قرآن قرن هاست که در اختیار مسلمانان است و رویکرد تأکید آمیز روزگار معاصر به این کتاب (آن هم از طریق ترجمه) بی گمان محصول گرایش بیشتر مردمان در این دوران به دین و اندیشه های دینی نیست این که چرا امروزه بیش از گذشته به قرآن توجّه کرده و در موضوع، دیانت بیشتر سعی می کنند تا پاسخ پرسش های خویش را از متن آن به چنگ آرند، در 2 - 3 محور قابل بیان است.

اگر به عنوان مهم ترین عامل گفته شود این پدیده از آن روست که مردمان این روزگار بیشتر از قبل با متون نوشتاری سر و کار داشته و با امکان بیشتری در خواندن متون همراه اند، البته سخن درستی است؛ ولی بیانگر علّت وجود ترجمه های گوناگون این دوران نیست؛ زیرا برای رفع نیاز خوانندگان یکی دو ترجمه هم کفایت می کند. به عبارت دیگر تعداد زیاد ترجمه ها تنها معلول بالا رفتن سطح سواد عمومی و توان خواندن بیشتر نیست و گویی با این، عمل هدفی مستقل نیز تعقیب می شود و آن عبارت از آشنایی بیشتر و ناب تر و دقیق تر و بی واسطه تر با قرآن یا منبع آموزه های دینی است؛ آن هم به این دلیل که جامعه رفته رفته دریافته است که سایر منابع افزایش و کاربرد بیشتری یافته است و چون هیچ یک از این ترجمه ها نیز نیاز او را برآورده نساخته اند، جایگاه یک ترجمه ی ناب را خالی دیده است تا بتواند نیاز خود را با آن مرتفع سازد.

عامل دیگری که به ایجاد این جریان کمک بسیاری کرده بازتاب منفی انحصار بهره برداری از قرآن به وسیله ی حوزه های علمیه و عدم اطمینان یقین آور به این نهاد

بوده است تقریباً در طول تاریخ حوزه‌ها در بهره‌برداری از قرآن بی‌رقیب بوده و سایر اقشار مردم به دلیل ناآگاهی با زبان یا ناآشنایی با گویش عربی، امکان استفاده از قرآن را به صورت طبیعی نداشته‌اند و در نتیجه هر سخنی را که حوزه‌ها به قرآن نسبت می‌دادند بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند؛ ولی پس از آن که رفته رفته روشن گردید مجموعه‌ی دانسته‌های حوزوی پاسخگوی پرسش‌های پدیدآمده در این روزگار، نیست خود به خود خاصیت واسطه بودن حوزه‌ها در امور دینی تقلیل یافت و دیگر مردمان آموزه‌های دینی خویش را تنها به واسطه‌ی آنان فرامی‌گیرند و می‌کوشند مفاهیم دینی را حتی المقدور از طرق دیگر (یا خود به دست خویش) از متن قرآن، استخراج کنند.

البته پدیده‌ی عدم اعتنا به برداشت‌های حوزوی نیز از آن رو بوده که در محتوای گویش آنان چیزی جز تکرار همان اندیشه‌های کلامی رایج به چشم نمی‌خورده است. لذا اندک اندک روشن گردید که در شیوه‌ی استدلال‌ات کلامی غالباً تمامی نتایج در مقدمات نهفته است و جز مصادراتی بی‌محتوا را در آن‌ها نمی‌توان یافت دلیل آن نیز روشن است در طول تاریخ... تنها کاربرد این گونه استدلال‌ات اقناع‌پروان عامی و مخاطبان بی‌دانش آن بوده است و در نتیجه نزد مردم اندیشمند فاقد کارایی منطقی ارزیابی شده است.

پس از دست‌یابی جوامع به علم و دانش حتی عمومی و ابتدایی و امکان دست‌یابی آسان به متن، قرآن گویش‌های کلامی روزگاران گذشته از توان مقابله و حتی کارایی نسبی خارج می‌گردد و بیشتر از طریق ترجمه‌ها، بازار توجه به قرآن گرم‌تر می‌شود.

ممکن است این توجه افزوده‌تر به قرآن از طریق ترجمه چه بسا حسن تلقی شود؛ اما نباید غفلت داشت که از عیوبی چند نیز خالی نیست؛ زیرا منشأ و نیز علت ناکارآمدی آن (چنان که خواهیم دید) همان نارسایی آموزه‌های کلامی بوده است و این تأثیر مخرب هم‌چنان پابرجا و بر سراسر اندیشه‌های دینی کاملاً آشکار است به عبارت دیگر بر اساس دلایلی که بر خواهیم شمرد حذف تأثیر آموزه‌های کلامی از

ترجمه ها در این دوران تقریباً ناممکن و محال است.

علاوه بر آن اگر توجه مستقیم به قرآن از طریق ترجمه دارای این حسن است که نگاه مردمان را مستقیماً و بدون واسطه به متن قرآن معطوف می دارد، همواره با این پیش فرض نارسا نیز همراه است که متن فخیم قرآن را در حد متنی کوچک و، بازاری، فروکاسته افراد را با این تصور همراه می سازد که هر کس می تواند به سهولت به معانی آن دست یابد.

ترجمه و خاستگاه آن

تردید نیست که پس از طی صدها سال و پیش آمد هزاران تغییر در شکل، زندگی مردمان در اندیشه نیز تغییر کرده و انتظارات متفاوتی یافته اند. دایره ی اندیشه های دینی نیز از این روند مستثنا نیست و در تمامی ابعاد خود با پرسش های نو و بی سابقه ای مواجه است که پدیدآورنده ی آن - چنان که اشاره شد- از یک سو شکل زندگانی جدید و از سوی دیگر رشد فکری انسان این عصر است.

البته فراگیری و رواج اندیشه های علمی و منطقی لحظه به لحظه... بر دامنه ی تأثیر این تغییرات افزوده است و جامعه نیازمند پاسخ به پرسش هایی شده است که چه بسا تا کنون هرگز طرح هم نشده بوده اند. بنابراین اگر درباره ی قرآن نیز (به عنوان مهم ترین منبع اندیشه ی دینی) هم از جهت انتظار پاسخگویی و هم از جهت منبع و منشأ آن پرسش ها رو به تزاید نهاده است، چندان غریب نیست.

وقتی از یک سو قاموس فرهنگ دینی جامعه و متولی آن، یعنی حوزه های علوم دینی کارآمدی لازم را فاقدند و به دلیل شیوه های تفکرشان گذشته از پاسخگویی حتی از درک و برقراری ارتباط با پرسش های نو، ناتوان به نظر می رسند و به عنوان راه علاج، از متن جامعه ی دینی به گونه ای ناخودآگاه این پیشنهاد مورد توجه قرار گیرد که افراد مستقیماً به متن قرآن مراجعه کرده پاسخ پرسش های خود را در آن منبع و از آن سرچشمه بجویند بازتاب آن چه می تواند بود؟ حال، اگر بیفزاییم که این پیشنهاد از زبان نوآوران یا دل سوزان و به اصطلاح روشن فکران جامعه که در

بسیاری از موارد حتی از دانش دینی سنتی نیز بیگانه بودند طرح شد می توان دریافت که ابعاد استقبال از آن چه اندازه بوده است.

این گروه، یعنی گروه روشن فکران دینی- با خاستگاه مردمی و زبان عامّة فهم خود و با فی الجمله تعلقی که به دیانت و آموزه های آن داشته اند (چون به هر دلیل، جامعه خویش را نیازمند توجه به تعالیم معنوی و دینی می پنداشتند)- این راه حل را پیشنهاد کردند که به شدت نیز با استقبال مردمان مواجه شد تا در نتیجه، مردمان مستقیماً خود از متن قرآن یاری خواهند و بی واسطه به آن مراجعه کنند و برای امکان پذیر ساختن آن یا خود به ترجمه ی این کتاب دست زدند یا افراد توانمندی را به این کار برانگیختند.

محصول این راه حل شتاب زده و جایگزین (و در توهم پیشنهاد دهندگان آن، میان بر) چندان شیرین نبود و آن چه پدید آمد نه تنها از انحرافات پیشگیری نکرد، بلکه اعوجاجی دیگر نیز بر آن افزود

جامعه از یک نکته ی مهم و اساسی غفلت کرد و گویی نمی دانست بدون حذف تأثیر ذهنیت های جامد و عقیم کلامی- که تنها ساخته و پرداخته ی حکومت های ادوار گذشته و متناسب با سطح اندیشه ی مردمان همان اعصار است- نمی توان با متن قرآن روبه رو گردید و بی واسطه آن را در برابر نهاد و به نیاز تبیین واقعی و کار آمد دین پاسخ گفت.

نارسایی فوق از آن روست که با شیوه ی ترجمه تنها عبارات عربی معادل های لفظی خود را در چارچوب همان فرهنگ از پیش ساخته شده خواهند یافت؛ فرهنگی که تاکنون وجود داشته و چون دستگاه فکری آن تغییری نکرده است شنونده مجدداً همان پاسخ ها را خواهد شنید که تاکنون شنیده بود. لذا گرهی از معضلات اندیشه ی او گشوده نمی شود؛ بلکه افراد را بیش از پیش مأیوس نیز کند؛ اتفاقی که برای هرکس که بخواهد از طریق ترجمه ها ... مستقیماً به برداشت از قرآن پردازد خواهد افتاد و او را از پیمودن این مسیر ناامید خواهد ساخت.

لذا با همه ی تحولی که در سطح نگاه و اندیشه مردمان روی داده و با تمام

پرسش های فزاینده ای که در باب اندیشه های دینی وجود دارد، حتی درباره ی قرآن شاهد پدیده ای متفاوت و مفید نیستیم؛ چرا که برای پاسخ به این پرسش ها تنها در زمانه ی ما قرآن را در همان چارچوب و فرهنگ گذشته با زبان روز ترجمه می کنند و در انواع گوناگون و با سلیقه های مختلف، روانه ی بازار فرهنگ و اندیشه می سازند. با این عمل همان اندیشه های کهنه و نارسا بارساترین الفاظ، به زبان روز بیان می گردد

این ترجمه ها بر اساس کدام زیربنا و پیش فرض صورت می گیرند؟ آیا این ترجمان ها از همان دیدگاه های کلامی و خاستگاه هایی که در طول تاریخ ساخته و پرداخته شده، نشأت نگرفته است و اندیشه ها و تصورات را نسبت به متن قرآن در همان محدوده ی مخدوش و نارسا باز نخواهند داشت؟ آیا ترجمه ها برآمده از زیربنای همان مبانی آکنده از جهل و گرایش های حکومتی و نگرش های تحمیلی کلامی نیستند که همواره در لابه لای هزارتوی فرهنگ نگرش به قرآن در طول تاریخ موج زده است؟ مگر از آن بذر انتظار ثمری جز خود آن را می توان داشت؟ اگر زیربنای دریافت، قرآن تا کنون مفاهیم ظاهری و نگرش های حکومت مدارانه و تلقیات کودکانه بوده و مترجمان (به دلایل گوناگون) تمام کوشش خود را مصروف دقت و رعایت کامل فرهنگی کرده اند و می کنند که بارها آزموده شده است، با این ترجمه ها، چیزی - جز آن چه تاکنون پدید آمده است - در پی نخواهد آمد؛ زیرا زبان حال و زیربنای تحقیق هر متتبع و نیز متن برآمده از قلم هر مترجم، این بوده و هم چنان نیز هست که: (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ) (1) و با این زیربنا، به کدام سو می توان گام برداشت؟ حداقل هزار سال است که جریان تفسیر و ترجمه ی و شیوه ی برداشت از قرآن بر این منوال و قرار است.

هم چو سنگی به جای پاینده *** نه فزاینده و نه کاهنده

صبح تا شام در مشقت راه ***، شب همان جا که بامداد پگاه

ص: 78

1- ما پدران خویش را پیروان راهی یافته ایم و خود نیز در پی راه آنان خواهیم بود. زخرف (43): 23

نکته ای که باید- افزون بر آن چه گفته شد- بدان توجه داشت این است که ناگزیر اندیشه های متعارف و نارسا و ناتمام بشری- آن گاه که بیانگر آیین های قومی و خصوصاً رسوم دینی می شوند - به دلیل انتسابشان به مقدسات همواره لباس قد است به تن کرده نزد مردمان کوچه و بازار و نیز متولیان صوری دین مقدس شمرده می شوند. توده های ناآگاه تنها همان لباس نارسا و غالباً ناساز را اصل دین و آیین و معنویت تصور می کنند و با تحریک متولیان رسمی، در نگاهبانی از آن، مقاومت های بسیاری می ورزند. مطالعه ی تاریخ تحول اندیشه های دینی گواه این مدعاست.

در حقیقت این گروه در اندیشه کودک چنان پنداشته اند که با تغییر این لباس دین تغییر می یابد؛ چراکه همواره دین را با لباس آن شناخته اند و از آن، چیزی جز، لباس در اندیشه ی آنان راه نیافته است بنابراین شگفت نخواهد بود اگر در فرهنگ دینی رایج و خصوصاً در امر ترجمه ی قرآن تثبیت آن لباس، مرادف ثبات دین پنداشته شده و ناخودآگاه نسبت به هر تغییری در زیر بناهای مخدوش و نارسای آن، مقاومت های دانسته و نادانسته و پنهان و آشکاری رخ داده است؛ تا جایی که حتی حضور مزاحم و مخل آن نزد بسیاری از فرهیختگان چه بسا حتی احساس هم نشده و هم چنان روند تغییر ناپذیری صورت اندیشه ها بر شرشر سنت دینی حاکم مانده و در نتیجه متأسفانه امکان برداشتن هر نوع گامی در جهت شناخت قرآن، با موانع اساسی روبه رو شده است؛ آن هم موانعی خطرناک و پرهزینه، به معنی توهم تغییر دیانت (!) که چالش با آن کار هرکس نیست. لذا غالباً حتی افرادی که آن را دریافته اند نیز چاره ای جز سکوت نداشته اند.

معلوم نیست تا کی و چگونه باید و می توان این نکته ی بدیهی و مسلم را در سطح اجتماع نهادینه ساخت که به عنوان مثال اندیشه و تصور ما از خدا مقدس نیست؛ خود او و حقیقت اوست که مقدس است. درست است که اندیشه های ما می خواهند امر مقدسی را نشانه روند؛ اما در این هدف به دلیل نارسایی های غیر

قابل اجتناب هدف گیرنده پیکان اندیشه‌ها همواره به خطا می‌روند و در نتیجه آن چه نشانه روی می‌کنند و سرانجام نشان می‌دهند امری مقدّس و خالی از شوائب بشری نیست؛ ولی ما از طریق پیروی از سنت گذشتگان همواره به تصورات کهنه و نارسای خویش آویخته و به کلی از حقیقت آن امر واقعی و الاهی فارغ و تنها در بند نگه‌داری اندیشه‌های موهوم خود به سر می‌بریم و برای صیانت از آفت تغییر تنها سعی می‌کنیم تا مبادا جز آن چه گذشتگان در این زمینه گفته‌اند سخنی به زبان آوریم!

زبان یک علم

علاوه بر نکات فوق یعنی 1- سیاست زدگی و حکومت‌پرورایی اندیشه‌های کلامی و 2- نارسایی و کودکانه بودن برداشت‌ها و 3- سعی در نگه‌داری نهاده‌های تاریخی و قداست‌انگاری آن‌ها (که موانع اساسی جواب‌گویی راه‌ترجمه در دستیابی به آموزه‌های قرآن به شمار می‌روند) مسأله را از زاویه‌ی دیگری نیز می‌توان به بررسی گذاشت و از طریق دیگر نیز نارسایی منطقی آن را نشان داد. از آن‌جا که در این روزگار این مانع به تقریب محور تمامی نگاه‌ها به قرآن است، توجّه به آن با ضرورت بیشتری همراه است تا قطع نظر از محصول مخدوش آن، ماهیت این عمل از نظر صوری تحلیل و سپس ارزیابی منطقی آن میسر شود.

دیدیم که در نگاه ترجمانی به قرآن این پیش‌فرض نهفته است که این متن متنی متعارف و روزمره است و با ترجمه می‌توان به مفاد آن راه برد؛ اما اکنون این پرسش بی‌جا نیست که مگر حجاب دریافت معانی و مفاهیم موجود در یک علم زبان‌صوری مکتوبات آن علم است؟ چه اندازه این اندیشه سست و این تصوّر بی‌بنیاد است که گمان بریم به صرف دانستن زبان عربی، شخص می‌تواند "شفا"ی بوعلی را دریابا یا حجاب و معضل دریافت "فصوص" محیی‌الدین، گویش عربی آن به نظر آید یا صعوبت درک متن اتیک (اسپینوزا، لاتینی بودن نوشته‌ی آن تلقّی! شود پندار فوق‌باچنان نتایجی همراه است و بدان معنی است که مثلاً مردم

انگلیسی، زبان امکان فهم همه ی دانش هایی را که به زبان انگلیسی از آن نوشته ای موجود است داشته و به مجرد خواندن آن به مفاد آن راه برند و آن را بفهمند یا همه ی مردم عرب زبان مفاد دانش هایی را که به زبان عربی نوشته شده است بتوانند دریافت

روان ترین و روشن ترین ترجمه های قرآن در این زمان فراهم آمده و شمار آن ها شاید به بیش از 50 نیز برسد و سعی تمامی مترجمان آن ها، البته به اندازه ی خلوص نیت، ایشان بی گمان مشکور و مأجور خواهد بود و حتی برای مردم زبان شناس، از مقایسه ی آن ها شاید هزاران نکته ی ادبی و زبانی به دست آید؛ ولی... چه سود؟

اگر پرسیده شود کدامین این ترجمان ها به فهم بیشتر و عمیق تر قرآن یاری می رسانند یا کدام یک پژوهنده را به دیدگاه استوارتری رهنمون می گردند و برای سؤالات بنیادین و محوری، دین پاسخ های قابل فهم تر و پذیرفتنی تری فراهم ساخته اند یا می توانند فراهم سازند با کمال پوزش باید گفت هیچ یک زیرا در این گونه کوشش های زبانی گویی قرآن لعبتی است که ما با تغییر «از» و «را» و «در» و «واو» عاطفه» یا «که موصول... در صدد آن ایم صورت ترجمانی آن را مشاطه گری کنیم یا با تغییر فعلی از صورت مجهول به معلوم یا ماضی نقلی به مضارع استمراری و... مشکلی از مشکلات بنیادین و پاسخ پرسشی از مسائل بنیادی جهان هستی را جست و جو کنیم! آیا واقعاً مسأله در مورد قرآن این و راه حل آن چنان است؟!

هیچ کس نپرسیده است با ترجمه چه می خواهیم بگوییم و اساساً چه می توانیم گفت؟ اگر قرآن کتاب تاریخ بود یا متن سیاسی چون تاریخ طبری و گلیله و دمنه، شاید با کوشش عالمانه و محققانه می توانستیم چنین کنیم و اگر متفنانانه و حتی جاه جویانه در این میدان گوی سبقتی از یک دیگر می ربودیم قبیح نبود؛ اما مگر گویش قرآن گویشی متعارف و در حد فهم عموم و خصوصاً هم سو و هم هدف با اهداف توده ی منحط و بی فرهنگی است که در 1400 سال پیش در شبه جزیره ی عربستان می زیسته اند تا از طریق آن با تحقیقات تاریخی و ادبی خواسته باشیم به معانی قرآن در آن زبان راه جویم؟ این پدیده بدان معناست که فهم قرآن با فهم

محروم ترین جوامع بشری و فرومانده در خشک ترین و فقیرترین منطقه ی جهان آن، روز متناسب است ما غافل ایم که ترجمه ی قرآن متضمن چه پیش فرض هایی است مگر این ترجمه ها چیزی جز همان دریافت های بشری امثال ابن عباس ها و مجاهد ها و قتاده ها و سُدی ها و... است؟ مگر این مفسران اولیّه کیستند و با چه بهره ای از دانش و بینش همراه؟ مگر جز همان عرب کوچه و بازار و منحط 14 قرن پیش منطقه ی محروم و بیگانه از هر فرهنگ و دانش حجازند؟ مگر خود قرآن فریاد برنیاورده است که لا یمسُّه إلا المطهَّرون؟! (1) بی گمان آن چه گروه مفسران نخستین از قرآن فهم می کرده اند، حد فهم بشری نارسای ایشان بوده است نه چیز دیگر؛ آن هم با این قید همراه که هرگاه با اهداف حکومت هم سازی داشته به دست من و شما رسیده است.

کهن ترین تفسیری که بر تمامی قرآن پرداخته شده جامع البیان طبری است که مؤلف آن در 311 هجری در گذشته است. با نگاهی سطحی می توان دریافت که محتوای آن چیست و چگونه آکنده از اقوال همین ناقلین در دامن حکومت خزیده است این تفسیر پس از او... همواره الگوی تمامی تفاسیر قرار گرفته و مترجمان در همه ی موارد - بی واسطه یا به توسط ناقلی که از او نقل یا اقتباس شده است - به برداشت او نظر داشته اند.

اکثریت قریب به اتفاق مترجمان از همان ابتدای سوره ی مبارکه ی بقره، عبارتِ ذلک الکتاب را که به معنی «آن کتاب است» این «کتاب» ترجمه کرده اند؛ چراکه طبری به عنوان امام المفسرین بیش از دو صفحه از تفسیر خود را سیاه کرده و ضمن استناد به اقوالی از همان دست برای توجیه برداشت موجود در زمانه ی، خویش آن را از یاوه هایی انباشته که: «ذلک» (که در زبان عربی به معنی آن است) در این جا به معنی این آمده است (2)! اگر بپرسید چرا؟ باید گفت تنها به این دلیل که

ص: 82

1- به (آستانه دریافت) آن جز پاکان دسترس نخواهند یافت. واقعه (56): 79

2- جامع البیان 1: 96 ط دار الفکر لبنان

سطح دریافت آنان همان سطح اندیشه های متبادر به ذهن مردم کوچه و بازار عرب بیابانی بوده است و چون از «ذلک الکتاب» سخن به میان می آمده - از آن جا که مفهوم دیگری در برابر خود نمی دیده - تصوّر کرده است مقصود همین کتاب است؛ چرا که هیچ دریافتی از افق نگاه قرآن نداشته است بنابراین نه می فهمیده و نه احتمال آن می داده و شاید هیچ تقصیری هم نداشته است و بی گمان، تقصیر بیشتر از کسانی است که مبنای دریافت خود را از قرآن آن هم در این دوران تنها فهم آن فروماندگان بیگانه از هر دانش و اندیشه نهاده اند!

این گونه بر داشت کورکورانه و مقلدانه از قرآن را از همان ابتدا، باید گرفت و تا پایان... جز آن را نیافت که مردمان نارس و صورت اندیش و ناتمام گذشته از این، گویش برداشتی جز آن را نداشته اند و ما نیز لابد باید چنان باشیم و مراقب که مبادا از مرز دریافت آن فرزندگان (!!)) قدمی فراتر نهمیم؛ چه رسد بدان که به عمق آن وارد شویم این است مصداق روشن حکومت ناخود آگاه فرهنگ؛ چون نهادینه می شود و زیربنا قرار می گیرد

اگر مدّعی هستیم که قرآن با زبان وحی بیان شده ابتدا باید پرسید وحی به چه معناست و بیان آن چگونه شکل می پذیرد و راه صحیح برخورد با آن چگونه است؟ در این جا از دریافت معنی وحی در می گذریم که توضیح آن اکنون ممکن نیست و در آینده به تفصیل بدان خواهیم پرداخت؛ ولی اجمالاً می توان بدین نکته اطمینان یافت که این متن در صدد بیدار کردن مرد می بوده که زندگانی حقیر دنیا آنان را از توجّه به گوهر انسانیت منصرف و در خواب غفلت نگاه می داشته است. اگر می توان با منطق و زبان مردمی که در خواباند آنان را بیدار ساخت می توان برداشت های کوتاه نظرانه ی آنان را نیز مبنای دریافت گویش قرآن قرار داد و الا باید در جست و جوی راه دیگری بود.

اگر تنها همین یک نکته ی اجمالی کلی بدیهی و عرفی را بپذیریم که رسول خدا صلی الله علیه و آله با پیام قرآن در صدد بیدار باش انسان ها و معطوف داشتن دیدگان آن ها به افقی بود که مردم روزگار دعوت از آن بی خبر یا با آن بیگانه بودند، در این تردید

نخواهد شد که او برای انجام این، هدف از به کارگیری واژه‌هایی ناگزیر بود که در کوچه و بازار همان عصر و در میان همان مردم رایج بود و مقاصد خویش را ضرورتاً با همان الفاظ با آنان در میان می‌نهاد؛ زیرا وسیله‌ی دیگری برای انجام این هدف در اختیار نداشت؛ اما او بی‌گمان از به کارگیری این لغات قصد دیگری غیر از مقاصد روزمره‌ی همان جامعه داشت و در صدد بود مردمان را به مقاصد خویش راهنمایی کند. لذا قبل از کشف و تنقیح و تثبیت و تعریف آن مقاصد، نمی‌توان با ترجمه‌ی عرفی الفاظ او به مقصود واقعی او نیز راه برد.

به عبارت دیگر در جایی که یک صنعتگر یا طبیب در محدوده‌ی تنگ دانش خویش، ناگزیر خواهد بود با لغات کوچه و بازار... از مقاصد فنی خود سخن گوید، در مورد قرآن و آموزه‌های الهی - که متکفل بیان روابط حاکم بر غیب و ناپیدای این جهان است - تکلیف روشن خواهد بود؛ ولی نمی‌توان تردید کرد که مقصود یک فرد خبیره از گزینش واژه‌های رایج مقاصدی است که متناسب با کار و هدف خود، آن را در شکل یک اصطلاح به کار می‌برد.

به عنوان مثال لفظ، دایره در دانش نظری هندسه با تعریفی همراه است و در هنر خطاطی با مقصودی دیگر و در سازمان‌های اداری و اجتماعی نمایانگر مفهومی جدا از آن دو گرچه همگان لغتی واحد را که در کوچه و بازار وجود داشته به کار برده اند هر کدام به تناسب مقصود خویش از آن مفهومی را مورد نظر قرار داده اند که با دیگری متفاوت است. بنابراین همین که سخن از حد کوچه و بازار فراتر رود، ناگزیر با همان الفاظ معانی دیگری ارائه و بیان می‌گردد و تنها اِشْرَایِ فی الجمله و تناسبی تلویحی از آن مقصود اولیّه و کوچه و بازاری را با خود همراه خواهد

این شیوه‌ای است که در تمامی علوم و در همه‌ی اعصار و در سراسر دنیا، از به کارگیری آن ناگزیرند. هیچ یک از عالمان در محدوده‌ی دانش خویش، پس از کشف یک رابطه یا، مفهوم برای بیان، مقصود واژه و لغتی را برای آن نمی‌سازند؛ بلکه همیشه با استفاده از همان الفاظ موجود مقصود خود را با گزینش واژه‌ای که تناسب بیشتری داشته بیان می‌کنند به این معنی، دوم اصطلاح آن علم گفته می‌شود.

رسول خدا صلی الله علیه و آله برای بیان مقاصد خویش نمی توانست از واژگانی استفاده کند که در زبان مردم زمان او وجود نداشته است؛ ولی بی گمان، مقاصدی را نیز از آن لغات اراده می کرد که با دریافت متعارف و کوچه و بازاری آنان همسان نبود؛ زیرا در صدد بیدار باش و تربیت مردمان خویش به سوی مقاصدی بود که در زبان آن ها واژه ای برای بیان آن وجود نداشت. اگر آنان آن مفاهیم و آموزه ها را به همان گونه می شناختند، هرگز نیازی به رسالت و راهنمایی پدید نمی آمد

بنابراین ترجمه با شیوه ی معمول آن علاوه بر واگویی مکرر اندیشه های حکومت پروایانه در قالب علم کلام چیزی نیست جز نهادن معادل های متعارف و منحط گویش کوچه و بازار 1400 سال پیش؛ آن هم در برابر الفاظ وحی... که متأسفانه جز محور مفاهیم بلند آن و بردن آن در همان فضای حاکم بر جوامع گذشته، بهره ی دیگری برای آن تصور نمی شود.

در این مقطع نمی توان مفهوم وحی را تعریف کرد تا چه رسد بدان که شیوه های گزینش الفاظ را در آن نشان داد؛ اما - چنان که گفته شد - همین اندازه می توان مطمئن بود که مقاصد و مفاهیمی که زبان، وحی در صدد بیان آن ها برآمده است همان مقاصدی نیست که عرب جاهلی از لغات خویش در کوچه و بازار، اراده و برداشت می کرده و در هیچ رشته ای از دانش (و به طریق اولی، بینش های معنوی) نیز چنین نیست و نمی تواند بود. البته چنان که اشاره شد الفاظ در متونی این گونه از اشراب معانی متداول و تناسبی فی الجملة با آن ها خالی نیستند و در این گونه گزینش ها این رعایت خود به خود صورت می گیرد؛ ولی به هیچ روی با تطابق لغوی همراه و هماهنگ نیست و نمی تواند بود.

اگر به این نکته توجه کنیم که واژه ها در گویش متداول، برای مفاهیمی ساخته شده است که مردمان به صورت روزمره با آن سر و کار دارند و از طرفی، وحی ناگزیر از مفاهیمی سخن می گوید که مردمان با آن سر و کاری ندارند و در نتیجه خودبه خود واژه ای برای بیان آن مفاهیم در میانشان رایج نیست، این سؤال باقی می ماند که اساساً گویش های مرتفع تر از سطح متعارف جامعه و از جمله وحی با چه

زبانی به انتقال پیام خویش می‌توانند پرداخت؟

در این مرحله است که به تعریف و کاربرد و نیز ضرورت گویش اصطلاحی یا فنی (و به تعبیری استعاری و تمثیلی و حتی اسطوره‌ای) راه خواهیم برد. زبان وحی و اصولاً هر گویش مرتفع‌تر از سطح اندیشه و اخلاق مردمان برای ادای مقصود لغاتی را از واژگان متداول محیط وام می‌گیرد و معانی مورد نظر را با آن‌ها بیان می‌کند نیز ناگزیر است در بسیاری از موارد برای نشان دادن مصادیق معانی مورد نظر خویش به ارسال مثل و بیانات اسطوره‌ای و استعاری نیز پردازد.

اگر کسی اولاً با آن اهداف ناآشنا و ثانیاً از مقاصد الفاظ و شیوه‌ی بیان آن ناآگاه باشد از آن سخنان نه تنها بهره‌مند نخواهد شد بلکه در صورت غفلت از این نکته، خود را سرگرم الفاظی می‌سازد که فاقد هر گونه معنایی خواهند بود. آن‌گاه در متنی مانند قرآن- که قداست آن پیشاپیش تسجیل شده است- ناگزیر خواهد بود بدون دریافت معانی بلند تلقیناً و تحکماً آن را بزرگ هم بشمرد. در نتیجه، خود را خواهد فریفت و سرانجام به وادی حماقت و سفاهت در خواهد غلتید؛ پی‌آمدی که اکنون به وضوح رو در روی ما قرار گرفته است. بدون دریافت مقاصد و

دست‌یابی به راز و رمز بیان قرآن، قداست را همواره تلقیناً و تحکماً بر آن حمل می‌کنیم که بس خطر خیز است و فراگیری آن در سطح جامعه، سبب خواهد شد معنویات و آموزه‌های والای انسانی از ریشه و بنیاد، ضایع و تباہ گردد.

بلای ترجمه

از توضیحات گذشته به خوبی روشن می‌گردد که ترجمه (به معنی متداول آن) چه بلایی بر سر معانی قرآن و هر متن مرتفع‌تر از سطح متعارف جامعه می‌آورد!

وقتی لغات قرآن با مفاهیم متداول آن به زبان دیگر واگو می‌گردد، آن‌چه از این عمل نصیب می‌گردد چیست؟ آیا همان‌چه در طول تاریخ (به بهانه‌ی پیروی از سنت سلف صالح!!) بر سر قرآن آمده است با این شیوه همچنان ادامه نخواهد یافت؟ یعنی معانی قرآن را در خور دریافت کودکان و کودکان عرب جاهلی مطابق با

اهداف سیاسی و مقاصد حکومتی و جریانات اجتماعی همان مردم به زبان فارسی در آوردن و آن را مقدّس و غیر قابل تغییر انگاشتن (و چنان که در طول تاریخ شده است) صدها داستان بی محتوا و اسطوره‌ی غیر قابل باور برای توجیه آن ساختن اسطوره‌هایی که همواره از یک دیگر می‌زاینند و سرانجام- بی آن که مشکلی حل کنند- پیامی جز خرافات برای ما نخواهند داشت. (نمونه‌هایی از آن را که تأثیرات محوری تر و اساسی تر دارد و بنیاد نگرش به این کتاب مقدّس را به انحراف کشانده است در بخش آینده ملاحظه خواهیم کرد.

باری نکته‌ای که در اولین گام، در برابر این متن مقدّس باید بدان توجّه داشت آن است که ترجمه به معنی متداول و گویشی آن در مورد قرآن به هیچ روی شایستگی انتقال مفاهیم آن را نمی‌تواند داشت؛ زیرا اساساً ترجمه‌ها از فضایی سخن نمی‌گویند که امکان بیان معانی بلند در آن‌ها میسر باشد.

این واقعیت تا آن جا دارای پی آمدهای زیان باری است که اگر تصوّر گردد مفاهیم قرآن در گویش این ترجمه‌ها محبوس است باید اذعان کرد که این سخنان نه بدیع است و نه محتوای شگرفی را با خویش دارد و بی گمان برای مردمی که فارغ و آزاد از آموزه‌های قداست تلقینی پرورش یافته‌اند، واجد مفاهیم چندان قابل توجّه و در نتیجه بدان پایه و مایه در خور تعظیم و بزرگ داشت نیست. در نتیجه متن قرآن- جز از آن جهت که بخواهند برای کشف ریشه‌ی رفتاری یا باوری در میان مسلمانان پژوهشی جامعه‌شناختی از آن صورت دهند برای بیگانگان از دین و آیین اسلام حاوی هیچ نوع بهره‌ی معنوی و گویش بدیعی نخواهد بود و نمی‌توان آن را متنی الهی دانست. اگر برای این گونه تحقیقات سند کهنی محسوب شود، این امتیاز ویژه‌ی تمامی متون مذهبی دست اول در سراسر دنیاست و به قرآن منحصر نیست.

محصول ترجمه‌ها

توجّه به یک نکته راه‌گشا است و آن دقت کامل به محتوای پیامی است که ترجمه‌ها به عنوان مفاد این کتاب مقدّس ارائه و معرفی می‌کنند. این توجّه به وضوح

نشان می دهد که سراسر مفاهیمی که در آن ها عرضه شده یا می شود چیزی نیست جز آن چه همه ی مردمان به تمامی آن را می دانند و هیچ کس در مورد آن حتی نیازمند تذکر و تنبّهی نیست. می توان ملاحظه کرد که در نهایت، آن چه با خواندن این ترجمه ها در اختیار خواننده قرار می گیرد عبارت است از تأکید و تذکر نسبت به این که به عنوان مثال خداوندی یگانه به تنهایی و با اتکا به قدرت لایزال خویش این جهان را آفرید و سپس انسان ها را در آن نهاد تا آنان را بیازماید و روشن سازد که کدام یک از آن ها فرمانبردار و کدام سرکش و نافرمان اند. او- که خود واجد تمامی کمالات و خوبی هاست- کسانی را که دارای این گونه صفات اند دوست دارد و چون از بدی ها دور و مبرا است از دارندگان صفات بد و زشت بیزار است؛ جهان دیگری در پی این جهان خواهد بود که در آن بدکاران را به سزای اعمال زشتشان خواهد رساند و خوبان را به اضعاف مضاعف پاداش خواهد داد؛ او جریان این جزا و پاداش را به وسیله ی افرادی به نام پیامبران پیشاپیش اعلام فرموده است تا هیچ کس به عذر عدم آگاهی، بهانه ای نداشته باشد و... سخنانی در این سبک و سیاق و تماماً در سطح و درخور ذهنیت کودکان که از فرط شهرت و فراگیری عام، نیازی به بر شمردن جزئیات آن نیست.

این سخنان، در عین درستی و راستی پاسخگوی پرسش های هیچ صاحب خردی نیستند. هر چند برای کودکان و مردم فاقد، اندیشه، بیان آن ها لازم است، اولاً درستی یک تعبیر با الاهی بودن آن متفاوت است و ثانیاً حد دریافت کودک پاسخگوی پرسش های کودک است و نمی توان برداشت های کودکانه را برای معانی قرآن به عنوان ترجمه ی عالمانه ی آن ارائه و به بازار فرهنگ و اندیشه (آن هم در جایگاه متن معیار) عرضه کرد

می توان پرسید: آیا برای دریافت و فهم منطوق این دلالات و منظور واقعی از این تذکرات مشهور و، معلوم مگر نیازمند آن ایم تا قرآن را، آن هم به هزار و یک شیوه و سبک ترجمه کنیم؟ محصول این سخنان تنها عبارت از مفاهیمی است که حتی بیگانه ترین فرد از دیانت و فرهنگ آن به خوبی و به تمامی آن را می داند؛ چرا که این

سخنان زیربنای فرهنگ ماست و تکرار و تذکر نسبت به آن توضیح و اصحاحات و ارسال بدیهیات و مسلمات و در نتیجه برای هر کسی و در هر سطحی ممل و کسالت بار است. اگر اذعان کنیم که این سخنان را تمامی افراد به خوبی می دانند باید بلافاصله به این پرسش پاسخ گوئیم که پس به چه منظور به ترجمه ی قرآن آن هم در این سطح دست میریم؟ اگر غرض خودنمایی یا نمایش عربی دانی مترجم است یا مقاصدی از این دست که تکلیف روشن است و سخن تمام؛ اما چنین نیست و مباد از طرفی نیز به وضوح مشاهده می گردد که در این ترجمه ها از نظر محتوا چیزی جز تحصیل حاصل و تطویل به لا طائل یافت نمی شود

علل فقر ترجمه

اگر بخواهیم به این پرسش پاسخ گوئیم که چرا ترجمه های قرآن (چنان که ادعا شده) حاوی نکات و سخنان عمیق و گران سنگی نیست پاسخی نخواهد داشت جز آن که این ترجمه ها به هیچ وجه محتوی معانی وحی نیستند؛ بلکه حداکثر بازتاب تحمیل اندیشه هایی بر متن قرآن است که علاوه بر کودکانه بودن آن ها، در قرون پر آشوب و سیاست خیز سوم و چهارم به دست متکلمان تثبیت و به وسیله ی حکومت ها در همان دوران نهادینه شده است. سپس به علت اندیشه های مقلدانه (یعنی سنت پیروی از سلف صالح یا برداشت پیشینیان پاک طینت!!) نه تنها تمامی مردمان بلکه تمامی دانشمندان و بزرگان (!!)) نیز چنین پنداشته اند که واقعاً معانی قرآن در همین حد است؛ در حالی که این برداشت ها چیزی نیست جز کم عمق ترین معانی که در طول تاریخ بر کلام خدا تحمیل و سپس رفته رفته نهادینه شده است و تنها پافشاری بر دریافت گذشتگان است که این نتیجه را به بار آورده و کار را به جایی رسانده است که هیچ معنای قابل توجهی در قرآن یافت نشود.

نتیجه ی این ترجمه ها

در صورتی قرآن می تواند کلام الاهی و برآمده از پیشگاه نامتناهی باشد که پویایی معانی آن مانع آید تا زنگ فرسایش و کهنگی جلای آن را پنهان تواند کرد. در نتیجه باید مفاهیم آن به گونه ای باشد که خواننده ی آن هر اندازه عمیق شود باز نتواند نهایت آن را در وجود خویش احراز کند و حقیقت آن را در خود تحقق بخشد. در غیر این صورت نباید تردید کرد که کلام الاهی نمی تواند بود. تاکسی دارای این توان نیست که آن معانی را دریابد و سپس در نوشته ی خویش (به فارسی یا عربی یا هر زبان دیگری) منعکس سازد نمی تواند و نباید به ترجمه یا توضیح قرآن دست برد و اگر بدین کار اقدام کرد، نتیجه ی کار او ترجمه ی قرآن نیست؛ انعکاسی از توهّمات مترجم و جامعه ای است که مترجم در آن به سر می برده و اگر جامعه ای در فرهنگ، خویش آن را منتهای گویش قرآن فرض و تلقی کند، با اندک فاصله ای (به دلایل وجدانی و فطری) به ادّعی سستی آن یا انکار تمامی مفاد آن خواهد نشست و شگفت آن است که در این داوری حقّ به جانب اوست؛ زیرا ارزیابی کاملاً صحیحی داشته است و این پدیده ای است محقق الوقوع که طلایه های آن را می توان دید، آری هرگز اندیشه های بشری را به جای کلامی الاهی و وجدانی، به هیچ صاحب وجدانی که دارای فطرتی الاهی است نمی توان فروخت؛ زیرا این دو ماهیتاً با یک دیگر متفاوت اند و هرکس - به دلیل آن که بالاخره دارای خرد و وجدانی خدایی است - تفاوت آن را به سادگی در خواهد یافت

ایجاب حرمت قرآن

نباید فراموش کرد که ادعای مسلمانان این است که این متن کتاب الاهی است و تنها همین یک صفت ایجاب می کند که مترجم مسلمان، آن را سبک نینگارد و معانی آن را در حد کودکان و عوام کوچه بازار صدها سال قبل، برای عرضه به مردمان فرهیخته ی امروز فرو نیارد و اگر این نکته را نیز در نمی یابد لا اقل باید به این نکته ی کاملاً ملموس و مشهود گردن نهد که این معانی که در ترجمه ها موج می زند و

در سراسر آن‌ها به چشم می‌خورد در خور هیچ گفتن و شنیدنی نیست؛ به همین یک دلیل که همه آن‌ها را می‌دانند و خُرد و کلان منطوق و مفهوم و محتوای آن‌ها را ناگفته از بر می‌خوانند.

این تعریض تند و (چه بسا در نگاه ابتدایی) مبالغه آمیز، شامل کسانی نیست که در ترجمه‌ی خویش نگاهی نو و تازه را طرح و عنوان می‌کنند و در حقیقت شجاعانه و فداکارانه دیدگاه هر چند نارسای خود را برای اول بار در معرض تیغ جرح و تعدیل قرار می‌دهند که این کوشش‌ها- اگر صمیمانه به انجام رسند - سخت قابل تقدیر است و همواره برکت خیز؛ چرا که سبب می‌گردد تا نکات تازه و بدیعی از دیدگاهی نو ارائه شود و گوهری دیگر از عمق ناشناخته‌ی این دریا آشکار گردد که حتی نادرست آن به پالایش مداوم دیدگاه‌ها می‌انجامد و پیش پا افتاده‌ترین نتیجه‌ی آن پیش‌گیری از اندراس و اضمحلال اندیشه و نظر و تعمق و تدبیر نسبت به این متن مقدّس و الاهی است.

این نقد بر کسانی است که از ابتدا عزم خود را جزم کرده‌اند که جز سخن پیشینیان- هیچ سخنی نگویند آن‌ها با این التزام باید لااقل به این پرسش پاسخ دهند که بازگویی سخن مکرر و هزار ساله‌ی پیشینیان که همه آن‌ها را می‌دانند و تمام زوایای آن در فرهنگ رایج آنان وجود دارد- چه ثمری می‌تواند داشت؟

سعی مترجم- تا در صدد بازگویی و بازخوانی قول پیشینان است- چندان به جایی راه نمی‌تواند برد و از کوشش او تنها می‌توان به میزان علم و اطلاع و ادبیت و عربیت او آگاهی یافت که ثمر آن روشن است و نیازمند به زبان آوردن نیست؛ اما متأسفانه آثار آن در همین مرحله پایان نمی‌گیرد و دارای این تالی فاسد نیز هست که برداشت کودکانه‌ی هزار سال پیش را به جای معانی، وحی به خواننده عرضه داشته و بر این دروغ نهادینه شده‌ی تاریخی- که «الفاظ وحی دارای این معانی است»- مَهر تأیید گذاشته است. با این عمل میخی دیگر بر دریچه‌ی مسدود فهم قرآن می‌افزاید

متأسفانه اگر کسی را آهنگ آن باشد نوشتاری آکنده از معانی بلند در برابر خویش داشته باشد و با نور آن تاریکی را از زوایای جان خویش بزدايد، بسیاری از کتب اخلاقی و ادبی و عرفانی را خواهد یافت که بسیار بیشتر و چشم گیرتر از مفاد این ترجمه ها بهره های معنوی در آن ها یافت می شود این نه از آن روست که - والعیاذ بالله!- این متن فاقد آن گونه امتیازات است (که باید گفت چه نسبت خاک را با عالم پاک؟!); بلکه از آن جهت است که ترجمه ها در فضایی محبوس اند که انتقال مفاهیم بلند در آن ها ممکن نیست و در نتیجه چنین دستاوردی را پدید آورده است.

به عبارت دیگر این سخن و این، نتیجه مربوط به ترجمه ها نیست؛ بلکه برخاسته از شیوه ی برخوردی است که در هزار سال گذشته با این متن در زبان اولیّه صورت گرفته است (که از آن در قالب اندیشه های کلامی و نارسایی های آن به تفصیل گفت و گو شد) و از آن جا که همان شیوه و همان نارسایی ها همچنان به عنوان سنتی لازم الاتباع فرا راه مترجمان واقع شده این پیامد را با خود به همراه آورده است و چنان که اشاره شد هر گاه بدین شیوه با هر متنی رفتار شود؛ دست آوردی جز این در پی نخواهد داشت. به عبارت دیگر اشکال مربوط به یک ترجمه و مترجم نیست؛ برخاسته از فرهنگ و نگاهی است که به این نوشته در زبان اصلی شده و سپس به صورت یک فرهنگ رایج در ترجمه ها راه یافته است. به همان علت، این ترجمه ها امکان انتقال مفاهیم آن را ندارند که عموم مردم عرب زبان در صورت عدم رشد و دریافت کافی - با آن که زبان ایشان عربی است - از دریافت پیام آن محروم اند؛ زیرا در سطح نگاه و اندیشه با این متن همنوایی و هم زبانی ندارند.

تفاوتی نخواهد داشت که این متن واجد پیام مهمی باشد یا نه؛ زیرا ابتدا باید با هر متنی این هم زبانی را یافت و آن گاه به ارزیابی آن نشست و پیش از آن هر سخنی در مدح و ذم آن یاوه و گزاف خواهد بود؛ چنان که تا شخص، دیدگان خود را برای نگریستن به چهره ای باز نکرده نسبت زیبایی یا زشتی به آن، به تصویری منتسب است که با چشمان بسته در ذهن خویش از آن چهره داشته است؛ نه با شخص و چهره ی واقعی، او. بنابراین هم زبانی شرط اولیّه ی هر ارزیابی است.

تا این نکته (ترجمه با شیوه‌ی معمول و متبع از ارائه و تصویر معانی بلند نهفته در این متن مقدّس ناتوان است) ادّعایی صرف و بدون ارائه‌ی نمونه‌هایی از آن نباشد در این بخش با اشاره به معدودی از آن‌ها به مهم‌ترین تالی‌فاسدهای رایج آن در قالب چند مثال ملموس، خواهیم پرداخت.

نخست این که هرگاه از یک سو قداستی بی‌نظیر در مورد یک متن یا موضوع و حتّی یک شخص ابراز یا تلقّین گردد و از سوی دیگر، شنونده یا بیننده هیچ نقطه‌ی برجسته‌ای را به هر دلیل در آن مشاهده نکند- اگر این تلقّین در او رسوخ یافته باشد- همچون کودکان ناگزیر باید در آن به خلق و باور افسانه و اسطوره دست برد تا مگر عظمت و قداست تلقّین شده در مورد آن را توجیه کند. باید به این نکته به اندازه‌ی کافی توجّح داشت تا مسیر رویش و سپس تثبیت اسطوره‌ها و افسانه‌ها روشن شود و آشکار گردد که چگونه این اسطوره‌ها در جایگاه محوری‌ترین اصول فرهنگ دینی نشستند و ابعاد تأثیر آن‌ها تا چه اندازه است؛ زیرا هر چند در زمان پدید آمدن خود به دلیل نیاز مبرم، محیط حتّی گاه بسیار لازم و چه بسا ضروری نیز بوده‌اند - اولاً چون در جایگاه اصل قرار گرفته‌اند و ثانیاً چون بر اثر تحولات، محیطی آن‌گوش‌های تمثیلی برای مردمان دوران و دوران‌های بعد، کارایی خود را از دست داده‌اند خود به خود سبب می‌گردد تا ویژگی‌های اصلی واقعیت متنی چون قرآن برای همیشه... در پرده‌ی خیالات و اوهام، پوشیده ماند و با مسدود نگاه داشتن راه‌های دیگر و با اصرار بر تبعیت از برداشت پیشینیان به دست خویش بر این آتش حقیقت سوز دامن زند تا جوهر مفهومی معانی بلند قرآن از میان جامعه رخت برنهد و البته به جای آن مجموعه‌ای از اوهام و خرافات- که نه پیام واقعی خدا یا رسول و پیشوایی است و نه هیچ ذهن نیمه منطقی حتّی پذیرای آن تواند بود- جایگزین آن گردد و با نام و عنوان اصل دین در محیط‌های اجتماعی به جای فرهنگ دین بنشینند.

هرکس به سهولت می‌تواند در مورد بسیاری از اشارات برجسته‌ی قرآن به

انبوهی از منابع دست یابد که آکنده از نقلیاتی است مربوط به موضوعاتی مختلف، هم چون مسجد الحرام، معراج مسجدالاقصی شب قدر، چگونگی نزول وحی جبرائیل، عرش، کرسی لوح قلم و... که پس از دست یابی به مفاد آن ها، اذعان خواهد کرد که این سخنان واجد هیچ پیامی در خور حتی اندک توجهی نیستند و غالباً آن ها را مشحون از افسانه هایی خواهد یافت که حداکثر برای توجیه کودکان بیان داشته اند و هرگز در جهان واقعیات احتمال وقوع آن را نخواهد داد.

در این فضا است که سخنان همواره تهی از معانی واقعی خود پنداشته و مطابق فهم عامیانه و متداول آن تلقی می گردند و تنها برای آن که مقدس شمرده شوند (آن هم قداستی از نوع عوامانه و کودکانه) گرداگرد آن ها را رفته رفته اهمیت های افسانه ای و درخور فهم کودکانه فرا می گیرد؛ یعنی نیاز شنونده خود به خود به اسطوره زایی در آن می انجامد و در این سطح، جز داستان های کودکانه و عوامانه هیچ سخنی قابل ارائه و بیان نمی تواند بود؛ زیرا سطح شنونده سطح گفت و گواز مفاهیم واقعی و ارجمند نیست؛ یعنی سطح توضیح پذیر تعیین کننده ی عمق پاسخ است؛ اعم از آن که پاسخ راست باشد یا دروغ

جای آن نیست که نمونه های فراوان و کم ارزش این گونه منقولات آورده شود و لطفی هم در آن نیست که بخواهیم با نشان دادن مدارک فراوان آن این نکته را مدلل سازیم و آن را برای خواننده به اثبات کشانیم که چون قداست ها در برهوت نادانی و جهالت بیارند تیغ و خار اسطوره و خرافه از آن می روید. نیازی به استناد نیست و همه کس هزاران نمونه از آن را (در صورتی که خواسته باشد) در اطراف خود خواهد یافت. تنها برای آن که نشان دهیم همواره این افسانه ها از نگاهی سطحی و کودکانه برخاسته اند و به تعبیری اندیشه های محبوس در محیط تنگ کوچه و بازار سبب پدید آمدن آن ها شده است و خصوصاً آشکار گردد که از همین دیدگاه تنگ و محدود ترجمه ها روید و همان نگاه کودکانه در آن ها زیر بنا قرار گرفته است و روشن شود که چگونه در طول تاریخ همین عامل و همین نگاه، راه شکوفایی و رشد هر اندیشه صحیحی را مسدود ساخته است، به دو سه نمونه از این

موارد- که از شدت شهرت به ارائه‌ی مدارک و اسناد آن‌ها نیاز نیست- اشاره خواهد شد تا شاید بتوان اندکی عمق فاجعه را دریافت و سبب گردد تا آن‌چه به عنوان راه‌پیش‌گیری ارائه می‌شود مدعیانه قلمداد نشود و آن‌چه را این مجموعه به بیان آن می‌پردازد با سهولت بیشتری قابل فهم و لمس سازد.

وحی

این داستان که فرشته‌ی وحی گریبان رسول خدا صلی الله علیه و آله را در غار حرا گرفت و او را نهیب زد بخوان و بر زمین کوبید و او وحشت زده عذر می‌خواست که خواندن نمی‌داند... (صرف نظر از شدت و ضعفی که در تعبیر مختلف این گونه منقولات، به چشم می‌خورد) بیانگر چه حقیقتی است و پدیدآورنده‌ی چه تصویری از خدا و وحی و پیامبر و قرآن؟ در این فضا و این صحنه و در این افق شخصیت‌ها و مفاهیمی که در آن نقش دارند ناخودآگاه چگونه معنی و شکل می‌گیرند و سطح آنان با چه ویژگی‌هایی خود به خود در اندیشه ترسیم می‌شود؟

با ارائه‌ی یک تصویر و نشان دادن یک عامل همه‌ی عوامل وابسته و مربوط به آن بدون خواست و دخالت ما شکل و معنی می‌گیرند؛ زیرا ارزش همه‌ی آن‌ها با یک دیگر پیوسته و وابسته است. این پدیده خاصیت منطقی ذهن است که آن را ملازمات تصویری می‌نامیم و بر اساس آن تمامی محتویات ذهن، به صورت خودسامان در کنار یک دیگر و متناسب با ملازمات آن، تعریف و تعیین می‌گردد.

مبدأ و منتهای وحی‌ای که تصویر نزول آن، چنین است و فرشته‌ی آورنده‌ی آن، چنان خودبه‌خود در همین سطح تصویر می‌گردد که سراسر آن توضیحاتی در خور ذهن کودکانه‌ی عرب جاهلی است؛ در حالی که متأسفانه با همه‌ی آن‌ها به صورت یک حقیقت قطعی برخورد شده و زیر بنای فرهنگ آموزه‌های دینی و معنوی قرار گرفته است

اگر این سخنان برای تقریب ذهن کودکان گفته می‌شد هیچ نقصی در آن نبود؛ اما چون از زبان خردمندان و اندیشمندان برآید و به عنوان حقایق محض تلقی گردد

بنیاد معنویت را ویران خواهد کرد و هیچ پيامی در خور برای دین و معنویات باقی نخواهد گذاشت.

هر چند شنوندگان و بازگوکنندگان این سخن کودک نبوده اند بی گمان ذهنیت و سطح فهم آنان چه بسا از کودکان امروز نیز فروتر بوده است؛ در حالی که ما اکنون می خواهیم - بر اساس نقلیات دورانی که اقتضائات و محدودیت های خاص خود را داشته است - به فحیم ترین و عمیق ترین آموزه های حیات و هستی آن هم از راه منطوق وحی راه بریم که باید گفت :

زهی نادان که او خورشید تابان *** به نور شمع جوید در بیابان

مگر مبنا و ریشه و بنیاد تمامی دیانت وحی نیست؟ اگر زیربنای آن چنین است و حداکثر توضیح ما درباره ی آن به یک گریبانگیری بدوی و خصوصاً بدون هیچ توجیه و منطقی منحصر می گردد که باید فاتحه ی روینای آن را پیشاپیش! خواند ما از این غافل ایم که با این توضیح کدام بنیاد را از ریشه خارج ساخته ایم!!

این اندیشه نه تنها بیانگر هیچ نکته ی معرفت آموز و قابل اعتنایی نیست، بلکه فقط گویای آن است که خداوند هستی ممکن است ناگاه گریبان کسی را بگیرد و از او برای مقاصد نامعلوم و پنهان خویش کاری را بخواهد که آن شخص حتی از عهده ی انجام آن بر نمی آید... همین و نه هیچ چیز دیگر در این تصویر، به هیچ وجه روشن نیست که خداوند قادر چرا چنین بی منطق و تحکم آمیز... برای انجام مقاصد خود به انجام امور می پردازد و به وسیله ی فرستادگان خاص ناگهان گریبان کسی را می گیرد و به او سخنانی القا می کند که شخص می پندارد ممکن است دیوانه شده باشد!! آیا این است معنی و وحی؟! آری این توضیح را از زبان کسی مانند عایشه برای شخصی همچون ابوهریره می توان پذیرفت و همانند ما در بزرگ بی سوادى که با گویشی ابتدایی، نواده ی کودن خویش را سرگرم می سازد، می توان توجیه کرد؛ اما این سخنی نیست که بتوان با آن به ماهیت و حقیقت وحی راه برد.

این داستان تمامی جریان وحی را - که ریشه ی تمامی تعالیم معنوی است -

هم چون محتوای خود در حد توهمی محض فرو خواهد کاست

معراج عالی ترین نقطه‌ی اوج این انسان الاهی است؛ اما چون مانند سایر موارد مفهوم واقعی آن را در نیافته و در عین حال خواسته اند عظمت و شکوه آن را در همان سطح و با همان زبان کودکانه توضیح دهند به داستان سرایی پرداخته اند و سرانجام محتوای سراسر آن چه در آن‌ها به چشم می‌خورد این است که چارپایی به نام بُراق (!!)) آوردند که دارای بال و پر نیز بود (!) و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را بر آن سوار و بر آسمان‌ها گذر دادند تا به پیشگاه حق شرفیاب گردد!!! هیچ کس نپرسیده است - و مگر در این امور آکنده از قدس کس را یارای پرسش است؟- که مگر خدا در این جا نبود که برای تشرف به حضور مبارکش به آسمان باید شد... آن هم با چارپایی بالدار؟! با این توصیف چه تصویر و تصوّر و جایگاهی از خدا ساخته می‌شود و برای پیامبر - در این که بدین سیاحت موفّق شده است - چه امتیازی پدید خواهد آورد؟ مگر کسی را که بر مرکبی بالدار همچون هواپیما سوار کرده اند و از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر برده اند بر سایرین امتیازی است؟

در ادامه‌ی همین صحنه‌سازی کودکانه - چون مفهوم آن به صورت یک جابه‌جایی مکانی تصوّر گردیده است - داستان سیر سیر شبانه‌ی حضرتش را از مکه به اورشلیم نقل و این دو داستان را به گونه‌ای در هم آمیخته اند که امکان مشاهده‌ی هر پیام معنوی را در آن از میان برده اند چون مقدمه‌ی داستان معراج است، باید بدان پرداخت و این تصویر را کامل ساخت و شگفت زده عمق مفهوم‌سازی و اسطوره پردازی و توهم‌انگاری را در آن به تماشا نشست

برای این، مقصود ابتدا باید به آیه‌ی اول سوره‌ی اسراء (بنی اسرائیل) با آن بیان شیوا و بی‌نظیر نگرینست که در عین ایجاز، اعجاز آمیز بیانگر درون‌مایه‌ی راه و روش و تصویر مقصد و هدف از خلقت انسان در آفرینش است. قرآن با زبان وحی در بازگویی عروج این انسان الاهی به کوتاه‌ترین شکل قابل فرض آن را بیان داشته است و هزاران نکته‌ی بدیع در همان یک آیه نهفته است که در خلال آن با محتوایی کاملاً روشن و قابل درک چگونگی اوج گرفتن و جدا شدن یک انسان را از مرز بستر

تنگ مادی و سپس عبور کامل او از تمامی مراتب و تعینات وصفی و آن گاه رسیدن او را به آستانه ی هستی مطلق به وضوح نشان می دهد؛ در حالی که مفهوم بلند آن را در پرده ی تصحیف و تحریف ناشی از کوتاهی اندیشه پنهان کرده اند و هیچ ذهن دورنگری نیز بدان تقطن نیافته است و همان معنی کوتاه اسف بار را به جای محتوای آن پذیرفته و آن را کلام الاهی و وحی خدایی نیز خوانده اند؛ گویشی که مدّعی اند بشریت از طریق آن... خواهد توانست به سوی سعادت ابدی راهنمایی گردد!!

چگونه ممکن است با چنین سطحی از گفتار خدا و هستی و رستاخیز را دارای معانی مفید و واقعی پنداشت؟ چون آشنایی با یکی دو نمونه از این گونه سقوط های فرهنگی ضروری است داستان معراج را اندکی با تفصیل بیشتر بیان خواهیم کرد.

مفهوم معراج از اسطوره نا حقیقت

آیه ی اوّل سوره ی اسراء که همه جا حاکی از جریان معراج قلمداد می شود - چنین است:

(سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)

در ترجمه های متداول، مفاد این آیه این گونه آمده است: «منزه است خداوندی که شبانه بنده ی خویش (یعنی رسول اکرم صلی الله علیه و اله) را از مسجد الحرام به سوی مسجد الاقصی - که پیرامون آن را برکت بخشیده ایم - برد تا نشانه های خویش را بدو نشان دهیم که او شنوای بیناست»

اندکی دقت نشان می دهد که در این گویش فی الجمله تعارضی در ارجاع ضمائر وجود دارد 1- خداوند او را برد 2- ما اطراف مسجد الاقصی را برکت دادیم تا نشانه های خویش را بدو بنماییم 3- او شنوای بیناست ضمیر عبارت اول و سوم حاکی از آن است که فرد یا گروه دیگری این داستان را حکایت می کنند (هر چند سخن از امری است که انجام دهنده ی آن خداوند است و از ویژگی های او سخن

می گوید)؛ اما در عبارت دوم صحبت از همان عده به میان آمده است که هم اطراف مسجد الاقصی را برکت بخشیده اند و هم این داستان را حکایت می کنند و هم در صدد آناند که نشانه های خویش را به پیامبر نشان دهند! در اولین گام می توان پرسید منظور از این سخنان چیست و این عبارات چه پیامی را افاده می کنند و گروه حکایت کننده در این میان کیستند؟

پرسش هایی که خود به خود در این مورد در ذهن پدید خواهد آمد عبارت اند از چرا خداوند شبانه رسول خود را از مکه به اورشلیم برده است؟ مگر رسول خدا صلی اله علیه و آله خود نمی توانسته بدین سفر مبادرت کند؟ مگر در آن جا طبق همین توضیحات، نشانه های الهی وجود نداشته؟ چرا آن وجود مبارک خود (مثلاً با پای پیاده یا هر وسیله ی دیگری) بدین زیارت و برای مشاهده ی این نشانه ها اقدام نفرمود و مگر نه افراد دیگری همچون ابوسفیان ها همه ساله در سفرهای تجارتي خویش بدان ناحیه آمد و شد می کرده اند؟ آیا آن ها نیز آن نشانه ها را دیده اند؟

به فرض آن که خداوند هم چنین کرده و رسول خویش را به هر عامل، به این سفر نیز برده باشد به چه دلیل خداوند در قرآن و در ابتدای این سوره، آن را به عنوان راهنمایی مردم بیان داشته است؟ با این گزارش کدامین نکته ی تربیتی و معنوی را می خواهد به شنونده منتقل سازد؟ مهم تر آن که این آیه و برداشت چه ارتباطی با معراج دارد؟ اگر هدف از این سفر، تشریف و عروج به درگاه الهی یا رفتن به اورشلیم است، این چیست؟ و اگر این آن به چه معنی است؟

ملاحظه می شود که اگر نخواهیم چون کودکان آن را فهم ناکرده رها کنیم و از آن بگذریم در این گونه نگریستن به قرآن چه میزان تعارض و نارسایی و پرسش بی پاسخ موج می زند و نپرسیده اند که این سخنان حاوی چه پیامی و تعلیم دهنده ی چه مفاهیمی است و خداوند برای چه منظوری آن ها را بیان فرموده است؟ بی گمان اگر قرآن کتاب الهی است، نباید سخن غیر لازم در آن وجود داشته باشد؛ ولی در این برداشت های سطحی و ترجمه گون نیز بدون تردید هیچ گونه پیام و پیغامی

در خور حَتّی اندکی توجّه به چشم نمی خورد!! بنابراین، یا باید گفت: اساساً این بیانات سخنان الاهی نیستند یا باید پذیرفت که تا کنون... شیوه ی برخورد با این سخنان صحیح نبوده است به هر ترتیب در این نمی توان مناقشه ورزید که برداشت کودکانه از سخنان بزرگ خود به خود چنین نقیصه و ضایعه ای را ایجاد می کند

اکنون برای رفع ابهام و دستیابی به پاسخی فی الجمله و نیز نشان دادن راهی که برای فهم پیام آیات قرآن ضروری است تنها در مورد این یک آیه توضیحاتی ارائه خواهد شد.

ابتدا باید دانست که اولاً این سوره مکی است؛ یعنی در سیزده سال ابتدای رسالت حضرتش فرود آمده است. این نکته از آن جا حائز اهمّیت است که آشکار گردد آیا مسجد الحرام در این تاریخ نام محلی خاص بوده که این نام به آن اطلاق شود یا نه؟ واقعیت آن است که مسجد الحرام نامیده شدن محلی که کعبه در آن واقع گردیده به سال های بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله باز می گردد. اگر به آیات سوره ی بقره که در مورد تغییر قبله در قرآن به چشم می خورد نیز استناد شود، باید دانست که اولاً این آیات در سوره ی بقره در حدود هفت سال پس از تاریخ نزول آیه ی اسری، فرود آمد و منظور از تعبیر «مسجد الحرام» در آن آیات نیز خود کعبه است نه چیزی بیشتر؛ زیرا اساساً محلی به جز خود کعبه در آن تاریخ وجود خارجی نداشته است و قرآن گاه به همان بنای مکعب سنگی نیز مسجد الحرام اطلاق فرموده است. بنابراین، در سال های هفتم و هشتم بعثت (که تاریخ نزول سوره ی اسراء است) مسجد الحرامی که بدان اشاره می شود محلی محصور گرداگرد کعبه - چنان که اکنون معروف و شناخته شده است نه موجود بوده و نه هیچ کس آن را می شناخته و نه کسی آن را تا آن زمان بدان نام خوانده بوده است تا چه رسد به مسجد الاقصی که حدّ اقل 40 (و به نقلی بیش از 100) سال بعد به دستور خلیفه ی دوم (یا عبدالملک مروان) و لابد به اشاره یهودی تازه مسلمان شده ای همچون کعب الأخبار (یا مسیحیانی که در دربار عبدالملک و امویان حضور داشته اند) و با تمایل اهل کتاب برای ساختن معبدی در مقابل کعبه ساخته شد و الا پیش از آن هیچ بنایی را بدان نام نمی خوانده اند.

بنابراین، بر اساس مدارک متقن تاریخی در تاریخ نزول این آیات، محل هایی به نام های مسجد الحرام و مسجد الاقصی وجود خارجی نداشته است و آن چه اکنون مسجد الحرام نامیده می شود چندین بار توسعه یافته ی فضایی است که در حدود بیست و چند سال بعد از تاریخ نزول این آیات، ابتدا در زمان خلیفه ی دوم، گرداگرد کعبه تعبیه شد؛ زیرا منازل ساکنان مکه در شرف نزدیک شدن بدان بود و امکان طواف را برای زائران کعبه مشکل می ساخت بنابراین برای اول بار، فضایی را که محیط آن با سنگ چین مشخص شده بود در اطراف کعبه ایجاد کردند و ساختن خانه را در محدوده ی آن ممنوع ساختند و آن گاه در سنوات بسیار بعد مردم این محیط پیرامونی را اندک اندک توسعاً در برابر کعبه مسجد الحرام (1) خواندند. پس در زبان، قرآن دارای چنین معنایی نیست.

این که این حقیقت تاریخی چه حجمی از روایات را که در مورد مسجد الحرام و فضائل عبادت در آن است با ابهام و مناقشه رویه رو می سازد، مورد توجه این بحث نیست؛ ولی نکته ای که باید در هنگام ترجمه ی قرآن در نظر داشت آن است که به هیچ وجه، اشارات مسجد الحرام و مسجد الاقصی در این آیه و در زمان نزول آن، با آن چه اکنون بدین نام ها شناخته می شود قابل تطبیق نیست و به احتمال قریب به یقین چه بسا وجود این تعبیر در آیه ی شریفه سبب شده است که سیاست ها و سفاهت های حاکم بر جان و مال، مردم چنین محل هایی را بعدها به این نام ها بنامند و آن گاه کلام الاهی را با آن توهمات عاری از هر مفهوم واقعی توضیح و توجیه کنند.

ص: 101

1- مورخان اولیّه از جمله یعقوبی و مسعودی و طبری و ابن اثیر و ابن خلدون، در حوادث سال 17، غالباً بدون ذکر سند اجمالاً به این نکته اشاره کرده اند؛ اما سند معتبری که قدیم تر از مورخان مذکور در دست است تاریخ مگّه ی ازرقی است که در حوالی سال 250 در گذشته است. او در جلد دوم از کتاب خویش (مطابق طبع لبنان و همچنین افست ایران) در صفحه 69 آن را به تفصیل بیان داشته است. در مورد مسجد الاقصی نیز این نکته در حوادث سال 15 هجرت در کلیه ی تواریخ مذکور است و خصوصاً طبری گفت و گویی را با کعب الاحبار در ذیل آن نقل کرده است که نکته ی فوق را مدلل می دارد.

به خوبی می توان مشاهده کرد که چگونه جریانات سیاسی و تصرفات حکومتی می توانند پرده‌ی خود را بر معانی عبارات افکنند و آن‌ها را از مصادیق واقعی خویش دور سازند و نشان می دهد که چگونه بدویت سطح نگاه مردمان سبب می گردد که همان سخنان را بپذیرد و در نمودی بی محتوا محبوس سازد و سپس حکومت فرهنگی 1400، ساله خود بزرگ ترین عامل شود برای آن که هیچ کس به خود اجازه ندهد تا - جز آن چه گذشتگان به زبان آورده اند - سخنی بگوید در حالی که با اندک توجهی می توان به چنان عمق و ژرفایی در این گویش دست یافت که سالها انسان را در خود غرق سازد و به حیرت افکند که اگر بخواهیم اندکی از آن را در لباس الفاظ بیان، سازیم، بدین گونه خواهد بود

ترجمه ی آیه:

پاک است و بی آلايش آن که بنده اش را شبانه (دور از چشم رس دیگران) برکشید و از جایگاهی که در آن جز خداوند فرمانبری نمی گردد (المسجد الحرام) بدان پایه از فرمان پذیری که دور و دست نیافتنی است (المسجد الأقصى) و گرداگرد آن آکنده از جوشش و ریزش است برد تا بتوانیم نشانه های خویش را بدو بنماییم، آری اوست که تنها بیننده و شنونده است.

هرگز این عبارات نیز نخواهد توانست معانی عمیق نهفته در این گزاره را به تمامی آشکار سازد؛ زیرا -چنان که گفته شد- این الفاظ در متن آن مانند اصطلاحات یک متن صد درصد فنی هر کدام در جای خود چنان نشانده شده اند که بدون اشراف بدان اصطلاحات و تعاریف دقیق و تسلط به روابط آن‌ها پیام آیه قابل دسترس نخواهد بود و با فارسی سازی آن به هیچ وجه این مشکل مرتفع شدنی نیست. در این جا تنها به چند نکته ی ابتدایی و قابل انتقال از آن عرصه ی اصطلاحی و فنی اشاره می شود

1- در ابتدای آیه با لفظ، سبجان تنزیهی مورد اشاره قرار گرفته که به وسیله ی آن از یک سوء تفاهم پیشگیری شده است که پیش از هر چیز باید ضرورت آن را کاملاً دریافت؛ زیرا بدون این دریافت کاربرد لفظ تنزیه تا سرحد بیانی تشریفاتی تنزل خواهد یافت

در تصویر سیر داده شدن بنده ای به وسیله خداوند (اگر با آن برخورد جدی شود) به صورت کاملاً طبیعی یک عامل اعتراض و یک عامل توهم وجود دارد که گویش و حیانی قرآن با صراحت، تمام هر دوی آن ها را از همان ابتدا از ساحت توحید می زداید و از طریق همین قرائن شگفت است که الاهی بودن گویش آن را کم و بیش و در حد نارسای اذهان متعارف می توان دریافت

الف) این توهم چندان دور از ذهن نیست که همراهی جناب کبریایی با بنده به این معنی تصور شود که -العیاذ باللله! - خداوند از آن اوج دست نیافتنی فرود آمده و سپس با بنده ی خویش همراه گردیده است

ب) این اعتراض نیز بی جا نیست که چرا یکی از بندگانش را برای این همراهی برگزید و دیگران را از این امتیاز محروم ساخت که نشانگر یک تبعیض و با ساحت خداوند کاملاً ناسازگار است .

بنابراین، استعمال لفظ سبحان (که رساننده ی تنزیه و انگ زدایی است) برای دفع این توهم و این اعتراض به کار رفته است و پیشاپیش اعلام می دارد که چنین نیست ؛ یعنی نه خداوند -العیاذ باللله!- از جایگاهش تنزل فرموده و نه در این گزینش تبعیضی رفته است. پاسخ هر دو اشکال را در تعبیر «عبده» به تمام ترین وجهی بیان می دارد و ایجاز و بلاغت را به نهایت می رساند و به وضوح اعلام می کند که این عبد یا بنده از آن رو که خود را در فرمان پذیری مطلق و اطاعت تمام یعنی نهایت بندگی قرار داده به اوجی دست یافته که به درگاه خداوندی نزدیک شده است؛ نه آن که تصور گردد خداوند در کنار او فرود آمده است بنابراین، استعمال لفظ تسبیح در ابتدای آیه ی مبارکه به این معنی است که به هیچ وجه چنین نیست که حضرت حق تا پایه ی یک بنده در کنار او تنزل یافته باشد؛ بلکه بنده است که از طریق فرمانبرداری محض... تا آن اوج دست نیافتنی در عبودیت صعود کرده است و خود را به آستانه ی معبود رسانده است. مفهوم این جریان را با لفظ معراج بیان داشته اند و به صراحت نشان می دهد که آن چه این توفیق را رفیق آن نگار به مکتب ناشده ساخته فرو نهادن همه ی خواست های خودخواهانه و به تعبیر جزو و حیانی قرآن بندگی کردن در

راه آن جمال و کمال بی پایان است، بنابراین هر که خواست خویش را فرو نهد خداوند خود به خود یار و همراه و هم طریق او خواهد بود. این پیامی است که در اولین قدم می توان در مفاد آیه یافت و اگر به درستی دریافت گردد، نشان خواهد داد که چگونه ژرفایی دست نیافتنی دارد

در مورد سبب این گزینش نیز مؤکداً نشان می دهد که تنها همان خصوصیت عبودیت در بنده است که او را در خور چنین عنایتی ساخته است؛ یعنی هر کس در بندگی بدان پایه دست یابد از موهبت همراهی با خداوند هستی بهره مند خواهد بود و در این راه هیچ تبعیضی صورت نگرفته است. این خاصیت بندگی تمام است و اساساً در راه خداوند یا هستی مطلق هیچ نوع گزینش و انتخابی به معنی متداول و خیالی آن نه تنها ممکن نیست بلکه غیر قابل فرض و تصوّر است.

بنابراین با عبارت «عبده» به ویژگی عبودیت اشاره می کند که همان فرونهادن خواست خود در برابر حقیقت هستی است و با این اشاره، یک جا اصل و فرع علّت این انتخاب را بیان می دارد؛ زیرا در این گونه موارد به اصطلاح تعلیق حکم بر، وصف مشعر علیت است. پس علّت این گزینش و فضای حرکت و مبدأ و منتهای (مسجد حرام و مسجد اقصی) را نشان داده و تمامی آن ها را با همین یک تعبیر معنا کرده است و چنان که گفته شد، آن چه این گزینش را سبب گردیده، فرمان پذیری کامل و بی خدشه ی بنده ای است که این تمامیت در بندگی و عبودیت او را از سایر بندگان ممتاز ساخته است.

عبودیت مطلق که در این آیه مورد اشاره قرار گرفته است بالاترین حد وجودی در خلقت است. این ویژگی است که بنده را تا نزدیک مقام کبریایی عروج می بخشد و ناگفته پیداست که آن جایگاه به مراتب بلندتر و رفیع تر از مقام رسالت است و در حقیقت مقامی است که برتر از آن تنها ذات کبریایی قابل فرض است. در این جایگاه، معنوی هیچ فاصله ای میان فرمان پذیر و فرمان دهنده وجود ندارد و بنده به دلیل فرمان پذیری مطلق (به آن فرمانروای مطلق) پیوسته است. به عبارت دیگر چون از مقام معبود، فرود آیند هیچ مقامی برتر از عبودیت محض، حتّی قابل فرض نمی تواند بود.

از خاستگاه این عبودیت، مطلق در فرود و قبل از عروج به مسجد حرام که توضیح معنی عبودیت است - تعبیر شده است؛ یعنی سجده گاهی که مسجود در عرصه ی آن جز حقّ نیست و فرمانبری از هیچ چیز و هیچ کس در آن صورت نگرفته است.

اکنون به خوبی می توان دریافت که مقصود از مسجد حرام چیست؟ آیا مراد همان خانه ی برآمده از سنگ و گل است که در آن هبل و عزّی و منات و ده هابت، دیگر لافل در آن، تاریخ رسماً مورد پرستش قرار داشته اند یا دل بنده ای که در آن، جز حقّ فرمان پذیری نشده است؟ ممکن است بسیار شگفت انگیز نماید؛ اما با توجه کامل به این نکات، تردید نمی توان کرد که مقصود از آن جایگاه همانا دل بنده ای است که جز حقّ را در خویش راه نداده است؛ چه پیش از آن که سجود در اندام مادی تعین، یابد در دل فرد است که این فرمان پذیری و کرنش فراگیر پدید می آید. بر این اساس، المسجد الحرام سویدای جان خود رسول خدا صلی الله علیه و آله است که سجده ی واقعی و اصلی ابتدا در آن تحقّق می یابد و سپس در اندام مادی به تعین می آید. در این زمینه مولوی را در مثنوی ابیاتی است که به زیبایی و رسایی تمام همین نکته را (البته با هدف دیگری) بیان داشته است که می توان برای تفهیم و تسهیل مطلب از آن کمک گرفت

ابلهان تعظیم مسجد می کنند *** در جفای اهل دل جد می کنند

این مجاز است؛ آن حقیقت ای! کران *** نیست مسجد جز درون سروران

مسجدی کاند درون اولیاست *** قبله گاه جمله است؛ آن جا خداست

به دلیل اوج عبودیت و سطح مطلق بندگی است که این ارتباط فراهم می گردد و حقّ او را سیر می دهد؛ زیرا اولاً حقّ خودبه خود هم نشین دائمی تمامی هستی و همه ی انسان هاست و ثانیاً به صورت مطلق مورد توجه تمام و منحصر این بنده قرار گرفته است و او هرگز خودخواهانه به خویش نیندیشیده و خود را بدین وسیله از هستی مطلق جدا نساخته است. بنده ی او هم به علت محو مطلق، خویش تنها با هستی مطلق و به تعبیر دیگر آن خود، حقّ، سیر می کند و فرض

دیگری در این مسیر قابل تصور نمی ماند بنابراین اگر تعبیر شده است حقّ او را با خویش سیر می دهد اشاره بدان است که سیر دهنده ی او یعنی عامل و فاعل و انگیزه ی این حرکت در او همان حقیقتی است که جز آن، هیچ خواستی در دل این بنده راه نیافته است لذا می توان دریافت که این تعابیر در صدد تبیین و آموزش حقیقت قربت واقعی میان فرمانبر مطلق و فرمانروای مطلق هستی است.

این سیر شبانه است؛ یعنی در فضایی صورت می پذیرد که برای دیگران، قابل مشاهده نیست و مانند وقایعی که در شب رخ می دهد، از چشم همگان پوشیده است. بنابراین در این شب ناپیدا- که همان کشاکش انگیزه های پنهان در جان افراد است - تنها مرکب عبودیت است که این انسان تمام را از مرتبه ی خلوص کامل (مسجد حرام) ارتقا می بخشد و به سجده گاهی دور از دسترس هر اندیشه و گمان- که اولین پرتوهای فروریخته از ذات کبریایی است و از آن با استعاره ی زیبای مسجد اقصی یاد شده است- می رساند و می توان به سهولت دریافت که چرا این سیر جز به همراهی، حقّ هرگز ممکن نمی تواند بود.

خداوند در این آیه به یکی از ویژگی های عمیق تربیتی در وجود انسان اشاره می کند و در حقیقت همگان را بدان راهنمایی می سازد و این نور بی مانند را در دیدگان ایشان می . نشاند علاوه بر آن می توان دریافت که چرا به این سیر معراج اطلاق شده است؛ چه عروجی برتر از این نمی توان حتی تصور کرد.

در پیرامون آن سجده گاه دور و دست نیافتنی یا مسجد اقصی است که نشانه های حقیقت هستی و جناب کبریایی قابل دیدن خواهند بود؛ زیرا آن گاه بنده می تواند نشانه های خدایی را مشاهده کند که از تمامی مراتب هستی عبور کرده و گذشته باشد. لذا می فرماید حقّ بنده ی خود را عروج بخشید تا این امکان فراهم گردد که نشانه های خویش را در دیدگان او بنشانیم.

سرانجام، به گونه ای شگفت انگیز در پایان به تصریح می گوید: (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) تنها و تنها اوست که می بیند و می شنود؛ زیرا روشن است که آن چه در آن عرصه دیدنی و شنیدنی است جز با چشم و گوش خدایی، قابل دیدن و شنیدن

نیست و این هم نشینی و همراهی حق با بنده ی خویش سبب گردیده است تا در آن، پهنه، او با چشمی خدایی و گوشه‌ی الهی بتواند بنگرد و بشنود؛ زیرا چشم دیگری در آن عرصه کارایی ندارد و اگر به درستی دریافت، شود ملاحظه خواهد شد که چگونه آدمی به دلیل عظمت و هیبت آن از تصوّر آن هم‌گریزان می‌گردد و به بهت و حیرت می‌نشیند.

آن چه در این کوشش هر چند خام و نارسا برای ارائه ی مفهوم یک آیه صورت پذیرفت به خوبی حاکی از آن است که چگونه الفاظ و عبارات این کتاب گران قدر از دسترس اندیشه های متعارف دورند و هرگز ممکن نیست معانی و مقاصد آن را در الفاظی ویژه ی مفاهیم روزمره، ترجمه کرد؛ چه اساساً سخن از افق دیگری است و اگر قرآن را عظمت و شکوهی است برخاسته از این نگاه و این گونه گویش در آن است؛ زیرا با معانی متوقف در سطح کوچه و بازار، امکان انتقال این مفاهیم نیست. از سوی دیگر نیز به هیچ روی نمی توان معانی سطحی برخاسته از این ترجمه ها را- بدون آن که آدمی خود را فریب داده باشد- از معارف بلند آکنده دانست چنان که ملاحظه می گردد ترجمه به معنی متداول آن چنین ضایعه ی جبران ناپذیری را بر جای می گذارد

اولین آیات

با این که این متن- بیش از اندازه ای که تصور می شد به درازا خواهد کشید لازم است برای توضیح و تفهیم هر چه بهتر و بیشتر نارسایی ترجمه ها به نکاتی دیگر نیز اشاره داشت و از همه مهم تر بیان آیات ابتدای سوره ی علق (یا اقرأ) است که فهم آن یکی از مهم ترین کلیدهای برخورد با قرآن را در اختیار می نهد؛ بدان امید که این تطویل غیر لازم شمرده نشود.

باری این آیات با لفظ اقرء (= بخوان) آغاز می گردد. اولین نکته ای که در این باره باید گوشزد ساخت آن است که در ترجمه های متعارف بخوان را به معنی خواندن از روی نوشته تصوّر کرده اند و سپس آن داستان عذر آوردن که خواندن

نمی دانم ... باید پرسید مگر خداوند نمی دانست که او خواندن نمی داند؟ این چه سخن و چگونه برداشتی از کلام وحی است؟ مگر پس از آن الزام، او خواندن را فرا گرفت یا چیزی را خواند؟ می توان دید که چگونه صدر و ذیل این داستان نامتجانس است حتی اگر بپذیریم که حضرتش خواندن را فرا گرفت، باز همان سؤال پیشین که این آیه با این، معنی حاوی چه بیان و نکته ای است که خداوند آن را به عنوان کلام الاهی در اولین بخش پیامی که تا ابد ... برای راهنمایی آدمیان فر فرستاده است قرار دهد؟

اگر سراسر قرآن (تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (1) است و «فرودی است از سوی پرورش دهنده ی جهانیان» و هدف آن تربیت انسان هاست، می توان و باید پرسید که از این آیه با آن، ترجمه اساساً چه نکته ی تربیتی می توان استنتاج کرد؟

حال اگر شیوه ی نگریستن به این متن را تغییر دهیم و به آن، از زاویه ی نگاهی که یک مترجم بر اساس داستان ها و برداشت هایی که به هر دلیل در طول تاریخ به صورت یک عرف متبع در آمده نگریم اندک دقتی کافی است تا نشان دهد: خواندن به صورت طبیعی عبارت از توجه به چینش حروف و نشانه هایی از اصوات است که هیچ یک به تنهایی واجد معنایی نیستند؛ اما چون در کنار هیچ یک دیگر قرار گیرند کلماتی از آن ها ساخته می شود که مفهوم و مقصودی را نشان خواهند داد و چون آن کلمات را در کنار یگدیگر نهند جمله هایی از آن می روید که دنیایی از مفاهیم را افاده می کنند؛ البته با این توجه که به هیچ وجه، آن معانی در کلمات و حروف گسسته قابل مشاهده شدن نیستند.

جهان با پدیده هایش نیز دارای چنین خاصیتی است؛ اگر تک تک نمودارهای آن را در نظر آوریم مفهومی افاده نمی کند؛ اما در صورتی که به روند آن بنگریم پیام های شنیدنی آن پایان ناپذیر است. به این مثال توجه کنید آب به تنهایی چیست؟ هیچ! چه سخنی با ما می گوید؟ آن هم هیچ ما را به چه چیز راهنمایی

ص: 108

می کند؟ باز هم همچنان هیچ! ... اما اگر بنگریم که در کنار آن، تشنه ای جان می گیرد و به یاری آن گیاهی می روید و ناپاکی خود را بدان می شوید، چنان آکنده از لطف سرشار از حیات و سراسر پیام خواهد شد که به گوش هر بیننده ای هزاران پیغام را از داستان بی انتهای هستی خواهد خواند و آدمی را در برابر خویش حیران می سازد این است مفهوم پیام اقرء؛ با این محتوا پیام آفرینش را در تک تک نمودارهای آن جست و جو مکن؛ آن ها را در کنار یک دیگر بنه و سپس آن را ببین و بخوان و دریاب که دریافت پیام گران قدر هستی را در گرو توجه به این چنین نهادند.

بنابراین فرمان اقرء یعنی جهان هستی را تک تک و گسسته منگر؛ بلکه آن را در روند چنین آن ها ببین تا معانی شگرف خود را بر تو نمایان سازند. اساساً در زبان عربی قرأ به معنی گرد آوردن و کنار هم جمع کردن است (1) و در قرآن نیز به همین معنی استعمال گردیده است؛ مثلاً می فرماید: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (2) بنابراین، به گونه ای بی مانند و شگفت آمیز این کتاب را با عبارتی آغاز می کند که هستی با آن آغاز شده است؛ چرا که آفرینش چیزی جز یک تجلی نیست و تجلی نیازمند مشاهده شدن است. لذا می گوید «بخوان» این فرمان چیزی جز فرمان هستی مطلق در روند آفرینش نیست و طرفه آن که هیچ پیش فرض و اصل موضوعی را بر این نگاه هوشمندانه و انسانی مقدم قرار نمی دهد.

علاوه بر آن، چون فرمان اقرء به انجام می رسد، آن چه از آن پدید خواهد آمد پیام هستی است که دریافت می گردد و نامه ی هستی است که خوانده می شود و محصول، آن قرآن یعنی همین کتاب مقدس می گردد؛ زیرا تمامی قرآن، از آغاز تا پایان... عبارت از همان برداشت رسول خدا از چنین صور هستی است. به عبارت دیگر تمامی این کتاب محصول همان قرائتی است که این انسان در نخستین وحی

ص: 109

1- مفردات راغب اصفهانی: 144

2- فراهم آوردن و پیوستن آن به یکدیگر بر ماست. قیامت (75): 17 .

بدان فرمان یافته است؛ خواندن پیام هستی که مانند طوماری فرستاده از پیشگاه هستی مطلق به گوش مردمان فرو خواننده می شود

آن گاه می فرماید: «باسم رَبِّكَ» یعنی به نام پروردگارت، آن را بخوان! ابتدا می توان پرسید این عبارت حاوی چه مفهومی است؟ 1400 سال از نزول این متن مقدس سپری شده است و هنوز نمی توان برای این پرسش ظاهراً ساده پاسخی نشان داد که چه چیزی را باید بخواند و چرا باید به نام پروردگارش آن را بخواند؟ فرمان «بخوان» در مورد کدام نوشته فرود آمده است و مگر نوشته را باید با نام کسی خواند؟ مقصود از این گونه گویش آن هم به عنوان هدایت و راهنمایی آدمیان چه می تواند بود؟

عموما در این جا نیز به بیانی تشریفاتی و دریافتی تعارف آمیز بسنده شده است؛ گویی زبان وحی محل تعارفات متملقانه و مصلحت جویانه ای است که ما برای بزرگان یا پادشاهان خود به کار می بریم و حتماً باید نام آن ها را در صدر کارهای رسمی و حکومتی بر زبان آورده انتساب هر عمل را بدیشان اقرار کنیم تا توهم تمدد پدید نیاید و انقیاد و بندگی ما مورد تردید قرار نگیرد ملاحظه می گردد که چگونه از خداوند تصویری چون سایر حاکمان پرداخته می شود

واقعیت این است که اسم حقیقتی است که چون به زبان، آید خود مورد توجه قرار نمی گیرد؛ بلکه صاحب آن را نشانه می رود؛ چنان که وقتی واژه ی کتاب به زبان می آید هرگز حروف کتاب حجاب توجه نمی شوند؛ این حروف با این، چیش وسیله ی توجه به مفهومی می گردند که به هیچ وجه در این حروف محبوس نیست؛ مفهومی است بیرون و برتر و ماورای آن و با شنیدن آن توجه ما به مفهوم کتاب، واقعی معطوف می گردد.

مفهوم «اسم» در زبان عربی معادل مفهوم «نام» در زبان فارسی نیست؛ زیرا واژه ی «نام» در زبان فارسی دارای باری قرار دادی است که افراد یا اشیای مختلف را تنها برای پیشگیری از اشتباه در حین صدا کردن بدان می خوانند تا روشن باشد که خواننده چه کسی یا چیزی را مورد نظر قرار داده است و ضروره نیازی نیست تا این

نام گویای صفتی از صفات صاحب نام باشد؛ در حالی که در عربی، «اسم» به برجسته ترین صفتی گفته می شود که خود به خود در صاحب آن، بی هیچ تکلف و جست و جویی در همان نگاه اول دیده می شود و شخص به دلیل آن صفت برجسته بدان توصیف می شود اشتقاق واژه ی «اسم» از ریشه ی «سمو» (= برتری) به خوبی این نکته ی ظریف لغوی را نشان می دهد.

بنابراین در این جا نیز مقصود بر زبان راندن نام ملفوظ خداوند نیست؛ بلکه منظور توجه به شیوه و راه و رسمی است که حاکی از روش صاحب آن نام است. به تعبیر دیگر، معنی این عبارت آن است که با راه و رسم و شیوه ای که صاحب آن نام رفتار می کند پدیده های جهان را در کنار یک دیگر بگذار و در روند چینش آن ها بنگر لذا اگر در این جا، از اسم رب سخن به میان آمده، منظور از آن، شیوه ی ربوبیت است و در حقیقت گویای این معنی است: با همان شیوه که خداوند سراسر هستی را پرورش می دهد به پدیده های آن بنگر

رب کیست و کار او چیست؟ همان که پرورش کار اوست و پروریدن شیوه اش؛ آن هم در صورتی بدو رب اطلاق می گردد که کمالات خویش را به پرورش گیرنده منتقل سازد و در این تربیت از او موجودی با صفات و امتیازات خویش بسازد که نکته ای است سخت ظریف و دیریاب اگر مفهوم پرورش در مورد انسان به کار رود، بیگمان پرورش دهنده در صدد تربیت اوست تا از او موجودی با صفات و ویژگی های خود بسازد. در این تعبیر است که تمامی سیر عبودیت را البته به اجمال تمام مورد اشاره قرار می دهد.

بنابراین عبارت «باسم ربّك» گویای آن است که این قرائت یا خواندن و کنار یک دیگر نهادن را با شیوه ی تربیت و پرورش به انجام رسان و به همان گونه که با شنیدن اسم، رب کسی مورد توجه قرار می گیرد که تمامی هستی را پرورش می دهد تو نیز صور گوناگون هستی را از زاویه و دریچه ای که نشان دهنده ی نام ربّ است ملاحظه کن و آن ها را همان گونه کنار یک دیگر بنه تا مشاهده کنی چگونه جهانی را از

حضور عند الحضور (1) - که همان غیبت مطلق است - جدا ساخته و در مراتب مختلف به تتابع حضور و غیبت کشانده و با این حضور و غیاب متتابع، سرانجام وجود آن‌ها را برای آدمی قابل دریافت داشته است؛ چه صور گوناگون حیات و هستی تنها در جهت تفهیم محتوا (و به عبارت دیگر برای نمودار شدن و آشکار گردیدن) این گونه چیش یافته اند تا دیدگان آدمی به امکان دریافت آن‌ها نائل گردد و سرانجام در پایان این مسیر است که شخصیت چشم‌گونه‌ی آدمی اندک اندک در خور دریافت ویژگی‌های کمال مطلق می‌گردد و حقیقتاً آکنده از شگفتی‌های بی‌پایانی در شیوه‌ی پرورش است. در این مسیر باورنکردنی است که همواره نقص‌ها با حضور خود فقدان کمالات را گوشزد می‌سازند و آدمی را در پی خویش می‌دوانند با این ترفند است که آفرینش راه دریافت مفاهیم متضاد را برای انسان هموار می‌سازد.

به تعبیر دیگر این نکته‌گویای آن است که راه دریافت هر کمالی در مورد، انسان منحصراً عبور از گذرگاه تنگ نقصی است که بیانگر عدم وجود همان کمال است و در نتیجه بدون درک و دریافت نقص‌ها کمالات نیز برای همیشه غیر قابل دریافت خواهند ماند و اگر این گونه و به شیوه‌ی تربیت جهان را بنگریم، دیگر هیچ پدیده‌ای هر چند مخرب و ویران‌گر در جهان هستی بی‌جا به نظر نمی‌آید؛ دیگر هیچ سیلی بلا ارزیابی نمی‌گردد و هیچ بیماری به صورت یک ناهماهنگی مشاهده نمی‌شود و زلزله و مرگ و فقر بی‌نظمی قلمداد نمی‌شوند... بلکه سراسر جهان هستی در همه‌ی فراز و نشیب لزوم و ضرورت وجود خویش را بر ملا می‌سازد تا آن‌جا که حذف هر مرحله‌ای از هر نقص بخشی از کمالات در برابر و مقابل آن‌را، از دسترس فهم و اندیشه‌ی آدمی دور خواهد ساخت.

لذا (أَفْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ) یعنی در شیوه و هدف تربیت، آن هم تربیت انسان - یعنی موجودی که قابلیت دریافت همه‌ی هستی در او نهفته است - جهان را بنگر

ص: 112

1- از این، اصطلاح در بخش توحید به تفصیل گفت و گو خواهد شد.

همین گونه توجّه در باسّم الله نیز معنای آن را آشکار می سازد؛ در آن جا نیز مقصود از اسم الله اشاره به شیوه ی خدایی است و در حقیقت بدان معناست که با شیوه ی آن جمال و کمال بیکران هرکاری را آغاز کن با توضیح الرحمان الرحیم آن شیوه را توضیح می دهد و شکل آن را بیان می کند و در حقیقت فرمان می دهد که با مهربانی و دلسوزی به هر کاری در آی که این مهربانی و دلسوزی برجسته ترین صفات او پس از ألوهیت یا «دل ربایی» مطلق است و تو با این شیوه که در مفهوم اسم او نهفته است هر کاری را آغاز کن و اگر جز بدین شیوه در هر کار گام نهی - از آن رو که با روند جریان هستی و خلقت همسو نیست - بریده و ابتر و مقطوع و بی فرجام خواهد شد.

اگر بخواهیم پیام عبارت باسّم الله الرحمان الرحیم را - که سرآغاز این کتاب و مدخل ورود هر بخش از بخش های آن است - در عبارتی به زبان فارسی واگو کنیم، به تقریب چنین می توان گفت به آهنگ و آوازه ی آن دلربای برتر که مهربانی و دل سوزی است آغاز می کنم و در حقیقت عبارت متضمن این فرمان است که هر کاری را با مهربانی و دلسوزی آغاز کن می بینید که این سفارش یا توصیه چه اندازه از انگیزه های عادی ما خارج است. ما به هر کاری خودخواهانه گام می نهیم و اگر بخواهیم با مهربانی و دلسوزی وارد شویم در خواهیم یافت که چه اندازه دشوار و دیریاب و ناشدنی است

باری، در آیه ی (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) نه تنها هشدار می فرماید که کتاب هستی را با پیوند تربیت مشاهده کن بلکه بیانگر این نکته نیز هست که هستی بر این اساس پدید آمده و از این طریق آفریده شده است. به عبارت دیگر می گوید از راه تربیت است که این جمال بی پایان قابل دریافت شده است؛ هر چند هضم این پیام به سادگی امکان پذیر نیست.

سپس به دستاورد نهایی این سیر اشاره می فرماید: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ)؛ یعنی ببین که چگونه در این راه از خون بسته ای انسان را بدین جمال و کمال پدید آورده است... و نشان می دهد آدمی از طریق وابستگی و تعلق انسان شده است؛

زیرا با وابستگی آگاهی به این تن مادی است که انسان انسان می شود و این دستاورد تنها در سایه ی تربیت و پرورش پدید آمده آدمی را به این جهان می کشاند و اگر در ادامه باز تکرار می فرماید اقرأ از آن روست که هنوز باید بدین خواندن و توجه به این چیش پرداخت؛ زیرا آن را ژرفایی دیگر نیز هست و هشدار می دهد که این سخن تمام نیست در حقیقت انسان را پس از فراخوانی به مشاهده ی تعینات فعلی (1) به مشاهده ی تعینات وصفی (2) فرامی خواند و می گوید: «وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ» یعنی پرورش دهنده ی تو را ریزشی برتر از آن است که تاکنون می پنداشتی. او کسی است که «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» یعنی با ابزار قلم به انسان آموزش می دهد. با این اشاره به شگفت انگیزترین ویژگی آدمی یعنی راه بردن به مفاهیم از طریق نماد خاموش نشانه ها اشاره می کند و اعجاب بلاغت و رسایی و ایجاز را به نهایت خود می رساند و تیزبینی و ژرف نگری و واقع بینی را در مرزهای دست نیافتنی آن به نمایش می گذارد.

در این جا، باید به معنی واقعی آموزش با قلم توجه داشت و روشن ساخت که آدمی چگونه می آموزد و معانی و مفاهیم را در چه روندی فرا می گیرد؛ اما نه آموزش در مدرسه ها و مکتب های خیالی؛ بلکه پرسش از این است که در جهان آفرینش و بستر هستی، وسیله ی آموزش و فراگیری در انسان چیست؟ آدمی چگونه دانش می آموزد و آگاهی می اندوزد تا این گونه از سایر موجودات ممتاز می گردد؟ به عبارت دیگر با کدامین، قلم این دانش بر صفحه ی اندیشه او نگاشته می شود؟

مگر جز این است که آدمی با ابزار حس و احساس جهان را می شناسد و راه برخورد با هستی را به وسیله آن می آموزد؟ اگر قلم نماد و ابزار آموزش است، این ابزار آموزش در انسان بی گمان ترکیب حس و احساس اوست که بدون آن دو از هیچ

ص: 114

1- تعینات فعلی صور گوناگون جهان محسوس از قبیل دشت و دریا و کوه و صحراست

2- تعینات وصفی یعنی مشاهده ی اوصاف حقّ مانند رحم و مروت و تواضع و ایثار و جوان مردی.... که تنها در انسان دیده می شود

چیز آگاه نمی توانست شد و در نتیجه با سایر موجودات برابر و یکسان می گردید.

آری، با خامه ی حواس و نیز احساسات است که (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) (= به آدمی چیزی را آموزش داد که نمی دانست)؛ زیرا آدمی به علم و آگاهی، انسان است و اگر این آگاهی را از او سلب کنند با سایر جانوران هم پایه خواهد بود و این آگاهی تنها با قلم حس و احساس در لوح وجود او با نوشتن داستان بی منتهای هستی پدید می آید. این است که در آغاز سخنی که متکفل بیان این موهبت سترگ و بی نظیر به آدمی است تعابیر اقرأ وربك الأكرم را می بینیم.

سپس می فرماید: «كَلَّا»؛ هرگز مپندار جریان پرورش بدین سادگی به انجام خواهد رسید که (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ)؛ آدمی همین که خود را بی نیاز دید - سر به طغیان بر خواهد داشت و در نتیجه به جای آن که به مشاهده ی جمال هستی مطلق پردازد و آن دیدنی و دریافتنی تمام را بجوید، در برابر هستی مطلق، به سرکشی می پردازد و تنها خود را می بیند و می خواهد و در نتیجه به جای پرورش خوبی ها در مسیر بدی ها رشد خواهد کرد. با این تذکر به بزرگترین سدّ راه تربیت اشاره می کند و با این اشاره ی کوتاه به انبوهی از اعتراضات پاسخ می دهد؛ زیرا هر اعتراضی که از دهان آدمی بر می خیزد نشأت گرفته از برنیامدن نیازهای اوست و عامل نیازمندی بسیاری از طغیان های او را مهار می. کند همین تقایص است که راه تربیت را در او باز نگاه داشته، نارسایی های شخصیتی را تدارک پذیر می سازد و چون می فرماید: (إِنَّ إِلَهِي لَرْبُّكَ الرَّجْعِي) بدان معناست که از سرکشی های این گونه ی آدمیان نیز آزرده مباش که سرانجام، جملگی به همان پرورش دهنده باز خواهند گشت و همواره روند گریزناپذیر آفرینش چنین بوده است.

چندان مهم نیست که این سخنان را ترجمه یا تفسیر یا تأویل بخوانند که سخن بر سر نام آن نیست. مقصود آن بود که نمونه وار، راه برخورد و برداشت از معانی بلند این مجموعه نشان داده شود و آشکار گردد که تنها طریق دست یابی به محتوای آن گونه ای تعمق و تدبّر در آن است و خصوصاً به این نکته توجه شود که نارسایی و

عدم کارآیی شیوه‌ی ترجمه در چه پایه و مایه‌ای است؛ چه با ترجمه، هیچ‌گره‌ی از معضلات تفاهم با این متن‌گشودنی نیست؛ از آن رو که متنی متعارف و از گونه‌ی سایر متون نیست و پیش‌نیاز برخورد با آن تنها نه دانستن اصطلاحات فنی آن بلکه مهم‌تر از آن قرار گرفتن در راه تربیت یعنی سمت و سوی است که این کتاب به دلیل آن فرود آمده است.

داستان خلقت انسان

گرچه در سوره علق اشارتی کوتاه به خلقت انسان هست تنها در حد یک اشاره است و این جریان در آن به شرح بازگو نشده است. برای آن که نگاه قرآن در مورد انسان به تفصیل دریافت گردد باید به آیاتی که بارها به گونه‌های مختلف مستقلاً داستان خلقت انسان در آن بازگو (و البته هر بار از زاویه‌ای بدان نگریده) شده است توجه کافی کرد. سپس به سؤالات و ابهاماتی پرداخت که گویش ترجمه‌ها آن را ایجاد کرده است تا با شناسایی انسان از دیدگاه این کتاب - که مهم‌ترین بحث محوری در جهان هستی است - به گونه‌ای فراگیرتر و با وضوح بیشتر... به عمق‌گسلی که میان گویش، قرآن با برداشت‌های ترجمانی وجود دارد راه توان برد.

برای پرهیز از طولانی شدن، سخن از نقل آیات 30 تا 38 سوره‌ی بقره - که مفصل‌ترین گزارش قرآن است از داستان خلقت انسان - صرف نظر می‌شود و هم‌چنین از آوردن ترجمه‌ی آن زیرا در دسترس است و تنها به نکات مورد لزوم در آن اشاره می‌شود

در ابتدا می‌فرماید: «چون پروردگارت فرشتگان را گفت...» قبل از هر چیز باید روشن ساخت این گفت و گو چه نوع است؟ آیا از گفت و گوهای متداول است؟ اگر چنین است مقصود از این گویش چیست؟ چگونه و با چه اندامی و به چه زبانی این گفت و گو با فرشتگان صورت پذیرفته است؟

آن‌گاه باید پاسخ داد که فرشتگان چیستند و کیستند؟ چون به فرشتگان اعلام می‌فرماید: من در زمین همواره جانشین خواهم گذارد چرا این اعلام را با صیغه‌ی

اسم فاعل به صورت «جاعل» - که گویی بیانگر یک کار دائمی است - بیان می کند و زمین به چه معنی است و چرا خداوند همواره در آن جانشین قرار می دهد؟

پس از آن نوبت این پرسش است که جانشین برای چه کسی؟ مگر او خود نبوده است؟ شخص و شخصیتی که آدم (جانشین اوست به چه دلیل و عذری خود حضور که نیاز به جانشین باشد؟ جانشین در جایی گذارده می شود که فرد اصلی امکان حضور ندارد)

این اراده و خواست از سوی پروردگار هستی چه ارتباطی با فرشتگان داشته؟ مگر خداوند بزرگ باید از ایشان اجازه گیرد یا با آن ها مشورت یا موافقتشان را جلب کند؟ نیز باید ارتباط فرشتگان را با خلقت انسان به روشنی بیان کرد و آن را نشان داد تا روشن گردد که مقصود از این گفت و گو چیست.

آن گاه فرشتگان می گویند: «آیا کسی را در آن می نهی که در آن فساد و خون ریزی کند؟» مگر خداوند نمی دانست؟ از طرفی فرشتگان از کجا می دانستند که آدمی در آن فساد و خونریزی خواهد کرد؟ چرا فرشتگان آن را به صورت اعتراض مطرح می سازند؟ گویی رقابتی در این زمینه میان انسان و فرشتگان به چشم می خورد؛ زیرا ادامه می دهند: «... ما تو را تقدیس و تنزیه می کنیم» تقدیس و تنزیه فرشتگان چه ارتباطی با وجود این جانشین در زمین دارد و چه تعارضی است میان آنان تا سرانجام... از جانب خداوند با این عتاب روبه رو شوند که «من به چیزی آگاه ام که شما را از آن آگاهی نیست.»؟

واقعاً چرا ملائکه تسبیح و تقدیس خویش را مطرح می سازند و به نکته ای اشاره می کنند که ارتباط آن در این بحث روشن نیست؟ برای آن که خداوند را از این کار منصرف سازند چرا به این سخنان متشبه می شوند؟ این چه اعتراض و سپس چگونه استدلالی است که آن ها برای حقّ به جانب بودن خویش در اعتراض به خلقت آدم به تنزیه و تقدیس خود اشاره می کنند و آن را جایگزین بهتری برای خلقت انسان می شناسند؟!

آن گاه خداوند همه نام ها را به آدم می آموزد چه نام هایی را؟ برای صحبت

کردن با چه کسی و برای برآوردن کدام نیاز؟ منظور از این آموزش چیست؟

سپس از فرشتگان می خواهد که از آن نام ها خبر دهند و فرشتگان در پاسخ می گویند «خداوند تو منزه ای و ما را جز آن چه خود به ما آموختی - دانشی نیست». مقصود از این تنزیه چیست؟ خداوند به ملائکه چه چیزهایی را آموخته بود؟ چرا از آن چه نمی دانستند پرسش فرمود تا آدم را فرمان داد تا فرشتگان را از نام ایشان (کیان؟! آگاه سازد؟ فرشتگان نام ها را برای چه می خواستند؟ مگر آن ها نیز با یک دیگر سخن می گویند تا به دانستن نام نیاز داشته باشند و آدم ایشان را آموزش دهد؟

پس از آن فرشتگان را خطاب می کند که «مگر شما را نگفتم که به ناپیدای آسمان ها و زمین و از آن چه آشکار می سازید و آن چه پنهان می کنید، آگاه ام؟» ناپیدای آسمان و زمین چیست؟ ملائکه چه چیزی را آشکار و چه را از خداوند پنهان می ساختند؟

در ادامه... فرشتگان را فرمان می دهد تا بر آدم سجده برند و همگان جز ابلیس بدین فرمان گردن می. نهند مگر آدم چیست و کیست که فرشتگان باید او را سجده کنند؟ ابلیس دیگر چیست و کدام است که سرکشانه از این سجده سر باز می زند و اساساً سجده برای فرشتگان به چه معناست؟ آن نام ها چه بود معناست؟ آن نام ها چه بود که آدم را تا سرحد خدایی رساند تا فرشتگان او را سجده آرند؟

راستی سجده ی فرشته چگونه است؟ آیا با همین شکل که آدمیان در نماز سجده می کنند؟ اگر چنین است، بر کدام زمین و خاک؟

به دنبال آن می فرماید: «چون به آدم گفتیم تو و جفتت در آن بهشت باشید...» جفت آدم دیگر کیست؟ او از کدام ناحیه وارد این معرکه می گردد؟ اگر همسر اوست، مگر او آدم نیست؟

بهشت چیست و کجاست؟ چه جایی است که هر چه از آن خواستند بخورند؛ اما بدین درخت نزدیک نشوند؟ این چه درختی است که در بهشت است و از آن نباید خورد؟ چرا آن را در بهشت گذاشته اند؟ این سخنان حاوی چه پیامی

است؟ خوردن در آن جا چگونه است؟ و نزدیک شدن به آن دیگر به چه معناست؟

سپس شیطان ایشان را فریفت با چه حيله ای؟ شیطان چگونه توانست ایشان را از جایگاهی که خداوند آن ها را در آن نهاده بود بیرون سازد؟ «بدیشان گفتند: فرود آید؛ در حالی که با یک دیگر در ستیز و دشمنی خواهید بود». کدام دشمنی و به کدام انگیزه؟ «سپس در زمین قرار گیرید که جایگاه شماس است و بهره ی شما تا مدتی در آن است. آن گاه آدم به وسیله کلماتی با پروردگارش روبه رو شد و بدو بازگشت که خداوند سخت بازگشت کننده و دلسوز است...».

متجاوز از 40 سؤال را در متن فوق بر شمردیم که تنها از نوع برداشتی که ترجمه ها آن را بازگو می کنند بر می خیزد؛ در حالی که این سخنان برای پاسخ و آموزش است و سراسر پیام و تبیین؛ نه ایجاد پرسش و طرح معما آن چه این پرسش ها را پدید می آورد تیرگی فضای ترجمه یعنی فضایی است که این متن را با گویش متداول و متعارف می نگرد و می سنجد.

پس از توجه به پرسش های فوق از زاویه ای دیگر نیز می توان آن را نگریست و آن گاه به خوبی در مورد ناتوانی شیوه ی ترجمه به ارزیابی پرداخت .

در این بخش سعی خواهد شد به تمامی یا اغلب پرسش های فوق پاسخ داده شود؛ زیرا در جریان تبیین فرازهای وحی و معراج و نیز داستان خلقت انسان علاوه بر مشاهده ی نارسایی شیوه ی ترجمه زیربنای بسیاری از اضلاع و قواعد بنیادین گویش قرآن و نیز شیوه ی برداشت این متن از امهات مسائل معنوی (و خصوصاً انسان خود به خود روشن خواهد شد و نویسنده و خواننده را یک جا به هر دو مقصود خواهد رساند.

گفت و گوی خدا

در این باره که قرآن از گفت و گویی میان خداوند و فرشتگان سخن به میان می آورد، توجه به یک نکته ضروری است و آن این که هرگاه در زبان وحی این گونه نقل قول ها صورت می گیرد در خلال آن ها همواره روابط واقعیات هستی به زبان

خیال متداول بیان می‌گردد؛ یعنی با این روش چگونگی پدید آمدن و نیز ماهیت موضوع مورد گفت‌وگو بیان می‌شود و قرآن در همه جا از همین گونه نشان دادن حقایق در قالب واقعیات متبادر به ذهن است که با لفظ تنزیل تعبیر می‌کند (در بحث وحی به صورت مشروح تری بدان خواهیم پرداخت). در نتیجه باید آن را به شکل توضیح از ماهیت یک واقعیت فهم کرد؛ نه شرح ماجرای یک گفت‌وگوی متعارف که مثلاً در زمان‌های گذشته و در ابتدای خلقت اتفاق افتاده و به زمان حال بی‌ارتباط است. به عبارت دیگر مفاد این آیات بدان گونه نیست که عموماً و ابتدا تصوّر می‌گردد؛ چه معمولاً می‌پندارند خداوند (به عنوان مثال) در تاریخی معین با ملائکه وارد گفت‌وگو شده و چنین گفته و چنان نیز شنیده است. این همان تصویری است که شیوه‌ی ترجمه خود به خود به قرآن تحمیل می‌کند و هیچ‌گیزی هم از آن نیست؛ در حالی که قرآن با این شیوه‌ی تمثیلی و تنزیلی (و به اصطلاح روز، اسطوره‌ای)، در صدد بیان حقیقتی است که مقدم بر تعیین، صور، مادی، از چگونگی تشکیل انسان (چشمی که باید امکان مشاهده‌ی این صورت‌ها را داشته باشد) سخن گفته و خصوصاً از حقیقت وجودی او - انسانی که هنوز به خاک ننشسته - گفت‌وگو کرده است و در حقیقت از جریانی مقدم بر خاک نشینی انسان پرده برداشته است و چون راهی برای گفت‌وگو از آن عرصه وجود ندارد ناگزیر باید از آن، با صورت‌های ملموس و آشنا و متبادر به ذهن مادی و متعارف حکایت کند و ترجمه، به هیچ وجه، متحمل انتقال مفاهیمی این گونه خارج از عرف متبادر نمی‌تواند بود.

بنابراین مترجم آن را به صورت یک گفت‌وگوی ساده تصویر می‌کند و بر همان اساس به استنتاج معانی می‌پردازد و خود به خود در حدی بسیار سطحی و متعارف آن را بیان می‌کند؛ کاملاً غافل از آن که در این شیوه، با بیانی تمثیلی و تنزیلی و به اصطلاح روز اسطوره‌ای برخوردی مادی و تاریخی می‌شود و متناسب با خیال کودکانه‌ی شنونده همانند گویشی متعارف فهم می‌گردد؛ در حالی که در این متن... سخن از عرصه‌های کاملاً فراتاریخی است.

به عنوان مثال اگر از زبان طبیعت این گونه نقل قول شود که آب‌ها را گفتیم تا

در گودال‌ها محبوس بمانند و به گودی‌های عمیق روند و انبار گردند و سنگ‌ها و صخره‌ها در این کار ممانعت ورزیدند، از این سخنان چه برداشتی خواهیم کرد؟ روشن است که در این بیان قانون آفرینش یعنی روند طبیعی این امور در قالب یک فرمان و دستور در زبانی همه فهم حکایت شده است؛ نه این که در واقع خارجی - چنان که یک کودک خواهد پنداشت - آب‌ها را فرمانی داده باشند و سنگ‌ها در برابر این دستور ایستادگی کرده باشند. در جریان این گفت و گوی مثالی، ماهیت آب و سنگ به زبانی فطری و همه فهم بیان و در خلال، آن خواص این پدیده‌ها گوشزد شده است در غالب و بلکه همه‌ی موارد شیوه‌ی بیان قرآن چنین است؛ یعنی برای توضیح ویژگیها و بیان ماهیت موضوعات این گونه سخن می‌گوید

باری باید به این نکته توجه داشت که این سخنان را چنان که گویی از زبان هستی برآمده است باید و می‌توان شنید و در حقیقت به تعبیر مصطلح، گویش، قرآن تکوینی است؛ نه خیالی و قراردادی و متعارف؛ یعنی نباید به صورتی که ما آدمیان در جریان امور روزمره... با یک دیگر سخن می‌گوییم آن را تصور کرد.

ملائکه یا نیروهای آفرینش

ابتدا باید روشن ساخت که ملائکه چیستند یا کیستند که خداوند در حین خلقت انسان با آنان وارد گفت و گو شده است تا ماهیت این موجود روشن نگردد معلوم نخواهد شد که مقصود وحی از اشاره به این داستان و نقل آن چیست

از آن جا که همواره و در طول تاریخ... در اثر تعالیمی که به صورت عامّ از آن‌ها به آموزه‌های کلامی تعبیر کردیم این تصوّر نزد مردمان پدید آمده است که ملائکه عبارت اند از موجوداتی (همانند ما) صاحب اراده و شعور که دستورات خداوند را، بی هیچ تخلفی به تمام جهان می‌برند؛ با این تفاوت که مادی نیستند و در نتیجه... دیده نمی‌شوند و نیز این که بالهایی دارند که به وسیله‌ی آن‌ها دستورات و اوامر را

به تمام جهان می‌برند مفهوم، ملائکه با همین تعریف نزد عالم و عامّی وجود داشته و دارد و هر

مترجمی با استعمال مستقیم لفظ ملائکه (یا حد اکثر... با نهادن لفظ فرشتگان در برابر آن) دانسته یا نادانسته همین مفهوم را در متن خویش مورد اشاره قرار داده و می دهد؛ اما هیچ گاه نپرسیده اند و هیچ کس نیز روشن نساخته است که بال به معنی متداول آن، یعنی وسیله ی پرواز برای جسمی مادی آن هم برای موجودی نادیدنی یعنی غیر، مادی به چه معنا تواند بود؟ از سوی دیگر اراده و اختیار و به تعبیری آگاهی و صاحب شعور، بودن برای موجودی که امکان تمرد و سرپیچی برای او قابل فرض نیست و در یک جمله اراده ای از خود ندارد، چگونه امکان جمع تواند داشت؟ این چنان است که در این تعریف گفته باشیم ملائکه موجوداتی صاحب اراده اند که هیچ اراده ای از خود ندارند هرگز این تناقض فاحش، ذهن ما را به خود مشغول نداشته است؛ چرا که از کودکی - که دوران نارسایی عقلی است - همواره به همین صورت... از آن سخن گفته اند و شنیده ایم و چون به آن خو گرفته ایم خود به خود، به نارسایی های آن توجه نکرده ایم.

آیا واقعاً در توضیح ذکر شده نکته ای در مورد شخصیت ملائکه روشن و مجهولی بر شنونده معلوم شده است یا مجهول به محالی غیر قابل فرض و تصوّر تبدیل یافته است؟! تأسف انگیزتر آن که با این معانی موهوم و متناقض آیات و مفاهیم وحی و آموزه های دین نیز تبیین و تعلیم شده اند. هر کس این توضیح را ارائه می کند یا حتی آن را به عنوان تعریفی قابل فهم می پذیرد، باید روشن سازد داشتن بال را برای موجوداتی که دیده نمی شوند به چه معنا می توان حمل کرد؟ اگر بال دیدنی نیست و بر دو جانب موجودی مادی که همواره در معرض سقوط به طرف زمین است برای پرواز نیروییده مقصود آن ها از بال (آن هم برای مخلوقی غیر مادی) چیست و اگر بال به همین معنای متعارف آن است موجودی که مانند پرندگان دارای بالی مادی است خود نیز باید مادی باشد. در صورت مادی بودن نیز قید نادیدنی برای آن زاید و بی معناست

از سوی دیگر روشن است عدم امکان تخلف از اوامر خداوند هستی تنها برای موجودی قابل فرض است که دارای هیچ گونه اختیار و در نتیجه آگاهی نباشد؛

زیرا اگر آگاهی و شعور (لااقل به معنی متداول آن) داشته باشد، لازمه ی قطعی آن اختیار و قدرت انتخاب است و وجود اختیار با عدم امکان تمرد و سرپیچی فروضی متناقض اند و اگر آگاهی، باشد از هر دو سوی نیک و بد و روا و ناروا و مثبت و منفی... آگاه و دارای اختیار نیز می گردد.

آگاهی و اختیار چنان به یک دیگر وابسته اند که امکان تفکیک آن ها از یک دیگر نیست تا جایی که می توان گفت این دو مفهوم از حقیقت واحدی حاکی اند؛ هر چند با دو لفظ از آن ها حکایت شده است. بنابراین فرض آگاهی فرض اختیار است و موجود واحد، آن همانند انسان می تواند عملی را انتخاب کند که امکان ترک آن را داشته باشد و تنها در صورتی که امکان ترک و در نتیجه... اختیار و آگاهی نداشته، باشد می توان گفت امکان تمرد از اوامر خداوند را نخواهد داشت. لذا نمی شود بگوییم با آن که دارای آگاهی و قدرت انتخاب است امکان تخلف در او نیست!

اندکی دقت نشان می دهد که در تعریف، ملائکه باید یکی از دو خاصیت را حذف کرد تا تصور آن ممکن باشد... و جز آن که فرمان پذیری و داشتن بال را توصیفاتی استعاری و تمثیلی بپنداریم راه دیگری نیست و تا روشن نگردد مقصود از این گویش چه بوده نمی توان به پیام آیاتی که این اصطلاح در آن ها به کار رفته است دست یافت

چنان که مشاهده می شود این الفاظ دارای چنین معنایی تصور شده است و هرگز به تناقضات نهفته در برداشت های متعارف از آن توجه نکرده اند.

این شیوه ی چشم بسته و نیندیشیده پذیرفتن راه و رسم کودکان است که به دلیل نارسایی، ذهنی از به کارگیری آن ناگزیرند؛ ولی چون از کودکی آن را با همین توصیف برگوش شخص فروخوانند در بزرگ سالی و زمان بلوغ- اگر از آن دسته افراد نادر نباشد که به توضیحات کودکانه قانع نشده در حد توان خویش به جست و جوی حقیقت بر می خیزد- همانند سایر افراد متوسط (که خوب یا بد اکثریت افراد جامعه را نیز تشکیل می دهند) همین گویش ابتدایی را خواهد پذیرفت. در آن صورت است که این مفهوم کودکانه با پذیرش جمعی رفته رفته به صورت یک اصل در فرهنگ دینی

جامعه نهادینه می‌گردد و با تکرار در قرون و اعصار، نارسایی‌های منطقی آن به دست فراموشی سپرده می‌شود و تعالیم وحی و دین بر اساس آن بیان می‌گردد و مناقشه در مورد آن مخالفت با اصل دیانت قلمداد خواهد شد.

تا اکثریت افراد جامعه در حال و هوای تقلید و عدم تفکر به سر می‌برند، مشکل چندانی پدید نخواهد آمد؛ اما در زمانی که جامعه به هر دلیل، راه و رسم پرستشگری، آموختن ادامه‌ی همان شیوه سبب می‌گردد که فرهنگ جامعه رفته رفته ابتدا با ناباوری و سپس با تمسخر به آن بنگرد سپس تمامی تعالیم معنوی را زیر سؤال ببرد؛ زیرا با هیچ انسان بالغ به تعقل نشسته‌ای که در دوران کودکی، معرض تلقینات محیطی قرار نگرفته، باشد نمی‌توان ابتداءً این گونه سخن گفت و اگر گوینده‌ای چنین توصیفی را بر زبان آورد شنونده‌ی بالغ در می‌یابد که گوینده حتی از درک متناقض بودن سخن خویش ناتوان است و از ادامه‌ی سخن با او دست می‌شویید این همان گسلی است که میان افراد جامعه با این گویش‌های ابتدایی و کودکانه‌ی دینی ایجاد شده و در نتیجه... باب مفاهمه میان مردم و آموزه‌های دینی را بسته است.

آری، وجود بال به معنای متعارف برای موجودی غیر مادی و نیز آگاهی و شعور به معنی متداول آن - برای موجودی که امکان عصیان و سرپیچی در وجود او نیست - فروضی لااقل متناقض نمایند؛ اما اگر تنها آگاهی و شخصیت را (آن هم به مفهوم رایج آن) از تعریف ملانکه حذف و بال را از معنی متداول و مادی آن در مورد آن خارج سازیم؛ آن چه از تعریف این موجود باقی خواهد ماند عبارت است از اراده‌ی ناخودآگاه «هستی»؛ یعنی همان مفهومی که ما بدان نیروهای آفرینش اطلاق می‌کنیم از نزدیک‌ترین مثال‌های آن نیروی جاذبه است. این نیروها اولاً به چشم نمی‌آیند و از این جهت می‌توان گفت که مادی نیستند... و ثانیاً، اگر گفته شود این نیروها دارای بالاند تعبیری نادرست نیست؛ زیرا به معنی آن است که فرود آن‌ها در هر موضع و جایگاهی بدون هیچ منعی امکان‌پذیر است. مهم‌تر از آن، تعبیر نیروهای آفرینش رساننده‌ی مفهوم اراده و رسالت و خواست خداوند هستی است؛

همین نیروهایند که دقیقاً اراده های حق متعال اند و امکان سرپیچی را در مورد آن ها نمی توان حتی فرض کرد مشاهده می شود با فرض این تغییرات چه اندازه تعبیر نیروهای آفرینش با مفهوم ملائکه همخوان و قابل تطبیق است؛ تا جایی که هیچ نکته ای را نمی توان یافت که درباره ی یکی از آن ها صادق و بر دیگری غیر قابل تطبیق باشد

از سوی دیگر، مفهومی که از استعمال نزدیک به صد بار الفاظ ملک و ملائکه در آیات قرآن بر می آید و آن چه در روایات بسیاری- که بسته و گریخته درباره ی موضوعات مختلف آن را تأیید می کند- همین اندازه است که ملائکه رسولان یا فرستادگانی اند نادیدنی که اراده ی خداوند را در امور مادی و معنوی در جهان آفرینش، بی هیچ دخل و تصرفی به انجام می رسانند اگر به جای مفهوم مترادف، فرشتگان معنی نیروهای آفرینش را در نصوص دینی و مهم تر از همه قرآن قرار دهیم به اندازه ای آن ها را آکنده از مفهوم های بلند و رسا و حکیمانه و خصوصاً قابل فهم خواهد ساخت که جای هرگونه تردیدی را در این مسیر بر پژوهنده خواهد بست؛ اما همین که (با توهمات خود) شخصیت و آگاهی را- به دلیل بعضی تعبیر فهم ناشده (مانند گفتن و شنیدن) که در مورد بسیاری موجودات فاقد شعور دیگر نیز در قرآن آمده است بیفزاییم ماهیت آن ها را به موجوداتی افسانه ای و اسطوره ای بدل خواهد ساخت که در تعریف آن ها ناگزیر به وادی تناقضات در می افتیم و معانی دین و وحی در یک جمله غیب این جهان را در تصوّرات کودکانه ی خود، از معانی موهوم و افسانه ای می آکنیم.

ملائکه جمع مَلَاک و هم ریشه و هم خانواده با واژه های ملک و ملاک و مالک و ملک و در نتیجه با اشرابی از مفهوم تسلّط و تصرف و چیرگی همراه است و طبق آن چه راغب اصفهانی در مفردات قرآن، آورده به معنی نیروی خاص ایجاد هر پدیده ای است؛ چنان که به نیروهایی که مثلاً باد یا باران یا آتش را ایجاد می کنند یا مرگ را پدید یا وحی را فرو می آورند ملک آن پدیده اطلاق شده است. حتی اگر این واژه را هم چون بعضی لغت شناسان دیگر مانند ابن بَرّی و ابوعبید و ابن سکیت، به

نقل ابن منظور در لسان العرب از ریشه ی لَأَك (مقلوب ألك به معنی فرستادن) فرض کنیم تفاوتی نمی کند؛ به شرط آن که این فرستادگان را به صورت متعارف و هم چون، آدمیان صاحب اراده و اختیار و آگاهی نپنداریم و همان طور که از عامل ایجاد آتش به نیروی آتش و از عامل ایجاد باد به نیروی باد تعبیر می کنیم آن ها را دارای تعریفی مشابه نیروها- که فرستادگان او امر هستی مطلق اند- بدانیم. در این صورت دست یابی به مفاهیم آیات وحی را بدون هیچ تناقضی ممکن خواهیم ساخت.

در زبان وحی- برای آن که نشان داده شود که این نیروها کور و بی هدف عمل نمی کنند و کاملاً در فرمان و اراده ی مستقیم هستی مطلق قرار دارند- از آن ها چنان تعبیر فرموده که گویی شخصیت هایی به معنای متعارف صاحب درک و شعورند؛ در حالی که به هیچ وجه چنین برداشتی مطابق گویش قرآن نیست؛ زیرا در ادامه ی همین آیه ی مورد بحث، تصریح شده است که ملائکه از امکان دریافت نام ها اظهار ناتوانی کردند و به گونه ای به تک بعدی بودن و عدم امکان درک خود اقرار آوردند. روشن است که درک به معنی متداول آن به معنی انواع ادراکات گوناگون است؛ به شکلی که حتی نمی توان برای موجودی صاحب، درک تنها ادراک واحدی را تصوّر کرد.

پس نباید پنداشت که ملائکه موجوداتی اند (به عنوان مثال) لا اقل همانند ما دارای درک و شعور؛ بلکه به تصریح قرآن ویژگی آن ها این است که از یک سو کاملاً در اراده و فرمان هستی مطلق قرار دارند و از سوی دیگر در همه جا حضوری فراگیر و فرودی بی مانع و رادع دارند و از این خاصیت اخیر به داشتن بال تعبیر شده است؛ زیرا پرندگان با بال خویش می توانند بدون هیچ مانعی فرود آیند. لذا ویژگی آنان 1- حضور فراگیر و 2- کاملاً در اراده و فرمان هستی مطلق بودن است و نه هیچ چیز دیگر بنابراین، نزدیک ترین معنی به مفهومی که مجموعاً از کاربرد قرآن از این واژه به ذهن متبادر می گردد همان نیروهای آفرینش است.

هر چند این استنباط و بیان جدید و بی سابقه ای نیست و دیگران نیز بدان اشاره کرده اند این توضیحات نشان می دهد چگونه با نهادن واژه ی فرشتگان در برابر آن یا حتی به کارگیری خود لفظ ملائکه در هنگام ترجمه، توهمات بر ساخته ی

متکلمان- که از نارسایی های فراوانی آکنده است می تواند راه ادراک مفهوم آیه را مسدود و آدمی را در دام تناقضات محبوس کند؛ زیرا بلافاصله... همان تعاریف در برابر ذهن قرار می گیرد و تصوّر می گردد مطابق متن، قرآن واقعاً خداوند در مورد آفرینش آدمی با گروهی صاحب درک و اندیشه مشغول رایزنی گردیده است!!

مشارکت تمامی نیروهای آفرینش

وقتی می گوید برای نهادن جانشین بر روی زمین تمامی ملائکه از سوی خداوند مورد خطاب قرار می گیرند به معنی آن است که سراسر نیروهای آفرینش با این فرمان روبه رو شده اند و با توجه دقیق به مفهوم نیروهای آفرینش، خود به خود روشن می گردد که مقصود از این رویارویی در مورد همه ی نیروها نه از آن روست که مثلاً از ایشان اجازه ای گرفته شده یا با ایشان از در مشورت گفت و گویی شده باشد؛ بلکه به وضوح تنها این نکته را نشان می دهد که برای نهادن این جانشین بر عرصه ی خاک احضار تمامی این نیروها ضروری بوده؛ یعنی نهادن این جانشین بر فرودگاه زمین، حضور فراگیر سراسر نیروهای آفرینش را ایجاب می کرده است. بنابراین، ملائکه یا فرشتگان که نیروهای آفرینش-اند به دلیل ایجاب حضورشان برای انجام این امر به صورت فراگیر... مورد خطاب مستقیم قرار گرفته و در حقیقت احضار شده اند.

لذا وقتی سخن از اراده ی خداوند به صورت اِنِّي جاعلٌ به میان می آید، به معنی آن است که هستی در جهت تحقّق این هدف قرار دارد تا در پهنه ی خاک جانشین گذارد؛ اما این جانشین گذاری دارای چنان باری است که تمامی نیروهای آفرینش باید دست به کار شوند علّت آن را در آینده ی همین بحث خواهیم دید.

عبارت قرآن در بیان (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ) حاکی از آن است که در حین آن گفت و گو همه ی نیروهای آفرینش (ملائکه) نه تنها برای شنیدن آن فراخوانده شده بلکه در آن عرصه حضور یافته اند. بنابراین پیام این عبارت آن است که برای فرستادن آدمی به عرصه ی خاک همه ی نیروهای آفرینش احضار شده اند و روشن

است که «احضار» نیرو برای انجام یک عمل مفهومی جز «مشارکت نیرو در انجام عمل» نیست به تعبیر دیگر مفهوم آیه آن است که برای انجام یافتن این امر تمامی نیروهای هستی باید مشارکت جویند و احضار این نیروها مشارکت آن هاست.

به قرینه ی احضار تمامی نیروها تنها با انجام این عمل است که جریان خلقت یا، آفرینش به تمامیت و نهایت خود می رسد؛ چنان که گویی هدف خلقت به صورتی کاملاً طبیعی منحصرأ انجام این کار یعنی جانشین گذاری خداوند در عرصه ی زمین است. البته پس از این خواهیم دید که اساساً هیچ هدف دیگری برای هستی مطلق حتی قابل فرض نمی تواند بود. در آینده ی بحث، ضمن تحلیل، مفهومی، شواهد نقلی و براهین ایجابی آن نیز بیان خواهد شد.

عدم امکان وجود شخصیت اصلی

علاوه بر این در آن جا که به ایشان می گوید « من در پهنه ی خاک جانشین گذارنده ام» توجه به این نکته ضروری است که ناگزیر باید حضور مستخلف عنه (شخصی که آدم به جانشینی او برگزیده می شود) در آن عرصه (یعنی زمین) ناممکن بوده باشد و به این دلیل در آن جانشین گذاشته اند که امکان حضور موجود اصلی در آن نبوده است و الا جانشین گذاشتن با وجود حضور شخص اصلی کاملاً بی معناست.

رفتاری به گونه ی یک شغل

از سوی دیگر این عبارت - به دلیل این که با «اسم فاعل» به صورت جاعل (= جانشین گذار) مورد اشاره قرار گرفته است - نشان دهنده ی این نکته است که این جانشین گذاری در زمین برای یک مرتبه و چنان که معمولاً تصوّر می گردد، تنها در مورد آدم ابوالبشر نیست؛ بلکه خداوند همواره و همیشه در حال انجام این کار خواهد بود و در نتیجه نشان می دهد که نه تنها آدم اولیّه که آدمیان دیگری در مقام این جانشینی قرار دارند مسأله ای بسیار اساسی و در خور دقت است و آیات دیگری از قرآن آشکارا بر آن گواهی می دهد.

زمین- که محل و جایگاه این جانشین گذاری است- دارای چه خصوصیتی است و چگونه حضوری در آن ممتنع است و چرا و سرانجام... برای کدام حقیقت یا شخصیت ناگزیر باید در آن جانشین نهاد و این جانشین گذاری برای چه مقصودی صورت می پذیرد؟ ابتدا باید راه این جست و جورا نشان داد.

از آن جا که این گویش گویشی و حیانی (و به تعبیری، طبیعی و فطری) است و برای آدمیان گفته شده می توان ابتدا از خویش شروع کرد و پرسید: واقعاً در احساس و وجدان انسان طبیعی که طبق فرض مخاطب منحصر قرآن است زمین با چه ویژگی هایی شناخته می شود؟ آیا کره ای است که در برابر ماه و خورشید و سایر ستارگان قرار دارد و در حقیقت با همان مفهومی است که در علم هیئت برای نشان دادن این کره ی خاکی در برابر سایر کرات، آن را بدین نام خوانده اند یا دارای معنای دیگری است؟ بیگمان مفهوم زمین در وجدان انسان، نوعی معادل مفهوم نجومی و هیوی آن نیست و رابطه ی وجدانی و طبیعی انسان با، زمین، هرگز این گونه نبوده است. پس مقصود از زمین در این آیه چیست و دقیقاً کجاست؟ مگر زمین بستر ما یا آرامگاه و تکیه گاه و پرورشگاه و فرودگاه ما نیست؟ مگر آن چه می بینیم و می شنویم و می خوریم در آن نیست و مگر هر چه می گوئیم از آن نیست؟ به وضوح ... مشاهده می کنیم که زمین منشأ سراسر هستی ماست و به تعبیر زیبای خود قرآن، در آن جا که می فرماید: (مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى) (1) زمین مبدأ و منتهای ماست. آیا واقعاً ما نمی توانیم مفهوم آن را در احساس خود جست و جو کنیم؟ شاید این کار چندان هم دور از دسترس نباشد.

در نگاه احساسی یک انسان مطلق زمین عرصه ای است که پدیده ها و حوادث در آن شکل می گیرند و به چشم می آیند و به تعبیری اصطلاحی تر تعیین می پذیرند در پهنه ی زمین است که به عنوان مثال مفهوم استحکام را در نمودار یک

سنگ می توان دید و مفهوم سیلان را در صورت آب می بینیم و حتی امکانات را ابتدا در چهره ی پول و سپس مفهوم پول را در فرودی مضاعف در قالب یک سکه یا اسکناس مشاهده می کنیم و تنها از این طریق منحصر است که معانی به خوبی قابل دریافت می گردند.

به این مثال توجه کنید ادب مفهومی است که نمی توان آن را دید و شناخت؛ اما اگر آن را می توان به گونه های دست بر سینه نهادن یا دو زانو نشستن یا خم شدن شکل داد و دید و آموخت این شکل پذیری تنها در عرصه ای قابل وقوع است که از آن به زمین تعبیر می کنیم؛ زیرا هر چه در آن می آموزیم، به گونه ای شکل پذیرفته است و چون آن را مشاهده می کنیم قابل درک و دریافت می گردد و در حقیقت - چون معانی از آسمان بی منتهای، مفاهیم به زمین تعینات و در قالب حدود و اندازه ها فرود آیند شکل می پذیرند و در اندام صورت ها جای می گیرند و به خاک می نشینند و در نتیجه... دریافتی می گردند. مفاهیم ترس و وحشت، امید و لذت، رحم و مروت ایثار و وفا... همه و همه در این بستر... ابتدا در قالب مصادیق خود، قابل مشاهده و سپس در بستر اندیشه است که درخور دریافت می شوند.

این زمین دقیقاً در برابر آسمان دل و جان آدمی است که معانی در آن از دسترس مشاهده خارج است و در اوجی قرار دارد که هرگز در فرودگاه رفتار یا عمل دیدنی نیست و مهم تر آن که تا فردی آن معانی را در زمین تعینات مشاهده و دریافت نکرده باشد در آسمان قلب خویش آن را نخواهد شناخت.

در حقیقت، ارض آن جاست که صفت دشمنی در شکل نواختن یک سیلی یا زدن یک مشت بر چهره و اندام شخص مقابل امکان فرود و تعین و شکل پذیری را دارد و مفهوم رحم را در عرصه ی آن در قالب یک نوازش می توان نگرست تنها در این پهنه است که می توان آن را با چشم مشاهده کرد؛ چه در آن، تک تک مفاهیم با اشکال متفاوت و در نمودارهای گوناگون و در مراتب مختلف... هر کدام در صورتی جداگانه تعین و تجلی می یابند و این ویژگی کثرت در صورت هاست که قابلیت شناسایی و تفکیک تک تک آن ها را از یک دیگر پدید می آورد

اگر توجه کنیم که پدیده های باران و نور چگونه مفاهیم متمایز و کاملاً

متفاوتی را در چشم انسان ایجاد می کنند و شکل می دهند اندکی در خواهیم یافت که زمین چگونه جایگاهی است و حضور در آن دارای چه ویژگی هایی است و هم چنین چه محدودیت هایی بر حضور یابنده در آن الزامی است.

پس از دقت کافی روشن می گردد که اولاً قابلیت مشاهده و ثانیاً تفکیک پذیری و ثالثاً ظهور تدریجی در عرصه ی زمین مهم ترین ویژگی های ارض و حضور و فرود در آن است و آن گاه که خداوند یعنی همان جمال و کمال بیکران می فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (= من همواره در زمین جانشین گذارنده ام) به چه نکته ای اشاره می فرماید

خلافت یا جانشینی خداوند

این تعبیر حاکی از نکته ای اساسی و محوری است؛ زیرا در عرصه ی ظهور و فرود که لازمه ی آن محدودیت و تعیین و تجسم است - مقدم بر هر چیز، حضور خود او، یعنی آن جمال و کمال بی پایان ممکن نیست؛ چه اولاً به هیچ حدی محدود نیست و ثانیاً در هیچ اندازه ای نمی گنجد و ثالثاً جامع جمیع صفات است. ناگزیر، در افقی که همه چیز در آن در قالب شکل و اندازه و به تفکیک ظهور می یابد... حضور بی نهایت در آن ناممکن است و به دلیل این عدم امکان حضور است که در آن جانشین قرار می دهد اگر هدف آفرینش ظهور و حقیقت بی نهایت است - که برای هستی مطلق هدفی جز آن نمی تواند بود - و حضور آن حقیقت مطلق در زمین (بستر تجلی و تعیین و ظهور مقادیر و اندازه ها) امکان پذیر نیست، بار این ظهور بر دوش آدمی یعنی جانشین او بر روی زمین گذاشته می شود و لذا می فرماید:

(إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ : إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) (1)

ص: 131

1- ما سپرده ی گران بار خویش به آسمان ها و زمین و کوه ها نشان دادیم و آن ها از آن که آن را به دوش گیرند سر باز زدند و هولناک شدند و آدمی آن را به دوش گرفت. او نیز به راستی با ناسپاسی و نادانی همراه بود. احزاب (33): 72

پس این جانشین جانشین خداوند است و قرار دادن وی از آن روست که حضور شخصیت مستخلفٌ عنه یعنی هستی مطلق یا خداوند هستی در آن ممکن نیست؛ به این معنی که حضرت بی نهایت با تمامیت خود در این عرصه قابل مشاهده نمی تواند بود این عدم امکان حضور نیز از ناتوانی و نارسایی او نیست؛ بلکه مربوط به محدودیتی است که در عرصه ی ظهور وجود دارد؛ چه اساساً ظهور با دیواره ی حدود که نشان دهنده ی نهایت است- قابل فرض تواند بود و او را که حدی برایش فرض نمی شود - در عرصه ی ظهور خود به خود امکان حضور هیچ نخواهد بود (نکات غامض این بحث در آینده با تفصیل بیشتری در مبحث «توحید» مورد گفت و گو قرار خواهند گرفت).

اگر به این مسأله توجه شود که این جانشین خلیفه ی هستی مطلق یا خداوند بزرگ است دیگر فهم این نکته که چرا این موجود اهمیت و عظمتی دارد که برای پدید آمدن آن به کارگیری تمامی نیروهای آفرینش لازم و ضروری است، دشوار نخواهد بود؛ چه برای انجام این مهم یعنی ایجاد جانشین برای خداوند هستی است که تمامی نیروهای آفرینش مورد احضار قرار می گیرند و به تعبیر دیگر این احضار با غرض تحقق یافتن و به تمامیت رسیدن هدف خلقت- که همان تجلی بی نهایت در عرصه ی کثرت است- به انجام رسد و در نتیجه این فراخوان همگانی- همان طور که اشاره شد -از آن روست که حضور تمامی آن نیروها برای انجام این کار عظیم و بی مانند ضروری است؛ چه بی نهایت می خواهد صفات خویش را در عرصه ی محدودیت و تعین قابل مشاهده سازد و تمامیت خویش را تجلی بخشد و به تعبیر مأنوستر، صفات خویش را در چهره ی این جانشین نمودار و در حقیقت جمال و کمال خود را در صورت او آشکار سازد و در نتیجه تجلی را به تمامیت خود رساند برای این مقصود تمامی نیروهای آفرینش باید دست به کار شوند؛ زیرا این حضور آکنده از ترفندهایی است که در نهایت جهان مشهود را پدید آورده است و در ، حقیقت این آیات واگویی است از تمامی جریان خلقت که در این عبارات موجز و با این حد از اختصار و در عین حال با این بار معنایی غیر متعارف بیان شده است.

این نکته نیز باید روشن گردد که چرا در زبان وحی، انسان را با همه ی امتیازاتش خلیفه یا جانشین خداوند- که همان هستی مطلق است- خوانده اند؟ در این مورد نیز توضیحی هر چند کوتاه ضروری است تا ذهن این تعبیر مهیب و شگفت انگیز را دور از واقعیت و احیاناً آمیخته به مبالغه نپندارد.

اگر جهان با این هیبت شگفت در برابر ماست باید توجه داشت که از دو سوی چشم و صورت لبریز از ناباوری است؛ یعنی نه تنها در صورت (چهره ای که دیده می شود) شگفت انگیز است برای چشمی که آن را بدین گونه مشاهده می کند نیز آکنده از شگفتی است. در جریان مهیب و شکوهمند خلقت، معمولاً نقش چشم نادیده گرفته می شود؛ در حالی که بار اصلی در مشاهده ی این جمال و عظمت به دوش چشم است.

هر چند به سادگی نمی توان به این نکته دست یافت و آن را هضم کرد، باید دانست چشمی که جهان را بدین گونه مشاهده می کند و این ظرایف بی منتها را در آن تشخیص می دهد تنها و تنها انسان است و این توانایی نهفته در چشم اوست. در هر، پرسشی انسان از مشاهدات خود می پرسد و در هر، گویشی داستان مشاهده ی خویش را می گوید؛ ولی کاملاً از این نکته غافل است که ریشه ی اصلی تمامی پرسش ها در این نهفته است که این موجود یعنی انسان چگونه توان این مشاهده را با این عمق و دقت به دست آورده است!

مقایسه ای کوتاه و اجمالی میان حداکثر توانایی مشاهده ی یک حیوان با حد اقل دریافت یک کودک و سپس مقایسه ی این دریافت ها با دریافت یک انسان فرزانه و هوشمند به خوبی حکایت از آن می کند که این عظمت دریافت در چشمی نهفته است که جهان را می نگرد؛ نه صورتی که در برابر او قرار گرفته است و تا این نکته به درستی فهم نگردد، سخن گفتن از مجموعه ی این صور- که در نگاه ابتدایی تصور می گردد همان جهان هستی است- بیهوده و بی دستاورد خواهد بود.

به همان اندازه که ممکن است این ویژگی شگفت انگیز و دور از ذهن برای گروهی به راحتی دریافت گردد دور نیست که نزد گروهی همچنان دریافت نشده

باقی ماند به هر ترتیب در این حد اقل تردید نمی توان کرد که همه ی میناگری ها در صورت نهفته نیست و پیش از آن و بیش از آن قابلیت چشمی که توان دریافت صور گوناگون را دارد نیز در خور توجه و اعتنا و پرسش است

عنوان خلیفه اللهی از این زاویه در تعریف انسان وارد می گردد. به عبارت، دیگر از آن رو این چشم یعنی انسان همان خلیفه یا جانشین خداست که تصویر جهان تنها در چشم او شکل می گیرد و مشاهده می گردد و گویی با وجود اوست که تمامی خلقت لباس هستی می پوشند؛ در حالی که به وضوح، سایر موجودات از دریافت این مشاهده بی نصب و کاملاً بی بهره اند به تعبیری اصطلاحی، تعیین تصویری جهان تنها قائم به وجود آدمی است به دیگر زبان هستی که در ذات خود بی نام و نشان است؛ گرچه همواره در تمامیت خود هست و خواهد بود؛ اما چون فاقد صورت است در این مرحله تفاوتی با عدم ندارد و چشمی که می تواند عظمت و شکوه و دقت و ظرافت و لطف و ... را در هستی بنگرد انسان است. در نتیجه، بدون وجود آدمی و بدون فرض این چشم گویی در هستی مطلقاً هیچ پدیده ای امکان شکل گیری ندارد توجه به این نکته (در صورت دریافت) نشان می دهد که تعبیر خلیفه و جانشین در مورد انسان برای خداوند هستی بیانگر و ناظر به کدام عظمت در اوست؛ زیرا خلقت در حقیقت سایه ی وجود اوست و با توجه به این ویژگی است که می توان به علت خلیفه خوانده شدن این موجود پی برد و آن گاه مشاهده کرد که چه اندازه این تعبیر از لطافت آکنده و دارای عمقی بیرون از حد تصور است که البته پرداختن، بدان از حوصله و نیز وظیفه ی این مقال خارج است؛ ولی تنها به این نکته باید توجه داشت که این توان دیدن تنها از آن انسان است.

بنابراین سراسر شگفتی های جهان خلقت پیش از هر چیز وابسته به توانایی های چشمی است که آن را دیده است. این چشم همان آدمی است و این توان دیدن تعبیری دیگر از همان نام ها که او را آموختند و فرشتگان از دریافت آن ها اظهار عجز کردند.

اصولاً این پایه و مایه از شگفتی که در انسان با ساختن پایه های عظیم تمدن و

فرهنگ و علم دریافت و مشاهده می شود از آن روست که این موجود، جانشین همان بی نهایت یا خداوند است و بعداً خواهیم دید که مهم ترین عامل در ایجاد این مشاهده همان بی نهایت پذیری اوست؛ چه گنجایش وجودی این موجود را پایانی نیست و این ظرفیت بی نهایت در اوست که او را تا مرز توانایی مشاهده به حرکت و جنبش آورده است. البته توضیح برهانی آن را فرصتی در خور خویش می باید.

این سخن که، آدمی خلیفه و جانشین خدا در زمین است نه ادعاست و نه بافتن فلسفه و عرفان و نه حتی نیازمند هیچ دلیل و برهان؛ چه همین که به توانایی های این موجود بنگریم، در خواهیم یافت که این موجود در پهنه ی زمین گویی کار خدایی می کند همه چیز در فرمان اوست و جهان چون ابزاری حقیر در دستان او مهار شده است. به تعبیر دیگر در حقیقت تمامی نیروهای آفرینش (ملائکه) او را سجده برده اند که او به این توانایی آمده است و پیش از آن که از طریق قرآن نیازمند اعلام و تأکید، باشد کاملاً مشهود و تسلطی که آدمی بر آن یافته بهترین شاهد و گواه بر آن .. است.

باری... اگر توضیح در مورد شخصیت انسان اندکی به درازا کشید، از آن روست که برای رمزگشایی از زبان قرآن و دریافت پیام این متن الاهی مهم ترین سنگ زیر بنا شناخت انسان است و هر اندازه نگاه پژوهنده عمیق تر به این نکته معطوف گردد، بهره مندی او از این گویش الاهی بیشتر خواهد شد.... و قرآن خود گویشی است از برترین انسان؛ چه اگر این دریافت از برترین نقطه ی انسانیت نباشد هرگز برای سایر انسان ها قابل پیروی نمی تواند بود و اگر نیز از نگاهی غیر انسانی برخاسته باشد، هیچ بهره ای برای هیچ انسانی نخواهد داشت. بنابراین تا موقعیت این موجود یعنی انسان به عنوان جانشین و خلیفه ی خداوند در زمین، تعیین به درستی شناسایی نگردد، سخنان همچنان کودکانه و سطحی باقی خواهند ماند.

اگر به روند پرسش‌هایی که در مورد آیات خلقت و عده‌ی پاسخ‌گویی بدان‌ها داده شد بنگریم نوبت پاسخ به پرسشی است که حاکی از اعتراض ملائکه نسبت به خلقت انسان در زمین بود و همچنین پیش‌بینی صحیح آن‌ها در مورد فساد و خون‌ریزی او در این پهنه

راستی ملائکه چه می‌گفتند و از کجا می‌گفتند و چرا می‌گفتند؟ این سخن‌حاوی چه پیامی است؟ مگر آنان را نیز زبان گفت و گوست؟

واقعیت این است که چون تمامی نیروها در اختیار یک فرد قرار گیرد و هیچ محدودیت و مرزی برای آن وجود نداشته باشد خود به خود پیش‌بینی فساد و تجاوز در مورد او قطعی است؛ یعنی در حقیقت ملائکه کسانی نیستند که دم از اعتراض برآورند؛ بلکه اجتماع نیروهای گوناگون و به تعبیر دیگر، بی‌نهایت‌پذیری خود به خود گویای آن است که چون در دست هر کس نهاده شود، امکان سوء برداشت و استفاده و تجاوز به حدود و حقوق دیگران در او قطعی است. بنابراین نباید پنداشت ملائکه غیب‌گویی یا پیش‌بینی کرده‌ی (چنان‌که بعضی پنداشته‌اند) گروهی دیگر از آدمیان از قبل در زمین بوده‌اند و ملائکه داستان فساد و خونریزی و شیوه‌ی عملکرد این نوع را پیشاپیش دیده‌بودند و می‌دانستند مفهوم جانشینی خداوند به معنای واقعی کلمه و این که خصوصاً این موجود از انواع نیروها آکنده و در ذات خویش بی‌نهایت‌پذیر است این پیش‌بینی را در او ایجاب می‌کند که در زمین به فساد و خونریزی خواهد پرداخت و دارای همان منظوقی است که در آیه‌ی 6 سوره علق آمده و طغیان را نتیجه‌ی قهری استغناء انسان دانسته است.

هدف از خلقت

این که از قول ملائکه گفته شده است: (نَحْنُ نَسَبُحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ) «ما تو را می‌ستاییم و از هر ناپاکی دور و به همه‌ی زیبایی‌ها آراسته می‌بینیم» حاوی دو نکته‌ی بسیار جالب و قابل توجه است:

اول آن که گفتی پیشاپیش روشن بوده است که این جانشین (یعنی آدم) از آن رو در پهنه ی زمین گذارده می شود تا نمایش عبودیت و فرمان پذیری را تا اوج در خور آن به انجام رساند و به تجلی کشاند؛ یعنی با کمال شگفتی... باید گفت این آیه متضمن همان مفهومی است که در (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (1) وجود دارد، بنابراین خود به خود نیروهای آفرینش - که سراسر در فرمان هستی بی نهایت اند- با این زبان حال همراه خواهند بود و این سخن را تکویناً بر زبان خواهند داشت که: ما همواره تو را ستایش و گرنش می کنیم و سراپا در فرمان توایم؛ اکنون چرا در صدد ساختن موجودی هستی تا او نمایش فرمان پذیری را به انجام رساند؟ این پرسشی اعتراض آمیز و فضولانه و خیالی نیست؛ سؤالی است واقعی که فی نفسه در متن خلقت وجود دارد و به این دلیل در زبان وحی از آن گفت و گو شده است.

دوم آن که، آنان البته به اقتضای هستی محدود خویش، در نمی یافتند که فرمان پذیری کورکورانه و بالاجبار شان نمایشگر عبودیت و فرمان پذیری کامل نیست و این عبودیت تنها در انسان آزاد و مختار و آکنده از همه ی نیروها و خالی از هر نوع محدودیت واقعیتی است در خور نام عبودیت. بنابراین خداوند بدیشان می فرماید: من به چیزی آگاه ام که شما را از آن آگاهی نیست؛ زیرا در حقیقت، چهره ی کمال خداوندی منحصرأ در چهره ی انسان آزاد توانمند دیدنی است؛ چون تنها اوست که در عین توانایی و اختیار و نیز امکان تمرد سراپا در فرمان او قرار می گیرد. از آن مهم تر، تنها در چشم و نگاه چنین موجودی است که خداوند با همه ی نام ها و نشان هایش... شناخته می شود و تنها در دل اوست که تمامی هستی می گنجد (و به تعبیر دیگر، دریافت می شود) و سرانجام... بدین معناست که این تجلی تنها در چشم بی انتهای او امکان پذیر است.

در حقیقت، آن گاه که می فرماید همه ی نام ها را به آدم آموخت، با این تعلیم

ص: 137

1- و من خواسته های پنهان را نیافریدم؛ مگر آن که به (اوج) فرمان پذیری در آیند. ذاریات (51): 56

توانایی دریافت تمامی مفاهیم را به آدمی می دهد؛ چه نام ها نماینده ی مفاهیم خویشاند و در واقع به توان دریافت تمام معانی در انسان اشاره می کند که اندکی از آن توضیح داده شد.

اساساً تفاوت انسان با سایر موجودات در همین دریافت مفاهیم گوناگون از پهنه ی هستی است؛ زیرا تنها چشم انسان است که صورت های گوناگون هستی را در می یابد به عنوان مثال یک جانور در برابر کوه می ایستد؛ انسان نیز در برابر کوه قرار می گیرد... به وضوح می توان لمس کرد که چه فاصله ی تدارک ناپذیری میان این دو نگاه وجود دارد این توان دریافت دقیقاً برخاسته از همان حقیقتی است که از آن به آموختن نام ها و قابلیت دریافت مفاهیم گوناگون تعبیر شده است... و چون آن ها را به فرشتگان عرضه کرد آنان بلافاصله به ستایش خداوند پرداخته به اعتراف آمدند که خدایا تو منزله ای ولی جز آن چه تو خود ما را آموختی به چیزی آگاهی نداریم در حقیقت با این سخن هم از یک سو محدودیت نیروهای آفرینش (ملائکه) را گوشزد می سازد که هر چند سرا پا در فرمان الاهی، اند هرگز امکان دریافت این جمعیت مفهومی را ندارند و از سوی دیگر به این نکته نیز ناظر است که خداوند در دهش این توان به آنان دریغ نورزیده بلکه ایشان را استعداد و ظرفیت این دریافت نبوده است.

چون آدم آنان را از آن مفاهیم و مقصود از آن نام ها آگاه کرد، در حقیقت وسعت وجودی خویش را نمایان ساخت و از طریق فرمان بی چون و چرای هستی مطلق در روندی طبیعی به نیروهای آفرینش یا ملائکه نشان داد که دارای چه ظرفیت و امکاناتی است. لذا خداوند بدیشان گوشزد می سازد شما را نگفتم که من به چیزی آگاه ام که شما را از آن آگاهی نیست؟!

باید توجه داشت که نیروهای گوناگون آفرینش سراسر در فرمان اند؛ ولی نه آزادند و نه قادرند به انواع توانایی های دیگر مجهز شوند. لذا در عرصه ی فرمان پذیری و عبودیت (و به تعبیری دیگر از جهت امکان درک و دریافت) در محدوده ای معین قرار دارند؛ در حالی که آدمی با اختیار و توانایی بی حد و مرز خود

یا با آموزشی که از طریق تمامی نام‌ها یا مفاهیم یافته‌ی قادر است ستایش و کرنش و فرمان‌پذیری مطلق و بیرون از هر قید و بند را در برابر بینهایت مطلق به نمایش گذارد و عبودیت را در تمامیت آن تجلی بخشید.

آری شناخت خداوند آن‌گاه به برترین مرتبه تواند رسید که فرد در کمال اختیار و آزادی، تنها به دلیل اوج دریافت و تمامیت خویش، اولاً عظمت بی‌نهایت و جمال و کمال بیکران او را دریابد و ثانیاً بدین دریافت نائل آید که حقیقتی جز آن تمام کامل قابل ستایش نیست و تمامی موجودات خود پرتوی از وجود اویند و به هیچ، روی در برابر آن حقیقت مطلق نمی‌توان از هستی دیگری سخن به میان آورد. تنها در این حال می‌توان گفت: شخص به عبودیت برخاسته است. بنابراین، هدف از خلقت یک تجلی است و باید به اندازه‌ی کافی در مورد آن دقت کرد تا قابل فهم گردد.

در عرصه‌ی غیر ناپذیر بی‌نهایت، مطلق هیچ هدفی جز تجلی مفروض نمی‌تواند بود؛ زیرا نقص و کمبودی در آن حضرت فرض پذیر نیست تا با این عمل به تدارک آن پردازد؛ بلکه تنها غیبتی که آن هم ناشی از حضور عند الحضور خود اوست می‌تواند او را به سوی حضور و تجلی سوق دهد.

اینک... همه‌ی نکته این جاست که این تجلی نه تنها در صورت انسان تعیین می‌پذیرد و علاوه بر آن، تنها در چشم انسان نیز قابل انعکاس و بازتاب خواهد بود. بنابراین جز او هیچ موجودی حتی فرشتگان استعداد این دریافت را نخواهند داشت. به همین دلیل هدف خلقت (تجلی تمام و کامل هستی مطلق) تنها و تنها با وجود آدمی است که تحقق پذیر می‌گردد؛ آن هم نه به صورت یک گزینش ارادی و اختیاری، بلکه در یک گزینش جبری و حقیقی (و به تعبیری ماهوی) است که آدمی با ماهیت چشم بینای، هستی هدف آفرینش قرار می‌گیرد. دریافت این نکته از ذهنیت متعارف سخت دور و فهم آن نیازمند تعمق و دقتی فوق العاده است.

همان‌طور که اشاره شد این استعداد و لیاقت تنها برخاسته از تعلیم و آموزش آن‌هاست. این ویژگی در آیات گوناگونی که در آن از خلقت انسان گفت و گورفته،

با تعابیر مختلف و قالب های متفاوتی ارائه و بیان شده که همه ی آن ها در نهایت به یک نکته ناظر است؛ چه در این آیات (که با تعبیر آموختن نام ها عنوان گردیده) و چه در آیات یا سوره دیگر (که با تعابیر دمیدن روح الاهی در کالبد این انسان خاکی از آن حکایت کرده و گاهی، نیز مثلاً در سوره اعراف حتی صورتگری خوانده شده است)... در تمامی آن ها مقصود همان گوهر انسانیت یا استعداد جانشینی یا قابلیت دیدن و دریافتن در اوست که می توان آن را در بیان های دمیدن روح الاهی (در سوره های حجر و ص) یا آموختن نام ها (در سوره ی بقره) یا حتی استعاره ی آموزش با قلم (در سوره ی اقرأ) یا علمه البیان (در سوره ی الرَّحْمَان) مشاهده کرد که همه... بیانات مختلفی است بنا به اقتضانات گوناگون از حقیقت واحد و بی نظیر ویژگی بی نهایت پذیری انسان؛ موجودی که نفخه ای است از بینهایت مطلق یا روح الاهی.

سجده ی فرشتگان

آن گاه است که فرمان می رسد فرشتگان همگی آدم را سجده برند. باید توجه داشت، اولاً فرمان سجده کردن ملائکه به آدم قرینه ای است که این نو آفریده جانشین خداوند است؛ زیرا سجده کردن به معنی نفی مطلق اراده ی ساجد در پیشگاه مسجود است و به این دلیل در مورد آدمیان تحقق واقعی آن جز برای خداوند قابل فرض نمی تواند بود؛ نه این که محذور شرعی دارد. در مورد نیروهای آفرینش اما چنین نیست؛ زیرا این نیروها خود به خود در کف اختیار آن کس اند که لیاقت جانشینی خداوند را یافته است که استعداد دریافت (عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ) (1) و (نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (2) و (ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ) (3) و (عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) (4) و (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) (5) و از همه

ص: 140

1- بقره (2): 31

2- اعراف (7): 11

3- حجر (15): 29

4- علق (96): 4

5- رحمان (55): 3

مهم تر (وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانَ) (1) را داشته است و گذشته از این بیانات- که دریافت آن اندکی با دشواری همراه است- می توان ملاحظه کرد که همه ی نیروهای آفرینش به صورت واقعی و مشهود در فرمان انسان قرار دارند، بنابراین فرمان سجده تنها حاکی از همین واقعیت فرمانبرداری است و در حقیقت بیان توفیقی است که آدمی بر سایر موجودات دارد تا جایی که می توان گفت تمامی موجودات آفرینش تعینات انسان اند و آدمی تعین (یا خلیفه ی) آن بینهایت مطلق است. در حقیقت، امر به سجده برای ملائکه یا نیروهای آفرینش فرمانی تکوینی است؛ یعنی در متن خلقت روابط نیروهای آفرینش با انسان این گونه است؛ چنان که در روایت مشهور از متن کتب آسمانی گذشته از فرمان مبارک امیر مؤمنان علیه السلام آمده است:

«ای انسان! من همه ی هستی را برای تو و تو را برای خویش آفریده ام»

ابلیس کیست و کار او چیست؟

اکنون به این گزاره نیز باید توجه کرد که همگان او را سجده بردند؛ جز ابلیس ابتدا پرسیده می شود ابلیس کیست؟ کار او چیست و جایگاه او کجاست؟

معمولاً شیطان را موجودی خارج از انسان و مزاحم راه و کار او شناخته اند. برای شناخت شیطان و دریافت مقصود و منظور وحی از اشاره به آن به جای طی کردن ده ها پیچ و خم- همان طور که در مورد مفهوم زمین گفتیم- ابتدا باید آن را در وجود خویش جست و مصداق آن را در وجدان خویش شناسایی و احساس کرد؛ زیرا هیچ انسانی را نمی توان یافت که به زمین آمده و با این موجود در درون خویش. به اندازه ی کافی آشنایی نداشته باشد با اندکی دقت می توان دریافت که شیطان همان نیرویی است که ما در اصطلاح متعارف از آن به عقل تعبیر و به داشتن آن حتی افتخار نیز می کنیم و به خود می بالیم ما در محاورات روزمره، شیطان ترین آدمیان را با توصیف عاقل و باهوش می ستاییم و به داشتن این اندازه عقل و هوش

ص: 141

نیز غبطه می خوریم! بنابراین شیطان نیرویی است که ابزار کار ما در جهان مادی است و به تعبیری خاستگاه انگیزه های ما برای دست یابی به امکانات بیشتر برای آن که اندکی این توصیف ناشنیده را با سهولت بیشتری هضم کنیم کافی است به این نکته توجه گردد که علاوه بر اطاعت همواره از فرمان های سودجویانه و برتری خواهانه ی همین عقل متعارف و پیروی از انگیزه های برخاسته از آن غالباً با تکیه بر همین نیروست که در برابر خوبی ها حقیقت ها و راستی ها مقاومت می ورزیم و سرانجام با پیروی از آن از طریق هزاران توجیه و چیدن صدها عذر فریبنده، مانند ترس از فقر و تهی دستی آینده، از انجام خوبی ها و رحم ها و گذشت ها و پاکی ها باز می مانیم

هر چند از این نیرو در زبان قرآن با تعبیری از قبیل ابلیس یا شیطان هم چون یک نیروی بیرونی ... سخن گفته شده است - چنان که ملاحظه خواهد شد- در تعبیر، قرآن این نیرو تنها در بهشت آسایش است که از آدمی دور و جداست؛ اما همین که آدمی به راهنمایی ها و نصایح او دل سپرد و او را به درون خویش راه داد، بلافاصله با او یگانه و متحد می گردد. همین نیرو یا انگیزه است که همواره آدمی را به زمین محدود و تنگ خواست های اندک مایه فرو می کشد و آدمی پس از تسلیم به آن ناخواسته... در خواست های حقیر خویش فرو می افتد. در آن دم است که عقل (شیطان) در وجود آدمی رخنه کرده و با او یگانه شده است و به دلیل این یگانگی است که از آن پس... راه تسلیم و فرمان پذیری بر انسان همانند شیطان، بر خوبی ها و پاکی ها بسته می شود

اندک دقتی به ویژگی های عقل متعارف در وجود انسان نشان می دهد که این نیرو چنان به خود شیفته و خویشتن بین است که خود را از همه ی پاکی ها و خوبی ها برتر و بهتر می شناسد و هر پدیده ای را پیرو و دنباله رو خویش می خواهد و همه ی نیروهای دیگر را در برابر خویشتن خوار و بی مقدار می شمارد آیا ما نیروی عقل را در وجود خود جز با این ویژگیها می شناسیم که خود را برتر می بیند و ما بدین برتری اذعان می کنیم و همواره فرمان و اراده ی خود را در دست او می نهیم و او

برای رساندن ما به خواسته های اندک و محدود همواره در حال راهنمایی و گره گشایی است؟

برای دفع یک سوء تفاهم این اشاره ضروری می نماید اگر گفته شد شیطان همان نیرویی است که ما به صورت متعارف از آن به عقل تعبیر می کنیم، هرگز مقصود آن نیست که در زبان قرآن و حدیث نیز واژه ی عقل و شیطان مترادف اند؛ بلکه منظور آن است که ما در تعابیر روزمره ی، خویش از عقل همان نیرویی را اراده می کنیم که قرآن از آن به شیطان یا ابلیس تعبیر می نماید و اما وقتی در زبان قرآن یا حدیث به عقل اشاره می شود- چنان که در آینده بدان خواهیم پرداخت- مراد از آن، نوعی خویشتن داری و پرهیزگاری است و نباید آن ها را با تعابیر روزمره ی مفهوم عقل یگانه انگاشت.

باری در، قرآن با اشاره به جریان امتناع از سجود موجودی به نام شیطان دقیقاً چگونگی عملکرد پدیده ای که ما از آن در زبان متعارف، عقل یاد می کنیم، توصیف شده و با این تعبیر که شیطان بر آدم سجده نبرد، گوشزد شده است که: شیطان (یا عقل متعارف) واقعیتی است که آدمی با توجه به توصیه های آن، در برابر خوبی ها سر فرود نمی آورد و برای آن ها اعتباری نمی شناسد و در نتیجه، جلوه ی راستی و نیکی را در نمود انسانی آن تأیید نمی کند لذا در فرمان آن ها قرار نمی گیرد و به تعبیر قرآن به انسان که به اسمای الاهی عالم یا به اوصاف خدایی موصوف است - سجده نمی کند و هرگاه خوبی ها را در انسان های نیک بنگرد باور نمی کند و می کوشد آن ها را نیز نوعی فریب و حيله گری ارزیابی کند؛ چه اساساً او را برای تسلیم نساخته اند به همین دلیل هرگز دیدگان خود را از خویش بر نمی گیرد و در نتیجه ... سراسر خودخواهی و سرکشی و خودبینی است.

بنابراین شیطان را در زمین، تعین چیزی جز عقل یا همان نیرویی که در درون، انسان رقیب انسانیت انسان است نباید پنداشت و هر کس آن نیرو را در درون خویش شناسایی کند به خوبی صحت این توضیحات را در مورد او در وجدان خویش تشخیص خواهد داد نیرویی که به جای اطاعت و فرمان پذیری در راه

بی نهایت، مطلق همواره خواست های اندک و بهره های ناچیز روزمره را در دیدگان آدمی اهمّیت می بخشد و تنها آن ها را واقعیت نشان می دهد و انسان را بدان می خواند و با این شیوه... او را از دامنِ حقّ - که به تعبیری همان بهشت آسایش است - جدا و در برهوت خواست های بیهوده و بی پایانش رها می کند.

این نیرو سدّ راه هر رشد و بالش در راه معنویات است و همواره دستاوردهای اندک مایه ی جهان بیرون را در چشم آدمی زینت می بخشد و او را از دست یابی به آن چشمه ی بی انتها- که اتّصال به حقیقت هستی است- دور می دارد در عین حال وجود آن شرط رشد، انسان در بستر دریافت معنویات نیز هست؛ زیرا بدون این نیروی بازدارنده (شیطان یا عقل یا هر تعبیری دیگر هم چون خودخواهی) اساساً هیچ حرکت و جنبش و انگیزه ای در درون، آدمی در جهت شناخت خویش پدید نخواهد آمد. همین نیروست که با انگیزه ی خودخواهی، نخست آدمی را به خواست و تمنا می کشاند و راه شناخت او را از خویش هموار می سازد تا مگر انسان بتواند پس از آن با عبور از خواسته های خود به بلندای گذشت دست یابد. بنابراین ضرورت وجود شیطان از آن روست که ابتدا باید نیرویی با انگیزه ی خودخواهی آدمی را به بستر خاک بکشاند تا پس از آن که خود را دریافت و نیازهای خویش را شناخت، با گذشت از خواست خود و مقدم داشتن نیاز دیگران بر خویش امکان عبور از این مرحله برای او فراهم گردد که در صورت توفیق عبور، البته بر اوج افلاک نشیمن خواهد گزید و از همه ی جهان و پندارهای گوناگون آن برتر و بزرگتر خواهد شد.

آن چه آدمی را در این راه به خاک مذلت می کشاند همین خواست گناه آلود اندک مایه و خودخواهانه ی اوست و تعبیر قرآن در (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) (1) حاکی از همین ویژگی در اوست. آدمی با پیروی از عقل خود تنها نیازهای خویش را می بیند

ص: 144

1- و آدم در برابر خداوندگار خویش به سرکشی پرداخت و از آن پس به گمراهی در افتاد طه (20): 121

و خواست و نیاز دیگران را در مورد همان خواسته در نظر نمی گیرد و با همین خودخواهی، در دام زشتی ها و پلیدی ها فرو می افتد. البته اگر به عبور و گذشت از خواست خود در برابر خواست دیگران توفیق یابد صفات الاهی در او پدید می آید و به عروج عبودیت دست خواهد یافت (ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ، فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَىٰ) (1)

بنابراین، در سخن از شیطان و ابلیس و عدم سجده ی او، هرگز تصویری از یک تمرد قراردادی و تشریحی در میان نیست؛ بلکه مانند سایر بخش های گوناگون آیات خلقت، نشان دهنده ی حقیقتی است که در آدمی وجود دارد.

شیطان (که ما بدان عقل می گوییم) واقعیتی است که هم در برابر نماد خوبیها و نمایش صفات الاهی سر فرود نمی آورد و هم آدمی را به قدرت و ثروت می خواند و گویی همواره با وسوسه ی بی امان (هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ)؟ (2) آدمی را می فریبد و او را از دامن حق جدا می کند و به برهوت مذلت می نشاند. در این روند ضمنا راه شناخت و رشد انسان نیز بسترسازی می گردد و به این دلیل وجود شیطان یعنی این نیروی بازدارنده شرط راه تربیت و دریافت هر مرتبه ای از مراتب شناخت در انسان است

باید توجه داشت اگر بر اساس تعبیر این آیات، قرآن شیطان یا همان نیروی عقل متعارف بر آدم یا مظهر صفات الاهی سجده نبرده، در عین حال از نظر نگاه کلی، قرآن پدیده ی تازه و بی سابقه ای نیست؛ چون قرآن تصریح می کند که او همواره از کافرین بوده است. این نکته نیازمند تعمق و تدبر بیشتری است که در صورت روشن شدن بسیاری از پرسش های اساسی در مورد انسان و شیطان و نیز تطبیق مفهوم شیطان با مفهوم عقل (البته به معنای متعارف آن) و به طور کلی سراسر داستان خلقت به پاسخ خواهد رسید. تا علت صدور این تعبیر (که او همواره از کافران بوده است) با همین منطقی و همین گونه تحلیل به درستی فهمیده نشود نمی توان

ص: 145

1- سپس خدایش او را برگزید و به سوی او بازگشت و او را راه نمود طه (21): 122 .

2- آیا (می خواهی) تو را به درخت جاودانگی و دارایی نافر سودنی راهنمایی کنم؟ طه (20): 120

اطمینان یافت که واقعاً منظور، قرآن از به کارگیری لفظ شیطان مطابق ادعای این بحث دقیقاً عقل متعارف بوده است.

توجه به یک ویژگی، عقل کلید حل معماست و آن این که اساساً عقل را به عرصه‌ی صفات راه نیست و گویی میدان نگاه این نیرو یعنی عقل از عرصه‌ی فعل فراتر نمی‌تواند رفت عقل می‌تواند میان نوازش و سیلی تمیز نهد؛ اما نمی‌تواند میان رحم و بی‌رحمی تفاوت قائل گردد. این همان نکته‌ای است که در میان فلاسفه و خصوصاً در بین اندیشمندان مغرب زمین به تفاوت نهادن میان دانش و ارزش منجر گردیده است انسان برای درک صفات به نیروی دیگری (که همان احساسات اوست) نیازمند است؛ یعنی با این که نیروی عقل در تمامی مسیرها به یاری انسان می‌شتابد و راه را از چاه به او نشان می‌دهد و در حقیقت، معلم و راهنمای اوست و چنان که بسیار شنیده‌ایم شیطان نیز معلم ملائکه بوده است، در عین حال - همین که به عرصه‌ی صفات وارد شویم - از عقل کاری جز انکار بر نمی‌آید و این دلیل تصریح زبان وحی است بر این که شیطان همواره کافر بوده است؛ زیرا از زاویه‌ی نگاه شیطان هیچ‌گاه صفاتِ حق - که همان اسمایی است که به آدم آموخته شد - قابل درک و در نتیجه پذیرفتنی نیست؛ چرا که خودبینی و دل‌بستگی او به خویش همواره چون حجابی پرتو صفات و نشان‌های خدایی را از چشم او پنهان می‌سازد. به این دلیل است که گفتیم در تمرد شیطان از سجده بر انسان، پدیده‌ی غیر مترقبه‌ای رخ نداده است و او همواره از کافرین بوده است؛ چرا که ساختار وجودی او - از آن جهت که خودبین است - چنین انکاری را ایجاب می‌کند

آن جا که این نیرو در میان سایر نیروها در وجود آدمی قرار دارد، هرگز این ویژگی تمرد و سرپیچی در او به چشم نمی‌آید؛ بلکه همیشه به عنوان راهنما و معلم و مانند آن بسیار مفید و لازم و ضروری نیز ارزیابی می‌گردد. آن چه این ویژگی یعنی تمرد را در او ناگهان نمودار می‌کند قرار گرفتن در برابر نشان‌های الهی یا موجودی است که اسمای الهی را آموخته است. در این موقعیت ناگهان حق پوشی یا کفر او آشکار می‌گردد؛ یعنی تا این مواجهه صورت پذیرفته ماهیت کفر او نیز پنهان و

نابیداست در تاریک و روشن اسطوره های خلقت این نکته نیز منعکس است که شیطان در میان ملائکه و بلکه معلم و راهنمای ایشان بود؛ اما همین که امر شد به آدم سجده کند یعنی چون در برابر آدم که نشان دهنده ی صفات الاهی است قرار گرفت تمرد و کفر پنهان در او آشکار گشت و از این اطاعت، سر پیچید. نیروی عقل نیز در ما دقیقا با همین شیوه رفتار می کند؛ با این که همواره می اندیشد و راه را از چاه به ما می آموزد، همین که کار خوب یا انسان خوب در برابر ما قرار می گیرد، از راه خیر خواهی ما را از تسلیم شدن یا پذیرفتن راه خوبی ها باز می دارد و نارسایی ها و زبان های آن را برای ما بر می شمرد.

باید دانست که این حقّ پوشی و حتّی ضدیت با پاکی ها و خوبی ها تنها در مرحله ی جانشینی و نمودارندگی صفات الاهی یعنی انسان است و الا در برابر ذات ربوبی او را مجال هیچ گونه عرض اندامی نیست در آن عرصه هم چون یکی از نیروهای آفرینش و بلکه برترین آن هاست و همواره سرآپا در فرمان الاهی است؛ ولی همین که در برابر نشان های الاهی قرار گیرد با انگیزه ی تکبر و خودخواهی، بدین سرکشی مبادرت می ورزد و در حقیقت به جای تسلیم در برابر صفات خدایی از آن جا که چشمی به خود بازگشته و موجودی خویشتن بین است و نیز از آن رو که خود را محور حقّ و باطل می بیند خویش را از آدمی بهتر می شناسد. به بیان قرآن او علّت این برتری را از آتشین بودن ماهیت خویش می داند؛ زیرا همه چیز را در برابر خویش مانند آتش می سوزاند و در برابر آدمی را موجودی برخاسته از خاک - که سمبل فروافتادگی و عجز و فروتنی است - معرفی می کند اندکی دقّت به این نگاه ها به خوبی ماهیت عقل را در برابر احساسات انسانی با گویایی بی نظیری به تصویر می کشد و نشان می دهد

ادامه ی داستان

از ابتدای این آیات گفت وگو با این پیام آغاز می گردد که خداوند در زمین جانشین خواهد گذارد؛ اما - چنان که تا اینجا ملاحظه می گردد - هنوز آدم به زمین

نرسیده است، بنابراین آن چه در متن این آیات واگو شده هنوز در حقیقت شرح جریان خلقتِ آدم است؛ نه شرح داستان گفت و گو میان خداوند و ملائکه و تعلیم نام ها و فرمان سجده و اعراض شیطان از آن در اینجا با این که ظاهراً از این گویش چنان برداشت می گردد که قهرمانان این داستان هر یک صاحبان شخصیت و استقلال اند باید توجه داشت این گویش با زبان وحی است و گویی هستی است که در آن به سخن آمده است در نتیجه با اندکی دقت ملاحظه خواهد شد که رساترین نوع ابلاغ برای نشان دادن روند تربیت در انسان همین قالب شخصیت انگارانه در مورد عوامل دخیل در شخصیت اوست که گفتمی ماجرای در میان چند نفر رخ داده است و اکنون شرح آن بازگو می گردد.

اگر بخواهیم جریان هضم و جذب و دفع غذا را در بدن آدمی با زبان واقعیت بازگو کنیم، گویاترین شیوه (خصوصاً برای مردم خالی از ذهنیت های علمی) آن است که برای هر یک از عوامل شخصیتی فرض کنیم و روابط آن ها را مانند داستانی که میان چند نفر رخ داده بیان سازیم؛ به ویژه اگر توجه کنیم که این گویش نزول وحی است؛ یعنی آن را درخور فهم مردم اندک مایه و بی بهره از هر گونه دستاوردهای علمی و فرهنگی تنزل بخشیده اند در آن صورت به خوبی ضرورت این گونه گویش تمثیلی به مراتب بیشتر روشن خواهد شد و وجود آن در متنی چون قرآن هرگز به صورت یک نارسایی و کاستی ارزیابی نمی گردد؛ زیرا این گونه سخن گفتن نشان دهنده ی تهی بودن آن از همه ی مراتب خیال و آکنده بودن آن از صداقت و صراحت است و چنان که مشاهده می شود این گونه بکر و بی دغدغه آن را تصویر می کند و بی مهابا تا ژرفایی دست نیافتنی... می کاود و پیام آن را با رساترین شیوه ابلاغ می کند.

زوج آدم کیست؟

در این هنگام است که بدون هیچ مقدمه ای جفت آدم وارد داستان می شود و به آدم و زوج او خطاب می رسد تو و جفتت در بهشت نشیمن گزینید. برای

دریافت این نکته نباید از خاطر برد که انسان همان چشم هستی است و چشم بدون صورت اساساً قابل فرض نیست و بدون آن آرام و قرار نمی‌گیرد؛ بلکه حتی تحقق و تعین آن به وجود صورت وابسته است؛ یعنی چشم پیوسته در جست و جوی چهره ای است که بدان بنگرد و توانایی های مشاهده ی خویش را در صورت او به تماشا نشیند.

بنابراین چون آدم موجودی است که تاکنون قابلیت های فراوانی را در قالب توانایی دریافت نام‌ها- که نمایانگر مفاهیم خویش اند- به دست آورده، این قابلیت از او یک چشم ساخته است که توان دیدن و فهمیدن را به دست آورده است و به این دلیل تشنه ی دیدار است و ناگزیر همواره به دنبال چهره ای است که با توان مشاهده ای که یافته او را بنگرد با نهادن این چهره در برابر آن چشم- هر چند برآمده از وجود خود اوست- این زوج در بهشت آرامش و آسایش قرار می‌گیرند.

تعبیر بهشت در این جا تنها بیان گر آسایشی است که در داد و دهش این چشم و صورت نهفته است؛ نه مکانی در فلان یا بهمان جا چه چشم مفتون چهره ای است که او را می‌نگرد و به وسیله ی او سیراب می‌گردد و چهره در تمنای چشمی است که زیبایی های او را بنگرد بنابراین آدم چشم هستی است و زوج او چهره ای است در دید وی قرار گرفته چون در این تمنا به وصال می‌رسند از فضایی که آن دو در آن به سر می‌برند به بهشت تعبیر شده است و این بهشت آن جنت موعود نیست که آدمی پس از مرگ - اگر از صفات الاهی بهره مند باشد- در آن قرار خواهد گرفت.

در ماجرای آدم و زوج، او به صورت معترضه، می‌توان به نکته ای اشاره کرد که قادر است داستان عفت را در مرد و زن به تمامی نمودار سازد و علت آن را تا بن و ریشه قابل بیان ارائه کند و دریغ است که در این فرصت پدید آمده آن را نا گفته بگذاریم و بگذریم؛ زیرا در این گونه توضیحات است که خاستگاه دستورات دین به خوبی در خور فهم می‌گردد و نشان داده می‌شود که چگونه این دستورات برخاسته از متن هستی و خلقت اند؛ نه فرمان و دستوری آمرانه و مولوی؛ آن هم از سوی موجودی برتر و غیر قابل دسترس به نام خداوند؛ چه او را جز آن چه این موجود در

وجود خویش آن را ایجاب می کند- دستوری نیست

اگر این نکته را در نظر بگیریم که آدمی (به دلیل بر خورداری از همه ی نیروهای آفرینش) بی نهایت پذیر است و آکنده از تمامی نیروها در خواهیم یافت که چشم بی نهایت پذیر مرد همواره تشنه ی دیدار است و چهره ی بی نهایت پذیر زن شیفته ی جلوه گری و این هر دو بی گمان در معرض و میدان زیاده روی و افزون طلبی اند و البته خواه ناخواه در سر اشیب فساد و غفلت و در خطر تجاوز و شکستن حریم ها و حرمت های یک دیگر قرار می گیرند.

باید توجه داشت که هر فرد از آدمیان را در هر عرصه ای، حریمی و حرمتی است که ویژه ی اوست و چون انسان زیاده خواه هرگز در محدوده ی خویش، توقف نخواهد کرد همه چیز را - تا آن جا که در اندیشه اش می بیند و دریافت می کند- برای خویش خواهد خواست؛ مضافا به این که دیگران نیز چون او، چنین اند. ناگزیر حریم ها و حرمت ها همواره در معرض تجاوز و شکسته شدن از سوی آدمیان قرار دارد و این جدال های بی پایان بی گمان او را از آن گونه بهره های الهی که چشم او ویژه ی دریافت آن هاست محروم خواهد ساخت.

بنابراین فرمانی که زبان مادرانه و پرمهر، هستی ایشان را بدان خواهد خواند همان است که چشم (مرد) حد دیدن را تنها در حریم و حرم خویش نگاه دارد و صورت (زن) نیز میدان جلوه گری خویش را تنها برای همان چشم منحصر سازد.

این نکته اصل و ریشه و محتوای بنیادین روابط اجتماعی این زوج تفکیک ناپذیر آفرینش است پس از این مرحله البته فرهنگ ها در هر جامعه، حدود آن را تعیین می کنند و جوامع گوناگون در این پهنه با یک دیگر برابر و یکسان نخواهند بود.

اصل این خویشتن داری، اما از هر یک از دو سوی چشم و صورت (یعنی مرد و زن) امری است کاملا انسانی و واقعی که تربیت معنوی این موجود بی گمان، به رعایت آن وابسته است.

بدان سرگذشت باز می گردیم که چشم سرگرم نگاه است و چهره در معرض مشاهده و این دو چون به خواسته ی خویش رسیده اند و در بهشت آسایش مأوی و آرام یافته و مسکن گزیده اند... هر دو نشسته در حرم و حریم خود؛ بی هیچ گونه منع و پرهیز در همین مرحله است که به ایشان گفته اند این است بهشت آسایش؛ هر چه می خواهید... از آن بهره مند شوید.

خطری نیز آنان را تهدید می کند و آن نزدیک شدن به درختی است که در قرآن بدان اشاره شده است و بدیشان تأکید کرده اند که مبادا به درختی در این فضای آسایش نزدیک شوند!

توضیح در مورد این درخت و شناسایی آن مهم ترین کلید بحث شناخت قرآن و انسان و جهان و برزخ و قیامت و توحید و ادیان و در یک جمله تمامی معنویات است؛ بنیاد هر امر و فرمانی در هر کیش و دیانتی را باید در آن جست و چنان که خواهیم دید نزدیک شدن به آن ریشه ی همه گناه ها و همه عصیان های تمامی آدمیان در عرصه ی زمین است. خوردن از آن درخت نه تنها منشأ گناه آدم ابوالبشر بلکه منشأ گناه همه ی آدمیان است و هر کس در هر جا به گناهی آلوده می گردد، در حقیقت از آن روست که به این درخت نزدیک شده است. از این رو باید آن را شناخت و به خوبی دریافت که چگونه آدمی به دام آن فرو می غلتد و بی گمان، سراسر نهی های تربیتی و دینی برخاسته از همان چیزی است که امکان این روند و پیوند را در او قوت می بخشد و نهایتاً او را به بند آن گرفتار می سازد.

، بنابراین امرها، همه راه پیشگیری.... و نهی ها سراسر، پرهیز از آن که مبادا آدمی چنان در پندارهای خودخواهانه ی خویش غرق گردد که سرانجام، با اراده و خواست و حتی میل و اصرار خود به پهنه ی بدی ها و پلیدی ها و در یک جمله جهنم سوزان جدال وارد شود!

اگر آن چه ابتدا در مورد این درخت گفته می شود اندکی مبالغه آمیز به چشم آید از آن روست که کم تر در مورد آن سخن گفته شده و حداکثر... به داستان هایی

کودکانه (که آن درخت، گندم یا سیب یا میوه ی دیگری بوده) یا به افسانه های تھی از هرگونه پیام و اندیشه بسنده شده است و هرگز به ماهیت آن نیندیشیده اند که چگونه نزدیک شدن به یک درخت دارای این خاصیت است که آدمی را از درگاه حقّ می راند و به زمین دشمنی و جدایی می افکند شگفت آن که وعده ی الاهی نیز برای نهادن جانشین در روی زمین تنها با نزدیک شدن یا خوردن از این درخت تحقّق می یابد شناسایی این درخت در حقیقت کلید شناخت تمامی روند هستی است. به این دلیل باید به دقّت در مورد آن به تعمق پرداخت.

اگر دریابیم که این درخت همان حقیقتی است که آدمی را به زمین می کشاند و در واقع وعده ی الاهی نهادن جانشین در زمین با این حلقه به انجام می رسد خواهیم دید قضاوت ساده انگارانه در مورد آن چندان ممکن نیست و باید جست و یافت که واقعاً این درخت چیست که پیوند ما را با جهان ایجاد می کند. واقعا حیرت انگیز است که با چشیدن یا نزدیک شدن، بدان به زمین فرو می افتیم و اوست که ما را از بهشت آسایش جدا می کند از سوی دیگر تعبیر درخت نشان می دهد که این حقیقت همچون درخت می روید و انبوه می گردد و بالاخره... همواره با رشد و بالش همراه است

برای کشف مفهومی که قرآن با اصطلاح (یا استعاره ی) درخت از آن سخن می گوید ممکن است راه های متفاوتی پیشنهاد کرد؛ اما به نظر می رسد همان طور که در مورد یافتن مفاهیم شیطان و زمین از طریق آن وارد شدیم راه نزدیک آن باشد که ابتدا نتیجه و دستاورد و محصول آن را با توجه به قرینه های لفظی موجود در متن آیات... شناسایی و قبل از هر چیز مصداق آن را در وجدان خویش جست و جو کنیم. در صورت تطبیق، بی مسامحه و تردید خواهیم توانست مقصود و مفهوم آن را بشناسیم و سپس با اطمینان به این نتیجه دست یابیم که این استعاره و اصطلاح- دقیقاً به دلیل این که وجدان هر کس بدان ناظر و گواه است - دارای چنین مفهوم و محتوایی است.

اساساً تدبّر در قرآن به همین معناست و در صورت به کارگیری این روش، گره

بسیاری از معضلات قرآن گشوده می‌گردد و معانی مبهم و دست نیافتنی آن را - که از همان نگاه کودکانه و سرانجام ترجمانی به آن برخاسته است - چنان قابل دسترس و شیرین و آکنده از لطف خواهد ساخت که راه تردید و شک را برای همیشه بر روی هر کس که آن را بشنود (و البته دریابد) خواهد بست و پیش از آن که بنخواهیم از طریق جست و جو در نقلیات مشکوک الصدور و محتمل الصدق والکذب روایات (از جهت شناخت راویان یا از جهت معنا و مفهومی که در آن‌ها ارائه شده) برخیزیم چنان به دریافت خویش اطمینان خواهیم یافت که به صورت یک معیار قطعی، حتی می‌توان روایات را هم از نظرگاه مفاد آن و (هم از جهت صدق و کذب رواة آن‌ها) با آن سنجید و در حقیقت به معیاری در متن شناسی با معیار گویش قرآن و تطبیق آن با دریافت وجدان دست یافت که ما را از دغدغه‌ی روایات و حتی نظریات گوناگون و متعارض برای همیشه... آسوده سازد.

شیوه‌ای که برای کشف مفهوم و استعاره‌ی درخت در قرآن پیشنهاد می‌گردد شناسایی خاصیتی است که برای آن یاد شده و نیز توجه به آن چه سبب گردیده است تا در زبان وحی واژه‌ی درخت برای آن گزینش گردد و سپس بازنگری در وجود خود انسان و این که کدام حقیقت در انسان دارای این ویژگی است و این که آیا تعبیر درخت در مورد آن استعاره‌ی گویایی است یا نه پس از طی تمامی این مراحل است که می‌توان درباره‌ی آن به داوری نشست!

خاصیتی که قرآن در اثر نزدیک شدن و خوردن یا چشیدن از آن درخت بدان اشاره فرموده اولاً آشکار شدن زشتی‌ها و نقص‌ها و کمبودها در اوست و در پی آن، بیرون شدن از بهشت آسایش و بی‌نیازی و مهم‌تر از هر دوی آن‌ها فرود در بستر خاک و زمین تعین و سرانجام... قرار گرفتن در زمینه‌ی عداوت و دشمنی و بالاخره پیامی که از خود لفظ درخت به ذهن متبادر می‌گردد؛ زیرا این تعبیر گویای آن است که این عامل رشد می‌کند و به نمو می‌نشیند؛ برگ و بار می‌آورد و انبوه و گشن می‌گردد.

در وجود، انسان کدام عامل و توجه به چه حقیقتی اولاً زشتی‌ها را در او

آشکار می سازد و عیوب و نارسایی هایش را بر ملا می کند؟ ثانیاً ذات و شخصیت پنهان و غیر قابل دسترس او را در بستر خاک به تعین می کشاند؟ ثالثاً او را در زمین، تعین با سایر تعینات و نمودارها هم ردیف و هم خانه و هم آشیان می سازد؟ به سخن، دیگر کدامین حلقه ی اتصال آدمی را به زمین تعین فرو می کشد و در عین حال، هم چون بذر می روید و انبوه می گردد... تا آن جا که می توان از آن به درخت نیز تعبیر کرد؟

راستی، حلقه ی ارتباط شخصیت ما با جهان مادی چیست و کدام است؟ کدامین میخ ما را به جهان وابسته می کند و با جدا شدن و گسستن کدام حلقه از این جهان خارج می شویم؟ معنی خروج از جهان چیست؟ آیا به گونه های مختلفی نمی توان از جهان ماده خارج شد؟ آیا ما در وجود خویش همواره آن را به صورت روزمره و دائمی تجربه نکرده ایم؟

اگر اندکی به خود بازگردیم، در خواهیم یافت که این خروج به طرق گوناگون (آن هم همواره به صورت روزمره) صورت پذیر می گردد. مگر ما هر روز به خواب نمی رویم؟ هیچ گاه نپرسیده ایم در خواب از چه توجّهی جدا می شویم و کدام بخش از هستی خود را موقتاً فراموش می کنیم و چگونه دائماً به صورت کاملاً مشهود، تصاویر رویاهای گوناگون خویش را بدون اراده در آن می نگریم؟ واقعاً چگونه در رؤیا صورت هایی را که به هیچ وجه در برابر دیدگان ما نیستند و چه بسا هرگز آن ها را ندیده ایم به وضوح در برابر خویش می بینیم؟ اگر توجّه کنیم که این صور در مشاهدات رؤیایی همواره جابه جا می شوند و از میان می روند و به صورت های دیگر مبدل می گردند به سادگی در خواهیم یافت که آن صورت ها هرگز از جنس ماده نیستند؛ چراکه در چینش و بند و تنگناها و محدودیت های صور مادی قرار ندارند. مگر نه هیچ صورتی در آن پایدار نیست و به سهولت هر یک جای خویش را به دیگری می دهد؟

اکنون می توان پرسید در خواب و در مشاهدات رؤیاها کدامین پیوند در ما سست می گردد؟ سپس در خواب ابدی مرگ با گسستن کدام حلقه برای همیشه از

جهان ماده جدا می شویم؟ از سوی دیگر در فرود به خاک دنیا (یعنی سرزمین تعینات) کدام نماد و با چه گونه حضوری وجود ما در آن اعلام می گردد؟ سرانجام... در کدام بخش از وجود ماست که با وقوع تغییراتی مشابه با رشد یک درخت در آن می توان از آن سخن گفت؟ بخشی که تغییرات کودکی تا بلوغ... در آن صورت می بندد و در سایه ی آن تغییرات به تمامیت و کمال حضور در این جهان دست می یابیم کدام است؟

بی گمان با مشاهده ی انواع گوناگون این پیوند دور نیست که دریابیم این حلقه اتصال، تن مادی ماست که هم در خواب و رؤیا توجه و ارتباط آگاهی ما با آن سست و ناچیز می شود و هم در هنگام مرگ برای همیشه... از آن جدا می شویم.

واقعاً علم ذاتی یعنی آگاهی ما از خویش - که فاقد هر گونه فرض نیاز است - در کجا فرود آمده و هبوط کرده و منزل گزیده است؟ ما حیات خویش را در کجا جست و جو می کنیم؟ مگر همان آگاهی (که در ذات خود، فاقد هر گونه نیاز است) حیات خویش را در تن مادی نمی جوید؟ آیا تن، ما همان شجره ی ممنوعه نیست؟

از سوی دیگر با اندکی دقت نیز به سهولت در خواهیم یافت که این وابستگی به تن مادی است که همچون درخت رشد می کند و انبوه می شود... و به همین دلیل، با تعبیر درخت از آن گفت و گورفته است. همین درخت است که پس از رشد لازم - که ما آن را زمان بلوغ می نامیم - به تمامیت و کمال نسبی خود دست می یابد و آماده ی باردهی می شود.

اگر خوب، بنگریم در خواهیم یافت که تن مادی ما هم خود رشد می کند و می بالد و هم در جریان رشد و بالش، خود ارتباط ما را با جهان می رویاند و انبوه

می سازد و با این ربط، انبوه مفاهیم و اعتبارات و خیالات و قراردادهای در محدوده ی تنگ خواست ها و مزاحمت های گوناگون برخاسته از محدودیت جهان مادی پدید می آورد.

بنابراین نمی توان تردید کرد که آن چه ما را به جهان مادی می کشاند همین تن ماست و هیچ عامل دیگری در وجود ما دارای این کارایی نیست و اگر از آن به

درخت تعبیر شده است، از آن روست که هم خود (مانند یک درخت) رشد می کند و هم در سایه ی این رشد ارتباط ما را با جهان (به گونه ی یک درخت) رفته رفته رشد و نمو می بخشد و از طرفی خوردن و چشیدن و نزدیک شدن و حتی اندیشیدن به آن ما را به تنگنای نیازهای گوناگون فرو می کشد و مهم تر از همه، توجه به نیروی عقل (یا شیطان) است که از همین راه پی در پی... نیازهای آن را به رخ ما می کشاند و وجود آن ها را گوشزد می کند و در نتیجه همواره ما را در تنگنای حبس تشنگی و گرسنگی و گرمزدگی و سایر نیازهای گوناگون قرار می دهد. مگر همین عقل نیست که تن مادی را در دیدگان ما- چون واقعیتی که هستی ما به آن وابسته است- می نشاند و وجود استوار آن را به ما تلقین می کند؟

در این جا یادکرد دو نکته ضروری است:

1. توجه به تن همواره برای دست یابی به ماندگاری در این جهان و به دست آوردن قدرت و توان در آن است. اگر می خوریم و می نوشیم، تنها از آن روست که پایدار بمانیم و نیرو یابیم و در حقیقت عمر و توان خود را که در قرآن، (شَجَرَةُ الْخُلْدِ وَ مُلْكٌ لَا يَبْلَى) (1) تعبیر شده است- در این تن جست و جو می کنیم و شگفت آن که همان نیرو که ما آن را به نام عقل می شناسیم (وزبان وحی از آن به نام شیطان و ابلیس یاد کرده) ما را به این اندیشه راه برده و با هزار و یک شاهد آن را به عنوان قائمه ی وجود ما به ما نشان داده است. علاوه بر آن گویی دائماً در این سوگند است که همواره مصالح و منافع ما را ناصحانه به ما یادآوری کند و (قَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ) (2) و در برابر پرهیزی که خداوند آدمیان را بدان خوانده است در گوش ایشان همواره می خواند که شما را از آن روز از خوردن آن منع کرده اند تا به قدرت و ابدیت راه نبرید! اگر به سخنانی که عقل در گوش جان ما پی در پی... از ابتدای زندگانی خوانده است

ص: 156

1- آیا می خواهید شما را به درخت جاودانگی و فرمانروایی پایان ناپذیر راهنمایی کنم؟ طه (20): 120

2- و برای ایشان سوگند یاد کرد که من نیک خواه شما دو تنام اعراف (7): 21

گوش فرادهیم و آن را خلاصه کنیم جز این نیست که ابتدا می گوید: (هَلْ أَذُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا تَبْلَى؟) و اگر تردید کنیم در گوش ما سوگند می خورد که: (إِنِّي لَكُما لَمِنَ النَّاصِحِينَ) و آن گاه که علت آن را جویا شویم، خواهد گفت: (مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ!) (1)

2. با نزدیک شدن و خوردن یا چشیدن و حتی اندیشیدن به تن ضعف ها و نارسایی های ما آشکار می شوند تا به تن مادی خویش اندیشه نکرده ایم و خود را در آن نیافته ایم مگر می توان ضعف و عجز و نیاز را حتی فرض کرد و نشان داد؟ گرسنگی و تشنگی و سرمازدگی و درد و رنج ... همه برخاسته از تن ماست. بنابراین، می توان مشاهده کرد که با خوردن و نزدیک شدن به این درخت است که از بهشت آسایش و آرامش جدا و آن گاه به عجز و مسکنت دچار می شویم و به تعبیر قرآن زشتی ها و عیب های ما آشکار می شوند.

گذشته از آن همین نیروست که ما را در دشمنی و ستیز با یک دیگر قرار می دهد؛ زیرا در این بستر تنگ و محدود و متعین، مادی از هر چه می خواهیم یا بخواهیم بهره مند شویم، تنها و تنها و منحصرأ در گرو آن است که دیگری آن را نخواسته باشد و نخورده باشد و پس از این نیز از آن نخورد و حتی نشستن و داشتن در آن وابسته به آن است که از دسترس دیگری خارج بوده و انحصار استفاده از آن در دست ما باشد این هبوط و فرود در تن نشان می دهد که چگونه و از چه راهی مایه و بذر و هسته ی همه ی دشمنی ها در تن مادی ما نهفته است و با فرود در آن است که خود به خود ما در بستر این دشمنی قرار می گیریم و قرآن به زیباترین بیان می فرماید (اَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ) (2)

ص: 157

1- پروردگارتان شما را از آن درخت پرهیز نفرمود؛ مگر از آن روی که (مبادا) چون فرشتگان (توانمند) یا مرگ ناپذیر گردید اعراف (7):

20

2- همه از آن جایگاه فرود آید در حالی که با یک دیگر در ستیز باشید. طه (20): 123

توجه به این نکات در قرآن - پس از آن که دقیقاً دریافت شود - چندان آکنده از سنگینی های دست نیافتنی خواهد بود که انسان را بی اختیار در برابر خویش به ستایش وادار می کند و علاوه بر آن به خوبی نشان می دهد که چگونه ترجمه های متداول نارسا و ناکافی اند؛ زیرا برای ارائه ی این مفاهیم - که بیرون از هر گونه تأویل و توجیه، همان معانی واقعی نهفته در آیات کتاب وجود ماست - از راه ترجمه ، نمی توان وارد شد و دلیل ما برای این که آن الفاظ واجد این معانی ، هستند همه و همه تطبیق آن با وجود انسانی ماست از این طریق است که راه هر ظن و تردید مسدود می گردد.

در پایان این مجموعه از آیات سوره ی بقره اشاره ای کوتاه و اجمالی نیز به روند تربیت انسان در این جهان شده است که از موضوع اصلی بحث ما در این بخش خارج است؛ ولی برای نشان دادن نتیجه ی آن چه قرآن به بیان آن مبادرت ورزیده است باید به آن عنایت داشت. هر چند این جانشین خداوند به سرمنزلی که برای او تدارک شده بود فرود آمده و این گنج معانی و مفاهیم بی پایان در این خرابه ی تنگ و محدود، محبوس شده و این نور خورشید بی پایان در این روزن تاریک و تنگ دشمنی ها منزل گزیده است و در یک جمله خلیفه و جانشین خدا در مهد تعیین فرود آمده است... این ابتدای راه است؛ زیرا در همین عرصه است که جهان را با تمام شگفتی هایش پدید می آورد و دور نیست که در جریان دل مشغولی های خود... خداوندگار خویش یا هستی مطلق را فراموش کند؛ چه آدمی چشمی است برای مشاهده ی او و ممکن است در کوران امور روزمره او را از یاد برد و غافل گردد که به اراده و خواست و نیروی اوست که این چنین بی رقیب بر صفحه ی روزگار قد علم کرده است و بی گمان این فراموشی در او پدید می آید.

لذا بلافاصله گوشزد می سازد که در این عرصه تنها آن دسته از انبوه آدمیان که صفات خداوندی را شناخته و دریافته و با گذشت از خویش خود به خود بدانها منتصف گردیده اند در توجه به پروردگار خویش قرار می گیرند و قادر خواهند شد با

همان معانی که آموخته بودند او را بشناسند و به سوی او باز می گردند. خداوند نیز این بازگشت را با آغوش باز پذیرا می شود که اساساً او این موجود را از آن رواز دامن خویش جدا ساخته بود که لذتِ قرب و بازگشتن به اصل و ریشه ی خود را دریابد و مذاقِ جاننش را از قربی که داشته ولی از آن ناآگاه بوده است، شیرین سازد؛ به قول مولوی (در داستان موسی و شبان، از زبان خداوند):

من نکردم خلق تا سودی کنم *** بلکه تا بر بندگان جودی کنم

چون او را شناخت و با گذر از محدوده ی موهوم خود در جست و جوی آن حقیقت مطلق شتافت با خروج از این جهان و مواجهه با مرگ بدان نامحدود واصل می گردد؛ چه بی شک پس از پیمودن همه ی راهها و چشیدن همه ی رنج ها این سخن بر زبان اهل ایمان جاری است و با این بشارت در این راه پایداری می کنند که: (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (1)

این بازگشت برای نیک و بد بدون تردید و گمان است؛ اما تفاوت در آن جاست که اگر با آغوش باز و با تشنگی کامل و نفرت از این تنگنای محدود مادی و گذر از آن همراه باشد- که لازمه ی آن گذشت از خویش است - شیرین و زیبا و بی نهایت خواستی است (که از آن به بهشت خلد تعبیر شده است؛ یعنی قرار گرفتن در دامن حق و بی نیازی مطلق و سرشاری بی پایان)؛ ولی اگر انسان در این رجوع و بازگشت بدان یکتای بی همتا با خودخواهی و خودبینی همراه باشد در مثل چون قطره ای است که به دریا باز می گردد؛ اما از این رجوع و اتصال ناراضی است؛ چه خودخواهی و خویشتن بینی و تکبر (و در یک سخن، جاذبه ی خواسته های اندک مایه و محدود) را به پیام های الهی از پیرامون خویش برنگرفته و بدان جمال و کمال بی پایان دل نبسته است. بنابراین آن گاه که ناگزیر این قطره را به سوی دریا می برند چون در اتصال با این بیکران باید خود را فرو نهد و غرق سازد و در نتیجه،

ص: 159

1- به ، راستی همگان از آن آن جمال و کمال بی پایان ایم و به سوی او در حال بازگشت بقره (2): 126

دیگر امکانی برای خودخواهی‌ها و خودنمایی‌ها در آن نیست) برای او جز جهنمی هولناک نخواهد بود نعره‌های غضب از دهان این قطره در این رجوع و بازگشت اجباری پدیده‌ای است ناگزیر و آتشی است فروزان که منشأ آن تکبر و خویشتن بینی نهفته در درون این قطره است. در آن جاست که او خود آتش جهنم خویش است؛ نه این که نیرویی از برون او را به عذاب افکند و به تعبیر زیبای قرآن و (ما ظَلَمْنَاہُمْ وَلٰكِنْ كَانُوا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ!) (1)

پس از روبه روشن شدن با آن درد و رنج خود ساخته از بن وجود همه‌ی آن‌ها که این گونه در خودخواهی و خودبینی همچون ابلیس پای فشرده اند و در سراسر عمر پیام خوبان هستی را آویزه‌ی گوش جان خویش نساخته اند، این سخن با بلندترین بانگی برخواید خاست که (هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ) (2)

ص: 160

-
- 1- و ما بدیشان ستمی روا نداشته ایم؛ امّا ایشان خود به خویش ستم کرده اند. نحل (16): 118
 - 2- این (درد و رنج) همان بود که آن مهربان (به انجام رسیدن آن را) پیمان کرده بود و فرستادگان به راستی ما را بدان می خواندند. یس (36): 52

آن چه تاکنون عنوان گردید عبارت بود از نارسایی های علم کلام و عدم امکان اتکا به تعاریف آن در هنگامی که می خواهیم با متن قرآن رو در رو قرار گیریم و نیز اشکال اساسی برخورد های سطحی با قرآن و این که چگونه دستاوردهای نارسای کلامی بر شیوه ی نگاه به قرآن تأثیر نهاده است و بیان تعاریف جایگزینی در مورد برخی از مهم ترین آن ها و سرانجام نشان دادن این نکته که دریافت عمق معانی این کتاب تنها در گرو فرو نهادن تمامی آموزه های کلامی است.

هر چند طبق آن چه گفته شد سومین منبع آموزه های دینی حدیث یا گفتار بزرگان دین است و اکنون در ترتیب طبیعی بحث نوبت به ارزیابی شیوه ی برداشت از منابع حدیثی رسیده است؛ اما به ملاحظاتی پیش از بررسی روش های برخورد صحیح و منطقی با گویش های به جامانده از پیشوایان بزرگ، دین ابتدا به ترسیم تصویری اجمالی از زیربناها و خصوصیات اندیشه ی واقع گرایانه و فطری در مورد تعالیم دینی خواهیم پرداخت و پس از آن، به بحث موشکافانه و درخوری از شیوه ی برخورد درست با حدیث اقدام خواهیم کرد؛ زیرا در آن فرصت امکان طرح این پرسش که چرا گویش های حدیثی - که گفتار برگزیدگان و کاملان و بزرگان این مسیر است - کم تر حاوی بیان نکاتی از این دست است به سهولت بیشتری قابل طرح خواهد بود. به دنبال تصویر اندیشه های واقعی، دین فاصله ی این برداشت ها

از گفتارهای به جامانده از آن بزرگان به صورت آشکارتری دریافت می شود و در نتیجه می توان نشان داد که اگر گفتار رسیده از آن بزرگان غالباً خالی از اشاراتی است که راه گشای نیاز امروز بشر باشد بیشتر از آن روست که شنوندگان در آن روزگار هم چون کودکان ظرفیت ذهنی این گونه تبیینات را نداشته اند. لذا در پاسخ پرسش های متعارف و روزمره ای که با آن بزرگان در میان گذاشته می شده پاسخگویی های آنان کم تر می توانسته است با دریافت های وجدانی این روزگار هماهنگ باشد؛ هر چند برخوردهای واقعی آنان و نیز عملکرد آن فرزندان (که تنها در متونی خاص امکان انعکاس داشته) کاملاً با همین دریافت های فطری و واقعی مطابق است.

مباحث زیربنایی

آن چه به بهانه ی نقد نسبت به شیوه ی ترجمه های معمول، طرح و عنوان گردید- چون در توضیح آیاتی به این نارسایی محوری پرداخت که زیربنای نگاه به این کتاب مقدس را تشکیل می داد- خود به خود راه و رسم و شیوه ی برخورد صحیح را با این گویش و حیانی نیز کم و بیش آشکار ساخت. گرچه در موضوعاتی اساسی همچون وحی و خلقت و ساختار وجودی انسان- که زیربنای غالب مباحث تربیتی این کتاب است- نکات مهمی را بیان داشت این توضیحات به اندازه ای نبود که سطح لازم و عمق کافی برای پاسخگویی به تمامی سؤالات و اشکالات و تنگناهای فکری و ذهنی را در این زمینه داشته باشد و تنها حاکی از آن بود که با کدام مبانی و زیر بناها... می توان به این گونه سؤالات پاسخ گفت؛ یعنی علاوه بر نشان دادن سبک و سیاق این نوشتار هشدار می بود بر این نکته ی اساسی که دین و تربیت های معنوی و متون و حیانی و گران سنگ آن را باید در کدام فضای ذهنی و منطقی و فطری... فهم یا ارزیابی کرد

حداکثر کارایی این گونه متون و آثار با همه ی اهمیت و قداستشان تنها یادآوری و تنبیهی است در جهت گوشزد کردن فطرت و ذات و نهاد آدمیان و در

نتیجه پیام آن را باید با توجه به زبان مشترک و گویا و تردیدناپذیر فطرت خواند و سپس به برداشت از آن پرداخت هر برداشتی که فرض شود، بدون این زیربنای فطری تهی از دلیل و فاقد ارزش و بیگانه با آدمی و ساختار وجودی اوست. در نتیجه... امکان ورود به فضای قرآن بدون توجه به تبیین دقیق آن دریافت ها اساساً ناممکن است

زیربنایی ترین و بنیادی ترین مسأله در مورد قرآن و عموم آموزه های دینی تعریفی است که فی الجمله در طی آن باید ارتباط شگفت انگیز ادعا شده در مورد شخص رسول الله صلی الله علیه و آله به عنوان آورنده ی این پیام با خداوند مورد توضیح قرار گیرد. این ارتباط است که آفریننده ی این دعوت دینی و متن معنوی است و هر اهمیتی که این متن و این دعوت داشته باشد، متأثر و متأخر از آن است. لذا با تبیین این رابطه، به تعریفی از قرآن و نیز، دین می توان دست یافت که زیربنای همه ی سخنان بعدی خواهد بود.

باید توجه داشت نکاتی که در این مقدمه به آن اشاره می شود با براهین و دلایلی همراه است که در این فرصت امکان گفت و گوی تفصیلی از آن ها نیست و تنها می توان به نتایج آن ها اشاره کرد و حداکثر با زبانی آن ها را طرح و بیان کرد که دریافت های وجدانی به مدد فهم آن ها آیند تا کم تر به استدلال نیازمند باشد برای کسانی که می خواهند به مبانی استدلالی این قضایا نیز دسترسی یابند، مطالعه ی جزوات هشتگانه ای که قبل از شروع به این مقدمه مباحث آن برای شنوندگان این بحث عنوان شده است ضروری خواهد بود (1) و اگر در این مقدمه بحثی مفروض گرفته می شود در آن جزوات... به شرح و تفصیل به استدلال آن ها پرداخته شده است و می توان به آن ها مراجعه کرد.

اندیشه ی اثبات وجود خداوند

بی شک هر گفت و گویی در موضوع دین و پیام های دینی پیش فرض وجود

ص: 163

1- متن این جزوات بعدها به صورت کتابی مستقل تحت عنوان، شناخت انسان دین اسلام در اختیار علاقه مندان قرار گرفت.

خداوند را در خویش نهفته دارد؛ ولی معمولاً این پیش فرض ها چندان با ابهامات و کراتایی های بنیادین همراه اند که بدون تصحیح آن ها هر توضیحی - پیش از آن که مشکلات را حل کند- به حجم و ابهام آن ها خواهد افزود و به جای ایجاد پاسخ، ده ها سؤال دیگر را در ذهن پدید می آورد. بنابراین ابتدا در مورد مفاهیم کلیدی و اصلی آموزه های دینی و خصوصاً پیش فرض های پدید آمدن قرآن (یعنی کلام خداوند) و سپس شخصیتی که پیام او را به گوش ما می رساند (یعنی رسول او)- به اندازه ای که ابهامات و اعوجاجات تصحیح و توضیحات قابل فهم شود باید نکاتی را گوشزد ساخت و پس از آن به سایر توضیحات پرداخت.

مهم ترین انحرافی که اندیشه های دینی را به بیراهه و کژراهه کشانده تصویری است که تعالیم کلامی و دینی متعارف، در مورد خداوند ارائه کرده اند و رواج آن در قالب مهم ترین فراز آموزه های دینی یعنی اصول آن به وضوح مشاهده می شود.

عموماً چنین تصوّر می شود که اقرار و اذعان عقلی به وجود خداوند، پیش شرط ایمان است و تا کسی وجود او را نپذیرفته باشد. با وی از دیانت سخن نمی توان گفت و با پذیرش وجود، او راه ایمان بر شخص گشوده می شود؛ در حالی که اجمالاً باید توجه داشت که این اقرار نه مفید است و نه ممکن؛ زیرا اقرار به وجود یک حقیقت - خصوصاً اگر هم چون خداوند از دسترس حواس دور و ملموس نباشد. اساساً از اختیار انسان خارج است در جریان زندگانی روزمره نیز، غالباً جبر علل و دلایل است که شخص را ناخودآگاه به اقرار یا انکار حقایق غیر مشهود و می دارد و به هیچ وجه اختیار را در آن نقشی نیست. اگر قرائن و شواهد به گونه ی خاصی در کنار یک دیگر پدید، آیند خود به خود ایمان و اطمینان را در پی خواهند آورد؛ اما اگر این قرائن و شواهد به اندازه ی کافی نباشد یا در جهت مخالف اثبات آن پدید آید، طبعاً به انکار وجود آن مفروض ذهنی می انجامد. بنابراین، سخن از لزوم اقرار در هر موردی و از همه مهم تر در مورد خداوند نه تنها بی ثمر بلکه باید گفت اساساً ناممکن است

البته اگر موضوع از اعتبارات اجتماعی، باشد بحث دیگری است. در آن جا،

تمایل به بهره‌مندی از مزایای اجتماعی است که عامل پذیرش آن قرار داد و نیز اقرار به وجود آن می‌شود و الا- برای وجود حقایق و واقعیات، غیبی به هیچ وجه نمی‌توان از لزوم به اقرار سخن گفت

پس الزام اقرار به وجود خداوند حقیقت آن را در حد اعتبارات اجتماعی تنزل می‌دهد به عنوان مثال اثبات یک قضیه‌ی هندسی یا منطقی یا حتی تجربی به گونه‌ای نیست که اگر شخص در برابر آن قرار گرفت اختیاری نسبت به قبول یا رد آن داشته باشد؛ بلکه دلایل معمولاً به شکلی خود را نشان می‌دهند که راه هرگونه تردید را (در هر دو سوی قبول و انکار) بر شخص می‌بندند و اگر در موردی شخص نسبت به قبول یا رد آن مطابق عموم افراد عکس العمل نشان نداد، منشأ آن کند ذهنی یا اختلال در مشاعر یا لجاجت و عناد ارزیابی می‌گردد؛ نه چیز دیگر اگر کسی در پذیرفتن این قضیه که 22 برابر است با 4 تردید کرد، گفته می‌شود که او از دریافت این نکته ناتوان است. البته افراد در سرعت پذیرش آن متفاوت اند که به دلیل تفاوت استعدادهاست؛ اما در این تردید نیست که هرگز نمی‌توان از عدم پذیرش آن به صورت یک گناه و در نتیجه عقاب گفت و گو کرد. در نقطه‌ی مقابل نیز با قبول آن نیز نمی‌توان از پاداش و ثواب سخن به میان آورد؛ زیرا پذیرش واقعیات تنها بیانگر سلامت اندیشه‌ی افراد است و به هیچ وجه بیانگر خوبی و بدی آن‌ها نیست

در مورد خداوند و وجود او، اما به گونه‌ی دیگری سخن گفته می‌شود. همواره تصور شده است که پذیرش وجود او برابر با ایمان و عدم پذیرش وجود او، عین کفر است. واقعاً این سخن را چگونه می‌توان هضم کرد که: «باید به وجود خداوند اقرار کرد»؟ این تحمیل برخاسته از کدام اندیشه‌ی سلیم می‌تواند بود؟ در بیان این لزوم این تصور پیش فرض است که اقرار به وجود خداوند یک عمل اختیاری است؛ در حالی که اقرار به وجود هیچ واقعییتی اختیاری نیست، بنابراین نمی‌توان تردید کرد که هرگز مسأله‌ی اقرار و انکار وجود خدا، به عنوان عامل ایجادکننده‌ی عالم هستی در آموزه‌های واقع‌بینانه و حکیمانه‌ی دین نمی‌تواند وجود

داشته باشد و این بیشتر در کتب کلامی با همان خاستگاه های اجتماعی و کاربردهای اعتباری و حقوقی آن است که به چشم می خورد؛ نه در هیچ متنی از متون اصلی دین مانند سوره ی توحید یا عباراتی نظیر جمله لا إله إلا الله. حتی مفاد این، عبارات هیچ کدام متضمن چنین نکته ای نیز نیست ذهنیت حکومت گرایانه برای تسهیل در حکم کردن در مورد اسلام و کفر افراد- که یک امر کاملاً اعتباری و دارای نتایج حقوقی است- این معیار را برگزیده است تا در امر بهره مندی از مزایای اجتماعی دارای ضابطه ای معین باشد و چون علامتی جز این در برابر خود نداشته، همان را به عنوان یک حداقل معرفی کرده است. سرانجام همین آموزه و معیار حقوقی و حکومتی است که رفته رفته... به یکی از اصول دین تبدیل شده و سپس اندیشه نارسای مرد می که راجع به این بحث اظهار نظر کرده اند نیز مانند ده ها مورد دیگر، ابتدا آن را مفروض گرفته و سپس در مورد آن به استدلال پرداخته و در نتیجه... این گونه به انحراف آن دامن زده است

، بنابراین در اولین گام باید پرسید اقرار به وجود یک حقیقت چگونه خواهد توانست ما را در جهت خوبی ها سوق دهد و از بدی ها پرهیز بخشد و اساساً چه ارتباطی میان شناسایی خداوند، به عنوان عامل پدیدآورنده ی جهان و انگیزه های خوبی و بدی در افراد وجود دارد که ما همواره یکی از آن ها را مقدمه ی دیگری فرض کرده ایم؟ یکی از آن ها مسأله ای کاملاً فلسفی و صد در صد نظری است که در مفاد آن تقریباً هیچ دو نفری وحدت نظر کامل نمی توانند داشت و دیگری شیوه ای است که تمامی مردمان- اعم از این که به هر دینی متدین باشند یا اساساً فاقد هرگونه دینانی فرض کردند- به یک اندازه درگیر آناند و آن مسأله ی خوبیها و بدی های نفسانی است واقعاً باید پرسید چه ارتباطی میان این دو می توان تصوّر کرد... تا نوبت به تصدیق آن برسد؟

فرض کنیم وجود خداوند و پذیرش آن به عنوان یک قضیه ی وجودی به سهولت 2×2 نبوده و همچون قضایای پیچیده ای مانند نسبیت و حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم و امثال آن ها محل تردید و تشکیک باشد. در این صورت

چگونه می توان پذیرش آن را به صورت یکسان بر همه تحمیل کرد؟ در این قضیه که خداوند وجود دارد هم در مفهوم وجود (کبرای قضیه) انواع مناقشات هست و هم در خداوند (صغرای قضیه) از آن جا که در مورد خداوند هیچ تعریفی نمی توان ارائه کرد، ناگزیر هر کس تصویری مبهم از آن نزد خود فرض می کند و به این دلیل با تصوّر فرد دیگر یکسان نمی تواند بود و به هیچ وجه نمی توان درباره ی آن سخن قاطعی ابراز کرد. با این وضعیت چگونه می توان قبول و رد آن اندیشه ی نامعین (و خصوصاً طبق تعریف غیر قابل تصوّر) را ملاک خوبی و بدی و حقّ و باطل افراد شمرد؟

دلیل آن نیز روشن است. در جایی که فرد با فحص بلیغ نتوانست به اثبات این قضیه دست یابد چگونه می توان تصوّر کرد خداوند بزرگ او را به عذاب ابدی دچار سازد؟ آیا می توان از عقول متوسط و متعارف (که غالباً با اندیشه های علمی سر و کار ندارند) انتظار داشت که این ره یافت طبق تعریف غیر قابل تصور را نیز دریابند؟ چنین تحمیلی نه تنها عادلانه نیست، اساساً ناممکن است.

یک مسامحه ی لفظی سبب این برداشت شده است و پرسش در این جاست که کدام نکته ی ظریف از نگاه گویندگان و سپس شنوندگان پنهان مانده که در طول تاریخ... این گونه سخنی ناممکن و دور از حقیقت را به صورت یک اصل مسلّم فرض کرده اند؟

مگر روش مبلغان و مدافعان دین در طول تاریخ این نبوده است که در برابر منکران وجود خداوند با ابزار دلیل و برهان در صدد اقناع افراد برخیزند؟ واقعاً آیا رسول خدا صلی الله علیه و اله در آن محیط بیگانه از علم و فرهنگ از همین راه... مردمان را به خداوند خواند و با این شیوه... ایشان را به ایمان دعوت کرد و آیا می توان آن همه بدی ها و زشتی های دشمنان رسول خدا صلی الله علیه و اله را به این دلیل که خداوند را واحد نمی دانستند و در کارگردش جهان بتان و تندیسان خود را نیز شریک می پنداشتند؛ تصوّر کرد؟ آیا دشمنی های امثال ابوسفیان ها را می توان با این تحلیل که وجود خداوند را نمی پذیرفت، توجیه کرد و مسأله را حل شده دانست؟ بی گمان هیچ وجدان آزادی چنین نمی پندارد.

تلقی انسان نسبت به خداوند عمیق ترین نکته ای است که بحث ایمان و توحید و کفر و شرک بر اساس آن استوار است و قبل از هر نوع گفت و گویی در مورد قرآن و دین باید از آن ابهام زدایی کرد.

نباید تصور کرد آن چه در مورد اعتقاد به وجود خداوند رایج است، برخاسته از یک ساده پنداری است؛ بلکه یک سهل انگاری کاملاً عمیق، سبب این انحراف شده است. آری، واقعاً سهل انگاری آن هم از نوع عمیق آن در مورد دین و خداوند و قرآن مسأله را تا این اندازه به ابتدال کشانده است. احتیاج به نشان دادن شواهد نیست؛ تمام کتاب های کلامی را می توان تفحص کرد که هیچ سخنی جز اثبات عقلی خداوند در ابتدای آن ها نیست اثبات وجود صانع مهم ترین باب هر مجموعه ی کلامی را تشکیل می دهد؛ چراکه همه جا تصوّر شده است مسأله ی انکار و اقرار در مورد وجود خداوند- که یک مسأله ی عقلی و فلسفی است- پیش شرط ایمان است. واقعاً شگفت انگیز می نماید لابد در این نگاه باید مؤمنان و دل باختگان درگاه الاهی و پیشگاه ربوبی را در عداد فیلسوفان قلمداد کرد که آنان با براهین عقلی استوارتری او را می شناخته اند با این مقدمات نه تنها باید عَلَیْكُمْ بَدِین الْعَجَائِزِ (1) را یاوه پنداشت (این گونه تعبیر حاکی از آن است که راه ارتباط با این حقیقت حتی برای بسیط ترین انسان ها باز است) بلکه باید این نکته را نیز نادیده گرفت که غالباً همین که ذهن ها وقادتر و تیزبین تر و موشکاف تر می شوند، خیام وار از پذیرش عقلانی آموزه های استدلالی دین گریزان تر و رمیده تر می گردند و در دل خویش، به این یاوه های فاضلانه و مردم فریب- که در براهین استدلالی وجود خداوند به چشم می خورد- بیشتر می خندند

هر چند این سخن سخت از عادات ذهنی ما دور است، گمان می رود در این مختصر، بدین نکته بیش از این نشاید پرداخت و مقصود را واضح شده می توان پنداشت و البته در آینده... بحث با وضوح بیشتری خود را نمایان خواهد ساخت.

ص: 168

این پرسش در جای خود همچنان استوار است که با این همه پس قبول وردّ خداوند چیست و ایمان و شرک و کفر و نفاق را چگونه باید تعریف و سپس ارزیابی کرد و منشأ آن‌ها را چگونه می‌توان دانست تا به این اندازه در بن بست تعارضات درگیر نبود؟ آیا راه دیگری وجود دارد و نگاه دیگری هست که قادر به پاسخ‌گویی آن بوده در عین حال از این همه تعارض بی‌پاسخ در امان باشد؟ آری از دیدگاه صفات خداوندی نیز مسأله قابل طرح است و از زاویه‌ی آن نیز می‌توان به این پرسش‌ها نگرست

خداوند- که در زبان متون دینی بالغت فخیم الله یاد می‌شود؛ چنان که از لفظ و ریشه‌ی آن آله (= دل باخت) در زبان عربی پیداست - حقیقتی است که آدمی در برابر او واله و شیدا و از خود بیخود می‌شود و در نتیجه خویش را فراموش می‌کند و شیفته‌ی او می‌شود چرا؟ از آن جا که او هستی مطلق و جمال بی‌منتها و کامل بی‌نقصی است که ستایش و کرنش و پذیرش او در وجدان فرد و فرمانبرداری از او در درون جان حد فاصل و مرز میان خوبی و بدی را ترسیم می‌کند

انسانی که به جمال مطلق و بی‌پایان سر فرود نمی‌آورد، موجودی است که خوبی‌ها و پاکی‌ها و رشدها و کمال‌ها و برتری‌ها را در درون خویش نمی‌پذیرد. مناقشه‌ی او در آن نیست که چنین موجودی از نظر هستی‌شناسی، وجود خارجی دارد یا ندارد. سخن گفتن از وجود و عدم چنین حقیقتی از بن و ریشه خطاست و بدان می‌ماند که بخواهیم برای وجود هستی دلیل و برهان بتراشیم و بعد از هزاران برهان تراشی باز در همان جا قرار داشته باشیم که از اول بوده ایم!

در حالی که اگر کسی در برابر آن بی‌پایان بیکران سر فرود نمی‌آورد، از آن روست که با پاکی‌ها و خوبی‌ها سر ناسازگاری دارد؛ آن هم به این دلیل که صفات یا به تعبیری تعلقات، مادی، او را از زیاده روی و زیاده خواهی و تجاوز و تعدی باز نمی‌دارند این سرکشی از تسلیم به منشأ خوبی‌ها انکار عقلی و منطقی آن نیست؛ بلکه در پذیرش احساسی آن و در برخورد با تمایلات شخصی است و در یک جمله

«بد» کسی است که خوبی‌ها را نمی‌پذیرد و در برابر آن‌ها مانند شیطان سرکشی و خودخواهی و تکبر می‌ورزد؛ نه این که منشأ خوبیها را به معنای فلسفی و وجودی آن انکار می‌کند مگر در قرآن از شیطان با تعبیر و کان من الکافرین (1) یاد نشده است؟ آیا شیطان نیز وجود خداوند را انکار کرده بود یا با تکبر و خودخواهی از امر او سرپیچید؟ آیا این تصریح کافی نیست تا نشان دهد کفر انکار خدا نیست؛ نپذیرفتن فرمان اوست؟

بنابراین انسان بد کسی است که خود را به خوب بودن مقید نمی‌داند و این زنجیر را برگردن خودخواه خویش نمی‌خواهد. او خوبی‌ها را مانع منافع و پیش رفت‌ها و خواست‌ها و تمایلات خویش می‌پندارد پس خودخواهی‌ها او را از چنین پذیرشی باز می‌دارند؛ نه این که تحقیقات عقلی و پژوهش‌های فلسفی او را به این نتیجه رسانده باشد در این نگاه کسی به خداوند نزدیک تر است و به او ایمان بیشتری دارد که در خوبی‌ها و صفات نیک پیش قدم تر است و در یک جمله، گذشت‌ها و وارستگی‌های او بیشترند؛ نه آن کس که براهین استوارتری بر وجود او اقامه می‌کند واقعاً جمله‌ی زیبای (كُلَّمَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي آدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٍ مَّصْنُوعٍ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ) (2) حاوی چه پیامی است؟ این عبارت می‌گوید هر چه در اندیشه‌ی خویش، با دقیق‌ترین تعاریف در مورد خداوند می‌پندارید مخلوق شماست و به شما باز می‌گردد. این سخن همین نکته را که از آن گفت و گو می‌کنیم با واضح‌ترین و حکیمانه‌ترین شکل نشان می‌دهد. توجه به این معیار بنیاد نگرش‌های کلامی را، از ریشه‌واژگون می‌سازد.

بنابراین باید دانست اقرار به خداوند از نوع اقرار به وجود موجودات نیست؛ بلکه از نوع پذیرش خوبی‌ها و پاکی‌هاست؛ یعنی ایمان به خداوند از قبیل ایقان‌های فلسفی نیست؛ بلکه از نوع سلامت نفس و پاکی درون و رحم و مروت و ایثار است و

ص: 170

1- بقره (2): 34

2- نور البراهین (سید نعمة الله جزایری) 1: 93

هر کس رحیم تر و پرگذشت تر و پاک تر به خدا و توحید نزدیک تر و هرکه خود خواه تر و متکبرتر و بی گذشت تر از ساحت توحید و خداوند دورتر و بیگانه تر است و کاملاً می توان دریافت که هرگز با بحث و استدلال نمی توان کسی را به این راه نزدیک و یا دور ساخت و اگر راهی برای نزدیک شدن به ساحت آن یا دور شدن از نقطه ی مقابل آن وجود داشته باشد، مصاحبت با مردمان پاک و از خودگذشته است و دوری گزیدن از کسانی که با صفات به همراه اند؛ نه استدلال کردن و بحث و مجادله به راه انداختن که با بحث هیچ مشکلی از این نوع قابل حل شدن نخواهد بود و چه زیباست این سخن که: (لا مراء فی الدین)؛ (1) زیرا خوب بودن و خوبی را پذیرفتن نیازمند بحث و جدال نیست

بر این اساس می توان ابهام ویرانگری را که بر دامن اصطلاحات کفر و ایمان و شرک و نفاق و اسلام نشسته زدود و گوی معرفت را در میدان تربیت- که اساسی ترین نیاز هر انسانی است- ربود و هم چنین دروازه ی محبت را به عنوان زیر بنای کاخ دین بر دل و جان خلائق گشود

بنابر آن چه گفته شد مؤمن کسی است که به آموزه های اخلاقی، علی رغم مضار مشهود آن ها - بدون آن که انگیزه های بیرونی و مادی و مشهود بتوانند او را از آن باز دارند- پایبند است. چون این پایبندی دارای عامل بیرونی نیست، ناگزیر انگیزه ی ناپیدای او در این التزام ایمان به غیب خوانده می شود. در حقیقت، باید گفت او به صفات نیک بدون هیچ نوع، نفعی تنها ایمان دارد و به همین دلیل از بدی ها و زشتی ها خود را دور و به خوبان و خوبی های آنان یعنی به صفاتی که به دلایل خاص از آن ها به صفات خدایی تعبیر می شود دل بسته است و بی هیچ دلیل بیرونی پای بند آن هاست، بنابراین او در واقع به پاکی ها و خوبی ها مؤمن است و با این ایمان است که همه ی افراد از او در آسایشاند و به این دلیل بدو مؤمن گفته شده است که هم در جان خود از حرص و بخل و حسد... که محل هر نوع

ص: 171

آرامش است- در آسودگی است و هم خلق از او در آسایش اند.

در برابر مشرک کسی است که خودخواهی‌ها او را از مشاهده و درک حقیقت باز می‌دارد و همواره آن چیزی را حقیقت می‌شمرد که منافع شخصی او را بیشتر و بهتر تأمین کند. او همان متاع اندک مایه و محدود مادی را چنان می‌پرستد و در جست و جوی آن سرمایه‌ی وجود خویش را هزینه می‌کند که گویی در چشم او هم چون خدا سرچشمه‌ی همه چیز است. اهمیتی که او برای این محدود اندک یا بهره‌ی ناچیز دنیا قائل است از آن روست که خود را محور و قطب حقیقت می‌بیند و اگر درست، بنگریم، می‌توان گفت خود را عین حقیقت یا لااقل با آن شریک و در آن دخیل می‌شناسد؛ یعنی هر جای منافع در میان باشد، اندیشه‌ی لزوم رعایت حقوق دیگران هرگز به ذهن او نمی‌آید؛ زیرا در واقع، خود را معیار حقیقت می‌پندارد و برای راستی‌ها و پاکی‌ها هیچ ارزشی قائل نیست؛ یعنی چنان خودخواهی‌ها در او ریشه دار است که می‌توان گفت به جای خدا خویش را می‌پرستد و از این جهت بدو مشرک اطلاق می‌گردد که ناخودآگاه خود را در کنار سرچشمه‌ی پاکی‌ها یعنی خداوند قرار داده است.

کافر را اما از مشرک امتیازی است؛ او حقیقت را می‌شناسد و حقّ را از باطل تمیز می‌دهد؛ ولی به خاطر منافع زودگذر، خویش آن را کتمان می‌کند و در عین حال که به آن واقف است آن را می‌پوشاند و سعی می‌کند تا راستی‌ها را پنهان سازد؛ یعنی با این که حقّ است و او آن را کاملاً می‌شناسد و در می‌یابد به دلیل منافع شخصی بدان اقرار نمی‌کند

منافق هم کسی است که اقرار او به حقّ به آن دلیل صورت می‌پذیرد که منافع شخصی او از راه تظاهر به حقّ تأمین می‌گردد و تا جایی که این منافع تأمین می‌شوند این اقرار در او پابرجاست و همین که اوضاع تغییر کند این حقّ طلبی بی‌هیچ درنگی جای خویش را به حقّ ستیزی می‌بخشد بنابراین این موجود از کافر و مشرک بسیار پلیدتر است؛ چرا که حقّ و حقیقت را دستاویز منافع شخصی خود قرار می‌دهد

با توجه به تعریف فوق خود به خود اسلام با مفهوم تسلیم به حقیقت معنا می گیرد که هر کس نسبت به حقیقت - یعنی هر حقیقتی که اندیشه و وجدان او به خوبی آن حکم کرده و آن را در وجود خویش حقّ پنداشته است، بدون هیچ قید زائد دیگری - تسلیم، باشد مسلمان است؛ یعنی کسی که هرگز منافع بیرونی و مادی و خودخواهانه ی او مانع تسلیم شدن و سر فرود آوردن و اقرار کردنش به حقّ و حقیقت نمی گردند. بنابراین، اسلام یکی از مراتب انسانیت است؛ نه نام یکی از ادیان که ما عادت کرده ایم آن ها را به نام های گوناگون یهودیت و مسیحیت و ... بخوانیم و برای آن ها حقیقتی انسانی و الاهی قائل باشیم پس مسلمان کسی است که به حقّ تسلیم است و هر کس در آن مرتبه از تسلیم به حقیقت اقرار داشته باشد، لا محاله بسیاری از صفات الاهی در او وجود خواهد داشت.

دانستن این نکته ضروری است که تعبیر اسلام در قرآن - که در موارد گوناگون به کار رفته است - به دلایل مختلف به معنی تسلیم به حقّ است. از جمله آن که اسلام در تاریخ نزول آن آیات هنوز به عنوان اسم این دین به معنی اسمی و اصطلاحی و اعتباری آن شناخته نبود و همه جا در قرآن به عنوان یک وصف در مورد انسان ها به کار می رفت؛ نه یک اسم در برابر اسامی سایر ادیان دیگر مگر این اسلام همان دین یا روشی نیست که ابراهیم علیه السلام و نوح علیه السلام و سایر انبیا در ارزیابی قرآن نیز بدان دین و روش بوده اند؟ اسلام به معنی تسلیم در برابر حقیقتی است که آدمی در وجدان خویش آن را می شناسد؛ هر چند در ظاهر و خیال پیرو دین دیگری باشد مگر می توان به کسی که (به عنوان مثال) واقعاً مسیحیت را حقیقت پنداشته حکم کرد که از دین دیگری که آن را حقّ نمی داند پیروی کند؟ کدام وجدان آزاد و حقّ طلبی چنین سخنی را می تواند گفت؟ آیا این سخن که فرد باید از آن چه آن را درست و صحیح نمی یابد پیروی کند امر به پیروی از باطل نیست؟ این که حتماً باید شخص این یا آن روش را صحیح ببیند، چگونه ممکن است از زبان هیچ عاقلی به در آید؟!

با این ضابطه یک مسیحی مؤمن مسلمان است و یک مسلمان بی وجدان و

، پلید کافر و مشرک قلمداد می‌گردد سخن در این جا از ارزیابی الاهی و خدایی است؛ نه شیوه‌های خیالی و بشری. بنابراین هر کس هر چه را حق پنداشت- اگر از پیروان حقیقت باشد- همان را پیروی خواهد کرد و بی‌گمان از این و در این پیروی سربلند و مفتخر است و به تعبیر قرآن (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ). (1) اگر قرآن برترین سخن است، از آن روست که این گونه در تمام آزادی و آزادگی برون از همه‌ی مرزهای خیالین بشر ایستاده است و اگر جز این می‌فرمود نمی‌توانست مدعی آن باشد که سخن بی‌پرده‌ی خداوندی است.

از اندیشه‌هایی کاملاً فطری و منطبق با وجدان و انسانیت، مانند توحید و شرک و کفر و اسلام و نفاق مفاهیمی سیاسی و عوامانه و اعتباری ساخته شده است که در همه جا... به مشخصات سخیف گروهی آمیخته است و هرگز در تعریف آن راجع به انسان و انسانیت که ریشه‌ی همه خوبی‌ها و بدی‌ها از آن برخاسته است-سخنی در میان نیست بدین سان این آموزه‌های گران قدر (که در تک تک این اصطلاحات به چشم می‌خورد) دستخوش مشخصات کودکانه و سیاست‌های حکومت اندیشانه قرار گرفته است.

جای آن است که خون موج زند در دل لعل *** زین تغابن که خزف می‌شکند بازارش

هرگاه اصطلاحات توحید و ایمان و شرک و کفر و اسلام این گونه معنی شوند هیچ کس توان حمله به این آموزه‌ها را نخواهد داشت؛ چه رسد بدان که نیاز به دفاع از آن‌ها باشد و به خوبی نشان می‌دهد که این تقسیمات در حقیقت طبقه‌بندی گروه‌های مردم بر مبنای خوبی و بدی در وجود آن‌هاست؛ یعنی اشکال مختلفی است که انسان عاقل و، مختار همواره ممکن است در برابر نماد و نمود خوبی‌ها به

ص: 174

1- کسانی (که تو) را پذیرفته‌اند و نیز کسانی که پیرو کیش‌های یهودی و مسیحی و (حتی) ستاره پرست‌اند - (البته) گروهی از ایشان که پذیرای آن جمال و کمال بیکران‌اند و رفتاری پاک دارند - نزد پروردگارش پاداش دارند هیچ نگرانی بر آن‌ها نیست و ایشان نیز هیچ اندوهی (در دل) ندارند. بقره (2): 62

خود بگیرد؛ نه آن که در جهت ایجاد طبقات اجتماعی آن هم برای مقاصد پلید، مالی دستاویز قرار گیرد. متأسفانه این آموزه‌ها - به جای آن که سبب اُلفت و آشنایی و تسلیم و آموختن مدارا میان طبقات مختلف اجتماع گردد، چون دست آویز حکومت‌ها بوده - همواره بهانه‌ای برای جنگ افروزی و غارتگری و خانمان سوزی شده است.

باری با رمزگشایی از اصطلاحی، چند از این پس راه برخورد با قرآن را هموارتر خواهیم پیمود و برای دست‌یابی به تعریف قرآن به تحقیق خواهیم پرداخت. البته در مورد قرآن که طبق تعریف عبارت است از کلام خداوند - از بحثی صد درصد فنی ناگزیر خواهیم بود تا در سایه‌ی آن مفهوم سخن گفتن را در مورد خداوند - که هیچ تصویری از او امکان‌پذیر نیست - در خور درک و فهم و پذیرش سازد و شخصیت انسانی که آن را به زبان آورده یعنی شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله قابل تصور و تصدیق و تعریف رسالت، او بیرون از توهمات کودکانه و بدوی به هاضمه‌ی اندیشه سپرده شود.

مقدم بر هر بحثی باید ابتدا در مورد خداوند نکاتی را بیان داشت تا پس از آن، به سخن او توان پرداخت؛ زیرا بدون توجه به ساحت الاهی، هر سخنی در امور مربوط به دیانت بیریشه و بنیاد خواهد بود.

توحید، رسالت، قرآن

آن چه در مورد خداوند بدون چون و چرا می‌توان گفت همین مقدار است که او حقیقتی است بی‌پایان و فاقد هر نوع نهایت و بری از هرگونه حد و اندازه همین نشان می‌دهد که چنین حقیقتی غیرناپذیر و یکتاست؛ زیرا حد و نهایت خودبه‌خود، گویای مفهوم وجود غیر است همیشه با به پایان رسیدن یک موجود است که حد وجودی موجود دیگر آغاز می‌گردد و اگر حقیقتی را نهایت و اندازه و دیوار و پایان نبود لاجرم غیر را در کنار حضرت او نمی‌توان تصور کرد. در نتیجه، او حقیقتی است آکنده از خویش و هیچ چیز را نمی‌توان بر او افزود (زیرا چیزی جز او

نیست که این افزایش را ممکن سازد) و او را نیز نمی توان به چیز دیگری اضافه کرد (که باز دیگری در میان نیست) بنابراین غیرناپذیر است و یکتا و به همین دلیل همه ی حُسن ها را شامل است و از جمله ی کاستی ها و نارسایی ها و عیب ها پاک و .بری آن چه گفته شد چیزی جز بیانی مشروح از سوره ی توحید نیست و این به تمامی برخاسته از ویژگی بی نهایت بودن اوست.

پس از پذیرش این بیان پرسش اساسی در این جا پدید می آید که سخن گفتن پیغام دادن امر و نهی کردن... -چنان که در ادیان الاهی از آن گفت وگو می رود- برای چنین حقیقتی اساساً چگونه قابل فرض تواند بود؟ حتی اگر فرض سخن گفتن را برای او با چشم بسته بپذیریم چگونه به این پرسش می توان پاسخ داد که در جایی که جز او نیست، این سخن برای چه کسی و برای شنیدن کدام گوش گفته می شود؟ چنان می نماید که گفت و شنود تنها لایق عرصه ی کثرت است، نه درگاه الاهی؛ زیرا هر گویشی لاجرم شنونده ای درخور خویش را نیازمند است؛ در حالی که او غیر ناپذیر و یکتاست پس چگونه می توان سخن گفتن را برای چنین حقیقتی تصور کرد؟ اساساً امر و نهی از سوی او به چه معنی است و پیغام و رسالت از جانب او گویای چه حقیقتی؟

پاسخ این پرسش ها زیر بنای تعریف متن مقدس قرآن است و پس از حل این مشکل اساسی است که راه شناسایی، قرآن به عنوان کلام الاهی آغاز می گردد.

به دلیل پیچیدگی این مطلب باید با دقت بیشتری به آن توجه کرد.

این که آن غیر ناپذیر یکتا در عرصه ی تنهایی خویش با حضوری مستمر همراه است قابل گفت و گو نیست؛ اما باید توجه داشت این استمرار حضور در حضرت او به ایجاد فضایی آکنده از غیبت منجر می گردد که آن را می توان غیبت ناشی از حضور عند الحضور نامید و با این عبارت اندکی از ماهیت آن فضا را اجمالاً و از دور... نشان داد در فضایی که امکان جدایی حسّ از محسوس یا عالم از معلوم وجود ندارد تا با پی آمد حضور و غیاب های متوالی به وجود حقیقتی بتوان استشعار یافت و به هستی آن راه برد خود به خود نتیجه غیبت مطلق خواهد بود و در آن

گفت و گو نیست؛ یعنی با کمال شگفتی باید: گفت نتیجه ی آن حضور دائم و تمام بی نهایت، غیبت مطلق او از خویش نیز هست؛ زیرا در آن وحدت صرف- که هیچ امتیاز و حد و دیوار و اندازه ای موجود نیست - طبعاً چیزی قابل مشاهده نیست؛ زیرا همواره حدود و اندازه ها هستند که شیء را قابل دریافت و دیده شدن می سازند بنابراین در یک تعبیر اندکی آمیخته به مسامحه می توان گفت در آن جا هیچ چیز موجود نیست؛ یعنی تنها کمال مطلق صرفی است که هیچ نوع نشانی از آن و در آن دیده نمی شود و به همین دلیل هیچ پدیده ای در آن حضرت رخ نمی دهد و خود به خود، هیچ چیز در او قابل مشاهده نمی تواند بود؛ زیرا اساساً محدودیت- که مقوم مفهومی تعینات و پدیدارهاست- در آن آستان، امکان حضور ندارد.

با اندکی دقت می توان از طریق دیگری نیز به این نکته دست یافت اگر توجه کنیم که در همه جا مشاهده یعنی عبور از غیبت به طرف حضور در جایی که هیچ غیبتی قابل تصور نیست، طبعاً هیچ شهودی نیز ممکن نمی تواند بود. این عدم امکان شهود در حضرت، او به غیب مطلق تعبیر شده است و اصطلاحاً گفته می شود که نتیجه ی این حضور عند الحضور در آن مقام غیبت تمام است. مثال محسوس و ملموس آن عدم احساس مزه ی بزاق دهان بر روی زبان است که با وجود حضور دائم محسوس نزد حس هیچ احساسی از آن ممکن نیست. این پدیده ملموس ترین مصداق حضوری است که همواره سبب می گردد غیبت از آن غیر قابل اجتناب باشد.

در این حضور تمام و در نتیجه این غیبت، مطلق هستی بی نهایت از نظر ظهور با عدم مطلق برابر است؛ یعنی به دلیل نبودن غیر هیچ گونه امکانی برای هیچ مشاهده ای وجود ندارد؛ زیرا (چنان که گفته شد) مشاهده عبارت است از عبور بر تفاوت ها و امتیازات... و در حضرت او هیچ غیری قابل فرض نیست. پس امتیاز تفاوتی مشاهده شدنی نمی تواند بود ناگزیر او در این غیبت مطلق خود از خویش در جستجوی خود همواره در تکاپو خواهد بود؛ زیرا هست؛ ولی هستی او در حضور عند الحضور پنهان و کاملاً مخفی است این جست و جوگری دائم و همواره ی او از خویش به زایش مفهوم چشم یا تمایل به دیدن می انجامد؛ چه

همواره او مانند یک چشم در پی دیدن خویش است و به دلیل غیر ناپذیری غیر وجود ندارد تا او به دیدن آن پردازد و چون در حضور عند الحضور، از خود نیز غایب و پنهان است به خویشتن نیز راهی ندارد؛ ولی چون هست به دلیل هستی اش ناگزیر چشم گونه در پی مشاهده ی صورت خویش در جست و جو و تکاپوی دائم است در فضای این غیبت برخاسته از حضور مطلق است که مفاهیم چشم و صورت در قالب اولین زوج مفهومی خلقت به تعین می نشینند.

نباید فراموش کرد که: این چشم و این صورت هر دو حالات و تعینات (و به تعبیر و حیانی آن مخلوقات)ی از حضرت اویند؛ نه عین او و این دو مفهوم است که مجموعاً حقیقت وجودی انسان را به عنوان تعین، حقّ پدید می آورند. بدین منظور که انسان نیز پیش از امکان مشاهده ی حقّ باید توان مشاهده ی خویش را کسب کند و به وسیله ی او تحقّق کامل تجلّی بینهایت و (به، بیانی، تکمیل روند خلقت) به انجام رسد همین تعینات را برای بار دوم نیز به صورت خلیفه و جانشین خویش در قالب انسان خاکی در زمین تعین تنزل می دهد و به زبان دیگر این زوج را در زمین هبوط می بخشد (که ضمن توضیح مفاد آیات، خلقت، در سوره ی بقره بدان پرداختیم).

اگر انسان در این جهان می بیند و دریافت می کند و آگاه می گردد، تنها از آن روست که چشم حقّ است؛ زیرا در عرصه ی غیر ناپذیر بی نهایت، چیزی جز حضرت او، وجود ندارد و به همین دلیل در قرآن مکرراً با عباراتی از قبیل (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) مواجه ایم. این عبارت به معنی آن است که تنها اوست که شنوا و بیناست و اگر چهره ی انسان نیز دیده می شود باز همان صورت حقّ است که مشاهده می گردد و به اقتضای (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (1) هیچ چهره ای جز چهره ی زیبای او به جا نخواهد ماند.

ص: 178

1- هر کس در این پهنه پدید آید نابود شدنی است و ماندگار در آن چهره ی پروردگار توست که بس شکوهمند و بخشاینده است رحمان (55): 26 - 27

به چهره ی آدمی بنگرید و خود او یا ذات او را- که توهمی بیش نیست - فراموش کنید آن گاه ملاحظه خواهد شد که چگونه مفاهیم پیچیده ی اراده و تصمیم و گذشت و بخل و رحم و حسد و ظلم و انتقام و مرّوت و وفا و ... را می توان در چهره ی او مشاهده کرد این ها صفات بی نهایت یا حقّ متعال است؛ اما تنها در سیمای آدمی قابل مشاهده اند و مهم تر آن که تنها به وسیله ی او درک می شوند و در هیچ موجودی دیگر نمی توان این تعینات وصفی هستی مطلق را- که البته ناگزیر در بستر اضداد رویده اند- مشاهده کرد

اگر تمام جهان هستی منهای انسان را فرض کنید، نمی تواند تصویر عدل را نشان دهد؛ چنان که همه ی هستی منهای انسان از نشان دادن صورت ظلم نیز عاجز است و تا پای انسان به میدان هستی وارد نگردد اسما و صفات هستی مطلق- که ضرورتاً همراه اضداد خویش به عرصه ظهور قدم می گذارند- به هیچ روی، قابل تجلی و مشاهده نمی توانند بود. بنابراین تا انسان وارد این میدان نگردیده، هیچ صورتی که نشان دهنده ی صفاتِ الهی یا هستی مطلق باشد تجلی پذیر نیست و لازمه ی ظهور آن ها حضور اضداد آن ها نیز هست؛ یعنی آن صفات نیز در عرصه ی کثرت از طریق اضداد خویش... قابل دریافت و مشاهده می شوند

بنابراین از دو سوی چشم و صورت است که این بار، امانت بر دوش، آدمی قرار گرفته است و هیچ موجودی در این کار با او شریک و انباز نیست. علاوه بر آن که اشکال گوناگون هستی- که تعینات فعلی هستی اند- نیز تنها در چشم انسان بدین صور دیده می شوند؛ یعنی حتی تعینات فعلی جهان (و به تعبیر دیگر روابط جهان ماده) تنها در چشم و نگاه انسان بدین گونه در می آیند و تنها در تصور او، این گونه قابل مشاهده می گردند.... و حتی می توان گفت پدید می آیند؛ زیرا ابتدا در نگاه اوست که شناخته می شوند و از این شناخت است که علم و آگاهی او می روید و سپس در یک باز آفرینی است که از آن چه دیده و شناخته چون آن ها را در جهت منافع و نیازهای خویش کنار یک دیگر قرار دهد خود از آن به تکنیک و صنعت تعبیر می کند

این نکته اتفاق و تصادف نیست که علم و نطق و فهم، منحصرأ در انسان است

و در هیچ موجودی نمی توان نمونه ی آن را نشان داد این آگاهی و بینش از آن روست که این موجود (عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةُ) (1) یعنی چشم بینای خداوند هستی است.

مقصود پرداختن به بحث انسان شناسی نیست که در جای دیگر بدان پرداخته ایم ولی توجه به این نکته راه گشاست که آدمی در دیدن جهان هستی، تنها و تنها عظمت و هیبت و توانایی ها و در یک جمله صورت خویش را که در حقیقت همان صورت بی نهایت است شناسایی می کند؛ زیرا آن چه را در خویش فاقد است هرگز در بیرون از خود نمی تواند دید؛ مانند کوری که از دیدن نور عاجز است. در حقیقت مشاهده ی، نور مشاهده ی بینایی خود شخص از بینایی خویش است یعنی انسان در دیدن صورت های بی شمار جهان خلقت نیز تنها توان بی پایان مشاهده ی خویش را تماشا می کند آری، توانایی دیدن در انسان بسیار شگفت انگیزتر از تمامی صورت هایی است که آدمی می بیند انسان در این عمل یعنی در حین مشاهده ی جهان در حقیقت تفصیل وجود و زوایای ناپیدا و پنهان هستی بی نهایت خود را- که همان تعین حضرت بی نهایت است- در آینه ی جهان به مشاهده می نشیند. عظمت این موجود تا آن جاست که می توان گفت: در حقیقت، تنها موجودی است که اطلاق این صفت، یعنی موجودیت منحصرأ سزاوار اوست توجه به این نکته می تواند ویژگی این موجود را- که بر صفحه ی خاک نشسته است - نشان دهد و مفهوم و محتوای جانشینی خدا را در پهنه ی زمین- با دور نمایه ای به طور کامل متفاوت از آن چه به صورت متداول تصوّر می شود- عرضه کند و محور بودن او را در جهان هستی تا آن جا که اندیشه گنجایش دریافت آن را داشته باشد- عمق و توسعه بخشد.... تا بدان حد که گزارف نیست اگر گفته شود جهان در اوست و او در جهان نیست و به قولی

جهان انسان شد و انسان جهانی *** از این پاکیزه تر نبود بیانی

تعبیر زیباتر و تمام تر قرآن چنین است: (أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَ

ص: 180

1- توحید صدوق: 167

ما في الأرض؟ (1) بنابراین اگر گفته می شود آدمی جانشین خداوند بر روی زمین است نه سخنی به گراف است و نه کلامی مخیل؛ زیرا این خلیفه بودن در او ناشی از آن مقام است که هم چشم هستی است و هم صورت آن؛ یعنی جز او، هیچ چشمی هستی را نمی تواند دید و جز در چهره ی، او عظمت هستی و تمامیت آن قابل مشاهده نمی تواند بود و این چشم و صورت به هم آمیخته در وجود انسان تنها تعیناتی هستند که به صورت کامل خالق خویش را نشان می دهند و بدین جهت حقیقت هستی آدمی را به عنوان جانشین خویش برگزیده و معرفی کرده است.... و درست تر آن است که بگوییم حق با ساختن انسان برای خود جانشین ساخته است.

تبیین قول الاهی

نکته ای که کلید دریافت مفهوم و حی یا گفتار خداوندی است آن است که این چشم هرگاه به خود بنگرد من خواهد زد؛ یعنی همین که هستی خویش را دریابد، به خود توجه می کند و برای خود در نزد خویش شخصیت مستقلی می انگارد. در این جاست که می گوید من در این خودبینی است که تمامی آن بی پایانی ها را که از آن او نیست و او تنها چشمی است که می تواند آن را، بنگرد، به سهولت به خویش نسبت می دهد و آن ها را از آن خویش می شمارد و لااقل برای خود، می خواهد و در این روند خود را از دامن هستی همان بینهایت مطلق، در خیال و توهم جدا می کند؛ آن هم تنها به این دلیل که «من می زند و خود را می بیند

البته تا ما خود را از دامن هستی جدا نپنداریم کشف وحدت و راه بردن به آستانه ی توحید ممکن نیست؛ ولی اگر کسی پس از دریافت هستی خود در این خودخواهی و خودبینی پایدار، ماند به شیطان تبدیل می گردد و این شیطان آدمی

ص: 181

1- آیا نمی بینید که آن جمال و کمال بیکران تمامی پهنه ی بیکرانی و کرانمندی را به دست شما داده است؟ لقمان (31): 20

را- که همان چشم حقّ بین است- فریفته او را به عرصه ی خاک و تن فرو می کشد. بنابراین، خودخواهی پدیده ای است که هر چشم خودآگاهی، از آن ناگزیر است و بی گمان بدان دچار و گرفتار خواهد شد. این خودبینی او را از درگاه حقیقت و راستی... دور و مطرود خواهد ساخت؛ در عین حال سبب می گردد تا تمامیت هستی را در چشم او قابل نمایش سازد و بالاخره آن که انجام این فرایند، بدون حضور شیطان ناممکن است؛ اما با عبور از این مرحله- یعنی آن گاه که از خویش بگذرد و به هیچ روی به خود ننگرد - وحدت خویش را با هستی در تمامیت آن در خواهد یافت

اگر کمالاتی را که از توان این دیدن در او پدید آمده و نیز زیبایی هایی را که در این صورت بی انتها یافته، از آن خویش نداند و این نکته را دریابد که: این ها جملگی جمال و کمال بینهایت است (نه صفتی از اوصاف خود او) در حقیقت به ستایش بینهایت پرداخته و به درستی دریافته است که هیچ چیز جز بی نهایت وجود، واقعی ندارد و در حقیقت خود از میانه برخاسته و تنها به بندگی و فرمانبرداری از او ایستاده است. پس از این مرحله است که آن چه صفت در این موجود از خود گذشته دیده می شود صفات خدایی نام می گیرد؛ زیرا منشأ بروز آن ها در چنین انسانی عبور از خویش است و هرگاه از خود بگذرد، خودبه خود صفاتی که از او به چشم می آید از ذات بینهایت سرچشمه گرفته است. چنین موجودی روزنه و دریچه ای است به سوی دریای بینهایت باز شده و آن چه از او صادر می گردد صفت دریاست نه صفت این دریچه ملای روم در همین زمینه است که گفته

کوه را غرقه کند یک خُم زخم *** منفذی گر باشد او را سوی یم

منفذی گر باز شد در جان خُم *** خم از آن، جیحون بر آرد اشلتم

زین سبب «قُل» گفته ی دریا بود *** گرچه نطق احمدی گویا بود

منطق او جمله درّ بحر بود *** که دلش را بود در دریا نفود

این همان موجودی است که در نقطه ی مقابل شیطان قرار دارد و در نتیجه ی عبودیت با محو کامل، خویش نشان های خدایی را از خود بروز خواهد داد.

چرا؟ چون از خود خواستی نداشته و محدودیت، پندارین او را از درگاه حق دور نساخته است. بنابراین هر چه از او برون تراود همان کمال و جمال بی نهایت هستی است و این مهم ترین نکته در مورد انسان است و توجه به آن کلید مباحث بی شماری است که یکی از آن ها مفهوم وحی و سخن خداوند و پدید آمدن قرآن است.

اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که اگر این موجود از خود گذشته - در حالی که خود او در میان نیست لب به سخن باز کند چه سخنی خواهد گفت؟ به سهولت می توان دریافت که خود به خود سخن این موجود، سخن هستی و فعل او فعل خداوندگار هستی خواهد بود. صورت او نیز چهره ی بدیع خداوند است و اوست که رسول و نماینده و نشان دهنده و پیام آور و پیامبر هستی مطلق است؛ بلکه خود پیام و پیغام هستی است. در این جاست که می توان اندک اندک به مفهوم رسول و عبد و رسالت و قرآن دست یافت و پیام هستی را در ابتدایی ترین تعاریف آن، در جای خود نشانند و بدان نگریست. لاجرم، اگر برای آن واقعیتهای وجود داشته باشد، تنها در این فرض است که ممکن می.گردد

در این توضیح فشرده و کوتاه به نکاتی چند اشاره گردید که توجه به آن ها مفهوم گویش را در مورد خداوند اندکی قابل فرض و تصور می سازد و در نتیجه، ما را به فضایی وارد خواهد ساخت که می توان در آن تعریفی از قرآن به دست داد. بنابراین، اگر گفته می شود قرآن کلام خداست دقیقاً به این معناست که سخن انسانی است از خویش رسته و جز به حق نیبوسته و هیچ چیز جز حق نخواسته و جز به حق سخنی نگفته... و درست به دلیل از خویش رستن سخن او سخن خداوند است. آیات سوره ی نجم نیز همین نکته را بیان می دارد: (مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ؛ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) «او به تمایل خویش، سخن نمی گوید؛ سراسر سخن او سروش خدایی است.

به دلیل پیچیدگی بیش از اندازه‌ی بحث یک بار دیگر به این سیر می‌توان پرداخت و زوایای ناگفته‌ی آن را از جانبی دیگر بیان کرد تا حتی المقدور به دریافت و فهم بهتر آن کمک شود.

ابتدا با این فرض که آن بیکران بینشان در حضور عند الحضور از خویش پنهان و در غیبت مطلق، خود پوشیده و ناپیداست حرکت می‌کنیم تفاوت او در این مرحله با عدم آن است که فقط در جست و جوی خویش، در تکاپوست و عدم در جست و جو نمی‌تواند بود همین تکاپو که او در جست و جوی خویش می‌کند جوششی است که جریان خلقت را پدیدار می‌سازد؛ زیرا همین که مفهوم جست و جو پای به میدان مفاهیم، نهد خود به خود جست و جو کننده غیر از جست و جو شونده خواهد بود.

در این جا ناگزیر از جست و جو کننده به چشم و از جست و جو شونده به صورت تعبیر می‌گردد و در حقیقت وحدت صرف و بی شائبه‌ی بی نهایت مطلق ابتدا در دو حالت و دو نمود چشم و صورت به کثرت می‌نشیند و تعیین می‌یابد که هر دو لازمه‌ی تجلی آن حضرت بی نهایت اند؛ چه در هر تجلی، نمود چشم و صورت، پیش فرض و پدیدآورنده‌ی هر جریانی از مشاهده است؛ اما این زوج چشم و صورت نیز به دلیل اتحاد علم و معلوم و در مرحله‌ی بعد، عالم و معلوم (که گفت و گو از آن در این فرصت میسر نیست) در یک موجود به نام انسان، تعیین و تجلی خواهند یافت این انسان هرگز موجودی جدا از آن بی نهایت نیست؛ بلکه دریچه‌ی است برای مشاهده‌ی او... و به تعبیر، قرآن (كَمْشُكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ)؛ (1) یعنی همانند دریچه و شکافی است که نور از آن مشاهده می‌گردد در قالب یک تشبیه معقول به محسوس شاید بتوان گفت همانند سایه‌ی او از حضرت اوست. بنابراین اگر در جایگاه چشم است دیده‌ی او است که خداوند با آن به هستی نگریسته و اگر صورت

است نیز چهره ی خداوند هستی است که به تجلی درآمده و امکان مشاهده شدن را یافته است و به هیچ، روی چیزی جز حضرت بی نهایت در میان نیست و خلقت نیز جز این تماشا و مشاهده- که چشم بی نهایت از صورت بی نهایت دارد- نمی تواند بود.

چون این چشم خدایی به تماشای آن صورت الاهی می نشیند، خلقت پدید می آید؛ اما از آن جا که این چشم و صورت بی نهایت - همچون شعاع نوری که از خورشید می تابد- در مراتب بی نهایت... تعین، پذیرند، از سوی هر مرتبه از مراتب این، چشم هر یک از صور بینهایت نیز بینهایت تعین به خود می گیرد و بی نهایت در بی نهایت صورت پدید می آید؛ همان کثرتی که در جهان ماده مشاهده می کنیم. از مراتب گوناگون فعل هستی مطلق به انواع جمادات و از مراتب مختلف فاعل بدون اراده ی هستی به انواع گیاهان تعبیر می کنیم و مراتب متفاوت فاعل با اراده ی محدود آن را انواع حیوانات و مراتب بی پایان فاعل همراه با اراده نامحدود و بی نهایت مطلق آن را انسان ها می نامیم که با صور گوناگون و مراتب بی پایان خود در دو سوی اضداد می آیند در این میان اراده های معطوف به تعین و آمیخته به منع و پرهیز و نیز متوجه به بستر محدودیت ها جن و اراده های رها از هر حد و اندازه ای و برتر از هر گزینش و انتخابی و خالی از هر منع و بخلی- که همه جا ویژه ی ارض تعین است - ملک نامیده می شوند.

این تجلی همان جریان است که عالم و آدم و جن و ملک و آسمان و زمین و... را در عرصه ی کثرت پدید آورده است در این جریان، تنها بی نهایت است که بوده و هست و خواهد بود و هیچ چیز و هیچ کس جز او، اساساً فرض وجود ندارد و خلقت در حقیقت، تجلی او بر چشم خویش است؛ ولی همان گونه که انسان تعین و خلیفه و نمودار بینهایت مطلق است مراتب مادون انسان نیز تعینات و نمودارهای وجود پایان ناپذیر انسان اند و به این دلیل نیز به او خلیفه و جانشین خداوند گفته شده است و همان طور که بدون خداوند هستی، خلقت قابل فرض نیست، بی انسان نیز هیچ یک از صور گوناگون جماد و نبات و حیوان و جن و ملک حتی قابل فرض

نخواهند بود همه ی آن ها در چشم انسان این گونه نمودارند و استقلالی در وجود خویش ندارند

همین که توهم جدایی - که لازمه پدید آمدن چشم و صورت است - با دمیده شدن روح الاهی و پذیرش این امانت نامتناهی در انسان آغاز گردد، میدان و فضای تربیت را نیز در او پدید می آورد و این جریان را از ظرایف و طرفه هایی آکنده می سازد که بدون توجه به آن ها داستان انسان و انسانیت ناتمام خواهد ماند.

پیش از آن که به ادامهی شرح پردازیم تأکید می کنیم که چون الفاظ در گویش متداول برای بیان این گونه مفاهیم ساخته نشده اند به کارگیری آن ها برای توضیح و تفهیم این گونه آموزه ها از سر ناچاری و ناگزیری است و باید این عذر را پذیرفت؛ زیرا راهی جز آن وجود ندارد و باید دانست که کاربرد این الفاظ در این معانی با مسامحات فراوانی همراه است و در این راه باید از هر برداشتی که به شوائب تجسیم و تشبیه آمیخته است و هیچ گفت و گویی از آن در امان نیست جداً پرهیز شود.

باری درست است که این چشم برخاسته از حقّ است؛ اما تا خویش را در نیابد حقّ را در نخواهد یافت؛ زیرا چشمی است که گرچه توان دیدن را در او نهاده اند - چون پیشاپیش نگاه او به خودش معطوف خواهد شد - این خطر فراراه او هست که در خودبینی و خودخواهی اوّلیّه - که شرط هر مشاهده ای است - پایدار بماند و به شیطان مبدل گردد. همین که از خود بگذرد و شیفته ی آن جمال بی نهایت گردد، آدم خواهد بود.

باید توجه داشت که شیطان و انسان در این نگاه، لازم و ملزوم یک دیگرند و هرگاه چشمی در عرصه ی کثرت نمودار گردد، هرگز از دام خودخواهی و خودبینی برکنار نمی تواند ماند بنابراین آن جا که خود را می نگرد و من می زند همان شیطان خواهد بود و چون از خودبینی و خودخواهی، برهد آدم است در این صورت است که توان بالقوه ی انسانیت در او به صورت آدمیت بالفعل می گردد و به معنی، واقعی خلیفه و جانشین خداوند در پهنه ی زمین خواهد بود.

آن جا که انسان یعنی همان چشم از حقّ برخاسته، به حقّ می نگرد - تنها از

آن رو که به خود نمی نگرد - خود به خود در دام محدودیت قرار نمی گیرد و در نتیجه ... گرد محدودیت و بشریت دامن پاک او را نمی آید و مفهوم انسان کامل (و به تعبیری نبوت و رسالت) را در خلقت نشان می دهد این انسان - در عین حال که ندای *أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ* را فروتنانه بر زبان دارد - *يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ (1)* افق نگاه او را نشان می دهد؛ زیرا هرگز بدین محدود اندک مایه چشم ندوخته است. بنابراین - چون به سخن آید - سخن او سخن خداوند خواهد بود و بلکه (چنان که گفته شد) او خود پیام و پیغام خداوند هستی است. تنها در چهره ی تمام نمای این انسان است که چهره ی صفات خداوندی را در بلندترین حد ممکن آن می توان دید و از دولب پاک و بی آرایش اوست که سخن خداوند را در مرتفع ترین اوج آن می توان شنید. این موجود همان رسول هستی است و سخن او پیام هستی

تنها در آن جایگاه که همان هستی فی الجمله ی خویش را نیز (که هرگز بدان دل نبسته است) در مشاهده ی آن جمال و کمال بیکران فراموش می کند و یاد وجود خویش را هم فرو می نهد در وجود او وحی پدید می آید که در ابتدای سوره النجم، به وضوح از آن گفت و گو رفته است. در این مقام است که سراسر گفته ی او، *مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ* است؛ یعنی هرگز به هوس و خواست خویش سخن نمی گوید و در نتیجه آن چه از زبان شیرین او می تراود (*إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ*) است؛ همه و همه سخن بی پرده ی خداوندی... و سراسر آن را *عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ*، همان نیرومند بی کران، بدو آموخته و بی گمان آموزگار او نیز *ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ* است؛ یعنی چنان در استحکام و تمامیت است که هرگز لغزش و لرزشی در سخن او راه نمی یابد؛ چرا که (*وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ*)؛ یعنی در آن چشم انداز برتر قرار دارد. او در تحقق عبودیت، از همه ی مراتب و حدود عبور کرده و به بی نهایت نزدیک شده است به این دلیل از آن به صورت (ثم دنا... فتدلّی... فکان قاب قوسین أو أدنی) تعبیر شده و چنان بد و نزدیک گردیده و در

ص: 187

1- من نیز تنی چون شمایم که بی پرده در می یابم که هر چه شما را از خود بیگانه می سازد دلربایی یگانه و یکتاست کهف (18): 110

نتیجه با او یگانه شده که فاصله ای در میان آنان باقی نمانده است. در چنین حالتی است که (فَأُوْحِي إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أُوْحِي) (1) امکان پذیر می گردد. در نتیجه، از سوی آن بی نهایت... بر دل بنده ای که به تمامی در فرمان اوست خود به خود همه ی پیام پرمهر هستی بی هیچ اراده و خواستی یا اختیار و گزینشی شخصیت محورانه از دهان مبارکش فرو می ریزد

در آن جا نیز این چشم و صورت به هم آمیخته ی هستی - که از خود نیز رسته است همه ی این معانی را در جایگاه دل خویش که جایگاه خداوند است - دریافت می کند و در حقیقت خدایی که در دل او نشسته در او به سخن می آید و چون دل جز به راستی در درون آدمی به سخن نمی آید بدان تصریح می کند که ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى؛ ولی آنان که در این مرحله نیستند (همان مردم فرومایه و از حقیقت بیگانه) باز با سخنان او... با تردید برخورد می کنند و سخن او را نمی پذیرند. از این رو، به آنان می گوید: افتارونهُ عَلَيَّ ما یری؟ آیا نسبت به آن چه او می بیند، در تردید و گمان به سر می برید؟

این است تعریفی که قرآن از گفت و گوی و حی ارائه می دهد و نشان می دهد که چگونه وقتی این انسان از خویش می رهد خداوند هستی از زبان او به سخن می آید.

در ادامه نیز... گونه ای دیگر از مشاهده را - که در اوجی فراتر از آن است - بیان می کند:

باری دیگر نیز او را دید و دریافت و آن مشاهده ای بود که در عروجی از خویش تا خداوند آن را تجربه کرد. (معراج) در این مشاهده قرآن جریان دیدار را این گونه توصیف می کند (وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى)؛ یعنی به گونه ای دیگر نیز او را دید و دریافت؛ اما در کجا و چگونه؟ (عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى) آن جا که درخت انبوه هستی به پایان می رسد؛ (عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى) همان جایگاه و قرارگاهی که دور از چشم رس خلاق است؛ آن جا که درخت کثرت همه چیز را فرو پوشد و هستی در پوششی

ص: 188

یگانه قرار و آرام گیرد. شگفت انگیز آن است که این موجود که در این اوج قرار دارد؛ در عین حال (ما زاعَ الْبَصَرُ و ما طَعَى) (1) است؛ یعنی دیدگان این بنده ی شیفته در آن اوج دست نیافتنی... باز هم به هیچ نگاهی جز آن جمال و کمال بی پایان نمی پردازد و در این گذشتن و چشم پوشیدن و به هیچ چیز جز او نپرداختن (که برترین کمال قابل فرض است و در حقیقت تمامی هستی را فرو گذاشتن و از همه چیز گذشتن است) به گذشت و چشم پوشی خود حتی نیم نگاهی ناشی از اعجاب و ستایش نمی کند و در نتیجه به خویش غره نمی گردد و در این اوج گرفتن به طغیان نمی آید؛ یعنی در آن جا هم من نمی زند تصوّر این مقام هم حقیقتاً ناممکن است و همچنان در اندیشه ی هیچ کس و هیچ چیز... جز او نیست!

در آیات 19 تا 23 سوره ی مبارکه ی تکویر از این یگانگی به صورت: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٌ ثُمَّ آمِينٍ * وَ مَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَ لَقَدْ رَأَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ *) گفت و گو شده است و با مقدماتی حاکی از آن که دریافت این ارتباط به تمامی در رستاخیز امکان پذیر می گردد و پس از چندین سوگندگونه، به بیان این حقیقت می پردازد: «... (این سخنان) گویش فرستاده ای بزرگوار و بخشنده است؛ نیرومندی که با خداوند تختگاه هستی هم نشینی استوار و پابرجاست و فرمان های او سراسر انجام یافتنی و آسیب ناپذیر (بنابراین) هم نشین و هم سخن شما پریشان نیست؛ (چرا که هر چه را می گوید) در دیدگاه روشنی مشاهده می کند.»

در این مرحله است که می تواند نشانه های سترگ هستی و پروردگار خویش را بنگرد؛ یعنی تا این پایه به اوج می آید از این، عبور چگونه می توان حکایت کرد؟ جز آن که بگویند واقعا به معراج رفته و در آن اوج نشانه های سترگ الهی را مشاهده کرده است؟ در این برترین عرصه (که بالطبع از تمامی عرصه های دیگر بالاتر است) بی گمان هیچ نشانه ای از خود او بزرگتر و والاتر نیست و به دلیل اتحاد عالم و معلوم در این ارتفاع تصوّرناپذیر در حقیقت تا اوج وجود خویش - که همان

ص: 189

حضرت بی نهایت است - سیر کرده و هر چیز را (تا آن جا که در خور دریافت باشد) دریافته است درباره ی این موجود- جز آن که او را رسول خداوند هستی بخوانند و سخن او را سخن خداوند بدانند- چه می توان گفت و جز پیروی از او... چه می باید کرد؟

مقایسه میان آیات سوره اسراء با آیات این سوره (نجم) نیز قابل توجه است؛ در هجدهمین آیه ی این سوره می فرماید: (لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى) و عیناً در آیه ی اول سوره ی اسراء می فرماید: ... (إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) که توضیح آن به تفصیل گذشت... و در هر دو مورد، سخن از مشاهده ی آیات الاهی است.

از این جا می توان این نکته را دریافت که در عبارات (عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى) و خصوصاً در تعبیر (إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى) و عنایت به توصیف (مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى)... حقیقت مفهوم المسجد الأقصى (همان سجده گاه دور و دست نیافتنی که در سوره ی، اسراء، اجمالاً بدان اشاره گردید) شرح شده است. هر دو، به اجمال و تفصیل تعابیر مختلفی از مقام و جایگاهی یگانه اند؛ چون در هر دو تعبیر، این چشم از خود رسته تا پایه ی مشاهده آیات الاهی اوج می گیرد. شاهد این برداشت آن است که به دنبال هر یک از دو آیه، سخن از مشاهده ی آیات و نشانه های خداوندگار هستی به میان آمده است.

بنابراین، رسول در زبان قرآن و دین واقعاً رسول خداوند هستی است؛ یعنی حقیقتاً جمال بی نهایت را به تمامی نشان می دهد وی موجودی نیست که این گزینش در مورد او به اتفاق و تصادف یا به خیال و قرار داد و... صورت یافته باشد و او را منهای پیامبری تفاوتی با دیگران نباشد؛ جایگاه او همچون مقامات خیالی صدارت و وزارت و پادشاهی تنها از گونه ی مناصب قراردادی نیست. او حقیقتاً رسول هستی مطلق است؛ زیرا در درون جان خویش آن چنان از خود رسته است که چیزی جز هستی مطلق را نمی نگرد و جز از آن نمی گوید.... تا جایی که با تعبیری

مُسامحی می توان گفت گویی هستی مطلق در میان جان او نشسته و از این طریق به سخن آمده است.

این است آن چه از تعریف خدا و رسول و قرآن و وحی و انسان و شیطان و خلقت می توان در ابتدایی ترین تصویر بیان کرد و آن را به ذهن نزدیک ساخت و سپس به عنوان زیربنای اندیشه در توضیح مفاهیم دینی و خصوصاً قرآن، به کار بست

توضیحات فشرده ی فوق همراه با اشاراتی به آیات سوره های نجم و تکویر و اسراء نشان می دهد که جایگاه قرآن و هم چنین آن کس که این سخنان از دو لب مبارک او برآمده است کجاست و چیست و در نتیجه فاصله ی این حقیقت را با آموزه های متداول کلامی می توان مقایسه کرد و دریافت که چرا ترجمه ها توان باز گویی این معانی را فاقدند در همه جا، تعاریف و گویش ابتدایی و کودکانه ی متعارف کلامی در مورد خداوند و پیامبر و قرآن... پشتوانه ی ترجمه ها قرار گرفته است که نتیجه ی آن بیانات کودکانه و منتزّل و غیر قابل دفاعی است که مشاهده می گردد

البته اگر کسی این گونه برداشت های لااقل نامأنوس را در نیابد یا مبانی آن را، نپذیرد بحثی نیست؛ اما باید بداند که در این زمینه و براساس پیش فرض های متعارف کلامی چه اندازه پرسش بی پاسخ وجود دارد که هر کدام از آن ها برای انهدام تمامی آموزه های معنوی کافی است. در نتیجه اگر در این مجموعه، سخن یا برداشتی با نگاهی دیگر و گویشی متفاوت عرضه شده است از آن روست که نارسایی های منطقی نگاه متداول را شناخته و فارغ و آزاد از آن ها، به شناختی بنیادین و فطری دست برده است و به استنتاج مبانی و معانی - که البته در بسیاری از موارد از مبانی متداول سخت دور به نظر می آیند- هر چند فی الجمله... توفیق یافته .است آن چه در این سطور با زبانی نارسا و الکن به تبیین آن کوشش می شود، بیان همان مبانی است و این معانی سراسر برخاسته از آن نگاه بنیادی است.

در این جا پس از بیان نارسایی های علم کلام و نیز نشان دادن سایه ای که

ناخودآگاه بر استفاده ی مستقیم از متن قرآن افکنده بود توضیحاتی برای نشان دادن راه های برخورداری از قرآن ارائه گردید و با تأکید بر این نکته که نمی توان از قرآن مانند یک متن متعارف سود جست نکاتی چند گوشزد شد تا اندکی از آن چه تخریب شده به نظر می رسید بازسازی گردد و خواننده را در برهوت بی خانمانی اندیشه سرگردان رها نکند.

اکنون نوبت آن است تا نسبت به سومین منبع آموزه های دین یعنی حدیث نیز امعان نظر گردد و نارسایی های مغفول آن آشکار و راه دست یابی به گوهرهای پنهان در آن از طریق همان دریافتهای وجدانی... نشان داده شود.

ص: 192

ضروری ترین شرط ورود به پژوهش های بنیادین چشم پوشی و عدم پای بندی و به طور کلی فرو نهادن کامل محدودیت هایی است که معمولاً در پژوهش های سطحی تر، رعایت آن ها لازم شمرده می شود؛ چرا که بازنگری در لزوم همین گونه رعایت هاست که سرانجام... می تواند در برابر پژوهنده راهی نو و بکر بگشاید و او را به کشف معانی نا گفته و پنهانی قادر سازد که پژوهندگان دیگر (به دلیل رعایت آن محدودیت ها) تاکنون... از دست یابی به عمق این آموزه ها محروم مانده اند

از سوی دیگر، رعایت و حفظ حدود متعارف و پاس داشت مرزهای سنتی، ناخودآگاه جریان بررسی را به همان راهی می کشاند که گذشتگان بارها از آن عبور کرده و سرانجام آن را نشان داده اند و در نتیجه جز تکرار مکررات و تثبیت بیش از پیش آموزه های رایج (که تحصیل حاصل است) نصیبی در بر نخواهد داشت. به این دلیل عدم توجه به محدودیت های متداول و معمول در هر پژوهش، اصلی محوری و اساسی است؛ حتی می توان گفت این چشم پوشی و عدم توجه مقوم بنیادین هر بازنگری تواند بود.

در عین حال از آن جا که پاره ای از این، قیود با قداست هایی هر چند تلقینی و در عین حال عمیق و ریشه دار هم راه اند و در یک جمله هیچ کس را توان انکار

وجدانی آن‌ها نیست؛ خود به خود نمی‌توان به کلی از آن‌ها صرف نظر کرد و فارغ از دغدغه‌ای وجود آن‌ها را نادیده انگاشت و در مواضعی که تعارض آشکاری هر میان برداشت‌های ارائه شده و آموزه‌های رایج به نظر می‌آید و خصوصاً در مواضعی که این برداشت‌های رایج از قدس و حرمت نیز آکنده‌اند، پژوهنده بی‌هیچ انگیزی خارجی خود به تأمل وادار خواهد شد تا چه رسد به مخاطبانی که برای اول بار با روش و دیدگاه جدیدی مواجه گردیده و در صدد یافتن دیدگاهی نو در برابر موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرند.

بنابراین در برابر این گونه تعارضات، نه تنها پژوهنده خود به خود به تعمق می‌پردازد بلکه ضرورتاً آن را با مخاطبان خویش نیز در میان خواهد نهاد تا این تصوّر پدید نیاید که در روش جدید از آن نکته‌ها غفلت رفته یا پژوهنده در جست و جوی خویش آن‌ها را به کناری نهاده و کان لم یکن تلقی کرده است.

در پژوهش‌های قرآنی یعنی موضوع بحث حاضر، مهم‌ترین مانع سد راه هر اندیشه‌ی نو و هر سخن تازه و بدیعی در طول تاریخ ... آموزه‌ی رایجی است که در قالب روایت مشهور: (مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَبْتَوْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ) ⁽¹⁾ به چشم می‌خورد. آن چه عموماً از این عبارت و روایات مشابه تلقی شده آن است که هیچ کس به ارائه‌ی برداشت‌های خویش از این کتاب، مقدّس مجاز نیست. لذا تصور شده که هیچ کس نباید اندیشه و نظر خویش را در برابر آن به کار گیرد و از دریافت و برداشت جدیدی سخن به میان آورد.

بنابراین، طبیعی است اگر مجموعه‌ی پیشنهادها و خصوصاً برداشت‌هایی که در مورد آیات سور أُسری و علق و نجم و تکویر و نیز موضوع خلقت انسان در سوره‌ی بقره و هم چنین اصول محوری و اساسی توحید و نبوت و وحی و معراج و بیان گردید و آن چه خصوصاً از این پس به عنوان ارائه‌ی محتوا و مفهوم این

ص: 194

1- هر کس قرآن را با دیدگاه خویش تفسیر کند باید که جایگاه خود را در آتش آماده ببیند. توحید صدوق 91: تقسیر عیّاشی 1: 18، ح 6

کتاب عنوان خواهد شد؛ نزد خواننده یا خوانندگانی آرای شخصی تلقی یا مشمول تفسیر به رأی قلمداد گردد یا لااقل خواننده ای را در جهت یافتن نشانی یا تأییدی نسبت به این برداشت ها... در جست و جوی ردپایی از احادیث و روایات طبقه بندی شده ی رایج نزد مفسران به تعب افکند.

هر چند روایات و نیز آیاتی که مؤید برداشت های این پژوهش اند نه تنها کم نیست که بسیار هم هست؛ ولی -چنان که اشاره شد- کوتاه بینی طبقات متعارف مفسران و متکلمان -به دلایلی که به تفصیل در بخش اول از آن گفت و گو شد -سبب گردیده است هرگز به آن آموزه ها به گونه ای محوری در جهت دریافت معانی زیربنایی نظر نشود؛ چرا که همواره آن گویش های اساسی و اصولی (اولاً به دلیل فهم ناشدن و ثانیاً عدم کارآمدی در عرصه های متعارف و عمومی و سیاسی و حکومتی) به حاشیه رانده شده و از میدان بررسی ها کنار گذارده شده و مغفول عنه قرار گرفته اند.

بنابراین دور نیست که تصور شود هیچ یک از این سخنان، با این گویش و برداشت نه تنها به هیچ سابقه ای مسبوق نیست بلکه به تمامی آرای من عندی و شخصی است و در نتیجه سبب گردد افراد معتقد یا معتاد به شیوه های استنادی از تعمق در این مجموعه باز داشته شوند و از آن روی گردانند.

به این دلیل ضرورتاً باید به عنوان بحثی اساسی و محوری این موضوع را مستقلاً بررسی کرد که آیا واقعاً در پرداختن به معانی وحی و آموزه های دین لازم است همواره به احادیث و روایات ناظر بود و این که آیا اساساً امکان رعایت چنین

الزامی وجود دارد و بالاخره بررسی این نکته که دستاورد رعایت چنین الزامی چه می تواند بود؟... با روشن شدن ماهیت و جایگاه این آموزه ی عمومی و همگانی هم یکی از مهم ترین و در ظاهر غیر قابل مناقشه ترین منابع آموزه های دینی بررسی و هم موضع این پژوهش در برابر آن روشن می شود و در نتیجه سبب می گردد تا این مانع، لااقل، سد راه مفاهیم نگردد و توجه و عنایت به این مباحث را نزد افرادی که استناد را لازم قلمداد می کنند بیهوده و بی ثمر و غیر مستند جلوه ندهد؛ زیرا این

نکته یکی از برجسته ترین عواملی است که محدثان و جریان استناد به احادیث بزرگان را بر فرهنگ نگرش به قرآن و نیز تمامی تعالیم دین در طول تاریخ حاکم کرده است. لذا ناگزیر باید بحث مستوفایی در مورد آن انجام و ریشه و بنیاد آن با وضوح روشن گردد.

بدین لحاظ، در این قسمت از بحث به نکاتی اشاره خواهد شد تا به صورت کامل جایگاه منطقی و اخلاقی و اعتقادی آموزه‌ی فراگیر ابتناء تعالیم دین بر حدیث را روشن سازد و در نتیجه این امکان را فراهم آورد تا در فضایی کاملاً آزاد و خصوصاً خالی از دغدغه‌های حرمت شکنانه- که سخت آسیب‌زا نیز هست- بحث و پژوهش در مورد این کتاب مقدس و تعالیم دینی امکان پذیر گردد.

نگاه ابتدایی

با این که ضرورت استناد به احادیث در طول تاریخ فراز و نشیب‌ها و تحولات و تغییرات بسیاری یافته در تمامی رشته‌ها (اعم از کلام و فقه و تفسیر و تاریخ و سنن) حضوری مؤثر و غیر قابل انکار داشته است؛ منتها در هر رشته‌ای، به گونه‌ای و در هر زمانه‌ای، با کیفیتی خاص در نتیجه نمی‌توان بررسی را درباره‌ی تمامی آن‌ها، یک جا و یک کاسه به انجام رساند. چون سرانجام... از گزینش یک رشته ناگزیر خواهیم بود این بررسی را از قرآن (به دلیل اهمیت بیشتر آن) آغاز کرده حداکثر به فقه تسری خواهیم داد؛ زیرا رشته‌های دیگر دارای این اهمیت نیستند و از موضوع، بحث خارج به نظر می‌رسند.

لزوم ابتناء تفسیر قرآن بر حدیث را در حدیث مشهور (مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَبْتَوُاْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ) می‌توان دید و پرسش را از همین حدیث می‌توان آغاز کرد تا این مسیر کوتاه تر گردد و در نتیجه خواننده و نویسنده را سهل‌تر به مقصود رساند.

آیا مفاد این عبارت و پیام این روایت علی فرض صحت و قطعیت صدور و حتی با پذیرش دلالت رایج آن بیان‌گر یک اصل در راه فهم قرآن است یا یک هشدار فرعی و پیشگیرانه در این مسیر محسوب می‌گردد؟ به عبارت دیگر، آیا در راه کشف

معانی این متن، مقدّس به صورت متعارف می توان از اندیشه و تعمق صمیمانه سود جست یا ناباورانه باید راه هر اندیشه ی جست و جوگرانه ای را در آن مسدود ساخت و تا آن جا که ممکن است تنها در برابر آن سر تسلیم و انقیاد فرود آورد و به هیچ، روی از معانی نهفته و ناگفته ی آن سخنی به میان نیاورد!

اگر این پرهیز به عنوان یک اصل تلقی شود همراه با خود، لوازم و قیودی را بر هر ناظری تحمیل خواهد کرد که پیشاپیش باید آن ها را شناخت و سپس از آن در موضع و جایگاه یک اصل سخن گفت و اگر آموزهای فرعی و پیشگیرانه فرض شود نیز باید کاربرد آن را متناسب با جایگاه یک فرع در جریان پژوهش لحاظ کرد.

بازگشت پرسش بدین نکته خواهد بود که آیا عدم جواز تفسیر به رأی بدان معنی است که اصل در برخورد با قرآن منع قطعی از فهم افراد در برابر این کتاب است و بر اساس آن هیچ کس مجاز نیست در معانی آن تدبیر و تعمق کند؟ یا آن که پس از تدبیر و تعمق کافی، باید هشیار بود که مبادا در تعیین مصداق معانی کلی آن، خودخواهانه و خویشتن مدارانه به شرح و بسط پرداخته شود و از معانی کلی و حقیقی و بلند آن سوء استفاده گردد و ابزار تثبیت آرای شخصی و تمایلات افراد یا گروه های مختلف شود... که میان این دو برداشت... تفاوت بسیاری است.

اندک توجّهی به سادگی نشان می دهد که آموزه ی یاد شده هرگز نمی تواند در جایگاه یک اصل قرار گیرد؛ زیرا نتیجه ی آن مسدود شدن راه مفاهمه با این متن گران قدر خواهد بود که نقض غرضی آشکار است و فروخواندن آن را بر مردمان عبث و بیهوده خواهد ساخت و در نتیجه هیچ سری آن را بر نخواهد تافت. گمان نمی رود ضرورت این اندازه محدودیت در مورد فهم قرآن برای ذهنی قابل هضم باشد و بر اساس آن وجداناً هیچ کس را به هیچ گونه برداشتی از قرآن مجاز نداند در صورت چنین ارتكابی جایگاه او را واقعاً ناباورانه مستوجب آکنده شدن از آتش غضب الاهی شناسد!

کاملاً روشن است و نیازمند مناقشه نیست که چنین برداشتی نه تنها با هیچ تحلیلی البته جز تحلیل های کودکانه ی ناشی از عدم توانایی درک و نهایتاً دلهره و

اضطراب در برابر موضوع پذیرفتنی نیست؛ بلکه به وضوح، با ترغیب های فراوان متن قرآن به تدبر و تعمق در تناقض آشکار است علاوه بر آن و مهم تر از آن تحمیلی است که هیچ ذهنی نمی تواند- حتی اگر بخواهد- خود را بدان مقید سازد؛ زیرا از اختیار شخص خارج است و بدان می ماند که سخنی را با افرادی در میان گذارند و ضمناً بدیشان فرمان دهند که مبادا آن را بفهمید و به برداشتی از آن پردازید!!

چنین فرمانی، علاوه بر غیر موجه بودن - چنان که گفته شد- ناممکن و اساساً غیر قابل اطاعت و اتیان است و شاید به همین دلیل در طول تاریخ، عملاً اعتنایی در خور بدان نشده است؛ زیرا به رغم نقل هشدارآمیز و مکرر آن، هرگز به عنوان یک، اصل مبنای داوری از برداشت های قرآن قرار نگرفته است و همگان در مقام عمل به عدم امکان اجرای آن پی برده اند... تا جایی که به سهولت می توان نشان داد که هیچ کس در برخورد با این متن مقدس و اصولاً هر متن ملفوظ و مکتوبی، از برداشت های شخصی مصون نمی تواند بود؛ بلکه، برعکس، همه کس بدون تردید در گرو برداشت های خویش است. این نکته ای نیست که بتوان در برابر آن، چون و چرا کرد؛ زیرا فهم و دریافت درونی هر کس بنیادی ترین حجتی است که بر ساختار وجودی او حاکم است و هر گرایش و پذیرشی از طریق آن پدید می آید و به هیچ وجه ممکن نیست آن را از گردونه و فرایند فهم خارج ساخت... تا آن جا که می توان آن را محک و معیار و نشان دهنده ی ارزش شخصیت ارائه کننده ی آن دانست.

بنابراین اگر خطا بودن تفسیر به رأی در جایگاه یک اصل قرار گیرد و پایه و اساس فهم و دریافت و برداشت از قرآن تلقی گردد با نتایجی همراه است که پی آمدهای آن پذیرفته ی هیچ صاحب خردی نمی تواند بود و این بدان معناست که هیچ کس مستقیماً مجاز به فهمیدن پیام این کتاب نیست؛ بلکه به عنوان مثال، تنها می تواند توضیحات تفسیری مفسران اولیه را در برابر خویش نهد و به جای قرآن بخواند... که سخنی است غریب و اساساً ناممکن... که توضیح آن خواهد آمد.

این توصیه - بیش از آن که در مسیر بر خورد با، قرآن، بیانگر اصلی اساسی و حقیقتی لازم الرعایه باشد یا حتی انتساب آن را به شخصی چون رسول خدا صلی الله علیه و اله

قطعی سازد - بیانگر این نکته ی کاملاً طبیعی است که در روزگار پدید آمدن دعوت، اسلام، جامعه ی نوپای اسلامی که از هر اندیشه ای دور و با فقر فرهنگی عمیقی همراه بود در آغاز پیدایش و رویش خویش و حتی تا قرون متمادی، نمی توانست به دریافت معانی این متن نائل آید و با آن راه مفاهمه را بگشاید. آن چه در این، هشدار به چشم می خورد چیزی نیست جز انعکاسی از همین نکته و سرانجام... نگرانی از این که مبادا نا آشنایی با منطق الاهی و بلند (و طبعاً، دیریاب) این کتاب مقدس، جامعه را در معرض سوء برداشت هایی انحراف آمیز قرار دهد؛ زیرا عملاً نمونه های بی شمار این گونه انحرافات را به رغم تحذیرهایی از این دست در طول تاریخ اسلام... می توان دید؛ هم چنان که موارد فراوان آن با شدت بسیار بیشتری در آموزه های سایر ادیان نیز قابل مشاهده است و نکته ی تردید پذیری نیست.

از سوی دیگر، گرایش های شخصی و منافع گروهی و موضع گیری های خودبینانه و خویشتن مدارانه نیز در طول تاریخ... آفت رایج تمامی آموزه های معنوی بوده است و هم چنان نیز هست. بنابراین ممانعت یا لاقول فرمان پرهیز از آن در مورد قرآن (حتی فارغ از انتساب آن به رسول خدا صلی الله علیه و اله) فی نفسه، تذکری به جا و هشدار ضروری به نظر می رسد؛ هر چند در عمل - چنان که خواهیم دید - از این جهت چندان مفید واقع نشده است و حکومت ها همچنان با قدرت تمام در این عرصه نیز حاکم بوده اند.

با فرض صحت و قطعیت و ضرورت رعایت این آموزه (به دلایل فوق یا به هر دلیل دیگری که در نظر آید) بی گمان نباید از آن گونه ای برداشت و تلقی را ارائه کرد و رواج داد که راه هرگونه تعمّقی و دریافت را از قرآن مسدود و کسان را از فهم و برخورد منطقی و جست و جوگرانه نسبت به این کتاب باز دارد و سرانجام... عاملی عادم توجه به قرآن گردد؛ زیرا نقض غرضی آشکار است؛ چراکه اگر در ابتدا، مردمان به این دلیل از برداشت های شخصی باز داشته شده اند تا برداشت منحرفی از قرآن ارائه نگردد یا از آن، سوء استفاده نشود، اکنون این آموزه (با این تلقی) سبب خواهد شد تا هیچ برداشتی از آن صورت نیندد و عملاً جامعه به عارضه ی ما تبقی من القرآن

إِلَّا رَسْمُهُ (1) مبتلا گردد (یعنی از قرآن جز نوشته ای بر صفحه ی کاغذ، چیزی باقی نماند) که فساد آن پوشیده نیست رعایت و مواظبت بر این هشدار راه فهم و دریافت از این کتاب را به توضیحات افراد معدودی منحصر می سازد که در دوره های اول پیدایش اسلام می زیسته اند؛ گفتمی که تنها آنان به برداشت از این کتاب مجاز بوده اند و سایرین موظف بدان که تنها به برداشت های آنان بسنده کنند و لابد تنها آن برداشت ها را به جای قرآن در برابر خویش نهند!!

نگاهی گذرا به این گونه منقولات نشان می دهد که چگونه کتب مربوطه از تفسیر به رأیهای کوتاه نظرانه و کودکانه ی همین مفسران اولیّه ی قرآن آکنده است. این برداشت ها گاه چندان کودکانه و سست و حتی موهن است که ناخودآگاه آدمی را از عنایت و توجه به معانی نهفته در متن قرآن باز می دارد و معلوم نیست با رعایت این آموزه چگونه قداستی را می توان برای متن این کتاب فرض یا حفظ کرد؟

برداشت های سطحی و کودکانه ی مفسران اولیّه، پدیده ای کاملاً طبیعی است؛ زیرا برخاسته از ابتدایی ترین نگاه ها به این کتاب مقدّس است و به هیچ وجه غریب نیست. اگر از این تحمیل هم صرف نظر گردد که تنها باید همان سخنان کودکانه و کم محتوا را ملاک قطعی و نهایی گویش قرآن دانست، اندک توجهی به اقتضانات آن زمان تمامی کوتاهی سطح آن سخنان را قابل فهم و توجیه می سازد و به خوبی نشان می دهد که در آن روزگار هیچ امکانی جز طرح و پذیرش همان سخنان در میان نبوده است. علاوه بر این هرگز نمی توان فهم مردمان را در برابر این کتاب تعطیل کرد؛ به هر ترتیب... ناگزیر در هر روزگاری، برداشتی از آن ارائه خواهد شد که بیانگر سطح دریافت مردمان همان محیط است و این غیر عادی نیست، بنابراین نه تنها نباید از شنیدن آن سخنان کودکانه شگفت زده شد، بلکه باید آن را در جایگاه خویش درک کرد و ضمناً توجه داشت که نمی توان تنها آن سخنان را ملاک و معیار نهایی گویش قرآن دانست و در نتیجه راه دریافت و فهم مردمان را از متنی که

ص: 200

همه ی نگاه ها بدو معطوف است بست؛ زیرا چنان که گفته شد - اساساً مسدود ساختن راه مفاهمه با یک متن ناممکن است؛ یعنی تکلیف ما لایطاقی است که خداوند و رسول او از تحمیل آن بی گمان بریاند و مگر می توان انسان هوشمند را از فهم متنی ملفوظ یا مکتوب باز داشت و او را وادار ساخت تا آن را به گونه ای که بدان فرمان می دهند فهم کند؟! با مرور زمان... افق دید مردمان اندک اندک با عواملی از قبیل تعمق و تدبر و نیز افزایش سطح آگاهی و علاوه بر آن، انس و ممارست با این سرچشمه بازتر شده و افزایش میدان مشاهدات در نسل های بعد، اندیشه ی مردمان را مستعد دریافت مفاهیم عمیق تر و دقیق تری ساخته است و همین واقعیت است که دریافت های اولیّه ی برخورد کنندگان با این متن را کودکانه و سطحی نشان می دهد. لذا نمی توان انکار کرد که در دوره های بعد- چنان که سیر تفاسیر حاکی از آن است- امکان گفت و گواز معانی عمیق تری فراهم شده است و سطح بینش مردمان در این مورد نیز (مانند سایر موارد) با گذشته های دور... به هیچ وجه قابل مقایسه نیست. لذا هرگز نمی توان و نباید مردمان دوره های بعد را در فهم این متن گران قدر به سخن و دریافت گذشتگان و مبتدیان این راه مجبور و محدود و محصور داشت.

به جای پافشاردن به مفاد ابتدایی ترین و کودکانه ترین برداشت ها از این هشدار در پرهیز از تفسیر به رأی و مقاومت کورکورانه در برابر آن یا منسوب داشتن قطعی و آمرانه ی آن به بزرگان این احتمال را نیز باید در نظر داشت که از ابتدا غموض و ایها می آمیخته به ارتفاع و اوج در این متن مشاهده می شده و فرهنگ عمومی جامعه به درستی مبتدیان و ناآشنایان را از مواجهه ی عوامانه و کوچه و بازاری با آن پرهیز می داده است و در این میان معدود افرادی نیز به دلیل خواص فردی با کوشش ها و جست و جوهایی در حد بضاعت خود کوره راهی به سوی محتوای آن در نظر خویش می یافتند و همان را به محیط عرضه می داشتند و سرانجام در دوره های بعد... چه بسا در جایگاه عالمان و آگاهان از متن مقدّس قرآن نیز تصوّر شده اند؛ ولی با هیچ منطق و استدلالی ناممکن بودن عدول از سخن آنان را نمی توان پذیرفت و هضم کرد.

نکته ی مهم تر آن که هر چند آرای مفسران اولیّه معمولاً از هرگونه عمق و نگاه هوشمندانه خالی است همان اقوال نیز غالباً به رسول خدا صلی الله علیه و آله منسوب نیست و سخن و برداشت خود آن هاست؛ یعنی مفاد و محتوای غالب روایات تفسیری برداشت های شخصی این افراد بوده است. بنابراین حداقل، این را نشان می دهد که خطا بودن تفسیر به رأی در میان آنان جایگاهی نداشته و مورد قبول (یا دستکم قابل اعمال) نبوده است.

باید اذعان کرد که لزوم رعایت این دستور مربوط به زمان پیدایش اسلام و دوران ابتدای دعوت و نیز دوره های آغازین برخورد هر کس و هر جامعه با این کتاب است و منشأ آن کوتاهی سطح عمومی اندیشه ی مردمان مبتدی است؛ یعنی این تذکر بیانگر آن است که هرگز با اندیشه های کودکانه نباید و نمی توان به برداشت از معانی بلند این کتاب پرداخت این پرهیز کاملاً ضروری و منطقی و به جا به نظر می رسد؛ ولی نباید از یاد برد که هشدار است فرعی در کنار اصل توجّه و تدبّر به قرآن و تنها برای مصونیت از فروغلتیدن در دام اندیشه های نارسا و کودکانه؛ نه آن که در جایگاه یک اصل قرار گیرد و به تمامی روزگاران و به تمامی افراد نیز تسری یابد و در نتیجه راه فهم قرآن را برای همیشه مسدود سازد

نیز به هیچ وجه امکان نصب این گونه محدودیت برای همه ی افراد و در تمامی ادوار نبوده و نیست؛ چه این سخن بدان معناست که (تا مبادا متن قرآن در معرض تفسیر به رأی قرار گیرد) یک باره به کناری نهاده شود و تنها توضیحات ناکافی و نارسا و محدود و سرانجام مخدوشی را که (آن هم تنها در مورد پاره ای از آیات و نه تمامی قرآن پس از عبور از هزاران گردنه و گلوگاه حذف کننده و سیاست پروایانه) به روزگار ما رسیده است در برابر خود نهاده آن را به جای متن قرآن مورد استفاده قرار دهند

سرانجام آن که هیچ کس در برخورد با این کتاب به صورت کامل مصون از این گونه تفسیر به رأی یعنی برداشت های شخصی و خود به خودی نمی تواند بود؛ زیرا بالاخره.... مگر راه برخورد با یک متن جز از راه برداشت و فهم آن است؟

بی، گمان جایگاه و موضع فهم کننده در متن، فهم حضوری غیر قابل انکار خواهد داشت و همین نکته ی بديهی نشان می دهد که پرهیز از تفسیر به رأی به این معنی اساساً ممکن نیست چه رسد بدان که مورد توصیه قرار گیرد.

پس نمی توان راه برداشت از قرآن را مسدود ساخت و خداوند خود راه را پیشاپیش با تنزیل آن، گشوده داشته است (و ما یَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا!) (1)

انگیزه های بازدارنده

توجه به نارسایی وحشتناک ذهنی و کوتاهی سطح اندیشه ی مردمان در ابتدای ظهور اسلام و سوء استفاده های رایج در آن عصر (با این که می تواند صدور این آموزه ی بازدارنده را تا حدودی موجه و معقول نشان دهد) تنها یکی از احتمالات قابل تصور در این مسیر است؛ نباید از بررسی سایر احتمالاتی که از جوانب دیگر سبب ماندگاری این آموزه شده نیز چشم پوشید و مسأله را در همین جا تمام شده دانست.

چندان نیازمند استدلال نیست که انگیزه های سیاسی همواره نسبت به ایجاد یک خط مانع و بازدارنده حریص اند و آن چه نمی توان انکار کرد سوء استفاده ای است که انگیزه های سیاست پروایانه در طول، تاریخ از این آموزه ی رایج داشته و نهایتاً این دستور را به حربه ای تبدیل کرده اند تا جوامع را از هر نوع حرکت تحرّی جویانه و جست و جوگرانه نسبت به این کتاب مقدّس باز دارد و همان برداشت های سطحی و جامدی را که حکومت ها با تثبیت آن ها به پایداری خود مدد می رسانند مستحکم سازد و سبب گردیده تا از کرسی ها و خطابه های رسمی، سخنی جز همان سخنان پیشینیان- که از نقطه نظر منافع، کاملاً پالایش یافته است - به گوش مردمان نرسد؛ گفتمانی با این بهانه خواسته اند تا راه هر گونه برداشت

ص: 203

1- و آن چه آن جمال و کمال، بی کران، مهرورزانه راه آن را بر مردمان بگشاید هیچ بازدارنده ای نمی تواند داشت. فاطر (35): 2

متعارض با قدرت حاکم را مسدود کنند.

البته احتمال اخیر در حقیقت به معنی غیر واقعی بودن و غیر لازم بودن و حتی مضر و خطرناک و خیانت آمیز بودن این توصیه نیز هست؛ یعنی لااقل اگر از این زاویه به مسأله نگریسته شود این هشدار فاقد لزوم و قطعیت خواهد شد تا آن جا که ترک و اعراض از آن را نیز ضروری می نماید به عبارت دیگر اگر این آموزه بخواید به جای پیشگیری از فروغلتیدن در برداشت های کودکانه عامل تثبیت آن برداشت ها گردد بی گمان با انگیزه های سیاسی و حکومتی آمیخته است که در عرصه ی دیانت... نه تنها نیازی به رعایت آن نیست بلکه حتی المقدور... باید از آن اعراض نیز کرد

موجّه ترین احتمال

در کنار احتمالات دوگانه و متعارض فوق- که در جهات متضادّ قبول و ردّ و نفی و اثبات ممکن به نظر می رسد- عامل دیگری را نیز می توان محتمل دانست که با توجه به تطبیق آن با روزگار ما و نیز اهمیت بنیادین، آن درخور اعتناست؛ چه اگر بخواهیم این دستور یعنی پرهیز از تفسیر به رأی را اندکی عمیق تر و ریشه دارتر دریابیم مفاد آن به گونه ی دیگری خود را نشان می دهد و تذکر و توجه و عنایت بدان را با لزوم بیشتری همراه می سازد.

ممکن است منظور از این تأکید چنان که به اجمال اشاره شد آن باشد که مبادا خودخواهانه و خویشتن مدارانه و با انگیزه ی دست یابی به مقاصد و آرای، شخصی، از متن قرآن سوء استفاده گردد و در حقیقت برای معانی کلی و بلند آن مصادیق جزئی و شخصی به نفع افراد و گروه ها معین شود و به تعبیر دیگر در راء برخورد با قرآن به جای جست و جوی حقیقت و راه یافتن به عمق و ژرفای غریب و دور از دسترس آن تنها آن را بهانه ای برای تثبیت و تحکیم اندیشه های شخصی قرار دهند و از این راه تمایلات گروه هایی (فارغ از حقّ و باطل آن) به کرسی قبول نشینند؛ یعنی افراد و گروه هایی غرض ورزانه از آن مانند ابزاری در جهت منافع خویش و

برای حقّ به جانب نشان دادن خود استفاده کنند و به سود جویی و بهره برداری شخصی از قداست آن پردازند.

در صورتی که این مقصود و برداشت را محتوای پرهیز یاد شده فرض کنیم مفاد آن مانند سایر آموزه های معنوی کاملاً قابل فهم و دفاع و نیز آکنده از حقیقت خواهد شد و تردید در آن نمی توان کرد؛ زیرا تأکید این پرهیز به درستی بر آن است که این متن، مقدّس تنها راه گشای افق های فهم و نگاه مردمان به سوی نادیده ها و ناشنیده های سپهر حقیقت و واقعیت است؛ نه ابزاری برای ایجاد جنگ و جدال در جهت دست یابی به مقاصد حقیر سیاسی و حکومتی یا حتّی شخصی و فردی. البته و بدون شک اجرای دقیق این پرهیز و رعایت کامل آن نسبت به این متن مقدّس مانند تمامی این گونه توصیه های گران قدر نیازمند پرهیزی درونی و پاس داشتنی آمیخته به خشیت از نوع خشوع مؤمنان راستین و از گونه ی تقوی و صیانت نفس است و تنها از عهده ی افرادی بر آمدنی است که در راه ایمان دارای پایمی محکم و از تمایلات شخصی کاملاً برکنار باشند. ناگفته پیداست چنین متاعی چه اندازه نایاب است! این میدان همان عرصه ی سیمرخ است که مگس را مجال پرواز در آن نیست.

جست و جواز معانی نهفته در این متن معمولاً از آن رو صورت می گیرد که افراد و گروه ها (در صورت یافتن بیانی مطابق میل خویش) می توانند به نفع خود از آن استفاده کنند و بدان استناد جویند... و کدام حرمت اندیش از خود گذشته ای است که در عین، توانایی از این کار چشم پوشد و قرآن را نردبان مطامع خویش قرار ندهد؟

دست آویز قرار دادن قرآن نه تنها جفایی حرمت شکنانه است، گونه ای بی پروایی را نیز تداعی می کند که انسان از تصوّر آن هم گریزان می گردد؛ اما نامانوس بودن و نیز ناشناخته ماندن این نکته از آن روست که از این حد و مرتبه ی حرمت اندیشی نسبت به قرآن کم تر گفت و گورفته و این گونه رعایت در مورد آن چندان تعلیم نشده است و متأسفانه (و تقریباً بدون استثنا) همگان بدان مبتلا و بلکه معتادند

البته ناگفته نباید گذارد که این گونه سوء استفاده از متون، آن هم از متن مقدّسی مانند قرآن نه تنها از نظرگاه اندیشه و خرد کودکانه و عاجزانه است، بلکه غیر منطقی و غیر وافی به مقصود نیز هست که در ادامه ی همین بحث در موضوع عدم امکان استناد به آیات و روایات و اصولاً هر متن مکتوب و منقولی، به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت.

حقّ و باطل

نکته ای که بر خلاف تصور ابتدایی در مورد آموزه ی "پرهیز از تفسیر به رأی" باید توجّه داشت (و از آن جا که تقریباً هرگز بدان عنایت نشده است، دقّت بیشتری را می طلبد) آن است که در متن این توصیه به هیچ وجه، مصونیت از برداشت ناصحیح مورد اشاره نیست و این قابل تأمل است و در صورت توجّه، سخت خلاف انتظار خواهد نمود. نه تنها هیچ سخنی از حقّ و باطل برداشت، در آن به میان نیامده، بلکه نشان می دهد منظور از آن تنها تصحیح شیوه ی برخورد و طریق استفاده ای است که معانی این کتاب همواره در معرض آن قرار دارد؛ چنان که گویی حقّ و باطل منسوب بدان در این موضع گیری نهفته است؛ نه در صورت خیالی مفاهیم برداشت شده از آن.

به سخن دیگر، هدف از اعمال این هشدار به هر معنی که تصور شود برای مصونیت از برداشت ناصحیح نیست؛ بلکه پرهیزی است از رفتار ناصواب نسبت به قرآن و آموزه های این کتاب این بدان معناست که تفاوت نمی کند برداشت مورد نظر صورتاً حقّ باشد یا باطل نیز این که روایتی در باب آن باشد یا نه! هم چنین گوینده بدان باور داشته باشد یا تنها بدان تظاهر کند! ... مقصود آن است که این متن مقدّس دستاویز مجادلات روز مره قرار نگیرد و در میدان مخاصمات سخیف و گرایش هایی که در کوچه و بازار تنگ و خاک آلود دنیا پدید می آید وارد نشود و به دست امثال معاویه ها بر سر نیزه های دفاع از حقّانیت خویش - که جز خدعه و نیرنگ خاستگاهی ندارد - بلند نگردد؛ زیرا گذشته از هر پی آمدی در این گونه

فروکاستن های پندارین آن معانی بلند ناگزیر دچار محدودیت هایی خواهند شد که تعیین حق و باطل مصادیق بر اساس آن ها امکان پذیر نیست. در این عرصه است که فرمود: (لا- تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ؛ فإِنَّه حَمَالٌ ذُو وُجُوهِ) (1) تا چه رسد بدان که معمولاً در این گونه تعارضات... طرفین به یک اندازه گرفتار توهمات کودکانه و حقیر (و به ویژه خودخواهانه ی) خویش اند و این کتاب در ارتفاع و اوجی است که وارد ساختن آن به تنگنای این گونه اغراض بی گمان برخوردی است جاهلانه و حرمت شکنانه که از بی توجهی به حقیقت و ماهیت آن سرچشمه می گیرد.

این تفاوت نیز قابل ذکر است که در این راه گروه هایی که در ظاهر خیال از حق پیروی نمی کنند به اندازه ی پیروانِ صوریِ حق (!) مورد ملامت نخواهند بود؛ زیرا پیروانِ ظاهریِ حق و آنان که با صورت اجمالی حقیقت آشنا نیستند و در خیال، خویش آن را از باطل تمیز می دهند در صورت دستاویز قرار دادن قرآن برای وصول به مقاصد خویش جفایی دو چندان بر آن روا داشته اند. پس باید توجه داشت و هشیار بود که اگر صورت برداشتی حق باشد و درست، سوء استفاده از آن عیوب بیشتری پدید خواهد آورد؛ زیرا اگر سخن حقی دستاویز منافع شخصی قرار گیرد، ابزاری گران قدر صرف دستاوردی پلید و اندک مایه شده است که غالباً زشتی پی آمدهای آن با وقتی که برداشتی ناصحیح را حق می پنداشته اند قابل مقایسه نیست؛ یعنی اگر برداشت های صورتاً صحیح (!) قرآن دستاویز منافع و تمایلات و آرای شخصی قرار گیرد ویرانگری آن دو چندان خواهد بود.

همان برداشت های به اصطلاح صحیح نیز مشمول فراگیری آتش خودخواهی هاست؛ زیرا روشن است که هر اندازه صورت این آموزه ها عمیق تر و ناب تر و در نتیجه ظاهراً حق به جانب تر باشند متناسب با صحت و قطعیت و حقانیت صوری آن ها به دلایل گوناگون، امکان سوء استفاده از آن ها نیز بیشتر

ص: 207

1- با ایشان با استناد به، قرآن مستیز که قرآن بر تابنده ی معانی گوناگونی است نهج البلاغه نامه ی 77

خواهد بود... که زشتی شیطان پرستیدن و ظلم کردن کم تر است تا حقّ پرستی را بهانه ی ظلم و تجاوز و تعدی به دیگران قرار دادن چه بسیار جنگ ها که به بهانه آموزه ی گران قدر توحید و استناد به آیات قرآن و در جهت حمایت از آن در طول تاریخ پدید نیامده و چه خون ها که به نام مبارزه با کفر و زندقه مطامع گروه قدرتمند را در عرصه ی حکومت تأمین نکرده است صفحات تاریخ نیز آکنده از استدلال هایی است که وابستگان، قدرت بر اساس معانی صوری این کتاب ترتیب داده اند. از سوی دیگر، اساساً مفاهیم حقّ و باطل، به معنی صوری و شکلی آن، توهمی است برخاسته از اندیشه های مادی گرایانه که ساخته و پرداخته ی اذهان به باورتن نشسته و کودکانه و نابالغ ماست این دو مفهوم یعنی حقّ و باطل خواص و ویژگی ها و کاربردی و رای مفاهیم صدق و کذب دارند که چون معمولاً به تفاوت ظریف آن ها (از سر تساهل) توجه نشده در مرور زمان.... به جای یک دیگر نیز به کار رفته اند و نزد بزرگان اهل اصطلاح، هم چه بسا مترادف اخذ شده باشد؛ در حالی که حقّ و باطل تنها وصف فاعل مختاری تواند بود که ما از آن به انسان تعبیر می کنیم و بیرون از عرصه ی وجدانیات و انسانیات- که همان اخلاقیات است- کاربرد این دو، لفظ، بیهوده و نابه جاست اگر احیاناً در عرصه های مادی و غیر انسانی، آن هم به معنی صدق و کذب و در نسبت با واقع با «مطابق و غیر مطابق» مرادف به کار رفته در جایگاهی کاملاً مجازی استعمال شده است؛ زیرا صدق و کذب هرگز مرادف حقّ و باطل نیستند.

به تعبیر دیگر، دو صفت حقّ و باطل، به معنای واقعی، اوصاف جهت گیری های خودخواهانه و غیر خودخواهانه ناظر است؛ نه اوصاف بیاناتی مطابق یا نامطابق از موصوف که معمولاً از آن به دو شکل صادق و کاذب در قضایا تعبیر می کنیم. بنابراین، باطل چیزی نیست جز سخن و موضع خود خواهانه در هر مورد و موضوعی و حقّ نیز در برابر جز حکایت عبور و گذشت و جهش از این خودخواهی ها نیست که در یک جمله از آن به از «خودگذشتگی» تعبیر می رود این توضیح به سهولت نشان می دهد که چرا هر جا نگاه بدین متن مقدّس از خودخواهی ها برخاسته باشد، عین

باطل و در نتیجه مستوجب پیامد آکنده شدن جایگاه شخص از آتش خودخواهی ها می گردد؛ چنان که اگر منشأ آن از خودگذشتگی باشد، کاملاً فارغ از صورت آن، عین حقیقت و صواب است و ارتباطی به محتوای خیالی برداشت از آن ندارد.

ملاحظه می شود که سخن گفتن از حق و باطل در مورد آن چه به قرآن نسبت داده می شود با بار معنایی و معنوی کاملاً متفاوتی ظاهر می گردد که تفاوت آن با عرصه های خیالی از زمین تا آسمان است؛ زیرا به هیچ وجه از تطابق صوری مقصود گوینده با برداشت شنونده در آن نمی توان سخن به میان آورد. به این دلیل، در آموزه ی پرهیز از تفسیر به رأی به معنی اخیر آن به هیچ وجه اشاره ای به مصونیت از برداشت مطابق و غیر مطابق در آن نشده است؛ زیرا اساساً در مورد متنی چون قرآن نمی توان و نباید این گونه سخن گفت و در این مقطع از بحث گفت و گو از آن ناممکن است؛ تنها اجمالاً می توان این نکته را گوشزد ساخت که پیام این آموزه، به دلیل ماهیت خاص قرآن تنها تصحیح کاربرد متن آن، یعنی پرهیز از سوء استفاده از این حبل و ریسمان الاهی است تا به جای آویختن (بدان برای دست یابی به اوج اخلاق و انسانیت)، مبادا با دستاویز قرار دادن آن، منافع خویش را جست و جو و به جایگاهی آکنده از آتش خودخواهی سقوط کنند؛ یعنی به حق پشت کرده در برابر باطل، سر تسلیم فرود آرند. لذا حق و باطل اوصاف ناظر بر این متن است و اشکالات صوری و شکلی برداشت از آن هرگز به حق و باطل موصوف نمی تواند بود؛ نه آن که نیست... و میان این دو تعبیر، تفاوتی عمیق وجود دارد که تنها با تأملی آمیخته به صمیمیت و در عین حال هوشیارانه، می توان بدان دست یافت.

نتیجه ی سخن فوق این نکته ی غریب و دور از ذهن است که ناباورانه و بر خلاف انتظار باید اعلام کرد هر گاه حتی اقرار و اصرار و پافشاری بر آموزه های مسلم و غیر قابل تردیدی هم چون توحید و نبوت و ولایت نیز برخاسته از خودخواهی، باشد همان مهر بطلان را بر چهره خواهد داشت؛ یعنی محتوای خیالی آموزه را در برابر جایگاه حق پرستانه ی گوینده ی آن نقش و وزنی نیست این همان نکته است که ملای رومی در داستان موسی و شبان مثنوی به ایراد آن پرداخته

و چون در هیچ یک از آموزه های دینی به دلیل غفلت از آن نگاه محتوایی و علاوه بر آن، اصالت بخشی به دیدگاه های شکلی هرگز مورد عنایت و دقت قرار نگرفته در نتیجه این گونه مغفول و مخدول مانده است.

پس مهم ترین و منطقی ترین پیام پرهیز از تفسیر به رأی آن است که مبدا فردی از آموزه های گران قدر و آکنده از حقیقت این کتاب مقدس، به برداشت های خودخواهانه و خویشتن مدارانه پردازد

مفهوم و مصداق

علاوه بر آن چه گفته شد، در یک تحلیل، لفظی واژه فشر در این عبارت گویای آن است که این لغزش غالباً در هنگام تعیین مصداق، گریبانگیر افراد می گردد و به هیچ روی به برداشت های مفهومی ناظر نیست. این نکته بسیار اساسی است که بدان عنایت نشده است و الا در این نمی توان تردید روا داشت که در راه فهم قرآن، همواره باید تدبّر نمود و در دریافت معانی، آن سعی کرد این یک کوششی فطری است و نیازمند فرمان و ترغیب نیست... چه رسد به دستور پرهیز از آن لذا تقریباً می توان اطمینان یافت که پرهیز از تفسیر به رأی پرهیز از تعیین مصداق خودخواهانه و خویشتن مدارانه است که همواره برخاسته از منافع و آرای شخصی است؛ نه پرهیز از تعمق و تدبر و نگاه آزادانه به مفاهیم این کتاب!

از سوی دیگر پی آمدی که در مورد آن ذکر شده (جای گرفتن شخص در آتش) به سهولت نشان می دهد که این عمل ناگزیر باید با نوعی سوء نیت ناشی از خودخواهی همراه باشد تا در خور آن نتیجه قرار گیرد و نمی توان با هیچ منطقی آن را با برداشت های طبیعی و غیر قابل اجتناب، افراد متناسب دانست و از سوی خداوند افراد را در برابر این رفتار ناخودآگاه یعنی استنباط طبیعی از کلام وحی مستوجب این مجازات و عقاب شناخت به این دلیل است که انسان اجمالاً در می یابد که لابد منظور از این سخن، مانند بسیاری دیگر از تعالیم معنوی، لابه لای جست و جوی متعارف پنهان مانده و از آن غفلت گردیده است.

در بحث خاستگاه اندیشه های کلامی و نیز در خلال مباحثی که در صدد تبیین آموزه ی مشهور پرهیز از تفسیر به رأی، بود این نکته به تکرار گوشزد گردید که مهم ترین عامل بی محتوایی مجموعه های تفسیری و کلامی، ابتدای آن ها بر گویش افرادی است که غالباً در صدر تاریخ اسلام می زیسته اند و در جامعه ی حکومتی آن دوران، مسموع الکلمه بودند و در روزگاران، بعد به عنوان تبعیت از سلف صالح، از آن ها پیروی شده است؛ در حالی که این افراد در فکر و نگاه، نه دارای عمق و بینش کافی بوده اند و نه از سطوح متعارف اندیشه برخوردار و توضیحات آن ها تنها به دلیل تقدم زمانی آن ها خصوصاً در مورد تفسیر در ادوار بعد... مورد توجه قرار گرفته است و شیوه ی معمول اتباع از سنت آنان را در این علم، تا جایگاه پذیرش و قبول همگانی برکشیده است. لذا هرگاه کسی بخواهد بر اساس گویش های به جامانده از این گونه افراد برداشت خود را از قرآن سامان دهد نتیجه ای جز تکرار همان سخنان بی محتوا و کودکانه و سیاست پروایانه نصیب نخواهد داشت.

روشن است که این گونه ملاحظات در مورد روایات و به ویژه روایات، تفسیری، حداکثر شامل توضیحات متعارفی تواند بود که مردمان عادی و خصوصاً صحابه و تابعین صدر اول نقل کرده اند؛ توضیحاتی که در تفاسیر روایی اولیّه ابتدا در جوامع سنی به دلیل تقدمشان در تدوین مجامع حدیثی، زیربنای سایر تفاسیر

(اعمّ از شیعه و سنی) قرار گرفته است. این معانی اولاً به رسول خدا صلی الله علیه و آله منسوب نیست و ثانیاً کودکانه است و در نتیجه نمی توان آن ها را معیار قطعی فهم قرآن قرار داد.... امّا معانی ارائه شده از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام بدان گونه نیست و در نتیجه از زاویه ی دیگری باید بدان پرداخت و از آن جا که در فرهنگ شیعه آموزه ی انحصار توجّه به سخنان آن بزرگان در تفسیر قرآن و نیز سایر آموزه ها (لااقل در فرض صحت انتساب) با نگاهی کاملاً متفاوت در جایگاه نصوص قابل استناد قرار دارد، ناگزیر باید آن ها را مستقلاً به ارزیابی سپرد و با ترازویی دیگر به سنجش آن پرداخت؛ زیرا کلام بزرگان را داستان دیگری است و نمی توان و نباید لابلالی وار و بی پروایانه با آن برخورد کرد و در این حقیقت تردید نیست که همواره سنگ زیربنا و بستر ساز تمامی اندیشه های معنوی پس از خود بوده اند.

متأسفانه برخورد با سخن آن بزرگان نیز - چنان که طول تاریخ تشیع شاهد آن است - با اعوجاجات و نارسایی هایی بنیادین همراه بوده است و این گونه برخوردها پدید آورنده ی فرهنگی مخدوش و نارسا گردیده که جز تشتت و نابسامانی و بی محتوایی ثمر دیگری به بار نیاورده است. در حقیقت این نگاه به سخنان آن بزرگان - به جای آن که راه گشای افق دید مخاطبان آن قرار گیرد - تنها عامل جمود و توقف و بیگانگی از محتوا و مقصود تمامی پیام های معنوی و از جمله و در رأس آن ها تعالیم این کتاب مقدّس شده است.

مقایسه ی فریقین

اگر از پی آمد برخوردهایی آمیخته به انحراف و اعوجاج، نسبت به احادیث اهل بیت علیهم السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله سخن رفت مقصود همان برخوردهای کودکانه و کورکورانه ای است که در نهایت سبب شده است (به رغم وجود این گونه راهنمایی های مشفقانه) همچنان... میان پیروان و بیگانگان با آن آموزه های گران قدر یعنی دو گروه رقیب شیعه و سنی تفاوت آشکاری از جهت سطح برداشت ها دیده نشود؛ زیرا در فرهنگ شیعه حتّی با تکیه بر روایات منقول از ائمه ی اهل بیت علیهم السلام با

پدیده‌ی چندان متفاوتی روبه‌رو نیستیم و متأسفانه باید اذعان کرد که سطح برداشت از کلام وحی همچنان در همان حد نازل برداشت‌های گروه رقیب قرار دارد.

بنابراین پرسش از علّت این پدیده مستقلاً (هر چند به صورت حاشیه) فراراه هر پژوهشگر است و بدون پاسخ کافی، بدان هر برداشتی را خصوصاً برای پیروان آن‌ها و به اصطلاح شیعیان اهل بیت علیهم السلام و باور آن‌ها نسبت به پیشوایان خویش با مناقشه و تردید روبه‌رو می‌سازد؛ زیرا با این که در فرهنگ شیعه نگاه به قرآن با راهنمایی‌های بزرگانی چون معصومین علیهم السلام همراه بوده در برابر آن بزرگان نیز همواره با پرسش‌های سطحی و توضیحات کم‌ارزشی روبه‌رویم که لااقل در خور عظمت قرآن و گویش وحیانی آن نیست؛ یعنی حتّی بر اساس آن توضیحات منسوب به امامان معصوم علیهم السلام نیز جز به، ندرت نمی‌توان معانی عمیق و بلندی را در لابلای آیات قرآن مشاهده کرد؛ بگذریم از این که همان موارد نادر نیز دستخوش اعراض و کم‌توجهی حوزه‌های تفسیری شیعه واقع شده است. پس باید علّت این نارسایی را نشان داد و الا اذعان کرد که در این میان پدیده‌ای از نگاه ما پنهان و دقیقه‌ای مغفول مانده است که قادر نیستیم عامل آن را نشان دهیم؛ زیرا نمی‌توان انکار کرد که با وجود توضیحات و راهنمایی‌های پیشوایانی چون ائمه‌ی اطهار علیهم السلام سطح نگاه و افق دید پیروان آن‌ها، نسبت به گروه رقیب که از این امتیاز محروم بوده‌اند - جز در تعیین مصادیق تفاوت آشکاری را نشان نمی‌دهد؛ یعنی هر دو گروه از سطح نگاه و عمق توجهی یکسان برخوردارند.

هر چند مصادیق تعابیر قرآن به دلیل تفاوت در دیدگاه‌ها، گاه با یک دیگر به شدت اختلاف دارند، کاملاً روشن است که این تفاوت کافی نیست؛ یعنی برخلاف، انتظار به هیچ وجه در روایات شیعه نیز با عمق بیشتری روبه‌رو نیستیم

بنابراین باید در جست و جوی علّت این پدیده برخاست و آن را به گونه‌ای درخور وارسید تا لااقل انسان در وجدان خویش اطمینان یابد که چگونه باید و می‌توان از این گونه سخنان بهره‌مند گردید و مقصود از این منقولات غالباً مقطوع و مبهم و متعارض و حتّی احیاناً متناقض را دریافت؟

نمی توان به سادگی از کنار این حقیقت- که میان فریقین تفاوت چشم گیری مشاهده نمی شود- گذشت و آن را نادیده انگاشت؛ زیرا در این صورت پرسش های فراوانی ذهن را می آزارد و از فروض گوناگونی می توان سخن به میان آورد که به هیچ وجه قابل هضم نخواهد بود به عنوان مثال می توان گفت ممکن است این سخنان به دلیل کوتاهی سطحش سخن آن فرزندان نبوده و تمامی این گفته ها به دروغ بدانها منسوب شده باشد که گروهی البته از سر استیصال این پاسخ را صحیح دانسته اند!! یا این که -والعیاذ بالله!- قرآن حاوی معانی و مقاصد بلندی نیست و مثلاً انتظار ما از آن بی جاست! سرانجام نوبت به این فرض نیازمند پژوهش خواهد رسید که- باز و العیاذ بالله!- لابد آن بزرگان بدان اندازه که ما می پنداریم و به ما آموخته اند بزرگ و گران قدر نبوده اند که این گونه سخنان کم ارزش از آنان به جا مانده است!! در نتیجه ملاحظه می گردد چگونه سرانجام همه ی فروض به امور محال یا شبه محال می انجامد.

در یک نگاه منطقی نه می توان تمامی روایات را دروغ دانست و نه می توان پذیرفت که قرآن واجد معانی بلندی نیست و نه می توان علت این پدیده را تبیین کرد که چرا معصومان علیهم السلام- یعنی آنان که در نزد ما سند و تکیه گاه حتی خود قرآن اند- با این دریافت های کوتاه همراه بوده و محتوای سخن ایشان در این حد نازل و کودکانه به نظر می رسد. بنابراین ضرورتاً باید اذعان کرد که پدیده ای از نگاه ما مغفول مانده است و باید در جست و جوی آن برخاست و پاسخ این پرسش را به گونه ای درخور، به دست آورد که چرا با وجود مریانی گران قدر پیروان و شاگردان آن ها از عظمت بهره مند نگردیده و مانند بیگانگان از مزایای این ویژگی بی نظیر، محروم و بی نصیب مانده اند؛ در حالی که کلمات پراو جی نیز از آنان به یادگار مانده است و از طریق همان هاست که می توان به ارتفاع و بلندی شخصیت بی یاران پی برد؛ اما همواره آن گونه سخنان بلند به حاشیه رانده شده و هنگام ترسیم دیدگاه های معنوی آنان ایشان، محور قرار نگرفته است؟

خواهیم دید که این پی آمد برخاسته از نوع برخوردی است که با احادیث آن

بزرگان شده و در نتیجه این گونه آن را بی دستاورد و ثمر ساخته است. این پرسش فرعی از آن رو با تأکید بیشتری مورد توضیح قرار گرفت که می توان با طرح آن مسیر اصلی پاسخ به پرسش اساسی این بحث یعنی تعیین جایگاه واقعی حدیث در تبیین تعالیم، دین را به خوبی ترسیم و تثبیت کرد.

پرسش از علت اتکا به احادیث

اشاره

سؤال اساسی این است راه برخورد ما با روایات معصومین علیهم السلام در مورد این کتاب مقدس و اصولاً تمامی تعالیم دینی چگونه باید باشد و در برابر گویش های به جا مانده از آن، بزرگان چه موضعی را باید اتخاذ کرد تا بتوان از آن ها بهره مند گردید؟ برای دست یابی به پاسخ و نیز برای پرهیز از تفصیلی که شیوه ی این پژوهش نیست، پرسش را به گونه ای دیگر طرح کنیم اساساً منظور از این که در برابر قرآن و، دین، تنها باید به توضیحات معصومین علیهم السلام بسنده کرد چیست؟ لزوم رعایت آن برخاسته از کدام پیش فرض است و با این آموزه چه مقصود و هدفی تعقی می گردد و سرانجام پیام آن چیست؟

بدون تردید مقصود از این آموزه یعنی توجه به سخن بزرگان، در فرهنگ شیعه از دو حال نمی تواند خارج بود که با بررسی تک تک آن ها، سهل تر می توان به نتیجه ی دلخواه دست یافت و در عین حال راه پدید آمدن سوء تفاهم را نیز در این مسیر ... برای همیشه بست

1- کمال مطلق

اگر مقصود از این سخن آن باشد که جز آن بزرگان و برگزیدگان هستی هیچ کس راهی به عمق و تمامیت پیام و حی ندارد و جز آنان، کسی به ژرفا و حقیقت تربیت های دینی نائل نمی آید سخنی نیست که هیچ صاحب خردی با آن به چالش برخیزد یا مناقشه ای را در آن روا شناسد. این حقیقت از قطعیت و صحتی برخوردار است که راه تردید بر آن مسدود است؛ زیرا پس از مفروض گرفتن کمال مطلق آنان نه

تنها پیام قرآن که حقیقت هستی و راز آفرینش و رمز تربیت و فرجام خلقت و هر سخنی که گویای ژرفا و تمامیت و نهایت جهان است ویژه ی آن برگزیدگان گیتی. است به بیان، دیگر این خصوصیت تنها در برداشت آنان از متن قرآن منحصر نیست؛ دریافت آن بزرگان در هر موردی واجد این اطلاق است. ایشان به دلیل تمامیت خویش در صحیفه ی گویا و تمام نمای هستی مطلق یعنی قرآن، تمامی این مفاهیم را می دیده و می خوانده اند و لازم به تأکید نیست که هیچ کس جز آنان، راهی به ژرفای آن نداشته است و قرآن خود بدین سخن ناطق است که (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (1) و به قول حافظ

قدر مجموعه ی گل مرغ سحر داند و بس *** که نه هر کاو ورقی خواند معانی دانست (2)

بنابراین اگر مقصود از آموزه ی مورد نظر این نکته باشد، به هیچ وجه چون و چرا بردار نیست؛ مگر آن که فردی به هر دلیل آن بزرگان را واجد آن مقام شناسد که مناقشه ای صغروی و مربوط به تعیین مصداق برای شخصیت انسان کامل است و به این بحث ارتباطی ندارد

2- کمال متعین

چنان که خواهیم دید منظور از این سخن این نیز می تواند بود که برای برخورداری از محتوای قرآن کریم و نیز سایر آموزه های دینی و تربیتی، به دلیل مقام و جایگاه وجودی و معنوی آن بزرگان و نیز مصونیت مطلق ایشان از خطا - که ویژگی بی بدیل آنان است - تنها باید سخنان منقول و موجود ایشان در کتب روایی را در برابر نهاد و فقط آن را ملاک برداشت از قرآن قرار داد.

ممکن است میان آن چه در برداشت اول عنوان گردید و آن چه در گویش اخیر ظاهراً به چشم می خورد تفاوتی آشکاری دیده نشود (چرا که گویش دوم به هیچ

ص: 216

1- «جز پاکان هیچ کس را بدان دسترس نیست.» واقعه (56): 79

2- قرائن لفظی ورق و معانی نشان می دهد که مجموعه ی گل چیزی جز قرآن نمی تواند بود.

،وجه متضمن نفی برداشت اول نیست)؛ اما هنگام مقایسه در گویش دوم، نکته ای اضافی به چشم می خورد که معمولاً از آن غفلت می شود. در برداشت اخیر هر آن چه بزرگان گفته اند ملاک قرار گرفته و آن چه ایشان به زبان آورده اند، حقیقت مطلق پنداشته شده است؛ در حالی که در نخستین تنها برداشت های آنان دارای این ویژگی شناخته شده است که تفاوت آن چندان پوشیده نیست. قطع نظر از آن نباید نادیده انگاشت که آن چه در جامعه ی دینی نهادینه گردیده است و مورد عمل قرار دارد برداشت دوم است؛ زیرا همه جا گفتار آن بزرگان ملاک تصور گردیده و مبنای توضیح آموزه های دینی شده است. لذا باید به دقت آن را بررسی کرد و به ارزیابی دقیق آن پرداخت؛ چرا که در بسیاری از حوزه های معرفتی این برداشت زیربنای تمامی دیانت است و فرو نهادن آن در بوته ی اجمال چه بسا دارای پی آمدهای پیش بینی نشده ای باشد که لااقل در مورد تعیین و قبول زیر بناها ... چنین اهمالی پذیرفتنی نیست

مغالطه ی پنهان

به نظر می رسد در این استدلال که چون فهم و دریافت و برداشت معصومان علیهم السلام عین حقیقت و محض واقعیت است باید سخنان به جا مانده از آنان العین را نیز معیار گویش متن قرآن و فصل الخطاب تمامی معالم دینی دانست - ناخواسته مغالطه ای صورت یافته و ناخودآگاه سخن حقی پشتمانه ی برداشت باطلی قرار گرفته است؛ هر چند ممکن است در نگاه ابتدایی این سخن محض حقیقت و عین واقعیت تلقی گردد و طبیعی ترین استنتاجی قلمداد شود که از آن مقدمه می توان داشت و در نتیجه چنین وانمود گردد که با پذیرش فرض اول، امکان ابطال فرض دوم نیست

اندکی دقت نشان خواهد داد که برداشت فوق شتاب زده ... فاقد نتیجه ی دلخواه است. مروری دوباره و دقیق بر مفاد آن ما را به این پرسش می رساند چه دلیلی بر وحدت مفاد اقوال آنان (که ناگزیر متنزل است و درخور شنونده) و اصل

دریافت آن‌ها (که بدون تردید در اوج ارتفاع است) می‌توان اقامه کرد؟ واقعیت این است که در این برداشت مغالطه‌ای پنهان است و به هیچ وجه از اتحاد و این همانی میان فهم بزرگان از متن قرآن - که در دل و جان ایشان پنهان است و چه بسا هرگز نتوانسته باشند حتی آن را با کسی در میان گذارند - با آن چه در خور شنوندگان کوتاه اندیش خویش ناگزیر به زبان آورده اند نشانی دیده نمی‌شود. آری بر اساس هیچ منطقی، میان قول آنان که آن را بیان داشته اند و آن چه برداشت واقعی پنهان در وجود ایشان است نمی‌توان به وحدت حکم کرد... و با فرض تمامیت و کمال مطلق آن بزرگان و پذیرش بی‌چون و چرای دریافت بی‌نظیر و مطابق واقع آن فرزندان، از کجا می‌توان دریافت که آن چه گفته اند همان حقیقتی باشد که در سویدای وجود خویش دریافتی اند؟

بر اساس دلایل متعدد کاربردی و تحلیلی و نیز وجدانی و از جمله تجربیات، شخصی، به وضوح می‌توان به این نکته دست یافت که هرگز میان برداشت واقعی هیچ شخصی و قول و سخن متنزل و آمیخته به مقتضیات گوناگون او، حکم وحدت نمی‌توان کرد و این برداشت لاقابل‌عجولانه از هیچ پشتوانه‌ی منطقی برخوردار نیست و نمی‌توان نتیجه‌ی آن را به عنوان یک معیار و راه کار، در مسیر فهم قرآن به کار بست و به گونه‌ای که متداول است از آن سود جست. بی‌گمان، تفاوتی ژرف و گسلی عمیق و تدارک‌ناپذیر میان آن چه آن بزرگان دریافتی و آن چه به زبان می‌توانستند آورد وجود دارد.

شاید ادعای مغالطه در مورد برداشت اخیر غریب و دور از انتظار به نظر رسد؛ اما مدلل ساختن آن - چنان که دیدیم - دشوار نیست و چون آموزه‌ی پرهیز از تفسیر به رأی و ابتدای تعالیم دینی بر گفتار آن بزرگان در فرهنگ شیعه، متوجه همین برداشت است باید به اندازه‌ی کافی... در آن دقت داشت و مقصود از نارسایی‌های منسوب بدان را به درستی دریافت؛ زیرا پدیده‌ی فروماندن معانی بلند قرآن و خاک آلود شدن و تنزل کوچه و بازاری آموزه‌های دین در پس پرده‌های غفلت و جهالت، تنها معلول همین مغالطه‌ی ویرانگر و بی‌دقتی فراگیر است. در این جا،

سعی خواهد شد به، اختصار به تمامی نارسایی های آن اشاره شود تا این بند فریبنده و بازدارنده که در هاله ای از قداست راه دست یابی به معانی بلند قرآن و دین را در طول تاریخ بسته است - از گرداگرد آن باز شود و برای آنان که در جست و جوی یافتن راهی به سوی آن زلال جان پرور در تکاپوی اند گشایش و فتوحی پدید آرد... و در صورت، توفیق دستاوردی اندک نیست

بن بست های چهارگانه

قطع نظر از آن چه به عنوان مغالطه اشاره شد، ابتدا می توان به بررسی راه هایی پرداخت که استناد به سخن بزرگان عبور بر آن ها را بر ما تحمیل می کند توجه به یک تقسیم در مسیر این بحث... راه گشاست هر چند ابعاد نارسایی های این اندیشه یعنی ابتدای تفسیر بر روایات به جامانده از معصومین علیهم السلام طی چهار عنوان طرح و ارائه می گردند، نارسایی های اول و دوم آن تنها نارسایی هایی عملی آن اند که منحصرأ با شمول و کفایت این روش در چالش اند و به پایه و اساس آن مربوط نمی شوند؛ در حالی که موارد سوم و چهارم گویای نارسایی منطقی و مغالطه آمیز آن است که مورد توجه و امعان نظر و نقد قرار نگرفته اند و مغالطه ی مورد ادعا از ناحیه آن هاست؛ یعنی تنها از طریق دو اشکال سوم و چهارم است که زیربنای پدیده ی استناد به احادیث از ریشه و بنیاد دچار چالشی عظیم می گردد و به دقت بیشتری نیازمند است.

برای تسهیل بحث و تنگ کردن دایره ی آن ابتدا نشان خواهیم داد که اکتفا به روایات رسیده از پیشوایان معصوم ما را تنها در مسیر فهم قرآن با چه بن بست ها و نارسایی هایی رو در رو قرار خواهد داد و چه محدودیت ها و موانعی را در این راه ایجاد می کند و بیان خواهیم کرد که چگونه توقف بر آن ها به دور شدن از ساحت معانی عمیق قرآن منجر می گردد سپس به سایر آموزه های دینی مانند فقه خواهیم پرداخت؛ زیرا همین روش است که معانی بلند و دیرپاب متن این کتاب را تا آن جا به تنگنا افکنده که حتی راه مشاهده ی هر معنا و مفهوم بلند و پراوجی را در آن ناممکن

1- اولین اشکال ساده و ابتدایی در این روش یعنی ابتدای تفسیر بر اساس روایات به جا مانده از معصومین علیهم السلام عدم وجود روایات کافی در مورد تمامی آیات است نگاهی کوتاه و گذرا به تفاسیر روایی نشان می دهد: آیاتی که به وسیله ی روایات مورد تفسیر قرار گرفته اند از یک ششم (یا حداکثر یک پنجم) آیات فراتر نمی رود؛ مضافاً به این که اگر ذیل آیه ای حدیثی هم وجود داشته باشد، غالباً درباره ی یک لفظ و توضیح درباره ی یک تعبیر از آن است. این عدم تکافؤ صوری این روش را عقیم و نارسا خواهد ساخت. لذا این پرسش همچنان به قوت خود باقی است اگر فهم خود را در برابر متن این کتاب به کار نگیریم در برابر آیات تفسیر نشده، چه موضعی را باید و می توان برگزید؟ آیا در مورد سایر آیات تفسیر به رأی مجاز است یا مثلاً باید آن گونه آیات را تنها بوسید و احترام کرد؛ ولی از نظر مفهومی، به کناری نهاد و هرگز در آن ها، به اندیشه نپرداخت؟

2- دومین اشکال نیز برخاسته از تشکیکی ساده و رایج است که در مورد صحت و سقم و ضعف و قوت این روایات مطرح می گردد و خصوصاً تعارض و حتی گاه تناقضی که در میان آن ها به چشم می خورد هیچ کس در این تردید ندارد که به سهولت نمی توان در مورد روایات به طور کلی و در مورد روایات تفسیری به صورت خاص به صدق و صحت یک گفتار منقول پی برد؛ یعنی از آن جا که روایات، تفسیری معمولاً به دلیل حساسیت کم تر نزد محدثان، به صورت ارسال نقل شده و راویان آن معلوم نیستند صحت آن ها حتی به معنی مصطلح آن، نزد اصحاب رجال و حدیث محرز نیست. در نتیجه مجموعه ای است احتمالاً آمیخته به صدق و کذب و علاوه بر آن، آکنده از تعارض و گاه تناقض که راهی برای تشخیص و تمیز میان آن ها وجود ندارد.

اگر این نکته را نیز بیفزاییم که همیشه برای ارزیابی صحت و سقم حدیث، راه پیشنهادی معصومان علیهم السلام ارجاع آن به قرآن بوده است، خودبه خود، توجه و فهم قرآن بر اساس تفاسیر، روایی عملی آمیخته به دور و در نتیجه غیر ممکن و غیر منطقی

خواهد بود؛ زیرا مبنای چنین توصیه ای فهم قرآن خارج از دایره ی گویش حاکم بر روایات است. در این جاست که این بن بست به شکل مضاعفی خود را نشان می دهد و شخص را از دریافت و برداشت مستقیم از متن قرآن ناگزیر می سازد.

دو نکته ی یاد شده قوّت و تمامیت عملی این روش را زیر سؤال می برد و آن را لا اقل نارسا و ناکافی می سازد؛ ولی قادر نیست بنیاد این روش و لزوم رعایت آن را به چالش خواند؛ اما (چنان که اشاره گردید) نکات دیگری وجود دارد که اساساً تفسیرهای روایی را به رغم وجود روایت و صحت آن زیر سؤال می برد و تکیه بر آن را ناروا می نمایاند به کلام رسیده از معصومین علیهم السلام از این ناحیه توجّه نشده است و این محدودیت عمیق را در آن مشاهده یا لا اقل در عرصه ی اندیشه و نظر، از آن گفت و گویی نکرده اند و از آن جا که این نکات واقعیتی فراگیر است مناقشه را به تمامی احادیث (اعمّ از فقهی و تفسیری و اعتقادی) تسری می بخشد و در نتیجه، نوع نگاه و نگرش را به پدیده ی حدیث از ریشه و بنیاد با چالش و تغییر موضع روبه رو می سازد و به این دلیل باید با حساسیت، تمام نسبت بدان امعان نظر کرد.

3- سومین و اساسی ترین اشکال درباره ی برخورد با احادیث این واقعیت مهم است که مخاطبان سخنان آن بزرگان هرگز شناسایی نشده اند. بنابراین، احادیث از نظر مفهومی دارای این محدودیت هستند که سطح فکر و اندیشه و افق نگاه و ظرفیت فهم مخاطب در آن ها روشن نیست؛ یعنی معلوم نیست که این توضیحات در خور چگونه افرادی و برای ایجاد چه مرحله ای از رشد بیان شده است؛ زیرا شناخت شنونده و مخاطب در ارزیابی یک گفت و گو ضرورت ارزیابی محتوای آن است و این واقعیت را نمی توان نادیده انگاشت که

چون که با کودک سر و کارت فتاد *** هم زبان کودکی باید گشاد

به عبارت دیگر آن بزرگان کلام خویش را ناگزیر، مرئیانه و مطابق سطح فهم شنونده تنزل بخشیده و حقیقت را در خور دریافت آنان بدیشان القا می فرموده اند؛ زیرا هر اندازه گوینده ای بزرگ باشد و مطلق و مصون از خطا و برداشت های ناصواب - چون با کودک سر و کار یابد- ناگزیر با زبان کودکانه با او سخن خواهد

گفت و مطابق دریافت او به توضیح می پردازد. لذا در جایی که از سطح دریافت شنونده ای به اندازه ی کافی آگاهی نداریم و از کم و کیف ظرفیت و فهم او بیگانه، ایم چگونه می توان سخنی را که در خور اوست و در اندازه ی افق نگاه او پدید آمده و برای او گفته شده است به عنوان یک ضابطه و معیار کلی و اساسی در راه فهم قرآن نشانند؟... چه رسد بدان که بخواهیم از طریق آن، به محتوای گویش وحی راه بریم بنابراین با فرض وجود روایات قطعی الصدور که سخت نادر و کمیاب است (یعنی با صرف نظر از اشکالات اول و دوم) - این مانع هست که همواره سطح فهم شنوندگان کلام بزرگان را در محدوده و تنگنای خویش، باز می داشته است و به قول ملای روم در مثنوی،

آن که عقلش هندسه ی گیتی کند *** چون به کودک می رسد تی تی کند

تی تی های مهرورزانه و راهنماییهای دلسوزانه و خصوصاً آموزش مدارانه ی آنان را - که در خور کودکانی چند بیان گردیده است - نمی توان و نباید معیار گویش پیام وحی دانست و بر اساس آن، به تدوین اساسی ترین آموزه های، دین پرداخت

اگر نکته ی فوق به درستی فهم، گردد، پاسخ آن پرسش که چرا در فرهنگ شیعه نیز با وجود اتکا به احادیث اهل بیت علیهم السلام برداشت ها از این متن مقدّس هم چنان در سطح نازل و کودکانه ی کنونی باقی مانده، به سهولت روشن می گردد و نیاز به طرح فروض مختلف و نتایج شبه محال آن را از میان می برد. آری، نارسایی فهم و کوتاهی سطح شنوندگان یعنی محدودیت سطح نگاه مخاطب است که روایات را در غالب، موارد تا این درجه با فقر، محتوا همراه ساخته و البته سپس استناد و انحصار و توقف جازمانه و کورکورانه (و در حقیقت کودکانه) بر سر سخنانی که بزرگان تنها در خور کودکان بر زبان رانده اند به صورت یک فرهنگ فراگیر باعث گردیده است تا سطح برداشت ها از این کتاب برای همیشه... این گونه کم عمق باقی ماند.

اگر به درستی ملاحظه، گردد، نشان می دهد که این نکته مهم ترین مانع زیر بنا

قرار دادن روایات معصومین علیهم السلام در مورد تمامی آموزه های دین، اعم از تفسیر و غیر، آن خواهد بود و دقیقاً بدان می ماند که خواسته باشیم با هزاران فاصله محتوا و مدعای تئوری نسبت را از سخنانی که اینشتن مهرورزانه و از سر تواضع با نواده ی شش ساله یا کارگر و باغبان بیگانه از دانش خانه ی خویش در میان گذاشته، تدوین کنیم پیداست با این روش تنها می توان گویشی در حد همان جاهلان ترتیب داد و الا راه بردن بالغانه به آن معانی بلند بی گمان نیازمند سطح دانش و افق بینشی متناسب با محتوای آن آموزه هاست.

این بنیادی ترین نکته ای است که در این موضع بحث، باید آن را به درستی دریافت و عمق و فراگیری آن را در نظر داشت و تالی فاسدهای بی شمار بی توجهی به آن را در حد اقتضای استعداد خویش از زوایای گوناگون به ارزیابی سپرد و به نتایج ویرانگر برخاسته از آن پرداخت.

4- چهارمین و نهایی ترین مشکلی که در مسیر منقولات روایی گریبانگیر عالم و عامی است خاصیتی است که همگان با آن رو در رویند؛ گرچه گویی حضور دائم آن، به جای توجه، غفلت از آن را پدید آورده و هرگز در ارزیابی ها به عنوان عاملی تعیین کننده مورد اعتنا قرار نگرفته است. این مشکل تأثیر مستقیمی است که ظرفیت گیرنده، در برخورد با گویش توضیح دهنده پدید می آورد. یعنی اگر در بخش سوم مشاهده کردیم که همواره گوینده ناگزیر کلام خویش را در حد شنونده تنزل می بخشد، در این بخش این ویژگی مورد توجه است که حتی اگر گوینده نیز سطح کلام خود را تنزل نبخشد، شنونده آن را در سطح فهم خویش در خواهد یافت. در نتیجه خود به خود پدیده ی تفسیر به رأی یا برداشت های شخصی - بدون این که شخص بدان توجه داشته باشد - پدید خواهد آمد و از آن جا که به صورت نامحسوس و ناخودآگاه رخ می دهد توجه و دریافت آن نیازمند دقت و عنایت بیشتری است

اگر فرض کنیم در مورد آیه یا آیاتی هر چند اندک شمار روایات صحیح یا موثق و قطعی الصدوری یافت شود که در سطح بلندی از گویش نیز قرار داشته باشد

و متن منقول (به دلیل موقعیت خاصّ صدور، آن هم چون قرار داشتن در متن دعایی یا مناجاتی که در خور عرضه به درگاه خداوندی است یا در خلال زیارتی یا خطبه‌هایی که گوینده در آغاز سخن هنوز کلام خویش را در سطح شنونده تنزل نبخشیده است و به اقتضای مخاطب گران قدر آن یعنی پروردگار بزرگ)، در اوج معنا قرار دارد، مجدداً اشکال ابتدایی که ضرورت تفسیر به رأی را ایجاد می‌کرد، به همان صورت اولیّه بازگشت می‌کند در چنین موقعی سطح کلام در اوجی است که مانند خود قرآن، نیازمند توضیح و تفسیر و برداشت خواهد شد و در نتیجه، هر کس به قدر، فهمش به مدعا دست خواهد یافت در چنین وضعیتی، معضل تفسیر به رأی یا برداشت‌هایی متناسب با نوع نگاه و نظر شنونده، مجدداً (ولی اینبار، در مورد روایات) خود را نمایان می‌سازد؛ زیرا کم نیستند متونی که فهم آن‌ها نیازمند تفسیر و شرح و توضیح شنونده است و از این جهت ظنّی الدّلاله و مبهم و به این دلیل غیر قابل استناد خواهند بود؛ زیرا استناد بدانها پس از برداشت از آن‌ها میسر می‌گردد و در نتیجه ما را به دور باطلی خواهد افکند که از ابتدا برای رهایی از آن راه استناد به گویش احادیث را در پیش گرفته بودیم.

پدیده‌ی اخیر را از زاویه‌ی دیگری نیز می‌توان توضیح داد: در عین آن که در صحت و دقّت و تمامیت گویش آن بزرگان و پیشوایان - که حتی امکان تصوّر خطا در آن‌ها پیشوایی آنان را مخدوش می‌سازد - تردید نیست نمی‌توان پنداشت که ما نیز خواهیم توانست با دست‌یابی به سخنان، ایشان به ژرفای مقصود آنان دست یابیم؛ چون عدم تطبیق ظرفیت‌های ما با سطح سخن، ایشان، پدیدآورنده‌ی فاصله‌ی ژرف میان مقصود گوینده و دریافت شنونده می‌گردد و این تازه در صورتی است که شنونده با زبان و اصطلاحات و سبک و شیوه‌ی بیان آن بزرگان آشنا باشد.

این سخن از متن شرح حال خودنوشت بوعلی منقول است که گفته است: من با خواندن مکرّر رسائل مابعد الطبیعه‌ی ارسطو به دریافت مقصود او قادر نشدم تا سرانجام به أغراض مابعد الطبیعه که کتابی از ابونصر فارابی است دست یافتم؛ در سایه‌ی توضیحات او به فهم مکتوبات حکیم یونانی قادر گردیدم این مثال ساده

نشان می دهد که یک متن، منقول به دلیل ویژگی صدور آن، چه بسا از حوصله ی دریافت خواننده خارج و خود نیازمند توضیح و تفسیر باشد.

مگر خود قرآن سخن منقول قطعاً الصدوری نیست؟ در عین حال خاصیت ظنی الدلالة، بودن در عین فصاحت و بلاغت بی مانند موجود در آن - آن گاه که در ارتفاع و اوج سخن می گوید و به بیان امهات و محکمت آیات الاهی می پردازد - کاملاً واضح است؛ چنان که در بسیاری از موارد نمی توان استنباط تعیین کننده و غیر قابل تردیدی از آن کرد. این نشان می دهد که چگونه معانی برداشت شده از یک متن، با فرض قطعیت صدور - همین که از تطابق سطح گویش میان شنونده و گوینده خارج گردد- در سطح برداشت شنونده خواهد بود و ارتباط آن با مقصود گوینده امری ذو مراتب و نسبی و فی الجمله است و در حقیقت،

مادح خورشید مدّاح خود است *** که دو چشمم روشن و نامرمد (1) است

یعنی سخن از حدّ بینایی بیننده خواهد بود؛ نه روشنایی دیده شده؛ چرا که روشن است آن چه از نور خورشید می بینیم حدّ بینش ماست؛ نه حدّ نور خورشید. نه تنها در مورد متن مقدّس قرآن، بلکه به طور کلی، در همه جا (حتّی سراسر آن چه از عالم محسوس و واقعی در برابر خود بی پرده مشاهده می کنیم) نیز دریافت ما بیانگر حدّ بینش ماست؛ نه حدّ حقیقت و واقعیت کودکان از جهان در برابر خویش، همان را در نمی یابند که بزرگان و فرزندگان. بنابراین، سرانجام راهی جز برداشت در حدّ فهم، خویش در میان نخواهد بود.

معیار قطعی

در نهایت... آدمی ناگزیر است به گونه ای شخصی و خود محور، با هر متنی راه مفاهمه را بگشاید؛ خصوصاً هیچ گاه ممکن نیست آن را به گونه ای فهم کند که موضع خویش را از فهم خود جدا سازد و تأثیر آن را در دریافت مفهوم به صفر

ص: 225

رساند؛ زیرا این پاکسازی به معنی آن است که اصلاً آن را نفهمد.

بنابراین آموزه‌ی ابتدای تفسیر و نیز تعالیم دینی بر روایات از چهار سو با بن بست‌هایی غیر قابل عبور رو در روست. از یک طرف، برای تمامی آیات، روایاتی بیانگر و توضیح‌دهنده وجود ندارد و از سوی دیگر نمی‌توان به ضرس قاطع، صدق روایات موجود را احراز کرد و علت تعارض میان آن‌ها را نشان داد از همه مهم‌تر آن که به فرض وجود روایات قطعی الصدور در مورد آیه یا آیاتی از قرآن به دلیل عدم شناسایی سطح شنونده و مخاطب (یعنی فردی که بیان معصوم علیهم السلام برای او یا پاسخگوی پرسش خاص اوست) هرگز نمی‌توان به اطلاق و تمامیت آن‌ها گویش اطمینان یافت به این دلیل می‌توان از مغالطه در مورد آن سخن گفت؛ زیرا خداوند هم نمی‌تواند با مردم نارسا و ناقص از معانی بلند و مطلق بگوید تا چه رسد به معصوم این کار ناممکن است و عدم امکان آن برخاسته از نارسایی مخاطب است؛ نه عجز گوینده بنابراین اساساً استناد به سخن منقول کاری ناروا و مخدوش و مهمل است.

از همه‌ی این‌ها گذشته - حتی اگر فرض کنیم که سخن مطلق و قطعی الصدوری نیز در مورد آیاتی چند وجود داشته باشد - چون شنونده‌ی ناتمام آن را در حد ظرفیت و گنجایش خویش فهم می‌کند - پدیده‌ی تفسیر به رأی یا برداشت‌های شخصی غیر قابل اجتناب خواهد بود و اگر مقصود از آموزه‌ی پرهیز از تفسیر به رأی اجتناب از فهم شخصی و دریافت طبیعی از قرآن باشد به هیچ‌صورتی قابل اعمال و اتیان نمی‌تواند بود پس می‌توان اطمینان یافت که مقصود از این هشدار پرهیزی حرمت اندیشانه از دستاویز قرار دادن الفاظ قرآن برای دست‌یابی به مقاصد حقیر و اندک مایه‌ی فردی و شخصی و خصوصی بوده است و به هیچ‌روی منظور از آن منع فهم و تعمق و تدبّر در آیات این کتاب نمی‌تواند بود... بلکه باید گفت همواره تنها و تنها فهمی قابل اعتنا و درخور توجه است که فهم و دریافت مستقیم شخص باشد که می‌توان آن را شنید و سنجید و در صورت مشاهده‌ی پرتوی از معانی بلند در آن تلقی به قبول کرد و آن را غنیمت شمرد.

به این دلیل نه تنها نمی توان افراد را از ارائه ی فهم خویش از متن این کتاب مقدس باز داشت و به بهانه ی آموزه ی پرهیز از تفسیر به رأی، راه فهم قرآن را بر همگان و برای همیشه مسدود ساخت؛ به عکس باید همواره این راه را مفتوح و پرتدد نیز خواست که اگر عمق این کتاب را پایانی نیست، دور نخواهد بود که خداوند معانی نهفته در آن را به زبان بندگان خویش بیان سازد و مردمان را از این راه بهره مند گرداند. اگر این کتاب گویش هستی مطلق است، عمق معانی نهفته در آن، همانند کتاب هستی بی انتها خواهد بود و در نتیجه نمی توان در این راه تنها به گویش محدود و متنزلی که در خور مردمان ابتدایی و کوتاه اندیش دوران گذشته بوده است بسنده کرد. رشد هر علم و دانش و هنر و شیوه ای مرهون عدم توقف و جمود بر حد بر داشت و سخن پیشینیان و مبتدیان در آن علم است و باز نگاه داشتن این راه- هر چند با ضایعاتی نیز همراه باشد به دلیل بهره های غیر قابل انکار آن- ضروری است البته نباید به اشتباه پنداشت که مقصود آن است که - والعیاذ باللہ!- از این راه می خواهیم از سطح نگاه بزرگان معصوم علیهم السلام یعنی قله های دست نیافتنی هستی نیز فراتر رویم؛ بلکه مقصود آن است که تنها از این گونه راه هاست که خواهیم توانست اندک اندک به دریافت گران قدر آن بزرگان و عمق بینش آنان هر چه بیشتر دست یابیم؛ هر چند از آن سخنی هم به میان نیاورده باشند.... و میان این دو سخن تفاوت بسیار است.

شاید به نظر رسد بحث عدم امکان اتکا به احادیث بزرگان - از آن رو که موضعی و محدود و متنزل است - بیش از این نیازمند تأکید و تشریح نباشد. با این همه باید توجه داشت همین سخن - ساده دریافت معانی بلند نیازمند ظرفیت‌ها و فهم‌هایی در تناسب با آن معانی است و مردمان متعارف، جز در حد خود، از آن بهره‌مند نمی‌توانند شد و بزرگان در مقام، تربیت‌ناگزیر سخن خود را به اقتضای شنوندگان خویش تنزل می‌بخشیده‌اند - برخلاف انتظار ما را در برخورد با پدیده‌ی حدیث و استناد به سخن بزرگان (که محور تعالیم تمامی ادیان است) از ریشه و بنیاد دچار معضلات و مضایق خواهد کرد. ناگزیر در چنین متنی... باید به اندازه‌ی کافی به توضیح و شرح زوایای پنهان آن پرداخت و نارسایی‌های آن را روشن ساخت؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد (این روش به دلیل فراگیری خود در فرهنگ دینی همواره به صورت تنها راه دست‌یابی به آموزه‌های دین، تلقی شده است و به این دلیل باید در مورد آن به روشنی تمام سخن گفت و ریشه‌های ناپیدای آن را نمودار ساخت و علاوه بر آن راه حل جایگزین را در برابر آن تبیین کرد توجه واقعی به این بحث می‌تواند یکی از معضلات اساسی تربیت‌های دینی را حل و در نتیجه از تعریف مبهم و نامعین مفهوم دین و دین‌ورزی - که بی‌گمان، با انحرافات عمیق درگیر است - رفع ابهام کند و بدان وضوح بخشد. از طرفی چون در بین بحث‌های تربیتی

و معنوی از پیش فرض های زیربنایی و محوری است گفت و گو از آن راه گشای بسیاری از مباحث طرح نشده نیز خواهد بود.

در این که جریان استناد به سخن پیشوایان در فرهنگ دینی به گونه ای است که چیرگی فراگیر آن بر شاخه های مختلف علوم دینی آشکار است تردید نیست؛ هم حکومت بلا منازع آن را بر علم کلام می توان دید و هم در احکام و دستورات دینی (که در جایگاهی محوری قرار دارد) و هم در فن یا علم تفسیر، به صورت پرهیز از تفسیر به رأی به چشم می خورد تنها در مورد، اخیر تا حدودی.... از نارسایی های ابتدایی آن گفت و گو شد و اکنون (فارغ از پیوند آن با هر یک از شاخه های علوم دینی) باید اصل جریان استناد به احادیث و روایات را (اعم از تفسیر و فقه و کلام و اخلاقیات و معارف) به عنوان پدیده ی مستقلی که تمامی فرهنگ دینی برخاسته از آن است، به بحث و بررسی گذاشت تا میزان واقع نمایی آن فی حدّ نفسه تحلیل گردد و تکلیف برخورد واقعی با آن را روشن سازد. اگر در یک مورد، مانند روایات تفسیری، امکان استناد و بهره برداری دلخواه از روایات میسر نباشد، دور نخواهد بود که در موارد مشابه نیز این گونه قیود وجود داشته باشد و لاقلاً استناد به آن ها را غیر موجه سازد. بنابراین، اولاً باید این بررسی را به تمامی روایات تسری داد و ثانیاً جریان گویش را در آن ها تحلیل کرد و سپس... از قابلیت استناد یا عدم آن، سخن گفت.

بنابراین لازم است در برابر این پدیده به اندازه ی کافی.... تعمق و دقت به کار بست و ریشه های مسأله را به رغم پیچیدگی های فراوان آن صبورانه تحلیل کرد تا سرانجام... امکان ارزیابی دقیق و خالی از ابهام روش های برخورد با آن را فراهم سازد؛ زیرا قابل تردید نیست که در تمامی ادیان و در طول تاریخ تنها روش متبع رایج برای دست یابی به هدف و مقصود دیانت استناد به سخنان بزرگان دین بوده است.... اما علل و عوامل بسیاری نیز وجود دارد که تمامیت و صحت روش فوق را با چالش های جدی و بی پاسخی روبه رو می سازد که تا پاسخ های در خوری بدانها داده نشود امکان دفاع از این شیوه ی مرسوم وجود نخواهد داشت.

اولین گام قرار گرفتن در برابر این پرسش بی پاسخ است که چگونه می توان به

مقصود الفاظ و عباراتی که صدها سال از صدور آن گذشته و گویندگان آن اکنون در دسترس نیستند (یعنی در موقعیتی که هیچ راهی وجود ندارد تا یک انسان متعارف به برداشت خود و تطبیق آن با منظور گوینده ی اولیّه ی آن اطمینان یابد) راه برد و به هر برداشت و محتوا و پیامی که برای آن فرض، گردد اطمینان یافت؟ بنابراین از این طریق، مقصود اصلی و واقعی آن مریدان الهی قابل تعیین نیست و دقیقاً به همین علت است که در هیچ یک از موضوعات، دینی اعم از تفسیر و فقه و عقاید و.... سخنی اطمینان بخش و حدّ اقل متفق علیه میان متخصصان این رشته ها به چشم نمی خورد. از واقعیت اخیر یعنی تشّت برداشت ها به عوامل بسیاری می توان پی برد که نشان می دهد عمل استناد - چنان که عرفاً پنداشته می شود - چندان ساده و بسیط نیست و نیازمند تحقیق و تحلیل عمیق و دقیقی است.

گویش های مریدانه ی آن فرزندان نیز در خور ذهن و دریافت و سطح اندیشه ی ما و برای پاسخ به پرسش های ما پدید نیامده و در یک جمله برای ما گفته نشده است؛ یعنی ظرفیت مخاطبان آن بزرگان یا حد و سطح دریافت کسی که این سخن برای او گفته شده روشن نیست پس چگونه می توان ادعا کرد که مقصود این یا آن بوده است؟

علاوه بر آن ناقد این شیوه، یعنی استناد به سخن انسان های کامل انگشت تأکید خود را بر نارسایی عملی و مشهود این روش می نهد و نشان می دهد که این روش نه تنها هرگز با هیچ توفیقی همراه نبوده بلکه همواره به ایجاد تشّت و تیرگی فضای تفاهم نیز دامن زده و سرانجام هیچ کس را در هیچ مرحله ای به هیچ اطمینان قابل اعتنایی نرسانده است..... و باید انصاف داد که هرگز از طریق نقل قول هایی پراکنده (و به ویژه تا این اندازه نامنسجم) ممکن نیست به مقصود واقعی آن بینایان بی همتای هستی در هیچ موضوع و مسأله ای راه برد؛ مگر آن که کسی قصد فریب خود را داشته باشد.

این پرسش نیز فرا راه ماست که آیا این میراث مکتوب و منقول واقعاً گران سنگ، به هیچ وجه مثمر ثمر نیست و مثلاً وجود آن با عدم آن برابر است؟! آیا

آن را باید به کناری نهاد و کآن لم یکن تلقی کرد؟!

با این که پاسخ این پرسش کاملاً روشن است و هیچ صاحب خردی اجمالاً تأثیر سخن بزرگان و فرزندان گیتی را بر اندیشه ی پیروان آن ها و نیز کسانی که سخن مردمان بزرگ را مستقیماً شنیده اند به بهانه ی عدم تطابق سطح گوینده و شنونده ی آن، انکار نمی تواند، کرد مع الوصف نشان دادن روند عملی و مفید این بهره برداری ضروری است تا استفاده کنندگان را ناخواسته در دام ویرانگر توهمات نیفکند. از سوی دیگر تبیین مسیر این تأثیر در جریان تربیت های دینی- که امری درونی و غیر مادی است- نیز ضروری است؛ زیرا تاکنون بحثی در مورد آن طرح نشده و حتی پرسشی درباره ی آن صورت نیافته بلکه همواره مفروض گرفته شده است.

در این بخش سعی خواهد شد به عوامل اساسی و روشن کننده ی این بحث اشاره گردد تا فضای داوری از تیرگی ابهام آمیز آن خارج و مقصود و مدعا و هدف از طرح آن به روشنی آشکار شود و ضمن آماده سازی فضای فهم، امکان نقد و چالش با آن نیز فراهم و از پدید آمدن سوء تفاهم و برداشت نیز پیش گیری گردد؛ زیرا روشن است مناقشه ای مجمل و کلی نخواهد توانست شیوه ای را که طی قرون متمادی، فراگیر و رایج بوده است یک باره از میدان معارضه حذف و خارج سازد. به عبارت دیگر، این بحث به دلیل اهمیت و نیز رواج دراز مدت آن در طول تاریخ و در تمامی ادیان، نیاز مند تعمق و تفصیلی است که توضیح دلخواه آن اندکی به حجم این بحث خواهد افزود؛ ولی با توجه به اهمیت بنیادین آن نباید از آن باک داشت.

مصونیت از نقد

شیوع و فراگیری یک رفتار غالباً سبب می گردد هیچ کس به نقد آن نپردازد و اگر با قداست نیز همراه باشد دیگر عدم به چالش خواندن آن امری کاملاً طبیعی است و با فقدان نقد و بررسی هرگز نارسایی های آن آشکار نمی گردد. در نتیجه، در عین ابهام می تواند حتی به صورت یک اصل اساسی... در طول تاریخ بر اندیشه ی مردمان حکومت کند!!

لذا باید این نکته را در نظر داشت که چگونه در طول تاریخ... عوامل دوگانه‌ی شیوع و قداست پدیده‌ی استناد به اقوال بزرگان را از هر نقد و چالشی در امان داشته است و اکنون نیز کشف نارسایی‌های پنهان در آن به دلیل همان بی‌سابقگی و نیز قداست آن به سادگی امکان پذیر نیست و به وسعت نظر و دقت کافی و تحلیل کامل و دقیق پدیده‌ی استناد نیازمند است؛ زیرا تنها پس از تحلیل و تشخیص ماهیت یک، پدیده می‌توان به داوری در مورد آن پرداخت و از نارسایی‌های آن سخن گفت.

منشأ استناد

اولین گام در جهت تحلیل پدیده‌ی استناد تصوّر دقیق آن است. این تصوّر نشان خواهد داد که مهم‌ترین و نهایی‌ترین ویژگی غیر قابل اجتناب در هر استنادی خالی ماندن شانه‌ی شخص استنادکننده از بار مسؤولیت و کشف ضرورت و درک لزوم و قطعیت آن آموزه است؛ چون همواره و برای همیشه، شخصیت و خطاناپذیری و عظمت شخصی دیگر که عموماً غیر قابل دسترس نیز هست برهان صحت و قطعیت سخنی قرار می‌گیرد که گوینده خود از درک و فهم علت آن، عاجز است و به همان صورت که کودکان علت ترک و فعل و رفتار و گفتار خود را دستور پدر و مادر و مربّی (یا هر بزرگ دیگری) معرفی می‌کنند دانسته یا نادانسته، خود را از بیان علت آن معاف نشان می‌دهد گمان نمی‌رود بتوان برای استناد ویژگی دیگری جز این ارائه کرد که وقتی قول یا فعل دیگری دلیل صحت و حقانیت یک امر قرار می‌گیرد استنادکننده خویش را از فهم و بیان دلیل ادعای خود، معاف قلمداد می‌کند و اساساً به این دلیل به سخن دیگری استناد می‌جوید که خود را از برخورد مستقیم و درک و فهم ماهیت آن عاجز می‌شناسد.

از این ویژگی - که مقوم پدیده‌ی استناد است - می‌توان رفتار کودکانه نیز تعبیر کرد؛ زیرا با اندکی تفاوت مشابه رفتار کودک است این عمل در کودک ضروری و اجتناب‌ناپذیر است (یعنی از کودک هیچ عملی جز تکیه به سخن مربّیان برنمی‌آید و این تکیه فطری و صحیح است)؛ ولی این به همان دوران در کودک منحصر است؛

زیرا هیچ یک از راه های کشف و شناسایی در کودک به فعلیت نرسیده است و گویی او تنها این را می داند که نمی داند، بنابراین کودک اولین گام های خود را در جهت حرکت از موضع جهل مرکب به سوی جهل بسیط، با اتکا به راهنمایی های مربیان بر می دارد و رفته رفته... به نادانی خویش آگاه می گردد و به همین دلیل به سهولت سخن مربیان را می پذیرد

این گونه عملکرد کودک به دوران کودکی و برخاسته از نارسایی درک او منحصر است؛ یعنی پس از رشد و بلوغ به هیچ وجه آن را ادامه نمی دهد؛ زیرا خود بالغ گشته است و به وضوح دلیل اوامر و نواهی مربیان خویش را در می یابد. در نتیجه شیوه ی کودک برای دستیابی به نیازهایش - تنها در زمانی که دوران نارسایی ذهنی خود را طی می کند و در عین درک نیاز خویش از درک روابط محیطی عاجز است - اتکا به سخن مربیان است؛ اما همین که به بلوغ عقلانی رسید از آن پس سخن او به دریافت شخصی مستند می گردد؛ زیرا می بیند و می فهمد و مستقیماً تصمیم می گیرد و نزد دیگر مردمان مکلف قلمداد می گردد.

، بنابراین تحلیل پدیده ی استناد نشان می دهد که این جریان تنها در هنگام نارسایی ذهنی قابل به کارگیری است و نمی توان جز در عجز از ادراک یا وقوف بر ، جهل این پدیده را مشاهده کرد

از سوی دیگر، عدم امتداد و ناپایداری این شیوه در جریان رشد کودک پس از بلوغ نیز بیانگر آن است که ضرورتاً پس از مدت کوتاهی، فرد مورد تربیت ، خود به خود از راهنماییهای مربیان خویش بی نیاز می گردد. لازم است در مورد اخیر، یعنی پدیده ی غیر قابل اجتناب، بلوغ در جریان رشد نیز تعمق کافی نمود

بی نیازی از استناد

، اکنون برای کشف و شناسایی روند رشد آدمی و نشان دادن میزان نیاز و تبیین ضرورت در مورد پدیده ی استناد و سپس تعیین حد و مرز آن می توان از طریق مطالعه و بررسی جریان رشد کودک وارد گردید نخست باید روشن ساخت که در

امور روزمره چگونه مریبان حقیقی و طبیعی مانند پدران و مادران افراد را در مسیر رشد یاری می دهند و از طریق آن دریافت که در متن حقیقت و طبیعت به صورت همگانی و استثناپذیر این دست آورد با چه روندی تحقق می پذیرد... ؛ یعنی پدیده ی بلوغ چگونه در شخص رخ می دهد و با چه عاملی رفته رفته، فرد از گویش مریبان خویش بی نیاز می گردد و چگونه این تحول روی می دهد که استناد به سخن مریبان نه تنها غیر لازم بلکه علامت نارسایی ذهن تلقی می شود. به عبارت دیگر، باید علاوه بر شناسایی تعیین عوامل رشد و جهش میزان تأثیر سخن مریبان را نیز در آن نشان داد تا به این وسیله مسیر رشدهای تربیتی ترسیم و نتایج لازم برای تبیین این بررسی نیز فراهم گردد.

اندک تعمقی نشان می دهد که نصیب کودک از تربیت مریبان در مرحله ی اول تنها مصونیت از آسیب هایی است که همواره در معرض آن قرار دارد و چون مستقلاً به هر دلیل از قوه ی درک مستقیم و بلا واسطه ی عوامل محیطی بی بهره است مریبان او را نسبت به آن آسیب ها البته ابتدا بازبانی آمرانه و تحکمی، پرهیز می بخشند و در مرحله ی دوم است که تربیت پذیر اندک اندک... با برخوردهای مکرر و مشاهده ی مستمر و بی امان نتایج و پی آمدها در جریانی از همسویی قرار می گیرد متناسب با مراحل رشد آن هم مشروط به همراهی با دیدگاه و نظر مریبان با اعمال، دقتی اندکی این جریان برای کودک تسهیل می گردد.

دست یابی به بلوغ و رسایی و قدرت تحلیل مسائل است که فرد را قادر می سازد تا مفاهیم را تشخیص دهد و نیک را از بد و زشت را از زیبا و زبان را از سود. دریابد... و مهم ترین تحول در این مرحله آن است که از آن پس اقوال و راهنمایی های آمرانه ی مریبان سند فهم و دریافت او قرار نمی گیرد و خود به صیانت از خویش مکلف و مسؤول رفتار خود می گردد و از آن پس... هر نكوهش و ستایشی به شخصیت او باز خواهد گشت.

تعمق در این جریان به خوبی نشان می دهد که روند تربیت پذیری چگونه است و بهره مندی از سخن مریبان در چه پایه و مایه ای است. نیازمند تأکید نیست که

کودک چگونه پس از دست یابی به بلوغ عقلانی و جسمانی به دلیل رشد خویش خود به خود بسیاری از پدیده ها را بدون هیچ گونه استنادی به گویش مربیان در خواهد یافت؛ چنان که پس از رشد دیگر برای خوردن غذا یا دارو یا آب یا وقت خواب و نزدیک نشدن به آتش و پرهیز از خطرات گوناگون... به هشدار آمرانه ی مربیان خویش استناد نمی جوید؛ بلکه تمامی آن ها را خود به دلیل بلوغ، در می یابد و اگر از علت آن ها از او پرسش کنند پاسخ آن را به دریافت بی واسطه ی خویش مستند می سازد؛ یعنی از مضار و منافع آن ها سخن خواهد گفت. باری، پدیده ی تکیه به قول مربیان، اساساً ویژه ی دوران کودکی و نارسایی اندیشه و نظر انسان است که چاره ای جز آن وجود ندارد و در آن موقعیت کاملاً ضروری است

، بنابراین تربیت پذیر در صورت بلوغ- که همان شناخت پدیده ها و فهم ماهیت آن هاست - هرگز ممکن نیست به گفته ی مربیان خویش، استناد کند؛ هر چند رفتار و گفتار، مربیان در طول جریان تربیت او را از آفات محیطی، مصون داشته و یاری داده است تا به مرحله ی بلوغ دست یابد.

ناممکن بودن استناد

آن چه گفته شد تمامی آن چیزی نیست که در زمان بلوغ، رخ می دهد؛ علاوه بر آن او پس از رشد نیز ناگفته در خواهد یافت که صورت ملفوظ و قالب بسیاری از راهنمایی های مربیان او - چنان که در کودکی می پنداشته است- عین واقعیت نبوده و نارسایی نیروی دریافت او در آن دوران مربیان را ناگزیر می ساخته است تا حقیقت هایی را در قالب تشبیه و تمثیل و ضرورت هایی را (در قالب دستوراتی آمرانه و تحکمی) بدو منتقل سازند؛ در حالی که خود او حقایق این امور را، پس از، بلوغ به گونه ای واقعی و محض و بی پیرایه و بی واسطه ی تمثیل و تحکم مستقیماً دریافت می کند نکته ی اخیر عامل مضاعفی است که سبب می گردد شخص بالغ هرگز به گفته مربیان گذشته ی خویش استناد نکند.

، بنابراین اگر کودک پس از بلوغ به سخن مربیان خود، استناد نمی کند و در پی

رشد و به ثمر نشستن جریان تربیت سند اظهارات او شخصیت و درک و برداشت خود او می گردد علاوه بر دریافت بی واسطه و مستقیم از آن رو نیز هست که آن گفته ها را - هر چند لازم می شناسد- کافی نمی داند؛ زیرا پدیده ی بلوغ تحولی را در شخص پدید می آورد که پس از آن گویش های کودکانه برای او کافی نخواهد بود. او خود نیز به دلیل عدم تطابق سطح گویش های مریبان با سطح دریافت بالغانه ی خویش - حتی اگر هم بخواهد- نمی تواند به گفته های کودکانه ای که مریبان گذشته، در خور سن او گفته اند استناد کند؛ در عین آن که ممکن است او نیز با کودکان همان گونه سخن گوید که مریبان در زمان طفولیت... با او گفته اند؛ ولی این گونه سخن گفتن به زبان کودکانه به محیط تربیت و عرصه ی تعلیم مربوط و منحصر است؛ نه در خور بیان حقیقت و هنگام عرضه ی مفاهیم و حقایق محض.

، بنابراین مادام که شخص به سخن منقولی استناد می جوید، بیانگر آن است که برای دریافت آن رشد کافی ندارد و در نتیجه سخنی را که بر زبان می راند (به اصطلاح) تنها طوطی وار نقل قول می کند و فاقد فهم و برداشتی متناسب با عمق آن است. پس ممکن نیست هیچ انسان عاقل و آزاد و مختار و بالغی در امور مورد درک، خویش به گفته ی مریبان، خود استناد کند و بر اساس آن ها رفتار نماید؛ بلکه علامت فهم و بلوغ بهره مندی از درکی است که بی واسطه آن را در خود احساس می کند و تکیه بر استناد نقلی در امور مربوطه بیانگر نارسایی درک و شعور لازم در هر مرحله و هر موضوعی است.

ماهیت تربیتی دین

علت وجدانی گرایش به ادیان اگر منشأ آن بیرونی (یعنی هم سویی با رسوم و عادات فرهنگی) نباشد- بی گمان حرکت به سوی صفات متعالی و الاهی است و در نتیجه از مقوله ی حرکت های تربیتی است. اگر کسی در این نکته تردید کند راه دستیابی به اطمینان لازم و کافی تعمق و تدبّر در آن است و طرح تحلیلی و، گسترده چندان گرهی از آن نخواهد گشود و علاوه بر آن بحث را از سیاق خود خارج می سازد.

بنابراین (و لاقلاً در این مقطع از بحث) ماهیت تربیتی مفاهیم دینی مفروض گرفته می شود؛ زیرا چنان که گفته شد آموزه های دینی نیز مانند روش های، تربیتی با ترغیب ها و تشویق ها و نیز تحذیرهای پی در پی مردمان را به سوی فضایل اخلاق و انسانیت سوق می دهد و در نتیجه ... جز تربیت هیچ مفهومی بر آن ها تطبیق نمی کند

حضور مربی

کودک در جریان رشد با اقرار ضمنی به عدم امکان درک و نافهمی خویش خود به خود به سخن مربیان و مربی های بی واسطه و حتی و حاضر خود تکیه می کند؛ نه مربیان خارج از دسترس و غایب ناگفته پیداست با این که کودک به هیچ وجه مدعی درک و دانش و فهم و بینشی در این زمینه نیست، تنها در سایه ی مربیان حاضر و بالفعل خویش، به راهنمایی های آنان چشم می دوزد و در پی آن ها، گام بر می دارد... و تا آن جا به این رفتار ادامه می دهد که به امکان درک و دریافت نائل آید. از آن پس -چنان که گفته شد- هر چند کم و بیش با عنایت و توجه به شیوه ی مربیان و فی الجمله با همان روش ها (ولی در عین حال مستقل از آن ها و براساس درک خویش) حرکت می کند و از آن، پس خود مسؤول رفتار و نسبت به اموری نظیر سلامت و موفقیت خویش مکلف خواهد بود؛ ولی در امور دینی، علی رغم سنخیت تربیتی آن ها مسأله را به گونه ی دیگر می بینیم؛ زیرا در آن جا عالمان - که در جایگاه مربیان دینی و اخلاقی جامعه قرار دارند و به اصطلاح، مربیان حتی و حاضر اجتماع اند- تعالیم خود را تنها از طریق استناد به سخن بزرگان ارائه می کنند مربیان کودک بر اساس فهم بی واسطه و مستقیم خویش کودک را راهنمایی می کنند؛ ولی در امور دینی و تربیت های معنوی، ادیان این روند از طریق استناد نقلی صورت می پذیرد و بر اساس آن چه گفته شد استناد نقلی بازتاب عدم درک خود مربیان از همان تعالیمی است که آن را می آموزند و دیگران را بدان راهنمایی می کنند؛ زیرا همواره گواه و برهان اقوال و آرای خویش را تنها عظمت و عصمت مربیانی قرار

می دهند که حتی عموماً از دسترس خود آن ها نیز خارج اند و در نتیجه تنها از طریق قیاس هایی صوری - که به دلیل عدم تشخیص و درک، لازم همواره فاقد محتواست - به راهنمایی مردمان می پردازند و بسیار محتمل است که این قیاس ها مع الفارق نیز باشند؛ زیرا تنها بر اساس گویش آن بزرگان به استنتاج احکام دینی می پردازند. این پدیده ی فراگیر را - چنان که خواهیم دید - نارسایی ها و تالی فاسدهای بسیاری است که هدف از طرح این بحث، اشاره به آن هاست.

اگر کودک بدون هرگونه ادعا، سخن و راهنمایی های مریبان را تکیه گاه حرکت خویش قرار می دهد بحثی بر او نیست؛ ولی بی گمان تکیه ی مریبان به سخن مریبان دیگر و به تعبیر رایج استناد به سخن آنان از آن گونه نیست و نمی توان به سادگی از کنار آن گذشت. از ناقل جاهل - که به دلیل فقدان درک، سخن خویش را، به گفته ی مریبانی (هر چند بزرگ تر از خود) مستند می سازد - چگونه می توان به مقصود راه برد و از او پیروی کرد؟ اگر ناتوانی از درک گناه او نیست، تبعیت دیگران از کسی که فاقد درک لازم و تشخیص مستقیم و بلاواسطه ی مسائل است نیز بی گمان شایسته نیست اگر کسی از درک موضوعی ناتوان است و به این دلیل جاهل از این که چرا باید چنین و چنان کرد چگونه خواهد توانست دیگران را راهنمایی کند یا به پیروی از خویش فراخواند؟

سخن در این نکته ی ظریف پنهان است که استناد نقلی - فارغ از آن که عبارت منقول صحیح باشد یا سقیم عام باشد یا خاص مطلق باشد یا مقید (که شرح آن خواهد آمد) - بیانگر آن است که استناد کننده از درک علل و عوامل موضوع عاجز است و درست به این دلیل که آن را نمی فهمد و هیچ درکی از آن ندارد به سخن افرادی استناد می جوید که آن ها را به زعم خویش مصون از خطا می شناسد. لاقلاً، باید پذیرفت که او در این اوضاع نخواهد توانست در جایگاه مریبی قرار گیرد و دیگران را به تبعیت از خود فراخواند؛ زیرا شخص جاهل و نارس امکان درک و دریافت سخن بالغ را ندارد در نتیجه برداشتهای صوری از راهنمایی های آنان خودبه خود در همان حد کودکانه و خالی از محتوای ذهن او صورت می پذیرد و به

هیچ وجه با محتوای بالغانه ای که منظور نظر بزرگان بوده است منطبق نیست اگر به درک آن ها نائل گشته بود در می یافت که این سخنان معلوم بلا واسطه ی احساسات درونی شخص بالغ است و نیازمند استناد نیست و در صورت داشتن درک او نیز می تواند همانند افراد بالغ به دریافت بی واسطه ی آن توفیق یابد.

مدّعی این بخش از بحث آن نیست که کودکان نباید سخن مرییان خویش را اطاعت کنند- و مگر می توانند نکنند؟ - بلکه تنها این نکته مورد نظر است که پیروی، محض به دوران کودکی یا افرادی منحصر است که در عین بلوغ جسمانی در امری خاص، فاقد درک یا اطلاع لازم اند بنابراین کودکان و افراد مشابه آنان به دلیل فقدان درک یا اطلاع خود را به دیگران می سپارند؛ ولی نکته ی مهم تر و مورد تأکید آن است که کودکان (و نیز پیروی کنندگان بزرگ سال) همواره از راهنمایی های مرّبی حتّی و حاضری که هم به حال آن ها مشرف است و هم دارای درک مستقیم و بلا واسطه ی امور و مسائل است تبعیت می کنند؛ نه از کسی که خود نیز تابع است؛ زیرا باید توجه داشت که اگر جاهل با اعلام عالم می، شود، غیر مُدرک با اعلام صاحب درک نمی تواند شد. بنابراین مراجعه به انسان غیر مُدرک - علاوه بر آن که مفید فایده ای نیست - سبب می گردد کودک (یا هر پیر و دیگری) با مشاهده ی ناکارآمدی دستورات چنین شخصی به اصل آن آموزه بدگمان گردد و نزد او لزوم پیروی از انسان بالغ نیز مورد مناقشه و تردید قرار گیرد که در این صورت به پی آمد غیر قابل تدارکی خواهد انجامید.

به عبارت دیگر کودک پیروی می کند (و باید بکند) و بی گمان تا به درک مستقیم مسائل نائل نگردیده است - هر چند به بزرگ سالی رسد - قابل پیروی نیست...؛ اما بالغ خود می فهمد و در می یابد به همین دلیل، ممکن نیست به سخن دیگران استناد کند و درست به این دلیل است که می تواند مورد پیروی ناقصان قرار گیرد

اگر کسی در جایگاه تربیت و تعلیم دیگران قرار دارد و در امور مورد تعلیم، خویش با استناد به سخن دیگران در این مسیر حرکت می کند- حتّی اگر هم در

سنین ظاهری رشد و کمال قرار داشته باشد و عمری را نیز به استناد گذرانده باشد؛ هرکس که باشد- علامت توقف یا حضور در دوران کودکی و بلکه جهل مرکب یعنی جهل از جهل است چنین شخصی در توانایی درک از کودک نیز ناتوان تر است؛ زیرا کودک می داند که نمی داند (بنابراین، بدون هیچ مقاومتی، پیروی می کند)؛ ولی این موجود از درک جهل یا ناتوانی درک خویش (به هر دلیل) ناتوان است. پس نمی فهمد؛ ولی تصور می کند ناهمهی خویش را می تواند با استناد به سخن دانایان جبران کند و حتی در نزد، خویش توان استناد را به صورت دانایی می پندارد به طور کلی استناد حداقل علامت عدم درک هر کسی است که در امور غیر اعتباری... ناقل اقوال دیگران است و برهانی است بر عدم شایستگی او در امر پیروی

اکنون به این پرسش می رسیم که راه صحیح بهره برداری از سخن بزرگان و پیشروان یک دانش یا هنر چیست؟ با اندک دقتی در امور روزمره می توان این را دریافت نظر به اهمیت آن در ادامه... پس از بررسی عدم امکان قیاس و توضیح پیش فرض های علم اصول به بیان آن خواهیم پرداخت.

قیاس ریشه ی استناد

بی گمان آموزه ی مشهور «لا قیاس فی الدین» و هشدار تند «أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ» (1) به گوش تربیت یافتگان مکتب حدیث و آنان که با منقولات دینی سر و کار دارند ناشنیده نیست

آیا این آموزه بیانگر همین نکته نیست که کودکان بر اساس قیاس های منحصرأ صورتی و غیر ماهوی- خویش که برخاسته از عدم درک محتوای آموزه های بزرگان است - نخواهند توانست به معانی منظور نظر آنان دست یابند! تحلیل دقیق قیاس های صورتی (و در نتیجه خالی از محتوای کودکانه) به وضوح و سهولت نشان می دهد که منظور از آموزه ی «لا قیاس فی الدین» چه باید باشد.

ص: 241

کودک، برای دریافت علل و عوامل محیطی فاقد درک لازم است، ناگزیر، در تحلیل های ذهنی خود به قیاس های مع الفارق دست می برد. به همین دلیل همواره نیازمند مربی حی و حاضری است که با اشراف بالفعل خویش در تک تک امور او را راهنمایی نماید؛ زیرا هرگز از طریق استناد به سخن مربیانی که در حضور او نیستند نمی تواند به مصالح زندگانی خویش واقف گردد؛ چرا که شرایط متغیر است و ذهن وی در تشخیص امور نارسا و به همین دلایل نیازمند مربی حاضر است.

از سوی دیگر برای کشف آموزه های دینی و تربیتی نمی توان همانند امور مادی از طریق قیاس و استقرا و امثال آن... به مقصود دست یافت؛ اما نه بدین جهت که مثلاً باید شیوه های دیگری را در استنتاج این گونه آموزه ها برگزید، بلکه از آن رو که نزد انسان بالغ بدون نیاز به چپش معادلاتی منطقی، آموزه های تربیتی معلوم به علم حضوری است و همواره بدون واسطه ملموس و مشهود و محسوس و به تعبیر و حیانی آن (لا رَیْبَ فِیْهِ) (1) است و (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) (2) توصیف آن. این البته برای شخص بالغ و صاحب درک است و در صورت عدم درک هیچ کس منطقیاً به قیاس (و به طریق اولی استناد به سخنان بزرگان) مجاز نخواهد بود؛ زیرا اندک دقتی نشان می دهد که ریشه ی عمل استناد قیاسی ساده و ابتدایی است و امکان این که مع الفارق نباشد بسیار اندک و نزدیک به محال است (توضیح تحلیلی آن در این فرصت بار کم بهره ی اصطلاحات را نیز بر سنگینی مطالب این متن خواهد افزود و در متن تخصصی تری باید بدان پرداخت)

کسی که فاقد آن گونه درک است از طریق قیاس یا استناد به سخن فهیمان و فرزندگان هرگز نخواهد توانست به مفاد هیچ بخشی از آن دست یابد و به کوری می ماند که خواسته باشد از طریق استناد به سخن بینایان کورانی همانند خویش را به آستانه ی بینایی راهبری فرماید!! این نکته از بدیهی ترین بدیهیات است که کودک

ص: 242

1- گمان را در آن راه نیست بقره (2): 2

2- به ، روشنی راه یافتگی از گمراهی آشکار شده است. همان: 256

(به دلیل فقدان درک و نیز عدم امکان تحلیل صحیح ذهنی) به هیچ روی در خور پیروی نیست؛ هر چند عموماً تصوّر می گردد از آن رو که او مکلف نیست، غیر قابل پیروی است. همین است که در فقه اصطلاحاً از آن به کودک غیر ممیز تعبیر شده است و اگر به قوه ی تمیز، رسید خود به خود به آن بخش از احکام که مورد درک اوست مقید خواهد بود؛ ولی در بخشی که واجد درک، نیست نمی تواند از طریق قیاس به نتایج دلخواه دست یابد. این ناتوانایی از آن روست که در صورت دست بردن به تجزیه و تحلیل مفاهیم به قیاس های مضحک و غیر صحیح و مع الفارق دچار خواهد شد که نتیجه ی آن پیشاپیش روشن است.

از سوی دیگر میدان رویش قیاس در امور دینی همواره پیش فرض امکان استناد به نقلیات است؛ در حالی که اگر پدیده ی استناد، آن هم به دلیل عدم درک بلاواسطه و مستقیم از میدان کشف اوامر و نواهی تربیتی و دینی، خارج گردد، اساساً قیاس با چه صغری و کبرایی و براساس چه نیاز و ضرورتی قابل تشکیل خواهد بود؟

پس جریان استناد در امور دین از عدم درک و در نتیجه دست بردن به انواع قیاسات مع الفارقی برخاسته است که ویران کننده ی تمامی نگرش های معنوی است و در یک جمله می توان گفت استناد همان قیاسی است که در امر دین از آن پرهیز داده شده است؛ ولی با تغییر نام و قرار گرفتن تحت عنوان استناد، مجدداً نه تنها در استنتاج احکام راه یافته بلکه یکه تاز میدان نیز گردیده و خصوصاً با پوشیدن لباس قداست راه را بر دیگر طرق مسدود ساخته است گوشه ای از حضور پررنگ آن را در علم اصول می توان مشاهده کرد و از آن جا که این علم محور برداشتهای فقهی است نیازمند عنایت و دقت بیشتری است.

نباید فراموش کرد که منشأ به کارگیری تمامی این روش ها عدم درک صحیح از ماهیت تربیت های دینی و معنوی و برخورد کودکانه با آن هاست که سرانجام با این پی آماد ها همراه گردیده است. اکنون ریشه ی پنهان این نگرش های کودکانه و نیز حکومت گرایانه را در علم اصول - که زیربنای برداشت ها فقهی است - ارزیابی خواهیم کرد.

علم اصول چه نقشی در استخراج و استنباط دستورات دینی ایفا می کند و موضوع و محور اصلی مباحث آن چیست؟ با همه ی تفصیلات و مناقشات بسیاری که در آن است می توان به طور خلاصه اصول را به گونه ای جامع و مانع تعریف کرد تا امکان دست یابی به پیش فرض اساسی و بنیادین آن- که در حقیقت عامل ایجاد و دوام این رشته از دانش دینی بوده و هست- فراهم گردد و پس از دست یابی به آن پیش فرض ها نشان داد که آیا این پیش فرض جزء آموزه ها و تعالیم دین است یا پدیده ای است بشری و غیر الاهی و مولود واقعیات روزگاری که دین در آن به عرصه ی بروز و ظهور پا نهاد و سپس بر اساس آن در یک تحلیل کوتاه تاریخی، به این نتیجه رسید که پیش زمینه های موجود در آن جامعه پس از رویارویی با تعالیم مذهبی و دینی چگونه به پدید آوردن آن پیش فرض ها منجر گردیده و به سهولت نیز مورد پذیرش و اجماع عموم قرار گرفته و با مقبولیت عام خود توانسته است تا آن جا به پیش آید که به صورت یک زیر بنا و اصل موضوع غیر قابل تردید محور بررسی های مهم ترین بخش دانش دینی یعنی علم فقه قرار گیرد.

با کشف نقطه ی عطف این منحنی به داخل آموزه های دینی است که می توان این پرسش اساسی را به پاسخ رساند که کدام عامل اجتماعی همچنان تا زمان و زمانه ی ما... سبب تضمین و پایداری و نیز تثبیت آموزه های دینی و معنوی بر اساس استناد گردیده است و سرانجام تا بدان مرحله پیش رفته که مفهوم دیانت با استناد به اقوال بزرگان مرادف و یکسان قلمداد شود؟

دور از انتظار نخواهد بود؛ اگر در نظر، ابتدایی این گونه تحلیل ها و بررسی های موشکافانه بیهوده و غیر لازم شمرده شوند؛ چرا که در طول تاریخ... این گونه تلقی از، دیانت چنان فراگیر و یکنواخت بوده است که هرگز برداشت دیگری در برابر آن حتی پیشنهاد نشده است تا اکنون در صدد تحقیق برآمده بخواهیم این نکته را روشن سازیم و مثلاً اصل را از بدل آن تشخیص دهیم و تعیین کنیم که حق با کدام دسته و طایفه و گروه بوده و کدام برداشت متضمن حقیقت و کدامین به توهمات کودکانه و

تخیلات غیر منطبق با واقعیت آمیخته است. این نگاه تا آن حد شایع است که حتی فریقین شیعه و سنی با گرایش های مختلف عقلی و نقلی و تمایلات گوناگون ظاهری و باطنی خود (از عرفا و فلاسفه و اهل حدیث و اشاعره و معتزله...) همه و همه در آن اتفاق نظر دارند و در این تلقی همگون و مشترکند حتی می توان پا را فراتر برد و آن را به سایر ادیان نیز تسری داد؛ زیرا این پدیده به گونه ای است که حتی در ادیان دیگر نیز همین نوع و شیوه ی تلقی از دیانت دیده می شود تا آن جا که می توان ادعا کرد در طول تاریخ و در میان تمامی ملل و در همه ی اعصار، در مورد آن، گویی نوعی اجماع وجود داشته است.

علاوه بر آن نباید پنداشت این نگاه تنها به توده های سطحی نگر و غیر متخصص منحصر است؛ زیرا هیچگاه محافل و مجامع دینی یعنی همان نهادهایی که رسماً متولی امور دین تصور می گردند نیز هرگز با این تلقی ها و برداشت های کاملاً رایج مخالفتی ابراز نداشته بلکه سبب تحکیم و تثبیت آن نیز بوده و به گونه ای کاملاً رسمی آن را محور منحصر به فرد دیانت نیز قلمداد کرده اند. علاوه بر آن، همواره در این کوشش بوده اند تا مبادا بر دیواره ی محافظ آن رخنه ای پدید آید و بر این گونه نگاه - خدای ناخواسته!!- وهن و خللی راه یابد. اکنون برای دست یابی به منشأ اساسی و پیش زمینه های محوری این گونه تلقیهای کاملاً عرفی است که می گوئیم: می توان با کشف زیربنا و اصل موضوع دانش، اصول از نزدیک ترین راه به پاسخ لازم دست یافت و علاوه بر شناسایی آن به جست و جوی خاستگاه آن نیز پرداخت. به این دلیل است که از طرح آن در این بخش ناگزیریم

جایگاه و ماهیت علم اصول

چندان دور از حقیقت نیست؛ اگر گفته شود جایگاه علم اصول در برابر جست و جوهای فقیهانه (البته با اندکی مسامحه) همان جایگاهی است که منطق در برابر فلسفه دارد؛ یعنی به همان صورت که براهین فلسفی آن گاه وافی به مقصود خواهند بود که بر اساس ضوابط منطقی ارائه و بیان شده باشند آرای فقهی نیز

هنگامی که بر معیارها و ضوابط علم اصول مبتنی باشند پذیرفتنی و قابل دفاع خواهند بود.

هر چند توضیح فوق قادر نیست تا تصویر کامل و تمامی از این دانش به دست دهد آشکار می سازد که چگونه آرای فقهی بر استدلال های علم اصول متکی است تا جایی که هرگاه بخواهند از علّت صدور یک حکم یا فتوا جو یا شوند، ناگزیر پاسخ، آن مبتنی بر استدلال های دانش، اصول قابل بیان خواهد بود.

این دانش از دو بخش الفاظ و اصول عقلی تشکیل یافته است در بخش اول، آن بحث پیرامون این نکته دور می زند که چگونه و با چه استدلالی، می توان از منطوق و مفهوم الفاظ روایات به منظور نظر گویندگان آن پی برد و بر اساس الفاظی که آمرانه بیان و انجام آن ها از مردمان خواسته شده است، چگونه شکل صوری اعمالی را که یک متدین به انجام آن موظف و مکلف است می توان کشف کرد. در بخش دوم اصول عقلی متعارفی استنتاج می گردد که به صورت روزمره بر این گونه رفتارها به همان صورت، عرفی حاکم است و سرانجام از طریق اصول چهارگانه ی براءت و احتیاط (اشتغال) و تخییر و استصحاب، ضوابط حاکم بر رفتار عرفی اشخاص تعیین می شود از این طریق شک و تردید محتمل را به زعم خویش، از تمامی رفتارها - اعمّ از آن ها که در روایات مورد اشاره قرار گرفته یا آن ها که هرگز یاد نشده است - زائل می سازند و برای هر کدام از اعمال شخص حکمی از احکام پنجگانه ی روا و ناروا و... را بار می کنند بر این مبنا دانش اصول عبارت است از بررسی روش هایی که از طریق آن می توان تکالیف دینی را از منابع نقلی آن (یعنی قرآن و حدیث) استنتاج کرد و از طریق آن به خوبی نشان داد که هر فرد در چه موقعیتی و به چه دلیلی باید به انجام کدام عمل مبادرت ورزد.

در این که دانش اصول علمی است با این هدف و روش تردید نیست؛ زیرا اساساً به این دلیل عنوان اجتهاد (به اصطلاح خاص حوزوی آن) شرط لازم (و تا حدودی... کافی) برای استنباط احکام شناخته شده که تسلط بر این علم شرط لازم اجتهاد است و همین علم است که در مسیر برخورد با احادیث نقشی محوری ایفا

می‌کند؛ یعنی نزد فقیه، بدون تسلط به این رشته‌ی خاص از علوم دینی، هیچ‌کس به استنباط از آیات و روایات و در نتیجه صدور فتوا یعنی بیان حکمی از احکام پنج‌گانه درباره‌ی هیچ‌یک از اعمال مکلفین مجاز نمی‌تواند بود؛ زیرا اولاً از ریزه‌کاری‌ها و پیچ‌وخم‌هایی که گویش‌های حدیثی همواره در معرض آن قرار دارد، آگاه نیست و ثانیاً از روند حکومت اصول‌اربعه‌ی عقلیه- که می‌تواند احکام را در جاهایی که حتی هیچ نصی در مورد آن وجود ندارد نیز بیان کند- آگاهی ندارد.

در مسائل این علم پس از مباحث الفاظ بحث پر مناقشه و آکنده از اختلاف نظر حقیقت‌شرعیّه، آن هم ناخودآگاه و کاملاً بی‌تناسب و البته کاملاً هدفمند وارد می‌شود و سپس از امر و نهی و طلب و اراده و فور و تراخی (یا فوریت و استمهال) و... سخن به میان می‌آید و شقوق مختلف آن بررسی می‌گردد و از عامّ و خاصّ و مطلق و مقید و مجمل و، مبین به تفصیل و با موشکافی‌های بسیار فرضی (و حتی تا حدود زیادی... غیر لازم) با شرح و بسط بسیار گفت‌وگو می‌شود. پس از طرح مباحث مربوط به حجّیت خبر واحد به بیان اصول عملیه- که به اعتباری و اصطلاحی همان اصول عقلیه است و موضوع آن‌ها شک و تردید و ابهام یا علم اجمالی در انجام یا تشخیص تکالیف دینی است می‌پردازد و با این عمل در صدد بر می‌آید تا اگر مکلف در مسأله‌ای به یقین کافی دست نیافت، شک و تردید را آن هم تنها تا آستانه‌ی رفع تکلیف از او دور سازد و به رفتار عملی غیر قابل نقدی- البته و لابد از سوی خداوند!- راهنمایی کند با این هدف مباحث اشتغال و برائت و استصحاب و تخییر را طرح و اثبات می‌کند و همواره در این کوشش است که مبادا- در آن جا که ابهامی وجود دارد- مکلف از تکالیف واقعی یا لااقل به اصطلاح ظاهری خود بازمانده مستوجب عتاب و خطاب و زجر و عذاب گردد. این منتهای هدف و مقصود از گفتن و شنیدن و خواندن و آموختن این رشته از مباحث علوم دینی است. به این دلیل است که هیچ‌یک از دو نهاد ارزش‌گذار یعنی حوزه و جامعه برای سایر دانش‌ها در برابر این رشته‌ی خاص قدر و وزنی قائل نیست؛ چنان‌که گویی سایر دانش‌ها و بررسی‌های دینی تماماً در حاشیه‌ی این محور اصلی و برگرد این

قطب و سپهر دیانت در گردش اند و هرگز اهمّیت آن‌ها نسبت به این قطب و محور قابل مقایسه نیست؛ زیرا تنها در این رشته از علوم احکام دین - که همان اصل دیانت، تلقی شده است - بیان می‌گردد و خود به خود فرع را در برابر اصل، وزن و قدری نمی‌تواند بود

بررسی متن علم اصول در اوّلین گام نشان می‌دهد که نمی‌توان مباحث آن را به عنوان دانشی مستقل ارزیابی کرد؛ زیرا تقریباً فاقد یک موضوع واحد و مستقل و قابل تعریف است. این نکته در مناقشات دائم التزایدی که برای نشان دادن موضوع مباحث این به اصطلاح شبه علم حتّی میان خود اصولیین، تاکنون در گرفته، به وضوح قابل ملاحظه است و نشان می‌دهد که منشأ آن همه مباحثات حجیم و بلا وجه چیست شماری از این فرزندگان با هزار اگر و، اما هر یک پس از قرون متمادی.... برای اوّل، بار خود را کاشف این راز سر به مهر (یعنی تبیین موضوع این علم) شناخته و افتخار بیان آن را منحصرأ از آن خویش دانسته اند و روشن نیست با این گونه نظریه پردازی های معقد و پیچ در پیچ - که تنها گوینده ی آن، قائل به آن است آن هم برای نشان دادن موضوع یک علم (که باید روشن ترین بخش آن باشد) چگونه می‌توان به متن آن وارد گردید

در حالی که این مجموعه دارای موضوعی واحد نیست، تمامی مباحث آن - چنان که گفته شد - هدف واحدی را تعقیب می‌کند که به تفصیل مورد اشاره قرار گرفت. این هدف که به طور خلاصه عبارت است از: شناخت احکام شرعیه ی، فرعیه، از ادله ی تفصیلیه - منحصرأ محور جست و جوی این علم، قرار دارد و در واقع مجموعه ی روش های اصولی فنی است برای دست یابی به هدفی معین که پیشاپیش مفروض گرفته شده است بنابراین (لااقل از نظر این بحث) تفاوتی نخواهد داشت که آن را علم بخوانند یا غیر آن؛ زیرا مقصود آن است که تمامی این بررسی ها در جهت هدف واحدی حرکت می‌کند که منظور از طرح این بحث، شناسایی همان هدف است که نشان داده خواهد شد وجود آن، زیربنا و اصل موضوع تمامی بررسی هایی است که در یک کلام علم اصول خوانده می‌شود.

پیش فرض جست و جو برای دست یابی به هر هدفی قبول و پذیرش وجود آن است؛ یعنی ابتدا باید وجود آن هدف مفروض گرفته شود تا بتوان برای وصول بدان... کوشش نمود. بنابراین در بررسی های علم، اصول، ابتدا باید وجود احکام به صورت یک پیش فرض مسلم دانسته شود تا از طریق این روش ها... به جست و جوی شکل و صورت و چگونگی آن بتوان اقدام کرد پیش فرض قطعی و غیر قابل مناقشه و تردید این جست و جوها وجود احکام خمسیه ی تکلیفیه (وجوب و حرمت و کراهت و اباحه و استحباب) است؛ یعنی از ابتدا و بدون هیچ گونه تردید (و حتی بی هیچ احساس نیاز) نسبت به اثبات این اصل موضوع- که از اجماعی عمومی و غیر قابل مناقشه برخاسته است- این گونه تصوّر شده است که بر روی هر عملی (به معنی قراردادی و اعتباری آن) حکمی از احکام پنجگانه وجود دارد که خداوند بزرگ به شیوه ای واحد و یکنواخت البته به اقتضای حالات مکلف، از تمامی مؤمنان و مسلمانان یا حتی مردمان آن هم در همه ی اعصار و قرون، به یک شکل و صورت خواسته است و مسلمان باید به همان شیوه بدون هیچ کم و کاستی آن ها را به انجام رساند. در صورت انجام آن ها هم لا اقل بخشی از مطالبات درگاه خداوندی تأدیه می گردد و بندگان نیز دست کم نسبت به آن بخش از وظایف خویش به اصطلاح بری الذمه می شوند و به این اطمینان دست می یابند که لاجرم از این ناحیه مستوجب عذاب و عقابی نخواهند شد و چون تصوّر شده است که این دستورات را بزرگان دین در قالب همین احادیث بیان کرده اند اکنون دانشمندان علوم دینی- بر اساس دقتی که در مفاد گفتار آن بزرگان یعنی منقولات حدیثی می کنند- با استمداد از مباحث (تا حدود زیاد و البته در حد امکان) حلاجی شده ی علم اصول خواهند توانست به صورت های لازم آن دستورات راه یابند و آن ها را به مردمان اعلام دارند.

پیش فرض یاد شده - فارغ از آن که درست باشد یا نادرست واقعی باشد یا، اعتباری منطقی باشد یا موهوم- به صورت یک اصل موضوع در علم اصول یعنی حکومت احکام پنجگانه بر اعمال، مکلفین در بررسی های محوری دین قرار

می‌گیرد و طول تاریخ را می‌پیماید و دوام می‌آورد پس برخاسته از ذهن یک فرد یا حتی یک گروه محدود نمی‌تواند بود و ناگزیر در بسترهای مناسب و لازم اجتماعی خویش قابل رویش است و پدید آمدن و تبدیل یافتن آن به یک باور غیر قابل مناقشه نیازمند بستر مناسب خویش است؛ یعنی نمی‌توان آن را محصول خلق الساعه ای پنداشت؛ زیرا معمولاً این گونه اندیشه‌ها ابتدا رفته رفته در بسترهای اقتصادی و در مراحل بعد... اجتماعی و سیاسی و حکومتی به دلایل خاصی پدید می‌آید و سپس مورد تعلیم و تبلیغ و تحکیم قرار می‌گیرد و با گذشت یکی دو نسل در صورت عدم تغییر حکومت خود به خود، در اذهان مردم نهادینه می‌شود و سپس با مجموعه‌ی این زیربناها به باوری عمومی تبدیل می‌گردد. آن گاه در جامعه گروه‌هایی - با هدف دستیابی به مقصودی که جامعه آن را (به هر دلیل) واقعیت پنداشته است - به انگیزه‌های متفاوتی اندک اندک... راه‌های وصول بدان را کشف و ارائه می‌کنند و به دلیل همان پیش زمینه‌های اجتماعی است که مورد پذیرش و اجماع واقع می‌شود و امکان استقرار ریشه‌ها و سپس شاخ و برگ آن، در بیشه‌ی اندیشه‌های عموم فراهم می‌گردد. آن چه در این مجموعه مورد نظر است، شناسایی همان پیش زمینه‌هاست که جامعه را با این باور همراه ساخته که دیانت چیزی جز دستوراتی خاص و معین نیست که انجام آن‌ها از مردمان خواسته شده است و بزرگان و پیشوایان دقیقاً برای بیان این احکام به این جهان آمده‌اند تا مردمان را از آن آگاه و به شیوه‌های اجرایی آن راهنمایی کنند.

با وجود این پیش فرض است که متولیان یا متخصصان امور جست و جوی این احکام به گفتار بزرگان استناد جسته در صدد تعیین و تثبیت آن‌ها بر می‌خیزند؛ ولی باید توجه داشت که مقدم بر آن جامعه با برآیند افکار عمومی خویش، به صورتی جدی آن‌ها را مورد مطالبه قرار داده و در جست و جو و در انتظار آن، متخصصان را به کشف آن گمارده است؛ چنان که اگر جامعه با چنین مطالباتی همراه نباشد هرگز هیچ گروهی برای برآوردن این نیاز بسیج نخواهند شد و به صورت یک طبقه‌ی مقبول اجتماعی ظهور نخواهند کرد

با قطع نظر از تأثیرات سیاسی و حکومتی - که عاملی اساسی در ایجاد رفتار قالبی نسبت به آموزه های دین است به نظر می رسد این گونه تلقی از اوامر دین (که می پندارد خداوند انجام صوری اعمالی را از آدمیان خواسته است) تنها در خور ذهنیت های بدوی و کودکانه است. کودک - چنان که گفته شد - تنها از اوامر مربیان خویش شکل و صورت آن ها را مورد امر و نهی می پندارد و از هرگونه ذهنیتی که حاکی از توجه به نیات و مقاصد و اهداف آن است خالی و تهی است؛ زیرا معانی و مقاصد بالغانه جایی در ذهن کودک ندارند. بنابراین، کاملاً طبیعی است که مردم صدر اسلام (البته همراه با تلقینات حکومتی) همین گونه برداشت را از اوامر و نواهی دین داشته باشند؛ زیرا آنان نیز به دلیل بدویت و نا آشنایی با رشدهای معنوی امکان درک این نکته را نداشته اند که هرگز مقصود از این دستورات و اوامر اجرای صوری و شکلی آن ها نیست؛ بلکه مقاصد عمیق معنوی و تربیتی است که علت صدور آن هاست. آنان درست همانند کودکان (و در مرحله ی بعد، همچون سربازان و نظامیان) می پنداشتند تا اگر صورت ظاهر آن اعمال را به انجام رسانند، بری الذمه می شوند و دیگر کسی آنان را تعقیب و مؤاخذه نخواهد کرد. در این شیوه برخورد، اوامر تربیتی، دین در حقیقت همچون وامی عرفی برگردن تمامی انسان ها تلقی و در نتیجه با این تصوّر همراه گردیده است که با انجام این امور، مسؤولیتی بر دوش مردمان نخواهد بود.

این تلقی چیزی جز یک برداشت کودکانه یا حکومتی در برابر دستورات مربی نیست؛ یعنی کسی در این تصوّر می تواند بود که هیچ نوع درکی از تربیت و مزایا و لزوم آن نداشته باشد و تنها از قدرت قاهری به نام خداوند هراسناک است و خود را به این وسیله ی کودکانه تسلی می دهد این نگاه همان نگاه عرفی و رایجی است که در طول تاریخ بر اذهان مردمان حکومت کرده و از همین ناحیه است که فقه و اصول، آن به عنوان اصل، دیانت در جامعه نهادینه گردیده است.

اکنون و پس از صدها سال... به وضوح می توان دریافت که حقیقتاً (و نیز طبیعتاً) هیچ مسؤولیت و تعهد و حفظ امانت و وامی، جز دست یابی به کمال و تمامیت و انسانیت و به تعبیر تمام تر آن عبودیت برگردن هیچ انسان بالغ و آزاد و حرّی وجود ندارد حرکت به سوی خوبیها و پاکی ها در تعریف انسان مأخوذ است؛ یعنی اگر انسانی فاقد درک خوبی و بدی، بود بی گمان در مرحله ی حیوانیت متوقف است. اگر نیز این صفات را درک کند، ولی به جای حرکت به سوی خوبی ها، مسیر خودخواهی ها و زشتی ها و پلیدی ها را پیماید، باز هم روشن است که نمی توان نام انسان بر وی نهاد؛ او همان شیطانی است که در برابر خوبی ها سر تسلیم فرو نمی آورد.

بنابراین عدم حرکت به سوی خوبی ها این موجود را از تعریف انسانیت خارج می کند یا در سطح حیوان تنزل می دهد یا به شیطان تبدیل می کند؛ اما احساس این مسؤولیت در جهت حرکت به سوی فضایل و ملکات اخلاقی و انسانی به گونه ای فطری و وجدانی از تمامی آدمیان خواسته شده است و همین نکته است که ریشه و بنیاد گرایش به ادیان را ضروری و منطقی و غیر قابل تردید می نماید؛ در حالی که همواره تصور می شود که اوامر اعتباری و قانونی دیانت اصطلاحی، به گونه ای اعتباری از مردمان مطالبه شده است

اگر کسی این تلقی از دیانت را که دین راه تربیت انسان هاست نپذیرد و آن را بافتن فلسفه و عرفان تصوّر کند با او بحثی نیست؛ زیرا در صورتی که واقعاً به این سخن پایبند باشد باید او را از نظر ذهنی کودک شمرد و با کودک سخن بالغانه نشاید گفت و اگر به مکابره نیز سخن گوید مرآه با او مثمر ثمری نخواهد بود.

گزاره ی " هدف دیانت تربیت اخلاقی انسان هاست" تا آن جا استحکام دارد که می توان ادعا کرد برای، دیانت هر مقصودی، جز این تصوّر گردد، برخاسته از توهمات کودکانه ای است که نارسایی اندیشه عامل به وجود آمدن آن است. این عامل، یعنی نارسایی اندیشه، شیوع موهوم و خرافی و تحکمی آن را، با هزاران

، انحراف در طول تاریخ بستر سازی کرده است؛ زیرا واضح است که: (إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)؛ (1) یعنی خداوند از همه ی هستی بی نیاز است و بنابراین هرگز به انجام هیچ یک از این امور و امثال آن محتاج نیست اگر چنین است انجام هر کنشی را (در قالب امر و فرمان و دستور) از آن رو از بندگان خویش خواسته است که ساختار وجودی آنان نیاز مند چنین امری بوده و انجام آن را اقتضا می کرده است و آن ها خود بدین گونه رفتارها نیازمند بوده اند؛ آن هم البته نه به گونه ی شکلی و صوری آن رفتارها (زیرا از شکل صوری مثلاً نماز که ثمری برنمی خیزد).

، بنابراین تردید نمی توان کرد که مقصود از انجام آن ها دست یابی به مقاصد تربیتی و تحقق رشد و پدید آمدن تکامل روحی و معنوی آدمیان است تا مبدا این تنها مخلوق صاحب اراده ، هستی یعنی انسان از روند پویش هستی - که همانا تجلی و ظهور صفات و اسمای الاهی است- خارج گردد و خود را در برابر و مقابل آن قرار دهد و در نتیجه این گل سرسبد هستی و خلاصه ی آفرینش و خلقت - با همه ی امکانات بی نظیری که در اختیار او نهاده اند- به جای قرار گرفتن در مسیر این تجلی و نشان دادن صفات الاهی از گریبان خویش به نقطه ی ضد آن، مبدل گردد و مظهر و تجلی گاه اضداد صفات الاهی شود که (إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ) (2) و مگر از تمامی قرآن در ابتدایی ترین نگاه پیامی و سخنی جز این را می توان برداشت کرد؟

لذا آن چه از این دستورات به وسیله ی مریمان الاهی به نام آموزه های دینی صادر گردیده در حقیقت راه هایی است برای وصول به اهداف بلند تربیتی و الا روشن است که از انیان صوری این دستورات- که در علوم دینی به صورت احکام خمسه شناخته شده اند- لااقل در راه دست یابی به این هدف الاهی و انسانی، هیچ بهره ای نصیب شخص نخواهد شد و فروکاستن این دستورات تا حد نازل اشیان

ص: 253

1- آل عمران (3): 97

2- «زیانکاران کسانی اند که خود را در باخته اند» زمر (39): 15

صوری آن‌ها و همان‌را نیز دین، پنداشتن تنها دامن‌زدن به آتش ویران‌گر خرافات است و هیچ ثمری بر آن مترتب نخواهد بود.

البته این نکته‌ی فحیم‌بی‌گمان برای بدویان نیمه وحشی محیط‌ظهور اسلام نیز قابل دریافت نبوده است. بنابراین کاملاً طبیعی است که مریبان‌الاهی نزد همان ذهنیت‌های کودکانه‌ناقل و شارع‌شرایع و اوامر‌الاهی تصور شوند و این پندار پدید آید که این بزرگان برای ابلاغ صوری این دستورات به این جهان آمده‌اند!

منشأ انحراف

از سوی دیگر اگر کسی به این نکته واقف نگردد که تربیت‌کنندگان - چون با کودکان و ناآشنایان با امر تربیت سروکار داشته‌اند- ناگزیر بوده‌اند آمرانه و قالبی و شکلی سخن‌گویند شاید چنین تصور کند که چون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وانمه‌علیهم‌السلام غالباً با زبان قالبی و صوری با افراد محیط‌خویش سخن‌گفته‌اند مقصود از این اوامر تنها صورت آن‌ها بوده است باید توجه داشت که وجود این ویژگی در سخن بزرگان را نمی‌توان قرینه‌ی صوری بودن اصل و حقیقت و ماهیت دستورات تصور کرد؛ زیرا با، کودک، جز با زبان صوری و شکلی و، تمثیلی نمی‌توان سخن گفت، بنابراین اگر سخنان باقی‌مانده از آن بزرگان و مریبان‌غالباً رنگ و بوی صورت‌اندیشانه و قالب‌گرایانه دارد و اگر بیفزاییم که همان در حقیقت کودکان همواره ناقل آن سخنان بوده‌اند در خواهیم یافت که چگونه حتی اگر سخن عمیق و بالغانه و بلندی نیز به آنان گفته می‌شد (به دلیل فهم‌ناشدن) در بوته‌ی فراموشی می‌افتاد یا لاقلاً مورد اعتنا و توجه قرار نمی‌گرفت.

قرائن بسیار و شواهد گوناگونی از کلمات عمیق آن بزرگان مؤید این حدس است که آن سخنان عمیق - که طبعاً با خصیصین و برگزیدگان دوران خویش در میان می‌نهادند - کم‌تر مورد اعتنا و توجه قرار گرفته (و حتی در استنتاجات فقهی) هرگز در نظر گرفته نشده است؛ گفتمانی شیوه‌ی برخورد با سخن آنان ابتدا در نقل احادیث آن بزرگان و سپس در جوامع حدیثی کاملاً گزینشی و انتخابی بوده است.

لذا هم مرتبی - آن گاه که در برابر اذهان نارس قرار می گیرد - ناگزیر است با گویش قالبی منظور خویش را منتقل سازد (حداقل در بسیاری از موارد، به اقتضای شنوندگان نارس خویش، سطحی و کودکانه سخن خواهد گفت) و هم خصوصاً شنوندگان به دلیل نارسایی، خود تنها همان سخنان قالبی را دریافت می کنند و مورد اعتنا قرار می دهند آن گاه که حکومت نیز در دست همان بدویان جاهل و بیگانه از فهم و درک قرار می گیرد - از آن جا که طبیعت حکومت نیز چنان است که نمی تواند به هیچ چیز جز شکل و صورت رفتارها نظارت داشته باشد - خود به خود، تنها همان دریافت ها و گویش های کودکانه و صوری و انتزاعات خالی از هر حقیقتی را (به بهانه ی الاهی بودن آن ها) به شکل قوانین، حکومتی تثبیت می کند و همان را به نام پیام، دین با تکیه بر قدرت خویش به صورت یک فرهنگ جاری، اشاعه می دهد.

فضای رویش علم اصول

بنابر آن چه گفته شد اولاً در فضایی کودکانه (و علاوه بر آن، حکومت اندیشانه) بوده است که دیانت تنها انجام دستوراتی خاص تصور می شده و علم اصول، با هدف دستیابی به شکل و صورت همین دستورات در طی هزار و سیصد و اندی سال پیش در اسلام پدید آمده و رشد کرده است. انگیزه های حکومتی همراه با برداشت های کودکانه و مستند به گویش هایی که بزرگان با کودکان گفته اند ابتدا بذر مخدوش و مقلوب این اصل موضوع ویران گر را - که خداوند شکل صوری رفتارهایی را، از مردمان می خواهد! - مورد اجماع و پذیرش عموم ساخت و سپس علم اصول به استنتاج اشکال صوری آن پرداخت؛ در حالی که حکومت است که مؤاخذه کننده ی اتیان صوری اعمالی خاص است؛ نه خداوند و کودکان اند که جز شکل صوری اوامر را از دستورات تربیتی در نمی یابند و علاوه بر آن ها بزرگان و مرییان در برابر کودک راهی جز ارائه ی شکل و صورت دستورات ندارند. و سرانجام چون این سه عامل دست به دست یک دیگر می دهند پدید آمدن این اندیشه کاملاً قابل انتظار است که دیانت چیزی جز اتیان صوری این دستورات تصوّر نگردد.

اکنون اگر ملا-حظه می گردد این روش در جامعه فراگیر و نهادینه شده و در طول تاریخ به صورت یک اجماع عمومی به باوری همگانی مبدل گردیده است، نه تنها غریب نیست... بلکه غیر قابل اجتناب نیز هست؛ زیرا در این جامعه و با این ذهنیت ابتدایی و با این تلقی از دیانت خود به خود هرگاه متولی امر دیانت (به هر دلیل) عزم خود را برای نهادینه کردن همین توهمات کودکانه جزم کند، راهی جز پدید آوردن روشی مشابه روش های علم اصول برای دست یافتن به شکل و صورت رفتاری که جامعه آن را عین دیانت می پندارد در برابر خویش نخواهد داشت.

آن گاه که همین کودکان بزرگ سال و حکومت، اندیش، به زعم خود بخواهند راهی برای دست یابی دقیق و مطابق واقعی به این صورت های مفروض - که برخاسته از توهمات کودکانه و مادی و حکومتی آن هاست - جست و جو کنند، چه راهی جز پایه گذاری علم صورت اندیش اصول (که مبنای آن مورد مطالبه بودن شکل صوری اعمال از مکلفین است) خواهند داشت؟

ابداع این شیوه ابتدا مانند بسیاری دیگر از روش های دین ورزی، به دست قوم بدوی و صورت اندیش یهود بود و از آن طریق با بستر سازی های خلیفه ی دوم به فقه حکومتی اهل تسنن راه یافت و سپس نزد پیروان حکومت دینی خلفا، به گونه ای منطبق با تصوّر آنان از دیانت - که البته چیزی جز همان حکومت نبود - پایه گذاری شد... و پس از اندی نیز (با همه ی مخالفت مبنایی آن با حکومت خلفا) در آموزه های شیعه وارد گردید؛ اما نه به دست و دخالت مستقیم حکومت، بلکه متأسفانه به دست حوزه های علوم دینی پس از دوران فی الجمله کوتاه حیات و حضور ائمه علیهم السلام به دلیل شیوع و فراگیری همان فرهنگ کودکانه و بدوی، حوزه های شیعه نیز، به انگیزه ی تدارک نارسایی های خویش، با اقتباس از اهل تسنن، آن را ناگزیر در آموزه های دینی خویش وارد می سازند و اگر ملاحظه می گردد این دانش نزد مردم معنوی و وارسته با نگاه تا حدودی ناخوش آیند همراه بوده است از آن روست که این علم از این خاستگاه و بستر غیر معنوی روئیده است و پذیرش آن در نهایت متضمن تباهی اهداف تربیت های معنوی خواهد بود.

این علم- چنان که گفته شد در زیربنا و اصل موضوع خویش دچار انحرافی ویرانگر است و خصوصاً اجازه ی تأثیر و کارآمدی را از تمامی آموزه های دینی و تربیتی سلب می کند؛ زیرا کودکانه می پندارد مقدم بر نیات و مقاصد، خداوند شکل و صورت رفتارها را مورد مطالبه دارد؛ بی توجه به این واقعیت که در این برداشت جاهلانه... ناخودآگاه، زائده ای را بر متن حقیقت افزوده است که اصل اساسی محتوا را در امور تربیتی از میان می برد با همین نکته یعنی قالب گرایی کودکانه ریشه ی تمامی، دیانت و معنویت را که در زمین حقیقت و واقعیت رویدنی است- در خاک توهم می نشانند و در اولین گام از خداوند تصویری به دست می دهد که- والعیاذ بالله!- گویی او نیز مانند حاکمی است که از افراد تحت حکومت خود اعمالی را مطابق میل خویش مطالبه می کند در این نگاه ویرانگر است که هستی مطلق را در حد حاکمی خودخواه، فرومی آرد و در نتیجه دین را - که راه تربیت است- با افزودن جاهلانه ی عامل صورت به مقاصد آن به عامل توقف و ایستایی تبدیل می کند؛ غافل از آن که این شیوه هر تربیت پذیری را در نقطه ی حرکت متوقف کرده از هر رشد کمالی باز می دارد و در نتیجه امکان حرکت های بعدی و دست یابی به نتایج تربیتی را در آدمی از میان خواهد برد.

متولیان امور نیز رفته رفته... به گونه ای ناخودآگاه، مصالح تربیتی را- که اصل و مبنای دستورات است- در ملاحظات خویش فرونهاده فراموش می کنند و تنها هم خود را مصروف دست یابی به صورت اعمالی می سازند که بهره های تربیتی آن تحت الشعاع قرار گرفته است و اگر از آن ها از علت این دستورات پرسش شود، هیچ پاسخی جز تعبد برای آن نمی توانند داشت.

بنابراین و چنان که ملاحظه می شود لبه ی تیز نقد متوجه روش های علم اصول نیست؛ بلکه این، نقد به پیش فرض های این علم معطوف است؛ زیرا با پیش فرض وجود احکام صوری پدید آمدن شیوه ی صورت پژوهانه ی علم اصول کاملاً غیر قابل اجتناب است. تأکید اساسی نقد ما متوجه پیش فرضی است که در جامعه ی بدوی آن روزگار کودکانه ایجاد و سپس بدون هیچ تعمق و تدبری به دلیل

مرور زمان... اصل دیانت پنداشته شده است و اگر به درستی دقت شود، نشان می دهد که چگونه علمی عریض و طویل متولی پاسداری از پیش فرض اصالت شکل گردیده است.

ارتباط شکل و محتوا

به هیچ وجه سخن در آن نیست که روش های تربیتی فاقد شکل و صورت اند (زیرا بالاخره هر کنشی در قالبی و صورتی به انجام می رسد)؛ اما شکل و قالب را اصل و بنیاد آن آموزه شناختن یا آن را حد اقل بخش ضروری و لازم الاجرا ارزیابی کردن سخنی است ویژه ی عرصه های علم و صنعت و در یک جمله جهانی است که صورت در آن اصیل است و آن را جهان ماده می خوانیم. عدم توجه به این نکته ی ظریف - در آن جا که سخن از امور تربیتی است - جوهر معنویات را از ریشه و بنیاد نابود خواهد ساخت و بدان می ماند که به ظرف و شکل بسته بندی یک دارو و حتی کارخانه ی سازنده ی آن چنان اهمیت بخشیم که اهمیت بیماری و جریان تأثیر بخشی دارو را تحت الشعاع قرار دهیم و تنها دست یابی به ظرف آن و شکل بسته بندی آن را به عنوان یک ضرورت بنیادی معرفی کنیم بی گمان این شیوه ی برخورد با چنان تالی فاسدی همراه است که به انکار تمامی پزشکی و داروشناسی منجر می گردد و این همان پی آمدی است که در مورد دین و آموزه های دینی به گونه ای بالفعل در زمان حاضر در حال وقوع است

با پذیرش این حقیقت که هیچ دارویی فاقد شکل و صورت و ظرف نیست و قبول این که هیچ عمل و رفتاری بی شکل و قالب نمی تواند بود باید توجه داشت که اصالت بخشی به صورت آن هم مقدم بر محتوا به ویژه در امور تربیتی بی گمان تنها در خور ذهنیت کودک است لذا در دوران کودکی این شیوه اجتناب ناپذیر است؛ ولی اولاً این بدان معنا نیست که پس از بلوغ و کمال نیز کودک می تواند این شیوه را ادامه دهد؛ زیرا این عمل به معنی توقف در کودکی و در نتیجه عدم بلوغ و فقدان تکلیف است و ثانیاً تربیت کودک به وسیله ی مربی حتی و حاضر و بالغ صورت

می‌گیرد؛ نه کودک ناممیز دیگر تنها مربی حاضر می‌تواند هر بر داشت یا اقدام ناصحیح را با دریافت های بالغانه ی خویش و با تذکرات مشفقانه تدارک کند. کودک یا هر انسان صورت اندیشی در خور راهنمایی به دیگران نمی‌تواند بود.... خفته را خفته کی کند بیدار؟

اندرک دقتی نشان می‌دهد که چرا در جایی که مربی در دسترس نیست مردمان نیازمند راهنمایی به نام فقیه می‌گردند این درست؛ اما باید توجه داشت که اگر در آیات یا روایات به این اصطلاح برخورد می‌گردد، در آن متون این نام با بار لغوی و واقعی خود مورد اشاره است؛ نه با بار عرفی و پردازش شده ی آن؛ یعنی فقیه (به معنی واقعی آن) است که می‌تواند مردمان را به اهداف تربیتی راهنمایی کند؛ نه فقیه اصطلاحی فقیه (چنان که معنی لفظ آن گواهی می‌دهد) کسی است که می‌فهمد؛ یعنی در امور تربیتی بالغ و از علّت هر رفتاری بی‌واسطه آگاه است. کسی که نسبت به تشخیص ماهیت امور معنوی واجد درک و شعور لازم و از چگونگی کارایی و روند تأثیرات تربیتی و راه های آن آگاه نباشد، مانند سایرین است و نمی‌تواند به راهنمایی دیگران پردازد چنین فردی چگونه خواهد توانست - در حالی که خود نارس و از درک مستقیم بی‌بهره است- با استناد به اقوالی که با نارسایان و کودکان گفته شده است (و لاجرم از دقت و تمامیت کافی نیز برخوردار نیست) در صدد راهنمایی دیگران برآید؟ چنین عملی اساساً ناممکن است؛ هر چند اگر همان مردم صورت اندیش و نارسا (که معمولاً انبوه مردمان را تشکیل می‌دهند) با نارسایی خویش او را در این مقام بنشانند او چه خواهد کرد یا چه می‌تواند کرد؛ جز آن که تنها به صورت رفتاری که مریدان سلف برای مردمان دوران خویش تعیین کرده اند استناد جوید و پیروان را به همان راه کارها (که در بسیاری از موارد حتی از دایره ی تأثیر بیرون افتاده است) راهنمایی کند؟

این پدیده، دقیقاً در حوزه ی تشیع راه یافته و سنت فقاهت را (البته به معنی اصطلاحی آن) در قالب قوانین اصول از ابتدای دوران غیبت شکل داده است و هر روز... به اهمیت و سطح و حجم و عرض و طول آن افزوده است.

، بنابراین مهم ترین اشکال در شیوه ی استناد این است که ناخودآگاه در این روش تنها صورت بی محتوای دستورات تربیتی مدنظر قرار می گیرد و لاقبل اهداف تربیتی در ارائه ی آن ها همواره مفروغ عنه است گرچه یک فقیه اصولی شرط صحت عمل را نیت (یا قصد قُربت) اعلام می کند این توصیه را نیز به گونه ی صوری آن شرط صحت عمل می شناسد؛ یعنی از آن رو که در روایات این نکته مورد اشاره قرار گرفته است، آن را به رسمیت می شناسد؛ نه آن که بلوغ ذهنی او این لزوم را تشخیص داده . باشد به عبارت دیگر صحت نیست را شرط تمامیت صورت عمل می شناسد؛ نه علتِ صدور دستور؛ چراکه بلافاصله از آن عبور می کند. با این نوع تلقی و نیز عبور اجمالی از آن و عدم احساس نیاز توقف و تعمق در اهداف آن، تنها با تعریف کودکانه ای که به دست می دهد نشان می دهد که وظیفه ی اصلی خود را منحصرأ شناسایی صورتِ اعمال می پندارد و نیت را نیز داخل صورت می بیند و حتی در وجدان خویش نیز تنها صورت اعمال را اصل مورد دستور می پندارد و در جست و جوی خود... در حقیقت، فارغ از نیت و هدف و ثمر مترتب بر این اعمال، صورت آن اعمال و عبادات را مورد شناسایی قرار می دهد و اعلام می دارد که ضرورت اتیان، اوامر در صورت آن ها نهفته است. در مرحله ی دوم و با فاصله ی بسیار... در نگاه های اندکی هوشمندانه تر نیات و مقاصد را تنها سبب تکمیل و تتمیم آن اعلام می کند و به صراحت و وضوح، میان عبادت و عمل صحیح و مقبول فرق می نهد.

، بنابراین اشکال اساسی علم اصول در روش ها و دقت ها و موشکافی های غیر لازم و ناکارآمد آن نیست (و لاقبل در این بحث نقطه ی توجه نیست)؛ مشکل اساسی آن در زیربنا و پیش فرض و اصل موضوع آن نهفته است که در آن، گوهر و درون مایه ی آموزه های معنوی نادیده انگاشته می . شود این جابه جایی ظریف در بن اندیشه های دینی دیوار دیانت را تا ثریا مُعوج و نارسا داشته و آن را با این مفهوم و محتوای کوتاه اندیشانه همراه کرده و سبب گردیده است تا فقیه (به عنوان مثال) این نماز صوری و شکلی را همان واجب الاهی تصوّر کند و با این رفتار و تلقی خویش

را یکی از مصادیق (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) (1) قرار دهد؛ زیرا به صراحت و وضوح و جوب نماز در نظر فقیه متوجه انجام این رفتار شکلی و صوری و فیزیکی خاص است و شگفت تر آن که بدون هیچ ابراز تردیدی برداشت نارسای خویش را وجداناً عین امر و فرمان مستقیم خداوند هستی می داند! این برخورد سبب گردیده است تا محتوا و مقصود دستورات دینی در مرور زمان به طاق نسیان افکنده شوند. تا جایی که اگر از فقیه پیرسند چرا باید این عمل را انجام داد به صراحت خواهد گفت: علت آن تعبد یعنی حرف شنوی از خداوند بزرگ است؛ آن هم تنها به این دلیل که مکلفان دچار عذاب و شکنجه ی الاهی نگردند و نه هیچ مقصود دیگر؛ گویی خداوند حاکم جباری است که انجام اموری خاص را از مردمان خواسته و آنان اکنون از سر ناچاری (و در نتیجه بدون توجه به چند و چون آن) فقط باید برای محافظت و نگاهبانی خویش از عذاب او با کمال تکلف، آن را به انجام رسانند!

آیا... این است معنی و مفهوم دیانت؟!

بدین ترتیب، فقیه در برابر دستوری مانند نماز- که بلندترین و پراوج ترین و زیباترین و از همه مهم تر ضروری ترین دستور تربیتی است- به دلیل برخوردهای صوری برخاسته از دیدگاه خویش فاقد هرگونه درک و تصوّر و در نتیجه پاسخ عالمانه و هوشمندانه و حتی بالغانه می گردد بسیار شگفت انگیز خواهد نمود؛ اگر بدانیم چه بسا در بسیاری از موارد حتی ممکن است در وجدان خویش (به دلیل سلامت و پاکی فطری خود) به ضرورت و لزوم و تمامیت دستوری نیز پی برده باشد؛ اما در عرصه ی ذهنیات همچنان علت و جوب آن را تعبد می پندارد؛ زیرا از معنی و جوب همان مفهوم اعتباری و قراردادی و حکومتی (یا حداقل کودکانه) را در ذهن دارد.

در همین مثال، و جوب، نماز به محتوای این عمل (یعنی توجه و ستایش و کرنش قلبی در برابر هستی مطلق) متوجه است؛ همان چیزی که اولین شرط تربیت و

ص: 261

1- واژگان را (با جابه جایی سمت و سوی آن) از جایگاهش برون می سازند نساء (4): 46

تنها ستون دیانت و محوری ترین نشانه ی ایمان است؛ زیرا بدون این گونه توجّه به منشأ پاکی ها و تمامیت ها اساساً امکان هیچ حرکت و رشدی به سوی کمالات و معالی اخلاق و انسانیت وجود ندارد لذا اگر در مورد آن گفته اند: (إِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ مَا سِوَاهَا) (1) سخنی از شرایط واقعی تربیت و انسانیت به زبان آورده اند. کاملاً قابل فهم است که اولین شرط واقعی بودن (و ریشه دار بودن و در یک کلام در برابر هستی مطلق مورد پذیرش قرار داشتن)، دیانت بی گمان توجّه بنیادین و عمیق و مستمر به درگاه هستی مطلق یا خداوند است. آیا این توجّه، ستون دیانت نیست؟ آیا می توان برای نشان دادن اهمیت آن از توصیف دیگری جز همین تعبیر زیبا و رسا استفاده کرد؟ اگر نماز با این معنی مورد نظر قرار گیرد روشن است که ترک آن در میدان جنگ و در حال غرق شدن هم روانیست و مؤمن آن را به هیچ قیمتی... فرو نخواهد گذاشت

ملاحظه می شود که اگر محتوای دستور و حکمی مورد فهم قرار گیرد، احکام آن خود به خود به صورت طبیعی در پی خواهند آمد و به هیچ استناد نقلی در مورد آن نیاز نیست؛ اما اگر آن توجّه به محتوی و ریشه و علت صدور حکم در نظر گرفته نشود و نماز را انجام اموری رفتاری و در نتیجه صوری تلقی کنند، نه تنها برای هیچ یک از جزئیات آن... وجه معقولی وجود نخواهد داشت، بلکه سراسر آن را اعمالی غیر قابل توجیه نشان می دهد

با یک مثال بهتر می توان این نکته را دریافت فرض کنید یک وسیله ی گرمایی مانند بخاری نفتی ساده در برابر است خود به خود احکام و ضرورت های بسیاری در مورد آن وجود دارد نباید بدان نزدیک شد و به آن مثلاً دست زد؛ باید در آن نفت ریخت؛ باید لوله هایی که دود و بخار آن را خارج می کنند باز باشند؛ باید دستگاہ

تنظیم کننده ی نفت به تدریج مواد سوختی را در آن وارد سازد.... و باید و باید واضح است که تمامی این احکام و ضرورت ها در صورتی است که بخواهیم آن را

ص: 262

1- اگر پذیرفته شد دیگر اعمال پذیرفته خواهد شد. کافی 3: 268، ح 4

روشن کنیم به عبارت دیگر محتوای آتش در قالب این بخاری است که ضرورت این احکام را ایجاد می کند و علاوه بر آن علت آن ها و لزوم اجرای آن ها را به گونه ای غیر قابل تردید نشان می دهد؛ اما اگر فرض کنیم این بخاری روشن نباشد (یعنی این قالب از محتوای خود تهی، باشد) پیداست که هیچ یک از این احکام نه ضرورت دارند و نه اساساً وجود، اصل یعنی خود بخاری- که خالی از هر محتوای- مفید فایده ای خواهد بود همین که محتوای آتش به این بخاری راه یافت خود به خود ضرورت رعایت تک تک احکام و علت وجودی آن ها آشکار می گردد؛ چرا که به انجام رساندن این دستورات است که در نهایت... سبب می گردد محیط زندگانی گرم شود.

به این دلیل کنار نهادن محتوا در بررسی های شکلی و قالبی ممکن است ما را به وادی هولناک پوچی و بیهودگی و انکار ضرورت های قطعی وارد سازد و سرانجام... دیانت را به مجموعه ی اعمالی مزاحم و دست و پاگیر و غیر لازم و احمقانه مبدل گرداند.

مفهوم وجوب

اساساً وجوب (به معنی ضرورت و ایجاب) تکاپویی است که ماهیتاً به صورتی عامدانه در جهت نگاهبانی و نگه داری از دستاوردی ناپایدار و آسیب پذیر به انجام می رسد و به همانگونه که غذا خوردن بر موجود زنده واجب است وجوب مفهومی لا ریب فیه و بی چون و چرا به خود می گیرد؛ چنان که موجود زنده خود به خود (به دلیل ادامه ی حیات و زندگی- که امری ناپایدار است- بی هیچ امر و فرمانی آمرانه) در جست و جوی غذا بر می آید و به خوردن می پردازد و آن را بر خود فرض و ضروری می شمارد تا جایی که می توان گفت کوشش برای غذا خوردن عین مفهوم زندگی در موجود زنده است.

واجبات برای مؤمن همین گونه است مؤمن به اقتضای ایمانش، ناگزیر به انجام کارهایی مبادرت می ورزد؛ نه آن که خداوند- آن هم به شکلی که معمولاً از

واژه ی وجوب به صورت قراردادی و خیالی اراده می شود- آدمی را بر آن مکلف ساخته باشد.

به عنوان مثال در نماز توجّهی خاضعانه و مستمر در برابر هستی مطلق- که از سوی مؤمن عبارتاً آخرای همان ایمان در اوست- امری است که سبب می شود ایمان او- که خلاصه ی هستی و علّت هر حرکت و جنبشی در وجود اوست- از آسیب حفظ گردد و از دامن هستی مطلق دور نیفتد و به هیچ چیز و هیچ کس جز او نیندیشد و در نتیجه ... یاری اش کند تا به آستانه ی قرب به حقیقت هستی دست یابد. این توجّه است که اتیان آن برای اهل ایمان ضروری است و محور و ستون هر حرکت تربیتی است و این حقیقت است که می توان بی هیچ تردید و گمان، از (تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (1) بودن آن دم زد و آن را دور کننده از هر پرده دری و ناروایی شناخت و به صراحت اعلام کرد: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ) (2) و این گونه حقیقت و ماهیت و علّت امر بدان را به شکل: (أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) (3) بیان کرد و نسبت به وجوب ماهوی آن استدلال آورد و آن گاه به صراحت مدعی گردید که این حقیقت لا-رَیْبَ فِیهِ است؛ زیرا تصوّر آن عین تصدیق آن است و الاّ از این که آن را انجام اموری به شکل خاص (به گونه ی بیان شده در کتب مربوطه) پنداشتن چگونه ممکن است - جز برای کودکان و ذهنیّت های کودکانه که تصوّر ناکرده به تصدیق می پردازند - طرفی بسته شود و برای آن در مجموعه ی تعالیم واقعی، معنوی جایگاهی تصوّر گردد؟

در وجوب و ضرورت قطعی دستوری همچون نماز یا امثال آن سخن و مناقشه - والعیاذ باللّهِ- نیست؛ مقصود آن است که چه برداشتی از مفهوم نماز و نیز

ص: 264

- 1- (آن گونه روی آوری آدمی را) از زشتی و پرده دری دور می سازد. عنکبوت (29): 45
- 2- از این راه برای دور شدن از بدی ها یاری بخواهید. بقره (2): 45 و 153
- 3- آن گونه روی آوردن را در دو سوی روز و آغازی از شب به پادارید که نیکی ها زشتی ها را از میان می برند. هود (11): 114

و جوب ارائه و چه منظوری از آن اراده می شود و سپس به دیانت و معنویت و خداوند نیز منسوب می گردد؟ آیا منظور از نماز یا هر عمل عبادی دیگر، صورت آن است یا مفهوم و محتوای آن؟ کدام یک از آن دو نماز است؟ آیا و جوب به معنی آن است که باید (!! بدون هیچ دلیلی هم چون او امر فرماندهان در پادگان های نظامی بدون چون و چرا این رفتار خاص را مو به مو اجرا کرد یا بدین معنی است که بدون تحقّق این محتوا هیچ کس امکان حرکت به سوی پاک شدن و پیوستن به آستانه ی حقیقت مطلق را نخواهد داشت؟

اندک توجّهی نشان می دهد که میان این دو وجوب، تفاوت از زمین تا آسمان است؛ زیرا آن چه یک کودک از این عبارات و مفاهیم و اعمال در می یابد و می پندارد همان چیزی نیست که یک انسان بالغ از آن در خواهد یافت. لذا سخن در معانی، است نه صور؛ مناقشه در مقصود و منظور است نه در اصل وجوب توجّه به این نکته ی اساسی و محوری است که اصالت دادن به شکل و قالب، سرانجام مقصود و محتوا را به دست فراموشی و غفلت می سپرد و ضرورت آن را در معرض مناقشات بی پاسخ قرار می دهد

ورود تبعی صورت

اگر مقصود و محتوا در تمام مراحل بررسی ها، مورد دقّت و نظر قرار گیرد، صورت آن، خودبه خود در پی می آید؛ نه چنان که شرط صحت آن تلقّی گردد؛ بلکه

در پی بدان گونه که هیچ انسانی نمی تواند این عمل تمام عیار انسانی را در شکلی بهتر از آن چه آن انسان متعالی آن را به انجام رسانده و در قالبی زیباتر و تمام تر از آن به انجام رساند. این کجا و آن که این صورت چنان اصالت یابد که محتوا و علّت وجوب و ضرورت آن را با تعبیر کودکانه ی تعبّد- که بیانی مؤدّبانه از کورکورانه اطاعت کردن است- قابل تعلیل و تحلیل سازد؟!

اگر می گوئیم دانش اصول از این بستر کودکانه و غیر معنوی روئیده، از آن روست که در آن، دانش دستورات بی نظیر تربیتی و معنوی را که از زبان برترین

بلندای عبودیت و عمیق ترین دریافت ها و ادراکات و احساسات انسانی برخاسته و در راه تربیت مردمان، در کمال اشفاق و دلسوزی به زبان آمده و تعلیم داده شده است در بررسی های، خود با مقدم داشتن شکل بر محتوا ملحوظ می دارد و همگان را بدون هرگونه دلیلی به انجام همان قالب ها موظف می شناسد و در مسیر حرکت های خود آن اهداف گران قدر را مغفول عنه، قرار می دهد و چون به عنوان تنها مرجع رسمی بیان دیانت شناخته می شود با استفاده از این پایگاه با ترغیب مردمان به اطاعت کورکورانه ایشان را از هر رشد معنوی و حتی از دست یافتن به آستانه ی این مفاهیم، باز می دارد کاملاً قابل پیش بینی است که به دلیل عدم دریافت هرگونه محتوایی برای آن ها مردمان را به انکار آن نیز خواهد کشاند و این پی آمدی است که علائم هشدار دهنده ی وقوع آن با شدت هر چه تمام تر، به چشم می خورد.

شناخت پدیده‌ی حدیث

توجه به جریان ملموس و بدیهی رشد کودک به تمامی نشان داد که:

1- شخص در دوران نارسایی ذهن نمی تواند به شیوه ی دیگری جز تکیه به سخن، مرییان حرکت کند و ناگزیر است از اوامر مرییان اطاعت و پیروی نماید.

2- مرییان باید حتی و حاضر و به تربیت پذیر مشرف باشند.

3- مرییان ناگزیرند با نارسایان در اندیشه رفتاری آمیخته به تشویق و ارباب و تحذیر و نیز گویشی آکنده از تمثیل داشته باشند.

4- تأثیر مرییان تنها دور ساختن تربیت پذیر از آفاتی است که در کمین او قرار دارند.

5- راهنمایی های مرییان در صورتی که صمیمانه مورد توجه تربیت پذیر قرار گیرد - تنها اندکی جریان دریافت مفاهیم را تسهیل می کند.

6- روند تربیت مشاهده ی امور از بیرون و دستیابی به نتایج از درون است.

7- به مقاصد مرییان تنها از طریق دریافت درونی یا بلوغ می توان رسید.

8- دست یابی به بلوغ روندی خودسامان و غیر قابل تصرف دارد.

9- پس از بلوغ تمثیلی بودن سخنانی که تربیت پذیران با نارسایان در میان می نهند آشکار و نارسایی و در نتیجه غیر قابل استناد بودن آن ها روشن می گردد.

10- از طریق استناد نقلی به مقاصد بالغانه ی ، مریبان نمی توان دست یافت.

11- استناد به سخن ، مریبان برخاسته از نارسایی اندیشه و در نتیجه در نتیجه توقف در دوران کودکی است و نشان عجز از ادراک.

12- برداشت های استنادی همواره فاقد ارزش و آمیخته به انواع خدشه های تحریف کننده و نارساست

تاکنون سخن از این بود که استناد به معنی کودکانه بودن و برخورد جاهلانه است و به این دلیل غیر قابل اتکا باید توجه داشت که دست آورد مذکور نتیجه ی تحلیل صوری این پدیده است؛ اما نمی توان از تحلیل مادی آن صرف نظر کرد؛ زیرا آن نیز به نوبه ی خود پدیدآورنده ی اشکالاتی است که به آن ها نیز باید پرداخت.

بنابراین، در این مرحله، پرسش از این خواهد بود که فارغ از عمل نارسا و ناکافی استناد در امور معنوی محتوای احادیث بزرگان یا ماده ای که پدیده ی استناد حیات خود را وامدار آن است چیست؟ به زبان دیگر استناد کنندگان، استناد خود را به کدام سخن و گفتار مستند می سازند و علت اولاً حقیقت و ثانیاً ضرورت پیروی از آن را چگونه ارزیابی می کنند؟ این یعنی با قطع نظر از آن که استناد رفتاری است ناصحیح، می توان مستقلاً نسبت به محتوای سخنان مورد استناد قرار گرفته نیز پرداخت و این بررسی را از جانب دیگری عمق بخشید؛ زیرا انعکاس نارسایی های برخاسته از کوتاهی سطح اندیشه شنوندگان هم در سخنانی که استناد کنندگان بدانها تشبث می جویند جریانی مستقل است که بررسی آن نیز ضروری است.

با توجه به نکات قطعی و قوانین فطری و تردید ناپذیر جریان تربیت که از طریق مطالعه ی روند ملموس و مشهود و کاملاً در دسترس تربیت کودک، استنتاج گردید - می توان به تعریف و تصویر و همچنین تحلیل پدیده و جریان حدیث- که همواره به آن استناد می شود دست یافت.

حدیث چیست؟ احادیث سخنانی است که مریبان الاهی در جهت تربیت

مردم عموماً جاهل و غافل و کوتاه بین دوران حیات خویش، به زبان آورده اند تا آنان را نسبت به امور معنوی آشنا و از لوازم تربیت آگاه سازند. آیا تعریفی جز این می توان از حدیث ارائه کرد؟

در این که آن بزرگان سخن گفته اند نمی توان تردید کرد؛ ولی همه ی سخن در آن است که چرا و با چه هدف و منظوری سخن گفته اند؟ در این که آنان هم چون خطیبان و مبلغان و سخنوران حرف های محتاج این گویش نبوده اند نیز نمی توان مناقشه کرد؛ یعنی بی گمان از این راه نمی خواسته اند به نان و نوایی دست یابند. پس ناگزیر رحم و عطوفت و شفقت فراگیر آنان است که در جهت راهنمایی و مصونیت بخشیدن مردمان محیط خویش و ادارشان ساخته است تا لب بگشایند و مریانه نزدیکان و دوستان و شاگردان و تربیت پذیران را در جهت کمالات به

حرکت وادارند و ایشان را حتی المقدور به اوج خویش، فرا خوانند... و این شیوه ی هر صاحب کمالی است. در این هم تردید نمی توان کرد که هر کس را نیز ظرفیتی و توانی و امکان جذبی است پس ناگزیر آن فرزندگان با هر کس در حد او سخن گفته اند و مگر امکان دیگری هم قابل فرض یا تصوّر تواند بود؟

اکنون با این تعریف و با این زیربنا و نیز با توجه به ویژگی غیرقابل اجتناب گویش های تربیتی به سهولت می توان شیوه ی بهره برداری از تمامی سخنانی را که، مریبان در گوش تربیت پذیران، خود خوانده اند نشان داد و سطح انتظاری را که از آن سخنان می توان داشت تعیین کرد

تنها اگر در این رابطه ی تردیدناپذیر مناقشه نرود که معصومین علیهم السلام در جهت امام تربیت دینی و رشد، معنوی با محیط خویش در ارتباط بوده اند و سخنان آن بزرگان تنها از این زاویه بروز کرده و از این ناحیه صادر گردیده است، به خوبی می توان میزان حقیقت نمایی آن را تشخیص داد و از اوج و فرود و پیچ و خم های ناگزیر آن آگاه گردید و به وضوح نشان داد که هر سخنی که از آن لب های پاک و اندیشه های تابناک برآمده، سخنانی است در خور مخاطبان ویژه و شنوندگانی معین که غالباً از هرگونه درک و دریافت و اندیشه و خرد بلند و عمیقی دور بوده اند؛ چه از طریق

پرسش هایی که با آن بزرگان مطرح ساخته اند می توان به میزان فهم و حد درک این مخاطبان راه برد و نسبت بدین نکته وقوف کامل یافت که اساساً چگونه گفت و گوهایی از سوی آن فرزندان قابل طرح و عرضه بوده است. حتی اگر گوینده ی این سخنان خداوند بزرگ هم باشد زمانی که مخاطب جاهل است و غافل و خصوصاً ناتوان از دریافت میزان حقیقت نمایی آن، کاملاً قابل تعیین و تشخیص است

لذا اولاً از طریق سخنانی که در خور کودک است، نمی توان به شخصیت گوینده ی آن راه برد و ثانیاً با فرض تمامیت و کمال آن بزرگان، ممکن نیست از طریق آن سخنان متنزل (و ناچار متشابه) به آستانه ی حقیقت دست یافت. بنابراین کارآیی حدیث به صورت عامّ نه معرفی گویندگان آن است و نه به هیچ وجه ابزار تعیین و تشخیص رفتارهای لازم الرعایه و نه سرانجام وسیله ی شناخت واقعیات و حقایق محض؛ بلکه کارآیی منحصر، آن به زمان صدور محدود و به تربیت همان افراد مقصور است و عاملی بوده است تا بستر رشد را برای تربیت پذیران فراهم سازد و آنان را یاری دهد تا پس از دست یابی به بلوغ خود به نیروی دریافت حقیقت، توفیق یابند.

بی گمان کسانی که به بلوغ لازم و کافی دست یافته و بذر تربیت در آن ها به میوه نشستند باشد در خواهند یافت که در همان راهنمایی های کودکانه ی آن بزرگان چه میراثی از ظرافت و دقت و تمامیت نهفته است. این نکات البته تنها پس از بلوغ و پدید آمدن فهم و رشد میسر می گردد؛ یعنی نمی توان با این بهانه بدان سخنان استناد جست؛ زیرا به هر ترتیب سخنانی است در خور مخاطب معین، نه در حد اطلاق مورد انتظار در هنگامی که مریبان ناگزیرند سخن خویش را در حد فهم شنونده تنزل، بخشند روشن است که چگونه سخنانی از آنان قابل شنیدن خواهد بود و آن، سخنان تا چه اندازه.... می تواند بار معانی گران قدر معنوی را با خویش حمل کند مگر این امکان هست که از معانی محض یا ضروریات، واقعی به زبان حقیقت و واقعیت با کودکان سخن گفت؟

به همان اندازه که کودک قادر است تا معانی بالغانه را دریابد می توان در جست و جوی معانی، محض در لابه لای احادیث بود. آری درست همان اندازه که به کارگیری تشبیه و تزییل ضرورتی غیر قابل اجتناب است، احادیث نیز دچار همان گونه مضایق گریز ناپذیرند به هر اندازه که می توان حقایق قطعی را از سخنانی در خور کودکان بیان گردیده دریافت از احادیث بزرگان- در موقعیتی که مخاطبان ایشان، کودکانی هر چند بزرگ سال بوده اند - می توان به استنتاج معانی بلند، توفیق داشت

اگر حقیقت نور خورشید را در بازتابی که آب تیره ی گل آلود از آن نشان می دهد، می توان دید و میزان تابش آن را از انعکاسی که در فلز تیره ی زنگار خورده ای یافته می توان سنجد حقایق محض را از سخنانی که آن بزرگان با آن مردم دور از هر اندیشه ای گفته اند، می توان جست و جو کرد و شنید و بر عقل و خرد آن کس که بر این استنتاج عقیم، حکم صحت رانده نخبید!

توجه به نکات فوق از این جهت دارای اهمیت افزوده تری است که به وسیله ی آن می توان به صورتی واقعی و غیر متکلفانه، علت همه ی گویش های اسطوره ای و غیر قابل تصور و تصدیق کودکانه ای را که متون حدیثی آکنده از آن است نشان داد و مدلل ساخت که چرا هیچ گریز و گزیری از آن شیوه ی گویش ابتدایی و تمثیلی نبوده است در جایی که مخاطب و شنونده در دوران کودکی و نارسایی به سر می برد آیا راهی جز گویش های تمثیلی... خواهد ماند؟

اکنون می توان دریافت که اگر در مورد معانی بلندی، همچون وحی و لوح و قلم و عرش و کرسی و خلقت و توحید و نبوت و رسالت و معراج و ولایت و امامت انسان و دنیا و برزخ و قیامت و سؤال و جواب و صراط و بهشت و جهنم و نعمت و عذاب ابدی...- که از عمیق ترین آموزه های معنوی و دینی اند- در مجامیع، روایی این گونه سخنان غیر قابل تصور و غالباً حتی غیر قابل دفاع و توجیه و در نتیجه، سخت نارسا به چشم می خورد، از آن روست که شنوندگان کودک بوده اند و این گونه سخن گفتن با کودکان و امثال آنان ضرورتی اجتناب ناپذیر است پس علت

اساسی نارسایی جریان حدیث در سخن بزرگان نشان دهنده ی نارسایی گوینده ی آن نیست؛ بلکه منشأ آن نارسایی سطح شنوندگان است بی گمان اگر با عمومی کودک سخن بالغانه ای گفته شود برای او قابل فهم نمی تواند بود و در حالتی که غالب افراد جامعه در آن به سر می برند؛ سخنان عمیق - اگر هم گفته شوند - خود به خود از دایره ی رواج در سطح جامعه خارج و متروک می گردد و بی گمان، هیچ مربی فهیم و فرزانه ای رفتاری جز همین گونه مدارا یا سخن کودکانه گفتن پیش نخواهد گرفت و با کودکان هرگز از معانی عمیق نخواهد گفت.

از سوی دیگر می بینیم که آموزه های علمی همچون هیئت و پزشکی - تنها به این دلیل که موضوعات آن ها نسبت به سایر علوم اندکی از حس مستقیم بیشتر فاصله دارد - چگونه در عین محسوس تر و ملموس تر بودن، همواره (تا قرون بسیار متأخرتر) به گویش هایی سطحی و نارسا آمیخته بوده است و با تعابیری چه بسا انحراف زا و نادرست و در زبانی تمثیلی و اسطوره ای بیان و آموزش می شده اند! جایگاه گویش های معنوی - به این دلیل که مطلقاً غیر قابل مشاهده اند - به طریق اولی روشن می گردد.

، بنابراین اولاً آن بزرگان از توضیحات اسطوره ای، ابایی نداشته اند؛ چنان که هیچ پدر مشفق و مهربانی، در سخن گفتن با کودک خویش، از آن نمی پرهیزد؛ بلکه وظیفه ی خود می داند که در جایگاه یک پدر و مربی، حتی المقدور بتواند سطح

بینش و دریافت تربیت پذیران خود را از طریق هم زبانی با او گسترش و از این راه او را از آفاتی که در کمین اوست مصونیت بخشد.

، اکنون کاملاً روشن است که با فرض نارسایی ذهن شنونده راهی جز بیانات اسطوره ای و گویش های تمثیلی نمی ماند و تقریباً می توان به ضرس قاطع گفت گذشته از مجعولات و اکاذیب فراوان، حدیثی بیش از 90٪ از گویش های واقعی آن پیشوایان بزرگ در فضای اسطوره ای و تمثیلی و حداکثر تأدیبی مردمان نارسا و گاه نیمه وحشی دوران حیات آن بزرگواران صادر شده است و به این دلیل و با وجود دسترسی به آن ها نمی توان از آن ها برای تبیین آموزه های گران قدر معنوی سود

جست و آن‌ها را معیاری برای فهم قرآن و سایر آموزه‌های دینی دانست. این همان مغالطه‌ای است که سبب شده است صحت و عظمت و حقانیت غیر قابل تردید شخصیت آن بزرگواران پشتوانه‌ی حقانیت و استناد پذیری سخنانی قرار گیرد که آن بزرگان با مردم جاهل و غافل و نارس زمان خویش در میان گذاشته‌اند؛ در حالی که از این غفلت رفته است که در عین آن که دریافت شخصی و درونی انسان‌های کامل صحیح است و مصون از هر نارسایی گفته‌های همان بزرگان با مردم نارسیده‌ی دوران خویش دارای اطلاق و تمامیتی نیست که بتوان اولاً بدانها، به عنوان یک معیار، استناد جست و ثانیاً از نظر، رفتاری آن را الگویی همیشگی رفتارها دانست.

موضعی بودن اوامر تربیتی و نیز ضرورت گویش‌های تمثیلی و تشبیهی - وقتی شنونده کودک است و عقل نارس - به اندازه‌ای فراگیر و غیرقابل اجتناب است که حتی در متن و حیانی قرآن نیز به چشم می‌خورد و چنان که در مبحث «بخش‌های گوناگون قرآن» از آن به تفصیل سخن خواهد رفت، زبان و حی نیز در بسیاری موارد، از چنین گویشی ناگزیر گردیده است که تنها علت ورود متشابهات در این کتاب مقدس است.

بنابراین، گناه آن بزرگان نیست که شنوندگانی کوتاه فکر داشته‌اند؛ این گناه ماست که برای دست‌یابی به آموزه‌های گران قدر وحی و هستی و تربیت و رشد و کمال، از سخنان بزرگانی که غالباً جز با کودکان (آن هم کودکان عقب افتاده) سخن نگفته‌اند، به صورت کورکورانه و نقلی... به استنتاج معانی گران قدر هستی و تربیت همت گمارده ایم.

شیوه‌ی برخورد با حدیث، به گونه‌ی رایج آن، نشان می‌دهد که گویی استفاده‌کنندگان از این متون و استنادکنندگان بدانها به هر دلیل در ذهنیت کودکانه‌ی گذشته به سر می‌برند و به این اندیشه راه نبرده‌اند که چگونه می‌توان سخنی را که برای مردم 12 تا 14 قرن گذشته گفته شده است برای مردم این روزگار، نیز لازم و کافی دانست؟ اگر چنین نبود این گونه برخورد با پدیده‌ی حدیث، تا این اندازه فراگیر نمی‌گردید. گذشته از نارسایی‌های غیرقابل اجتناب پدیده‌ی استناد نقلی، آن‌گاه که استنادکننده نیز کودک است مشکل دو، بلکه صد چندان می‌شود و به کوری ماند که عصاکش کور دگر شده است!

راه نشان دادن ظرافت‌های یک نقاشی بی‌نظیر نقل سخنان مردم بینا - آن‌هم در حالی که ناقل دیدگان خود را نگشوده باشد - نیست؛ راه آن، تنها باز کردن چشم است تا بدون هیچ تردید و تشکیکی تابلوی واجد زیبایی را مشاهده کند و سپس جمال آن را، به مشاهده‌ی مستقیم خویش مستند سازد و در صورت امکان، دیگران را نیز به گشودن دیدگان‌شان برانگیزد. بنابراین اگر پرسیده شود راه وجدانی یا صراط مستقیم برای دریافت هر حقیقتی چیست؟ در پاسخ آن، غیر از مشاهده‌ی مستقیم، راهی وافی به مقصود نمی‌توان تصور کرد؛ در حالی که نقل اقوال از کوتاهی و نارسایی اندیشه و عجز ناقل از درک و دریافت مستقیم مدرکات و مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی پدیده‌ها بر می‌خیزد

پس کاربرد واقعی سخن بزرگان در عرصه های تربیتی چیست؟ سخن مریبان چنان که گفته شد در زمان صدور تنها در جهت مصونیت بخشیدن کودک از آفات مهلک و نابودکننده ای است که به صورت روزمره و خصوصاً بالفعل، او را احاطه کرده اند؛ نه چیزی بیشتر آری کودک باید سخن مریبان را اطاعت کند و اطاعت می کند؛ زیرا همواره از محیط و آفات آن بیمناک است و با آن بیگانه و همواره از طریق اعتمادی که به مریبان خویش دارد به راهنمایی های آنان، تکیه می کند. این عملی است فطری و نیازمند تأکید یا آموزش نیست.

این اوامر و نواهی و آن تشبیهات و تنزیلات از سوی مریبان در گوش کودک هرگز بیانگر حقایق محض نیست؛ بلکه محافظی است تا کودک، دوران رشد خویش را به سلامت طی کند و به آستانه ی بلوغ دست یابد. او پس از بلوغ، خود به خود، آن معانی را، به گونه ای واقعی و غیر قابل تردید و با نگاهی بالغانه و مستند به علم حضوری خویش، در خواهد یافت. لذا کارآیی سخن آن بزرگان، به هیچ وجه استناد نیست؛ یعنی به دلایل متعدد برای دست یابی به حقایق محض، در هیچ شرایطی و به هیچ وجهی به هیچ سخنی نمی توان استناد جست؛ چه رسد به سخنانی که برای کودکان گفته شده است تا بر اساس آن بخواهیم مثلاً برای همیشه و برای همگان گونه ای خاص از پرهیز را تسری بخشیم یا گویشی تمثیلی و کودکانه را، حقیقت محض تلقی کنیم؛ زیرا محیط ها متفاوت است و اشخاص نیز گوناگون اند و هر محیط به پرهیزی متفاوت نیازمند است و نیز با زبان خاص فرهنگی خویش سخن می گوید و بالاخره و در نهایت.... هر شخص به اقتضای استعدادش، درخور تذکری ویژه ی خویش است.

بنابراین نه دستورات اجرایی در، حقیقت دارای صورت واحدی است و نه حقایق محض را در قالب تصویر و تمثیلی، واحد می توان ارائه و بیان کرد؛ هر کدام در محیط های مختلف با حفظ وحدت محتوایی خویش در قالب و صور گوناگونی، قابل گفت و گو و تعلیم و تفهیم خواهند بود و این نکته ی چندان دیرپایی نیست.

از این جا می توان به علّت و ریشه ی تعارضات گوناگونی که در احادیث منسوب به معصومین علیهم السلام مشاهده می شود پی برد و بی دلیل به توجیهاات و وجه جمع های خالی از حقیقت و فروض نادره متشبث نگردید یا منشأ آن را، دروغ بستن به آن بزرگان ندانست.

به این دلایل قطعی و غیر قابل اغماض است که گفته می شود نمی توان از طریق استناد به سخنانی که بزرگان برای یک محیط یا یک فرد بیان داشته اند توصیه ای واحد را برای همگان در همه ی اعصار مقرر داشت و براساس آن آموزه های دین و اوامر و نواهی آن را تدوین و تعیین کرد؛ در حالی که این درست همان روشی است که برای کشف دستورات دینی و نیز تدوین باورهای آن در طول تاریخ، همواره اعمال شده است و می شود.

پس این پدیده از دو سو با نارسایی همراه است اول آن که اساساً دستورات، موضعی در امر تربیت، تسری پذیر نیستند و دوم آن که، استناد رفتار کودکانه ای است که علّت آن جهل مطلق است و چون عجز از درک شرایط محیطی نیز بدان افزوده گردد دست یابی به مقصود بزرگان را ناممکن می سازد؛ زیرا استناد کننده از هر یک از دو عاقل فهم و احساس در این مورد، بی بهره است و در این وضعیت تنها مانند کودک می تواند از فرد بالغی که خود به مرحله ی درک مستقیم و بی واسطه رسیده و از طریق بلوغ علل دستورات لازم الاجرا را در وجود، خویش درک کرده تبعیت کند.

بنابراین تنها کودک و در مرحله ی بعد (البته و ناگزیر و از سرناچاری) اذهان کودکانه می توانند با تبعیت صمیمانه (ولی نه از طریق استناد بلکه از راه تکیه به شخص بالغ و عاقل و خصوصاً حتّی و حاضری که شاهد مستقیم وضعیت محیطی آنان است آن هم تا آستانه ی بلوغ) پیروی کند. چنین انسانی بر اساس ویژگی های محیطی و متناسب با آن دستورات لازم را گوشزد می کند.

در امور تربیتی و معنوی از این مقام و موقعیت به جای استفاده از واژه ی بلوغ - که ویژه ی شرایط خاص جسمانی است - به فقاہت، یعنی فهمیدن و دریافتن تعبیر شده است و فقه به معنی فهم و فقیه مرادف فهم است؛ یعنی هم چنان که منحصرأ فرد بالغ آن هم به دلیل بلوغ، خویش خواهد توانست، تنها در موقعیت رو در رو کودکان را از منافع و مضاری که متوجه آنان است آگاه سازد، فقیه نیز همان گونه مورد تبعیت قرار می گیرد باید توجه داشت که فقیه نیز به دلیل فهم مستقیم و بلا واسطه ی خویش است که قابلیت این نام و این گونه تبعیت بی چون و چرا را می یابد؛ نه به دلیل استناد به گفته های مربیان مطلق و مصون از خطا

به وضوح می توان دریافت که چرا شرط پیروی از سخن کسی بلوغ و رسایی و فهم مستقیم و بلاواسطه ی خود اوست. اگر فرد مورد تبعیت با علم حضوری خویش و بدون هیچ واسطه ای ضامن مستقیم اوامر خود نباشد، تفاوت او با سایرین چه می تواند بود؟ هیچ عاقل بالغ هوشمند و فرزانه ای نیست که کودکان و کورکورانه - چنان که در بخش استنباط احکام رایج است - به سخن مربیان دیگری که تربیت پذیرانی دیگر داشته و در دوران و زمان های دیگر می زیسته اند، استناد جوید؛ استناد رفتار انسانی است که از مشاهده ی مستقیم ناتوان و در حقیقت خود نیز کودک است و چنین انسانی لااقل در خور پیروی نیست و حتی کودکان نمی توانند و نباید از او پیروی کنند؛ همان طور که در خور راهنمایی کودکان دیگر نیستند که خفته را خفته کی کند بیدار؟

از این جا می توان به تعریف و همچنین اهمیت فقیه - یعنی کسی که علت اوامر و نواهی تربیتی را می فهمد - راه برد و دانست تنها به دلیل تفاوت موقعیت های تربیتی است که با وجود تمامی اقوال بزرگان و معصومین علیهم السلام فقط می توان به سخن کسی اعتماد و از اوامر او پیروی کرد که علاوه بر حضور در محیط خود بدون هیچ واسطه ای از راه دست یابی به بلوغ معنوی (= فقاہت) از علل و موجبات اوامر و نواهی مورد ادعای خویش اعم از شرع یا غیر آن آگاه باشد.

این گونه افراد تقریباً بدون استثنا، این دانش را از طریق توجّه صمیمانه و درک درونی عللِ تذکرات و راهنمایی های بزرگان و برگزیدگان این مسیر به دست می آورند؛ ولی تنها به این دلیل که از طریق مشاهدات نفسانی در وجود خویش به واقعیت و حقیقت آن چه بزرگان مردمان را بدان خوانده اند راه یافته و معانی بی چون و چرای آن را در وجود خویش عیان کرده اند مورد تبعیت قرار می گیرند؛ زیرا با استناد کورکورانه به سخن بزرگان - هر چند مصون از خطا هم باشند- نمی توان بار گران سنگ تربیت و معنویت را به سر منزل مقصود رساند. برای دستیابی به این، مقصود قبل از هر چیز به وجود راهنمایی نیاز است که حی و حاضر باشد و خود این مسیر را به درستی پیموده و به سر منزل مقصود نیز رسیده باشد؛ زیرا این راهی نیست که با استناد، نقلی بتوان بدان دست یافت چه فاصله ی وحشتناکی میان آن چه بدین معنی از فقیه مورد انتظار است و آن چه به صورت متعارف از اصطلاح، فقیه فهمیده می شود وجود دارد! این عنوان تنها در مورد افرادی که به طرق استناد نقلی واقفاند به کار رفته است و چون نزد آنان راه تحصیل این دانش تحصیل راه های استناد نقلی است گواه آن است که شخص از درک و دریافت علّت اوامر و نواهی عاجز و به تعبیری جاهل است و نمی داند چه می گوید و چرا می گوید... که اگر در می یافت، هرگز به استناد نمی پرداخت. به همین دلیل، آشکار، نام فقیه برای گروهی که مبنای دانش آنان استناد است نامی نارواست و اگر مناقشه در علّت نام گذاری عملی بیهوده است، این تأکید بیهوده نیست که پیروی از گروهی که از علّت اوامر و نواهی مورد ادعای، خویش ناآگاهاند مثمر هیچ ثمری در راه تربیت و دیانت نمی تواند بود.

اگر عبارت مشهور (وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ...)⁽¹⁾ به معنی واقعی آن، ترجمه گردد، دیده خواهد شد که هیچ آموزه ای منطقی تر و قابل دفاع تر از آن نیست؛ معنی این عبارت آن است که تنها مردمان عادی- یعنی همان گروهی که از درک

ص: 277

عوامل تربیتی قاصر و در حکم همان کودکان اند- می توانند و باید طوق اطاعت و پیروی از کسانی را که به فهم او امر دینی نائل آمده اند و از ظرافت نکات تربیتی و علل آن ها آگاهی دارند و علاوه بر آن از بهره مضاعف خویشتن داری و مصونیت از تمایلات نفسانی نیز برخوردارند بر گردن نهند...» و بی نیاز به تکلیف و الزام خود به خود گردن می نهند و مگر راه دیگری هم قابل فرض است؟

البته اگر شخص از رشد تعالی خویش رویگردان باشد، سخنی با او نمی تواند بود که در آن صورت نیز هیچ الزامی کارساز نیست؛ زیرا اولاً (لا إكراه في الدين) غیر الزامی بودن ماهیت دین و ثانیاً (قد تبين الرشد من الغي) (1) آشکار بودن حق از باطل را در آن فریاد می زند. لذا هشدار و تأکید نسبت به پیروی از انسان فرهیخته تذکری نیست که در صحت و حقانیت، آن تردید شود.

در این جا با یک مربی تربیتی که خود به کمال تربیت دست یافته با عنوان فقیه روبه روییم؛ نه با یک جاهل ناقل که با هزار اگر، و، اما خود یا دیگران او را متخصص تشخیص صورت و حتی محتوای منقولات می شناسند. بدون تردید آن گاه که معنی فقاقت به مفهوم فهم و دریافت و هشیاری نسبت علت اوامر و نواهی باشد پیروی از او چون و چرا بردار نیست؛ اما اگر معنی آن به استناد نقلی تنزل یابد لزوم این آموزه با هیچ منطقی، توجیه پذیر نمی تواند بود. وقتی خود نمی فهمد که چه می گوید یا چرا می گوید چگونه می توان از او پیروی کرد؟

راه دست یابی به فقاقت

از طرفی، فقاقت، به معنی واقعی آن- که مرادف رسایی و بلوغ و فهم است - پدیده ای نیست که ویژه ی یک گروه خاص باشد و دیگران موظف یا حداقل مجاز به پیروی بی دغدغه از ایشان؛ بلکه همانند، بلوغ پدیده ای همگانی و فراگیر است؛ چنان که هر کس در راه تربیت قدم نهد بدان دست خواهد یافت و نیازمند تعلیم و

ص: 278

تدریس و مطالعه و درآمدن به سلک خاص و داشتن معلوماتی ساخته و پرداخته ی دست نارسای بشر به تن نشسته نیست فقاقت بدین معنی پی آمدی قطعی الوقوع در روند تربیت هر کسی است که در راه تربیت... مشفقانه و صمیمانه گام بردارد و همانند آن دارای روندی طبیعی و خودبه خودی است؛ مگر آن که دچار نارسایی های خلقتی و عقب ماندگی های ذهنی و نقصان درک باشد که از موضوع بحث خارج است.

این حقیقتی است که متن، قرآن به شیوه ی خاص خود، آن را بیان داشته و در طی، آیاتی، هم چون (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ (1) وَفِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) (2) و نیز (وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (3) يَا وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ (4)) و بسیاری آیات دیگر... و در روایاتی مانند: (لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ ، إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَن يُرِيدُ اللَّهَ) تبارک و تعالی آن یهدیه (5) گوشزد گردیده است و مضامین مکرر، آن به وضوح اعلام می کند و بلکه فریاد می زند که دانش دینی نه چنان است که مردم می پندارند؛ از قماش و نمط دیگری است که شرط دریافت آن پرهیز و تقوای درونی است و هرگز با درس و بحث نمی توان به هیچ بخشی از آن دست یافت.

اندکی دقت نشان خواهد داد که مقصود از «صراط مستقیم» در تعبیر دینی

ص: 279

- 1- آن فرمان الاهی به گونه ای است که هیچ گونه گمان و تردید بدان راه نخواهد یافت. بقره (2): 2
- 2- نهاد خدایی همان نهادی است که مردمان بدان سرشته شده اند و هرگز دیگرگون نخواهد شد و این روشی است که دیگر روش ها بدان استوارند. روم (30): 30
- 3- سوگند به وجدانی که (پروردگار) پس از آن چه مایه ی همه گونه آراستگی او گردید مرزهای خویشتن داری و پرده دری را بدو آموخت. شمس (91): 7-8
- 4- از خداوند پروا پیشه کنید و او نیز به شما در خواهد آموخت. بقره (2): 282
- 5- دانش آموختنی نیست بلکه نوری است که خداوند در دل هر کس که خواسته باشد او را به راه آورد قرار خواهد داد منسوب به حضرت صادق علیه السلام. بحار الأنوار 1: 225، از مصباح الشریعه و نیز منیة المرید: 147

چه می تواند بود و به خوبی بیان می کند که تمامی راه های دیگر در صورت عبور صحیح، باید به این مسیر (یعنی دریافت مستقیم و بلا واسطه) ختم شوند و چون کس بدین مرحله دست یافت دیگر نیازمند هیچ جست و جویی بیرونی نخواهد بود.

نشان دادن هدف و مقصود با بیان این نکات طرح، ناشده برای اول بار با صعوبت بسیاری همراه است و ممکن است نحوه ی، چینش یعنی تقدیم و تأخیر نکات مورد لزوم حتی خواننده را نیز مانند نویسنده (!) به اضطرابی (ناشی از دور از انتظار بودن آن) دچار کند و در نتیجه به ابهام این معانی ناگفته و ناشنیده بیفزاید؛ ولی از آن جا که چاره ای جز آن، نیست باید این نارسایی ها را با دیده ی اغماض نگریست و سعی کرد تا، از طریق گفت و گوهایی که از جوانب، مختلف طرح می گردد، راهی به مقصود برد. در بررسی، حاضر گفت و گوهایی نیز در بحث احکام، قرآن خواهد آمد که از جانبی، دیگر به فهم مدعا مدد خواهد رساند؛ ولی نویسنده خود می داند که بدون یاری خواننده، نخواهد توانست به انتقال عمیق پیام خویش امیدوار باشد.

راه بهره مندی از سخن بزرگان

در این جا باید به این پرسش در حال تعلیق پاسخ گفت که راه دریافت و وصول به تعالیم معنوی و دینی - وقتی به قول آن بزرگان استناد نگردد - چه خواهد بود و از آن تعالیم چگونه می توان بهره مند گردید؟ همان طور که گفته شد، راه دست یابی به تعالیم معنوی تنها یک مشاهده ی مستقیم و درونی است که همواره از طریق تذکرات بیرونی، تسهیل می گردد. در حقیقت کارایی احادیث آن بزرگان، فراتر از خود قرآن نخواهد بود و همان طور که قرآن در مواضع متعدد، تصریح فرموده، است تنها مذکر و یادآورنده ای است که شنونده ی خود را به مشاهدات درونی فرا می خواند پس از این فراخوانی و سپس مشاهده ی درونی است که ماهیت حقایق و ضرورت،ها بر شخص آشکار می گردد. حتی استناد جستن به متن مقدس قرآن نیز رفتاری غیر وافی به مقصود است و در آن جا نیز استناد به همان معنای کودکانه خواهد بود؛ زیرا - چنان که گذشت - این عمل اساساً با رفتار بالغانه در تعارض و تناقض است.

برای این که دریابیم در هیچ رشته‌ی دیگری نیز استناد وجود ندارد، می‌توان به روند تعلیم سایر دانش‌ها نگرست و دریافت که در آن رشته‌ها آموزش چگونه صورت می‌پذیرد؟

به عنوان مثال ما به دانش هندسه چگونه راه می‌بریم؟ آیا جز این است که در آن جا - هر چند گویش معلمان سلف را می‌شنویم و از اقوال آنان برای ما گفت و گو می‌شود - ما در سخن آنان تعمق می‌کنیم و به درک مستقیم و بلا واسطه‌ی آن نائل می‌آییم و پس از درک بی‌واسطه و مستقیم آن هاست که مدعی داشتن این دانش می‌گردیم و از آن پس نیز در امور مورد فهم خویش هرگز به سخن کسی استناد نمی‌جویم پس اگر کسی به هندسه راه یافته باشد خود در خواهد یافت که هرگز برای اثبات صحت قضایای هندسی - هر چند نقل و تعلیم می‌شوند - به گفتار هندسه دانان سلف استناد نمی‌گردد و اگر کسی برای اثبات صحت قضیه‌ی ای، به قول دانشمند دیگری استناد جست آشکار می‌گردد که از بنیاد با این دانش بیگانه است و اطلاع او از آن صوری و بی‌محتواست و در نتیجه هیچ یک از آرای او، در این رشته درخور اتکا و پیروی نیست

در بخش ماهیتِ مباحث معنوی خواهیم گفت که چرا در امور معنوی، حتی با شدتی بیشتر از ریاضیات، احراز قطعیت قابل تحقق است تا این توهم پدید نیاید که قیاس امور معنوی با سایر علوم (و به ویژه ریاضیات) مع الفارق است.

باری استناد در هر دانشی به معنی و فقدان درک نسبت به آن دانش است و قول مجاهل غیر مُدرک در هیچ علمی در خور پیروی نیست. در نتیجه استناد در امور واقعی و لااقل غیر قراردادی و اعتباری عملی بر خلاف اصول و موازین علمی و منطقی و حتی عرفی است.

لذا علوم و دانش‌ها و روش‌ها در طول تاریخ... متناسب با ماهیت خود، از نسلی به نسلی... منتقل گردیده‌اند و تعالیم دینی و معنوی در این میان استثنا نیستند. وقتی مثلاً، آموزه‌های ریاضی منتقل می‌گردد - با این که از این انتقال در ریاضیات به تدریس تعبیر شده است - مفاهیم در ذهن شنونده، مجدداً تحلیل و

مستقیماً مورد دریافت بی واسطه قرار می گیرد و به همین دلیل پس از تفهیم دیگر نیازمند استناد به گفته ی معلمان، سلف نخواهد بود در امور دینی نیز انتقال به همین شیوه و با این تفاوت که از طریق احساسات عمیق درونی دریافت می گردد صورت می پذیرد و راهنمایی های بزرگان دین مانند خود قرآن و به تصریح مکرر این کتاب تنها نقش مذکر و یادآورنده را ایفا می کند و دریافت و انتقال همواره بلا واسطه و مستقیماً تحقق می یابد این نکته (مانند بسیاری از نکات این بحث) با توضیحات بیشتر واضح نمی گردد و یک توجه درونی است که آن را در ذهن خواننده، استقرار خواهد بخشید لذا نباید از یاد برد که نقش اقوال بزرگان در هر رشته ای تسهیل در تذکر و دریافت بلا واسطه و مستقیم است و استناد به سخن آنان در صورت دریافت بی گمان ابواب بسیاری از بینش را فراراه هر تربیت پذیری باز خواهد کرد و او را به گونه ای تردید ناپذیر با واقعیت آموزه های بی نظیر معنوی آشنا خواهد ساخت.

پرهیزهای ضروری

با توجه به نکات فوق به خوبی روشن می گردد که مناقشه ی مورد نظر در خصوص شیوه ی بهره برداری از سخن بزرگان است و تأکید این بحث، ناظر بر پرهیز از استناد کودکانه و جاهلانه و غافلانه به سخن آنان است؛ نه پرهیز از نقل سخن آن فرزندانگان؛ به ویژه وقتی مقصود از آن دریافت و فهم برداشت بالغانه از ظرائف پنهان در امور تربیتی باشد. توجه به سخن آنان خصوصاً اگر در موارد مختلف و از زوایای گوناگون صورت پذیرد در بسیاری از موارد پژوهنده را به سهولت به مفهوم عمیق و غیر قابل مناقشه و مورد نظر آنان راهنمایی خواهد ساخت مدعای این بحث آن است که نمی توان و نمی باید چون، کودکان، فهم ناکرده و کورکورانه و مسؤولیت گریزانه تنها به صورت بی محتوای سخن بزرگان استناد جست و مجموعه ای از دانشها را بر آن اساس فراهم ساخت و زیربنای حق و حقیقت و دیانت و معنویت دانست و نیز هر سخنی را که بدون پشتوانه ی استنادات نقلی

، است حتی قبل از فهم، آن یکباره مشمول سخنان من عندي یا تفسیر به رأی، شناخت

ویژگی مشترک همه ی سخنان فهم نشده و آکنده از قدس آن است که همواره تصوّر ناشده تصدیق می شوند و در نتیجه راه بررسی های منطقی بر آن ها بسته می شود و ناگزیر در پرده ای از ابهام ناز دودنی گرفتار می مانند؛ به گونه ای که هرگز راهی برای دریافت و فهم مستقیم و بی واسطه ی آن ها نخواهد ماند و غالباً به همان گونه ی صوری و بی محتوا در سطح اجتماع رواج می یابند. اگر بیفزاییم که بحث و گفت و گو از آن ها غالباً به دلیل قداستشان فراهم آورنده ی بستر تکفیر بوده است، روشن می گردد که چرا هرگز در مورد آن ها اندیشه نشده است. در عین حال، نمی توان کتمان کرد که این اعراض قهری از فهم عوامل گران قدر دیانت و معنویت که همان عوامل تربیتی اند - سبب گردیده است تا هر کس در تصوّر خود از آموزه های معنوی تصویری سازد و انبوهی از سخنان غیر منطقی و غیر موجه را به آموزه های دینی منسوب دارد و دلیل قول خویش را به زعم خود سخن بزرگان، دین قلمداد کند و بر آتش فراگیر تشتت، آرا بیش از پیش دامن زند.

در نتیجه ... مگر دستی از غیب برون آید و کاری بکند و خداوند خود ما را از بند آن، برهاند که هم سخن کودکانه ای را سند قرار می دهیم و هم آن را فهم نمی کنیم و مقصود از آن را در نمی یابیم با این همه خود را نسبت به مقصود بزرگان دین، خبره و آگاه هم می دانیم و با توهمات نارسای خویش در میان آن آموزه ها، به زعم خود، تناقض و تعارض (!) نیز می یابیم و همان ها را دستاویز قرار داده به ایراد و اعتراض به هستی و خلقت و آفرینش می پردازیم و صدر و ذیل حوادث گیتی را، به پرسش و چالش می خوانیم از سوی دیگر بر اساس همان نقلیات کودکانه فهرست اعتقادات برای مردمان تدوین می کنیم و با دانشی بشری و خاک آلود و در نتیجه سخت نارسا به نام کلام آن را مدلل می سازیم ... و همچنان بدون دست آوردی از گنجینه ی معانی و مفاهیم الاهی، روز را به شب می رسانیم.

، آری با این که صورتاً نسخه های ایجاد کمال را به دست گرفته ایم و موبه مو

به انجام می‌رسانیم به دلیل برخوردهای کودکانه‌ای که با آن‌ها کرده ایم و می‌کنیم سرانجام به هیچ‌کمالی دست نمی‌یابیم و... دیر یا زود با این پی‌آمد قهری مواجه خواهیم بود که نسبت به حقانیت و صحت آن، آموزه‌ها، تردید کنند و به انکار آن برخیزند (و اکنون نیز با این پی‌آمد فاصله‌ی چندانی به چشم نمی‌خورد).

روشن است که در چنین موقعیتی تنها زیان کار و خسران زده خود ما خواهیم بود؛ به این دلیل که به جای فهم سخن بزرگان و دستیابی به بلوغ و دریافت آن به بهانه‌ی کودکانه‌ی اوامر، مولوی خود را از فهم و درک آن دستورات، معاف شناخته تنها بدان سخنان استناد می‌جوئیم و انتظار داریم معانی بلند و دست‌نیافتنی غیب این جهان را هم از این طریق، کشف کنیم و به دست آوریم و با این جست و جوهای دقیقاً کورکورانه خود را نسبت به درگاه بلند حقیقت بینا و آگاه هم بدانیم!!

اگر ملاحظه می‌گردد که هنوز پس از قرون متمادی مستند ساختن رفتارها به اقوال بزرگان رایج‌ترین سکه‌ی مقبول و پذیرفته شده در فرهنگ دینی است، تنها از آن روست که هرگز در دین به گونه‌ی یک شیوه‌ی تربیتی و واقعی، نظر نشده است و ناخودآگاه دستورات دینی را، جبری و قانونی از نوع دستورات حکومتی، پنداشته‌اند و همواره آن را به صورت احکام اجباری و تکلیفی و مولوی از سوی بزرگان فرض کرده‌اند.

گذشته از نادرست و غیر منطقی بودن مهم‌ترین علت نارسایی آن چنان که گفته شد معاف شناختن فرد از لزوم درک و فهم مقصود و مدعای تربیتی و واقعی آموزه‌های دینی و در نتیجه بی‌ثمر ساختن آن در طول تاریخ بوده و هست و هم چنان، نیز خواهد بود؛ زیرا منتهای دانش هر گوینده و هر عالمی که می‌پندارد در امور دینی واحد دانشی است در نقل اقوال پیشوایان دینی، اعم از حدیث و قرآن منحصر می‌گردد و درک این مسؤولیت مطمح نظر و مورد توقع نیست که عالم کسی است که باید از علت توصیه‌ی این امور آگاه باشد؛ یعنی علت این اوامر و نواهی را در راستای اهداف تربیتی بفهمد و از طریق فهم مستقیم خویش به راهنمایی، افراد پردازد. تنها همین یک عامل برای مسدود ماندن راه فهم و درک نسبت به امور

معنوی و تربیت دینی کافی است و تا آن گاه که این شیوه بر رفتار عالمان دینی حاکم است انتظار هیچ رشدی را در جهت فهم پیام، دین نمی توان داشت و نیز نمی توان به هیچ تعریف واقعی و قابل تصویری از مفهوم دین دست یافت.

این شیوه ی مصنوعی و غیر طبیعی و خصوصاً انحراف زا در حوزه ی ادیان دارای کارکردی فراگیر است. به همین دلیل می توان پی برد که چرا همواره حوزه ی ادیان با پرسش هایی بی پاسخ رو در رویند و چرا شیوه ی برخورد با آن پرسش ها، تنها طرد و لعن و تکفیر بوده است؛ زیرا اساساً پاسخی منطقی برای آن پرسش ها، وجود ندارد. وقتی همواره دریافت های دینی ارائه شده بدون درک و دریافت واقعی و مستقیم شخصی و تنها به قول بزرگان و میراث مکتوب به جا مانده از آنان، مستند می گردد و به این دلیل لازم الرعایه شناخته می شود که گفته ی آن بزرگان است، مدعی خود از علّت لزوم و ضرورت آن ها جاهل است و خودبه خود، از هر فهم و دریافتی از کلیت دین و روش های تربیتی خالی است.

پیدا است که با این شیوه نمی توان به فهم دین نائل آمد و به پرسشی هر چند ابتدایی، پاسخ گفت؛ زیرا اساساً میدان استناد، نقلی، میدان فهم و دریافت نیست؛ بلکه تنها عرصه ی انتقال پیامهایی است که علاوه بر محتمل الصدق و الکذب بودن، واسطه ی نقل در صدد فهم آن بر نیامده است. بنابراین، در برابر آن، پاسخ گو نیست و حداکثر از تعبد در مورد آن سخن می گوید که در حقیقت همان شیوه ی کودکان است با این روش کاملاً واضح است که چرا از دین جز الفاظ و عباراتی مبهم و تیره و دستوراتی بدون پشتوانه های ملموس و منطقی یا توهماتی غیر قابل تصور و تصدیق به نام اعتقادات باقی نمی ماند.

موارد استناد صحیح

شیوه ی استناد به، اقوال در جوامع بالغ و، رشید تنها و تنها دارای کاربردی حقوقی و حکومتی و نهایتاً اعتباری است و منحصرأ در ساختار غیر واقعی و اعتباری حکومت قابل استفاده و بهره برداری تواند بود و مطلقاً به شیوه های تربیتی

ارتباطی ندارد؛ زیرا، مجری در جریان اجرای قانون موظف است تنها از قانون مکتوب و مصوّب خاصی که در برابر او نهاده اند پیروی کند و آن را به اجرا رساند البته در آن جا نیز... بالا-خره برداشت مجری عاملی تعیین کننده است؛ اما به دلیل آن که عرصه ی گفت و گو در مفاهیم حقوقی با تعاریفی اعتباری و یک لایه، همراه است و همواره در حال تصحیح و بازنگری است چندان ایراد آشکاری در حسین اجرا، جریان امور را مخدوش نمی کند و چاره ای نیز جز آن وجود ندارد.

در مرحله ی بعد، در حوزه های کم اهمیتی از نظر مسائل واقعی و کاربردی مانند تاریخ یا تحقیقات زبانی است که می توان پدیده ی استناد را، آن هم به گونه ای دیگر و متناسب با ماهیت این دانش ها تا حدودی ملاحظه کرد. در همان رشته ها نیز اکنون بیشتر روش های تحلیلی متبع است؛ نه شیوه های خشک استناد؛ زیرا آنان نیز به نارسایی های آن واقف شده اند.

چون از این عرصه های کاملاً، خاص به در آیم در هیچ علمی و هیچ دانش و هنر و تخصصی استناد به اقوال و مکتوبات را نمی توان زیربنای آن قرار داد؛ زیرا اصولاً استناد به قول دیگری - چنان که گذشت - به معنی عدم پذیرش مسؤولیت و فهم و دریافت هر سخنی از گوینده ی اولیّه ی آن است. بدون فهم هم که نمی توان به هیچ پرسشی پاسخ داد

دانسته نیست از این گونه مسؤولیت گریزی- که از آن با لفظ پرطمطراق و آمیخته به قداست تعبد، تعبیر می رود- چگونه می توان مسؤولانه و متولیانانه از تعالیم دینی دفاع کرد!... هر چند دین را- اگر واقعی و الاهی باشد- به هیچ حامی و پشتیبانی نیاز نیست و اهل فهم خود صدق آن را پیش از هر جست و جوی صوری در خواهند یافت.

مهم تصدیق این نکته است که وقتی شخص خود نمی داند علّت سخنش، چیست چگونه می تواند به محتوای حتّی گران قدر سخن منقول خویش راهی بجوید و از درستی آن دفاع کند و دیگران را به رعایتش فرا خواند و اطاعت از خویش را واجب شمرد؟

از همین ناحیه و به دلیل همین گونه تلقی مسؤلیت گریزانه، ابواب گوناگون جعل و کذب و افترا به احادیث بزرگان راه یافته است وقتی گفته شود شخص بزرگی این سخن را فرموده است و از این طریق هیچ مسؤلیتی متوجه ناقل آن نیست از آن جا که این عمل در بخش مفاهیم دینی از یک فرهنگ متبع و مقبول و رایجی نیز برخوردار است - به سهولت می توان سخنی را به دروغ به فرد بزرگی نسبت داد و بهره ی لازم را از آن برد و خود را از بیان علت آن نیز معاف دانست.

علاوه بر آن پدیده های، معنوی اولاً به واقعیت ملموس و مشاهده پذیری مستند نیست (تا درست و نادرست آن قابل تشخیص باشد) و ثانیاً شنوندگان تنها الفاظ آن را شنیده اند و هیچ نوع درکی از آن ندارند (تا براساس معیاری، بتوانند به صحت یا سقم آن راه یابند) این سبب گردیده است تا افراد مغرض تمایلات خویش را در قالب روایات در جامعه رواج دهند در این آشفته بازار، ناقل کاذب نه تنها مورد تعرض واقع نشد- زیرا چندان راهی برای کشف دروغ او نبود - بلکه علاوه بر آن (به دلیل اهمیتی که جریان نقل در جامعه داشته) حتی موقعیتی برجسته یافت! این ویژگی عامل مضاعف دیگری است که انبوهی از مجعولات را در بستر فرهنگ دینی وارد ساخته است.

از این رو کارشناسان دینی همواره برای تشخیص راست از دروغ، بخش عمده ای از هم خود را صرف می کنند کار بدانجا رسیده است که دانشی به نام رجال پدید آید و به ثبت شرح حال و اعتقادات راویان اخبار اقدام کند تا شاید بتوانند از طریق شناسایی شخصیت ناقل (مثلاً راستگویی یا دروغ گویی او) به ارزیابی منقولات وی پردازند و صحت و سقم منقولات منسوب به بزرگان را روشن کنند و سرانجام، هم به قطعیت دلخواه دسترس نیابند.

پس مسیر استناد (به دلایل بسیاری که به بعضی از آن اشاره شد) در هیچ دانشی و خصوصاً در دانش امور معنوی و غیر محسوس، نه تنها مفید نیست بازدارنده نیز هست و از آن مهیب تر و ویرانگرتر خود به ایجاد جعلیات دامن

می زند؛ زیرا از یک سو شنونده فاقد قدرت تشخیص است و از سوی دیگر تمایلات گوناگون نیز در جامعه وجود دارد و هر گروهی هواداران خویش را صادق و دیگران را کاذب می پندارد

نیازمند تأکید نیست که همواره فریب و نیرنگ و تظاهر نیز سکه‌ی رایج است و تغییرات کوتاه مدتی که تمایلات جامعه را گاه گاهی به سوی می کشاند (و هیچ اجتماعی از آن مصون نیست) مجموعاً سبب می گردد که پس از اندک فاصله‌ی جامعه و فرهنگ دینی آن خود را با انبوهی از نقلیات روبه رو بیند که راهی برای تشخیص آن‌ها در دست نیست و در نتیجه شاهد آن باشد که در مدتی کوتاه آموزه‌های دینی دست خوش وسیع‌ترین تحریفات و آکنده از باورهای ناروا شود. فراهم ساختن کتب حدیثی و مکتوب داشتن آن‌ها در قرون اولیه اقدامی است در جهت جلوگیری از شیوع همین دروغ پردازی‌ها یا پاک سازی آن‌ها از انبوه جعلیاتی که پیش از آن ایجاد شده بود و غالباً از آن رو، اُمّهات این کتب، نام صحاح را با خود یدک می کشند تا به نوعی نشان دهد نویسنده سایر نقلیات را خالی از صحت و قطعیت می شناخته است؛ ولی مگر با این شیوه می توان راست را از دروغ، تمیز نهاد و با شناسایی راویان آن‌ها به صحت آن‌ها حکم کرد؟ به این نکته‌ی ظریف توجه نشده است که هیچ راستگویی از دروغ مصون نیست و نمی توان حکم کرد که تمامی سخنان او راست باشد و هیچ دروغ‌گویی هم نیست که تمامی سخنان او دروغ باشد بنابراین نه به گفته‌ی راست‌گویی می توان صد در صد اطمینان یافت و نه می توان، سخن یک دروغ‌گور را در صورت انتساب به بزرگان، کاملاً به کناری نهاد و آن را نادیده انگاشت علاوه بر آن دور نیست دروغ‌گویی، سخن دروغی را به راست‌گویی نسبت دهد و خود را از چرخه‌ی وسایط نقل، خارج سازد. بنابراین، هرگز نمی توان با این شیوه راست را از دروغ تمیز نهاد در حالی که راست آن بدون فهم و اتکا به دریافت مستقیم شخص می تواند منحرف گردد، تکلیف دروغ آن روشن است.

اگر زیربنای فرهنگ دینی بر استناد استوار نگردد و معیار قطعی دریافت

بلا واسطه و مستقیم افراد، باشد هیچ یک از این مفاسد در آن راه نخواهد یافت و اگر به فرض نقل غیر صحیح یا مشکوکی نیز وجود داشته باشد، شنونده‌ی فهیم قادر خواهد بود تا معنای صحیح آن را تبیین و جامعه را از انحراف و متون را از تقلیات دروغین مصون دارد از این رو استناد نقلی خود سبب انتشار دروغ و کذب خواهد بود.

سنت یهود

سنت، نقل ابتدا در ادیان سامی و قدیم ترین آن‌ها، یعنی یهود پدید آمد و اول بار در تدوین، تلمود انعکاس یافت و از آن جا به مسیحیت و نهایتاً از این دو با حمایت و پشتیبانی خلیفه‌ی دوم به عنوان یک سنت جاری در اسلام از همان ابتدا نهادینه شد و در میان پیروان سنت خلفا یعنی اهل تسنن رایج و سنگ زیربنای تمامی انحرافات بعدی گردید... تا آن جا که پس از یکی دو قرن، متأسفانه سرانجام در فرهنگ شیعه نیز راه یافت این است که میان این دو گروه رقیب، از این جهت، تفاوت چندانی به چشم نمی خورد. با کمال تأسف، شیعه نیز در طریق کشف معانی و لوازم تربیتی که همان دستورات دینی است به شیوه‌ی رقیب حاکم و قدرتمند و جابر و ظالم خویش رفتار کرد که در حقیقت همان شیوه و سنت خالی از حقیقت یهود یعنی استناد است که کاربرد آن حکومت است و نه تربیت و به همین دلیل است که در دیانت یهود، کم تر می توان توجهات معنوی و تربیتی یافت.

انتساب این شیوه به قوم یهود حتی در متن قرآن انعکاس یافته و یکی از تندترین و خشونت آمیزترین و بی پروایانه ترین تعبیر را در این کتاب مقدس پدید آورده است؛ با عبارتِ بَسَّ مَثَلٍ (یعنی زشت ترین تعبیر). قرآن مجید در آیه‌ی 5 سوره جمعه، به همانان اشاره می کند و می فرماید: (مَثَلُ الَّذِينَ جُلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) دانشمندان یهود را به چارپایانی که به اکراه بر پشت آنان کتابی چند نهاده شده است تشبیه می کند؛ زیرا این شیوه و سنت دانشمندان یهود بود که اقوالی را حفظ و سپس بدون هیچ فهمی، آن را بازگو

می کردند. تعبیر حملوا با صیغه ی مجهول نشان می دهد که این آموزه ها، به تکلف بر آنان تحمیل شده است و لم یحملوها نشان می دهد که آن ها به میل و اراده آن را نپذیرفته و در راه فهم آن قدم نگذاشته اند به همین دلیل، آنان را به ستورانی که بار کتاب و نوشته ای را بر پشت داشته باشند تشبیه فرموده است. خصوصاً تعبیر اخیر بیگانه بودن ایشان را با آن چه با خود جابه جا می کرده اند، نشان می دهد و بر ناهمیشان انگشت تأکید می نهد آن گاه که حمل بار دانش به صورت منقول صورت گیرد و با فهم آن قرین نباشد محصول چنین دانشی جز چارپایی بر او کتابی چند، چه می تواند بود؟

به عنوان مثال، معنا و مفهوم ادب در انسان آن است که شخص، خود بدون هیچ تکلفی، مؤدب باشد و الا از این که کسی خویش را، به رعایت قالب ظاهری ادب، آن هم به استناد قول مریمان مکلف کند می توان دریافت که از آموزه های مریمان، خود بهره مند نگردیده و در نتیجه مؤدب نشده است و حتی به درک ضرورت و اهمیت و لزوم آن نائل نیامده است؛ چنان که می شود گفت: هیچ شناختی از آن ندارد و نمی داند که مقصود از آن چیست. این محکم ترین دلیل بر نادانی او و غیر قابل اعتنا بودن سخن اوست پدیده ی استناد در سخن فرد نشان می دهد که گوینده نمیداند که چه می گوید. بنابراین نمی توان مقصود از سخن او را دریافت و سپس فهم او را مبنا و معیار فهم آموزه های دین دانست.

نباید اشتباه کرد نمی گوئیم فرد - آن گاه که نمیداند و نمی فهمد - نباید از سخن مریمان و دلسوزان واقعی خویش بی چون و چرا پیروی کند؛ زیرا هر جاهلی مادام که جاهل است و از جهل خویش (آگاه در صورتی که واقعاً در صدد یافتن راء و چاره ای باشد خود به خود چنین خواهد کرد و نیازمند هیچ الزامی نیست همه ی سخن در آن است که از راه استناد نقلی نمی توان به فهم مقصود آن بزرگان و مریمان و محتوای پیام آنان نائل گردید و معارف بلند و آموزه های گران قدر معنوی را بر اساس آن تدوین کرد و علم و دانشی بر آن استوار ساخت.

قطع نظر از آن چه تاکنون گفته شد استناد به سخن بزرگان، خصوصاً در آموزه های معنوی و تربیتی به دلیل مضاعف اتکای آن به احساسات درونی، نقض غرض و ناممکن است؛ حتی به سخن خداوند بزرگ...؛ زیرا روشن نیست که از آن سخن چگونه برداشت و قصدی اراده خواهد شد حد اقل آن است که شنونده و دریافت کننده از آن سخنان حتی بلند و پراوج و قطعی الصدور، در سطح خویش برداشت می کند و چه بسا به هیچ، روی تناسبی میان مقصود گوینده و برداشت شنونده وجود نداشته باشد؛ زیرا اگر برداشت صحیح باشد، گواه آن دریافت مستقیم دریافت کننده است؛ نه استناد آن به سخن موثق و مستند حتی پروردگار!، اگر به عنوان مثال سخن تمامی بزرگان را گواه آورند که $2 \times 2 = 5$ ، برای شنونده این را اثبات نمی تواند کرد و چون دریابد که $2 \times 2 = 4$ ، به هیچ استنادی، نیاز نخواهد بود. اگر مشاهده شد فردی بر صحت قول، صحیحی همانند $2 \times 2 = 4$ ، به نقل و استناد به اقوال متشبهت گردید، ناظر اهل فهم یقین خواهد کرد که گوینده مفهوم آن را در نمی یابد و مقصود از آن را درک نمی کند که اگر فهمیده بود، در می یافت که این، سخن نیازمند استناد نیست و خود شاهد صحت خویش است.

در امور دینی و معنوی نیز از آن جهت که به دلیل مشهود و ملموس و وجدانی بودن از انواع علم حضوری اند - هیچ گاه نیازمند استناد و حتی قیاس نخواهیم بود... و مفهوم (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ) در ابتدای سوره ی بقره عیناً مشابه مفهوم (فَأَلَّهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا) در سوره ی شمس است. به این دلیل، در آموزه های دینی اساساً جست و جویهای ذهنی نقشی نمی توانند داشت؛ زیرا از گونه ی محسوسات مستقیم و بلاواسطه ای اند که از آن ها به علم حضوری تعبیر شده است و به تعبیر قرآن لا ریب فیه است.

در عرصه ی امور معنوی حتی درجه و شدت قطعیت از قطعیت ریاضی - که نوعی «این همانی» است - فراتر می رود؛ چرا که در علم حضوری علم و عالم و معلوم یکی است و در نتیجه امکان تردید و حتی احتمال صدق و کذب در آن

وجود ندارد و به گونه‌ی دیگری از قضایای کاملاً، تحلیلی محسوب می‌گردد. این در مقایسه با مفاهیم ریاضی - که تحلیلات فرضی و ذهنی است - از قوت و استحکام بیشتری برخوردار است. نمونه‌ی رایج و در دسترس آن‌ها، دریافت وجدانیات اخلاقی است. هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند ظلم و خیانت خوب است و روا؛ این‌ها مناقشه‌بردار نیستند و چنان‌که گفته شد مصادیق گویای معانی لا ریب فیه اند. این پدیده بازتاب وجود قضایای تحلیلی وجدانی است که در همه‌ی انسان‌ها، به گونه‌ی واحد درک و سپس مورد مفاهمه قرار می‌گیرد و جوامع انسانی، بر پایه‌ی این گونه دریافت‌هاست که پابرجا و استوارند.

پس اوامر و نواهی تربیتی و معنوی چنان‌که گفته شد - همه جا به علم حضوری و بلا واسطه‌ی نفسانی و وجدانی معلوم است نه مکشوف به انکشاف حصولی و خیالی محتمل الصدق و الکذب و (در نتیجه غیر وافی به مقصود) که همواره فاقد اطمینانی تشفی بخش و نیز «این همانی» لازم است

نکته‌ی فوق در عبارات گوناگون و مکرر روایات از قبیل: (مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ زَاجِرٌ مِنْ نَفْسِهِ لَمْ تَنْفَعَهُ مَوْعِظَةٌ غَيْرِهِ) (1) به روشن‌ترین صورتی، به چشم می‌خورد.

این نکته نیز که تمام مسائل معنوی و حتی، عبادی به علم حضوری معلوم‌اند و ماهیت آن‌ها عدم نیازمندی به جست‌وجوهای ذهنی و منطقی است، خود از معلومات علم حضوری است و لذا به استدلال محتاج نیست و کسی که آن را در نمی‌یابد در حکم کودک است که هنوز به عوامل درک آن نائل نیامده است و به این دلیل مباحثه و مناقشه با او چندان مفید فایده نخواهد بود. به این گونه دلایل بوده است که بزرگان از مراد در دین - که همان نظریه پردازی است - پرهیز فرموده‌اند که آب در هاون کوفتن و به غربال پیمودن است.

اگر زشتی پلیدی و زیبایی پاکی و جاذبه‌ی سود و نفرت از زیان و تمایل به

ص: 292

1- «کسی که در درون خویش فاقد بازدارنده‌ی (درونی) است، پند (هشداردهنده‌ی بیرونی) او را سودی نخواهد بخشید.» منسوب به رسول خدا صلی الله علیه و آله.

سلامت و فرار از بیماری و مطلوبیت کمال و قدرت و علم و کوشش در جبران نقص و عجز و جهل... نیاز مند دلیل و برهان یا استناد به قول مریبان است در امور معنوی و تربیتی و چند و چون آن ها می توان مناقشه کرد و لزوم آن ها (به معنای مأخوذ بودن تمامی آن ها در تعریف انسانیت) را انکار کرد و همانند شیطان (تنها با این بهانه و به علت آشکار خود خواهی ها) راه را در حرکت به سوی خوبی ها... در افراد بست؛ زیرا دیانت چیزی جز راه و رسم خوبی ها و پاکی ها و نیکی ها و دست یابی به ملکات فاضله ی اخلاق و انسانیت نیست و به کلام زیبا و بی نظیر امیر مؤمنان علیه السلام، (لَا تُسَبَّنُ الْإِسْلَامَ نِسْبَةً لَمْ يَنْسُبَهَا أَحَدٌ قَبْلِي: الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ) (1) به خوبی نشان می دهد که مقصود از دیانت چیست و چگونه در وجدان، هر کس قابل لمس است. لذا نباید این نکته در سامعه شنونده ای ثقیل آید که تمامی، دیانت به دلیل ماهیت اخلاقی و انسانی و فطری خود به علم حضوری معلوم است

نمی توان و نباید بیش از این وارد عرصه های فنی و انتزاعی بحث گردید تا متن از دریافت متعارف خوانندگان فاصله نگیرد؛ ولی این نکته را نمی شاید نادیده انگاشت که امور و واقعیات، معنوی همواره و بدون استثنا، قبل از هر چیز، مورد دریافت وجدانی و بی واسطه ی افراد قرار دارند و به این دلیل در مورد آن ها هرگز نیازی به استناد به مجهولات و احاله به مغیبات نیست. لذا گفت و گو از آن ها، منحصرأ به درک گوینده و مستند به دریافت خود او، محدود می تواند بود. اگر از این شیوه ذره ای عدول، گردد هیچ سنگی را در ترازوی منطق نمی توان نهاد و در نتیجه به آشفته بازاری منجر می گردد که نهایتاً گران ترین آموزه ها را به صدق و کذب مشوب و از نظر محتوایی مهممل می دارد و کارآمدی آن ها را در عرصه های تربیتی، به صفر می رساند.

به همین دلیل در حوزه ی علوم منقول مانند فقه و تا حدود زیادی کلام- که

ص: 293

1- «(تعریف) اسلام (= مسلمانی) را به خاستگاهی وابسته خواهیم داشت که هیچ کس پیش از من آن را بدان وابسته نساخته بود اسلام همان تسلیم است.... نهج البلاغه، حکمت 120

عرصه‌ی دستورات عملی و باورهای دینی‌اند و هر دو مبتنی بر استنادات نقلی - اساساً سخن گفتن از راه و رسم تربیت و شکوفایی صفات انسانی - که تنها هدف قابل فرض و مهم‌ترین علت واقعی هر گرایش و توجه دینی و تنها ثمر مترتب بر آن است - اگر نه مغفول‌عنه بی‌گمان در مبانی آن رشته‌ها، مفروغ‌عنه (و به تعبیر امروزی آن، در میان پراتز) قرار گرفته است؛ در حالی که اگر همان چیزی مبنای توجه قرار می‌گرفت که (به دلیل نارسایی اندیشه و کودکانه بودن برخورد یا سهل‌انگاری و حتی کوتاهی و تقصیر از توجه شایسته و بایسته) آن را به کناری نهاده و در مباحث خود، به حاشیه رانده اند هیچ یک از عوامل آسیب‌رسان را در این راه، در برابر خود نداشتند؛ زیرا از طریق دریافت‌های وجدانی تمامی مناقشات نظری خود به خود حل خواهد شد و مردمان را از استناد به قول و برهان و نظریه پردازی‌های گوناگون بی‌نیاز خواهد ساخت این ویژگی در امور تربیتی کاملاً قابل تمیز و تشخیص است؛ چون در مسیر تربیت همواره دریافت‌های درونی، مصحح و مستند منقولات و بیرونی می‌گردد. بنابراین نقل اقوال - آن‌گاه که از خارج به گوش رسند - تنها نشانه‌هایی مذکر و یادآورنده و توجه دهنده به عرصه‌هایی توانند بود که شخص ممکن است از توجه بدانها در درون خویش غفلت ورزیده باشد و بلافاصله پس از توجه یافتن چنان محسوس و مشهود قرار می‌گیرد که جایی برای استناد نقلی در آن‌ها باقی نخواهد گذاشت. البته دریافت این نکته اندکی نیازمند دقت است.

لذا همان‌طور که آموزش‌ها و تربیت‌های مختلف، در حقیقت ما را رشد می‌دهند و تربیت می‌کنند میراث‌گران قدر، حدیث یعنی نقل اقوال بزرگان دین نیز به همان شیوه با بیدار کردن احساس، شخص او را در این مسیر رشد می‌دهد و به بلوغ و کمال می‌رساند.... و سرانجام سبب می‌گردد تا شخص خود بدون هیچ واسطه‌ای معانی بلند را احساس و درک کند؛ نه آن‌که برای همیشه چون کودکان به سخن مربیان استناد جوید و در دوران کودکی متوقف بماند؛ زیرا با این شیوه، هیچ کس از دوران کودکی به عرصه‌ی بلوغ و فهم وارد نمی‌تواند شد.

در واقع نقش بزرگان و استادان و مربیان رشد افراد است و کاربرد سخن آنان

ایجاد بسترهای لازم تربیتی است تا افراد خود به دریافت بی واسطه و مستقیم حقایق قادر گردند و الا نقش واسطه ای، نقلی آن هم به عنوان سند (!) در راه مفاهیم معنوی و وجدانی، اساساً امکان ناپذیر است به عنوان مثال، تمامیت و کمال رفتار مؤدبانه در شخص مؤدب با چنان بازتابی همراه است که خود به خود نیازی به استناد آن رفتار به قول مؤدبان و مربیان نخواهد بود. آری مشک آن است که خود ببوید نه آن که عطار بگوید.

مدّعی ناقل

از سوی دیگر، باید به این نکته ی ظریف نیز توجه داشت؛ با یک مثال: می توان سخن اینیستن را در مورد فرضیه ی نسبیت شنید یا آن را نقل کرد تا به کمک، آن به مدعا دست یافت؛ ولی آن گاه که از ارزش و محتوای این فرضیه ی علمی سخن به میان می آید نباید غفلت کرد که تنها فهم و برداشت توضیح دهنده ی حقیقی و حاضر آن است که مورد داوری و ارزیابی است؛ زیرا اکنون مقصود آن دانشمند بزرگ از زاویه ی نگاه و برداشت و فهم و درک مدعی حاضر مورد بحث قرار گرفته و خود به خود برداشت حاضر جایگزین ادعای، اصلی گردیده است و تنها همان توضیح و برداشت مورد ارزیابی است؛ نه سخنی که دقیقاً دانسته نیست که مقصود گوینده ی آن در ظرف واقع چه بوده است بنابراین هر چند سخن آن بزرگ با اطاعت کامل یا چشم بسته پذیرفته گردد از آن جا که معلوم نیست که به کدام دلیل، کدامین مقصود در برابر این لفظ قرار داده می شود- خود به خود نمی توان از مفهوم یا حقیقتی که مورد اشاره ی او بوده به گونه ای روشن و غیر قابل مناقشه سخن به میان آورد و گواه صحت آن را -چنان که در امور دینی مرسوم است- عصمت گوینده ی آن فرض کرد؛ زیرا مقصود مورد نظر و محل بحث مفهومی است که تصور آن اینک ساخته و پرداخته و مولود ذهن کسی است غیر معصوم. لذا بررسی آن برداشت بشری و شخصی و ناتمام و نارسا و کاملاً بیرون از حیطه ی قداست شخصیتی است که این قول بدو منسوب است.

به این دلیل تنها از طرق متعارف و منطقی تعریف و تصوّر و تصدیق قابل ارزیابی است؛ نه از راه استناد به گویش بزرگان و معصومان به سخن دیگر در این جا قول بی واسطه ی شخص مدعی مورد ارزیابی است؛ نه گویش آن بزرگ و چنان که از زوایای گوناگون بدان اشاره شد ماهیت امور معنوی به گونه ای است که جایی برای استناد نقلی در آن ها وجود ندارد و این همواره از نظر منطقی مغفول مانده است. هر اندازه سخن نقل شده از بزرگان بلند و عمیق و صحیح (یا حتی سطحی و به فرض غیر صحیح و مجعول نیز) باشد شنونده در سطح اندیشه ی خویش از آن بهره مند خواهد شد و تنها دریافت خود را در میان خواهد گذارد و خود مسؤول سخن و دریافت خویش خواهد بود. بنابراین ارزش گفتار او را نیز با بررسی و تحلیلی در سطح اندیشه ی متعارف می توان ارزیابی کرد و استناد خشک و صوری به قول بزرگان، اعم از مشکوک الصدور یا ظنی الدلاله در این مسیر، اساساً فاقد هرگونه کارآیی است و حداکثر کاربرد آن در جهت استشهاد است، نه استناد؛ یعنی می توان برداشتی را پیشنهاد کرد و آن را مدلل ساخت و سپس قولی از بزرگان را با توجه کافی به قراین موجود در لفظ آن به عنوان گواه و شاهد بر آن برداشت، نشان داد و شاهی از سخن بزرگان ارائه کرد که ایشان نیز همین مقصود را در این متن افاده و ارائه فرموده اند و نه چیزی بیشتر

توهم تعبد

اگر همواره رفتار مردم متشرع مورد پرسش ناظران قرار می گیرد که چرا این طایفه به رعایت دستورات دینی همت می گمارند از آن روست که رفتار قالبی و خالی از محتوای آنان بیانگر کمال و تمامیت لازم نیست و رفتارکنندگان، خود بی هیچ دغدغه، علت انجام آن را دستور بزرگان دین می شمارند و بدان تصریح می کنند که از علت انجام آن آگاه نیستند و تنها از تعبد سخن می گویند؛ گویی ناظران نیز بدین نکته واقفاند که این گروه ناآگاهانه به انجام این امور مبادرت می ورزند و به همین دلیل مورد پرسش و اعتراض واقع می گردند

این در صورتی است که هیچ کس نمی پرسد چرا همه روزه و روزی چندبار غذا می خورید یا ساعات طولانی از شبانه روز را در خواب به سر می برید؟...؛ چرا که نزد، ناظر ضرورت این عمل قطعی است؛ اما در عین قطعیت هرگز کسی را نمی رسد که انجام این عمل صحیح و قطعی را به قول مربیان خویش، مستند سازد و در صورت بروز چنین پاسخی اولین دریافت، ناظر نارسایی عقلی و ناتوانی ذهنی فرد مورد پرسش خواهد بود.

چنان که در بخش احکام این کتاب آسمانی با تفصیل بیشتری و البته از زاویه ای دیگر مورد توضیح قرار خواهد گرفت به نظر می رسد، نه تنها در مورد روایات و تفاسیر و قرآن، بلکه اساساً شیوه ی تلقی متعارف دین و آموزه های دینی، اگر نه با اعوجاج های بنیادین با تنزلاتی سخت کودکانه همراه است که امکان هرگونه پرسش و پاسخ منطقی و علمی را در باب دین.... تا این اندازه از میان برده است.

بنابراین، در امور معنوی و انسانی اعم از اخلاقیات و اعتقادات و حتی عبادات نمی توان رفتار یا گفتاری را به قول مربیان و به بیان، عام تر به اوامری بیرون از وجود شخص مرتبط دانست؛ زیرا مهم ترین اشکال بر این شیوه آن است که در چنین موقعیتی عمل با خاصیت تربیتی، لازم همراه نمی گردد و گفتار و حتی رفتار شخص را فاقد تأثیر خواهد ساخت یک مهماندار هتل به دلیل انگیزه های بیرونی دریافت مزد عمری را به تعظیم و تکریم و خوش آمدگویی به مشتریان می گذراند؛ اما او با این عمل و نیز انجام مستمر، آن هرگز به کمال ادب و مهمان نوازی دست نخواهد یافت؛ زیرا تنها در صورتی که خود به خود رفتاری از درون شخص فوران کند، انگیزه های متناسب با آن در وجود او تعیین می یابد و به تعبیری، شکوفا می گردد و تنها از این طریق است که به وضوح و تمامیت می رسد و الا با انگیزه هایی خارج از وجود شخص مانند شیوه ی تعبّد- که ریشه ی آن استناد نقلی است و طبعاً فاقد هماهنگی با احساسات درونی فرد است- هرگز امید هیچ تغییر و بهبودی، در سطح شخصیت و منش شخص، وجود نخواهد داشت.

در نتیجه بی پرده می توان گفت تا نماز به تکلف خوانده می شود، نماز نیست و تا روزه به اجبار گرفته می شود روزه نیست و نیز بخشش های مالی اعم از خمس و زکاة - اگر به اکراه پرداخت گردد- پاک کننده ی دل و جان شخص از تعلق به مال نخواهد بود. حج نیز- تا به تکلف و از سر جبر گزارده می شود - سفری به سوی هستی مطلق نیست و اگر ملاحظه می گردد انجام امور دینی مفید فایده ی محسوسی نیست، از آن روست که هیچ یک از آن ها صمیمانه و خودجوشانه از سوی مردم به انجام نمی رسد و اگر با این، مقدمات باز هم سودمند و مفید بود، جای پرسش وجود داشت.

مگر از، دیانت انتظاری جز این می توان داشت که حرکت آدمی را به سوی فضایل اخلاق و انسانیت تسهیل کند؟ بیگمان هیچ دیانت و هیچ صاحب دیانتی ادعایی جز این نمی تواند داشت. اساساً وجوب اوامر و نواهی شرع، از این کارایی و تأثیر آن ها بر می خیزد و بدون این تأثیر به هیچ وجه ضرورتی را نمی توان برای آن ها فرض کرد. در آینده این موضوع با تفصیل بیشتری مطرح خواهد شد.

نمونه ی بارز

ممکن است خصوصاً در مورد، عبادات تصوّر گردد که نمی توان با علم حضوری به علّت وجوب آن ها پی برد و در نتیجه، ناگزیر باید متعبدانه و در حقیقت با چشم بسته و فارغ از علّت آن به انجام آن ها همت گمارد؛ در حالی که هرگز چنین نیست. تأثیر هر عمل عبادی در صورت مفید بودن، بیش از هر چیز و هر کس در وجود فاعل آن، قابل مشاهده خواهد بود و نیازمند هیچ عامل بیرونی نیست. شخص پس از انجام خود به خود خواهد فهمید که چرا و چگونه انجام این عمل برای او ضروری است و در صورت دریافت چنان بازتابی در وجود وی خواهد داشت که خود به اراده ی عامدانه ی، خویش هرگز آن را فرو نخواهد گذارد. مادام که این دریافت در شخص پدید نیامده است او تنها صورت بی جان این عمل را تقلید می کند؛ در حالی که وجوب- چنان که گفته شد- بر محتوای گران قدر این عمل

متوجه است و اتیانِ صوری آن تنها ویژه ی کودکان و نابالغان است که با انجامِ صورت عمل و تکرار آن شاید در جریان رشد.... به دریافتِ ضرورت آن نائل آیند و در صورت این نیل خود به خود و خوب آن را به گونه ای در خواهند یافت که هرگز آن را ترک نمی توانند کرد

اگر در نماز توجهی بی خویشتانه و آمیخته با شیفتگی، بدان جمال و کمال مطلق پدید نیاید انجام صوری آن نزد بیننده و ناظر بی طرف، رفتاری است که نه تنها پرسش از علت آن بی مورد نیست بلکه کاملاً به جا و منطقی است. نماز، رفتاری چون حرکات نظامیان و تحت اوامر فرماندهان بی چون و چرا و خشک و بی محتوا نیست؛ بلکه از گونه ی حیرت عاشقان و عزلت شیفتگان و خلوت دلدادگان است. بنابراین علت، آن احساس درونی شخص است؛ نه اوامر بیرونی. نماز، به پرستش هستی مطلق ایستادن و به تواضع در برابر او به کرنش آمدن و در مقابل جمال مطلق و کمال بی پایان، او به خاک افتادن است؛ نه چون لشکریان از خوف تمرد فرماندهان دست به اوامر ایشان بردن که خداوند به فرمانبری ما نیاز ندارد؛ دل ماست که نیازمند شیفتگی و سپردن خود به هستی و جمال مطلق است تا او را در خویش بجوید و بیابد و سپس به غنا و عزت و تمامیت او غنی و عزیز و تمام گردد و مگر راهی جز آن برای تربیت و شکوفایی صفات جمال و جلال وجود دارد و از مسیری، دیگر می توان از دست نقایص و نارسایی های خود در امان ماند؟ قرآن خود می فرماید: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ) (1) و تنها از این طریق، می توان یاری خواست تا از سیل ویرانگر تمایلات محدود و اندک مایه ی هر روزه در امان ماند؛ چرا که جز این راهی قابل فرض نیست و سخن جانِ هر شیفته ای به نقطه ی توجه برتر خویش این است که

گر بر کنم دل از تو و بردارم از تو مهر *** این مهر بر که افکنم؟ آن دل کجا برم؟

و اگر کسی آن را با تمام وجود خویش و نه به دلیل اوامر منقول بیرونی به انجام

ص: 299

1- برای رهایی از زشتی های درون از خویشتنداری و روی آوردن (به آن جمال و کمال بی کران) یاری بجوید.... بقره (2): 45 و 135

رساند از علّت آن نخواهند پرسید؛ زیرا آفتاب آمد دلیل آفتاب و انجام دهنده نیز علّت رفتار خود را به قول بزرگان مستند نمی سازد؛ بلکه به فرض پرسش به اصطلاح از علّت قریب آن سخن خواهد گفت؛ یعنی از وابستگی درونی خویش بدان حقیقت مطلق خواهد گفت و هر ناظر بینایی را با رفتار خویش بدان ترغیب خواهد کرد. پس نه تنها بیننده را به پرسش و انمی دارد بلکه هر ناظری را نیز شیفته ی این حال و مقام خواهد ساخت؛ اما اگر گفته شود چنین دستور داده اند اولین مناقشه آن خواهد بود که به صدق این گفتار چگونه می توان اطمینان یافت؟... و بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا!

در عین آن که مجال گفت و گو در این زمینه بسیار وسیع است، دریافت عمیق تر آن، به عهده ی خواننده گذاشته می شود. توجه به این نکته ی محوری ضروری است که در تمام پدیده های طبیعی و واقعی و فطری و انسانی - یعنی آن ها که از عرصه های پندارین و اعتباری و خیالی خارج اند یا در آن جا که به (اصطلاح) علم و عالم و معلوم به گونه ی علم حضوری واجد وحدت است - به گواه و آمر و علّت و آلت بیرونی نیاز نیست و اساساً نقل قول و استنادات، گویشی، در این گونه موارد نه تنها کار آمد نیست، بلکه تباه کننده ی مقصود نیز خواهد بود. علاوه بر آن، زمینه ساز میدان جعل و وضع و کذب در آن نیز می گردد و همواره صحیح و سقیم و دوغ و دوشاب را در آن، به هم می آمیزد و آن را مورد پرسش و چالش، قرار خواهد داد.

این نکته با قطعیتی همراه است که حتّی اگر قول به خداوند و رسول او و پیشوایان مصون از هر خطا نیز منسوب باشد تفاوتی در آن ایجاد نمی کند؛ زیرا علاوه بر آن که آنان نیز سخن خود را تنزل بخشیده و در حد شنونده ای خاص بیان داشته اند... دریافت از آن منوط به دریافت های وجدانی و حضوری شخص است و نه هیچ چیز دیگر و اگر با علم حضوری و احساس وجدانی همراه نباشد، گفت و گو از آن یا پیروی از آن، تنها به بستر تربیتی کودکان منحصر است. به این دلیل نمی توان از آنان پرسش کرد و بر اساس سخن، ایشان به تعریفی دست یافت یا به جرح و تعدیلی همت گمارد؛ زیرا گفته های خام و نارسای کودکان که - به اقوال متنزل مربیان

مستند است - هرگز نخواهد توانست علت یا دلیل یک باور یا رفتار یا دریافت را روشن سازد قطع نظر از احتمال صدق و کذب در نقل اقوال کودک - از آن رو که خود نمی داند چه می کند و چرا می کند و چه می گوید و از آن چه می گوید، چه مقصودی دارد- در عرصه ی پژوهش نمی توان از سخن او بهره مند گردید؛ زیرا چنان سخنی یا گفته ی کودک است یا درخور او و متناسب با محیط و ذهن او گفته شده است و از دقت و تمامیت کافی برخوردار نیست.

بنابراین تنها راه، منحصر استناد آن به دریافت بی واسطه ی خود شخص است که آن را علم حضوری یا صراط مستقیم می خوانیم؛ چنان که در ریاضیات ذهنیات و تجربیات و سایر بینش ها و دانشها به گونه ای مشابه این شیوه بر رفتار آدمی حاکم است و با شیوه ی نقل، اقوال، جز سطوحی از دریافت کودکانه یا عامیانه، دست آوردی نصیب نخواهد شد و واضح است که از منابعی این گونه خام و نارسا، نمی توان به محتوا و عمق و مقصود هیچ آموزه ای دست یافت.

پیش فرض استناد

از سوی دیگر، اندیشه ای که مدعی است تنها راه دست یابی به امور معنوی و دینی استناد به سخنان توضیحی آن بزرگان است، متضمن پیش فرضی است که تحلیل، آن از زاویه ای دیگر بدون هرگونه، تعقید به سادگی.... ارزش محتوای آن را آشکار و به گونه ای روشن، پیام این بخش را به خواننده منتقل می سازد.

پیش فرض نهفته در اندیشه ی ابتدای امور معنوی بر روایات اهل بیت علیهم السلام و آیات کتاب خدا آن است که معانی بلند و پراوجی مانند حقیقت دیانت و اخلاق و توحید و معنویت و... از گونه ی مفاهیم عرفی و قابل دسترس برای همگان است که با توضیحاتی چند می توان به سهولت آن را برای شنونده ی ناآگاه روشن ساخت؛ چنان که گویی نشانی کوچه ها و محلات شهری را به ما می دهند که تا کنون... بدان نرفته ایم و اکنون با در دست داشتن نشانی خیابان ها و کوچه ها و بازارهای آن به گونه ای صوری خواهیم توانست به گردشگاه ها و مناطق فرح انگیز و دلگشای آن

راه یابیم و از ورود به بیغوله‌ها و ویرانه‌ها و مکان‌های خطر خیز آن خودداری ورزیم.

این ساده‌انگاری وحشتناک و برخاسته از ذهنیتی سخت‌کودکانه چندان دور از حقیقت و غیر منطبق با واقعیت است که نمی‌توان به سهولت راهی برای ابطال آن نشان داد و با کوششی، ابتدایی‌نارسایی آن را بر ملا کرد. کودکانه بودن این پیش‌فرض منتقد را نیز به سطح اندیشه‌های کودکانه فرو می‌کشد کودک از نارسایی اندیشه‌ی خویش، آگاه نیست و می‌پندارد تفاوت او با مردم کامل، تنها بی‌خبری و بی‌اطلاعی او از بعضی اخبار و اطلاعات است و به فرض دست‌یابی بدان اطلاعات خواهد توانست مانند مردم، بالغ از آن‌ها بهره‌مند گردد او به سادگی در نخواهد یافت که این ناآگاهی برخاسته از نارسایی اندیشه‌ی اوست؛ نه عدم دسترسی به اطلاعات لازم و برای تحلیل و جذب آن‌گونه، دانش پیش‌نیاز لازم بلوغ و رسایی است.

از آن‌جا که در سطح دریافت کودک، اساساً اندیشه‌ای حاکم نیست، نمی‌توان با منطق و تحلیل نارسایی اندیشه‌ی او را آشکار ساخت؛ زیرا ذهن کودک، نمی‌تواند به مفهوم بار استعاری تشبیهات راه‌برد بنابراین او در نخواهد یافت که به عنوان مثال، تعبیری چون شهر علم و وادی ایمان و ورطه‌ی کفر، بیانگر مناطق گوناگون مکانی نیستند و نشانی‌های آن نیز از گونه‌ی نشانی‌های شهرها و مکان‌های مختلف نیست تا از طریق گویش عادی بتوان به شناخت آن نائل آمد

، بنابراین شرط دریافت معانی و مفاهیم بلند نوعی بلوغ و رسایی است؛ نه دست‌یابی به سخنان مردم بالغ که از طریق تمثیل و تشبیه و ترغیب و وعده و وعید، مهرورزانه در مسیر راهنمایی کودکان کوشیده‌اند. در نتیجه با نقل کلمات بزرگان نمی‌توان نقیصه‌ی عدم بلوغ و نارسایی ذهنی را جبران ساخت؛ هر چند بی‌گمان دل سپردن و تعمق در گفتار آنان خواهد توانست پیش‌زمینه‌ی دریافت این‌گونه مفاهیم را در وجود فرد آماده سازد.

امید است مجموعه‌ی توضیحات فوق که از زوایای مختلف به نارسایی ابتدای دیانت بر نقل اقوال پرداخته است توانسته باشد به اندازه‌ی کافی موضوع مورد بحث را شکافته و زوایای گوناگون آن را نمودار ساخته باشد.

در پایان این بحث هر چند به اختصار از بیان این نکته نمی توان چشم پوشید که مجموعه ی این نکات را به گونه ای غیر منتظره با موضوع غیبت (یعنی عدم حضور مرّبی الاهی) پیوندی شگفت و در عین حال ناگسستنی است که در سایه ی توضیح آن می توان اولاً از جانبی، بحث عدم امکان استناد به احادیث را عمق بخشید و نیز جایگاه واقعی و حقیقی این موضوع صد درصد تربیتی را، به گونه ای ملموس و مشهود آشکار ساخت و از سوی دیگر به روشن شدن یکی از پرگه ترین و هم چنین پرابهام ترین آموزه های دینی- یعنی غیبت و ناپیدایی مظهر و نمونه ی انسان کامل و بی عیب و نقصی که می توان ظهور او را هدف خلقت دانست- کمک کرد.

اندک دقتی نشان می دهد که تعبیر الگو (یا پیشوای) پنهان و به تعبیری امام غایب حاوی گونه ای از تناقض است و عدم توجه به حقیقت و ماهیت مفهوم آن توهمات و تخیلات کودکانه ی بسیاری را پدید آورده است که توجه به آن ها و نیز تنقیح آن ها از این توهمات رایج و توجیهات سخت کودکانه ی متعارف مقدم بر بسیاری از مباحث معنوی، ضروری است و جست و جو در مسیر حل این تناقض، ناگفته ی بسیاری را بر ملا خواهد ساخت.

علاوه بر آن ویژگی ناپیدایی و پنهان بودن در این مسأله مستقلاً نیز سبب شده تا این آموزه بسیار شدیدتر و بیشتر از سایر تعالیم معنوی، در لفافه ی گویش های تمثیلی و استعاری و اسطوره ای پوشیده و پیچیده بماند و به شکلی کاملاً مضاعف در معرض توهمات کودکانه قرار گیرد و اگر در این فرصت، امکان آن فراهم گردد تا اندکی نقاب ضخیم توهم و پرده ی ستر تمثیل از چهره ی این حقیقت غیر قابل انکار، زدوده گردد و در نتیجه نسیم دل انگیز درخشش سپیده صبح و فجر صادق را، در پایان شب ظلمت خیز جهان هستی- اگر نه، مشاهده ولی تا آن جا که ممکن است، در عرصه ی اندیشه و نظر- نمایان کند، دست آوردی ناچیز و اندک مایه نخواهد بود؛ زیرا در طول تاریخ تبیینی عقلانی و قابل درک در خصوص آموزه ی غیبت ارائه نگردیده است.

علاوه بر آن چون نگاه متخصصان امر تربیت را به یکی از تاریک ترین و نا آشکارترین زوایای بحث تربیت معطوف می دارد و تفاوت خیال را از واقعیت و توهم را از حقیقت در مسیر مباحث تربیتی به گونه ای ملموس آشکار می سازد، از جانبی دیگر نیز مفید به نظر می آید؛ زیرا از این طریق داستان عدم امکان استناد به گویش مریبان سلف، به وضوح روشن می گردد. امید که اختصار و اجمال و نیز تأخر آن بر سایر مباحث این بخش سبب عدم جذب یا علامت عدم اهمیت آن تلقی نشود و خواننده با شتاب و کم توجهی، از آن عبور نکند!

از آن جا که کم تر به این نکته اندیشه شده است که غیبت مربی در جریان، تربیت چگونه پدید می آید طبعاً از نظرگاه تربیت نیز به خوبی دانسته نیست که این پدیده در چه جایگاهی از مسیر رشد قرار می گیرد و خصوصاً با آن که مصادیق بارز آن به صورت روزمره در اختیار همگان است - شاید به این دلیل که مربی راهی به ایجاد بلوغ نداشته و او را در پدید آوردن یا تسریع در ایجاد آن دخالتی نبوده است - ضرورت و لزوم آن هرگز مورد توجه قرار نگرفته و در نتیجه، روشن نگردیده است که چگونه وجود این پدیده در روند تربیت ضروری است. به تعبیر دیگر، اگر نشان داده شود که پس از بلوغ ارتباط مربی با تربیت پذیر به چه صورتی تغییر شکل می یابد و سرانجام معنی و مفهوم بلوغ به گونه ای در خور تحلیل گردد، به رغم عدم گفت و گواز آن، به وضوح روشن می شود که چه ملازمه ای میان جریان بلوغ و غیبت مربی، به صورت پنهانی وجود دارد تا آن جا که می توان تا حدود زیادی... آن دورا مرادف یک دیگر فرض کرد و حتی به یک معنی دانست؛ چه در واقع این دو مرحله از مراحل، تربیت به گونه ای هم زمان در شخص پدید می آیند و این نکته ای است که مانند بسیاری دیگر از مباحث این مجموعه ممکن است ابتدا غیر منتظره و شگفت انگیز نماید یا ناباورانه با آن برخورد گردد؛ اما اندک توجهی غرابت آن را می شکند و ما را به دیدگاهی نورا هبری می کند که بسیار مغتنم است؛ زیرا از طریق آن می توان مقصود و مفهوم آموزه ی غیبت را با سهل ترین شیوه دریافت و از مناقشات بی ثمر و بیهوده ی بسیاری رها گردید.

ابتدا می توان پرسید با پدید آمدن، بلوغ چه اتفاقی جریان زندگی شخص را به کلی تغییر می دهد؟ آیا پدیده ی، بلوغ به معنی غیبت ماهوی مربی از شخص تربیت پذیر نیست؟ آیا مشاهده ی یک کودک جدا از مربیان خویش، نشان دهنده ی این نکته نیست که این کودک لااقل در یک محیط خاص می تواند از خویش محافظت و نگاهبانی کند و به زبان، دیگر آیا کودک پس از بلوغ از حضور فراگیر مربیان خویش (یعنی پدر و مادر) غایب (و به تعبیری بی نیاز) نمی گردد؟ منشأ این بی نیازی چیست؟ مگر وجود پدر و مادر برای رفع نیازهای کودک نیست و مگر از زاویه ای جز، نیاز می توان وجود پدر و مادر را تعیین و تبلور مهر و لطف خداوندی درباره ی کودک دانست؟ مگر متکلمان ضرورت حضور انبیا و اولیای خاص را، در همان نظر ابتدایی (و تا حدودی نارسای) خویش با برهان لطف - که عبارةً اُخرای همان ضرورت وجود پدر و مادر و مربی برای کودک است - مستند و مستدل نساخته اند؟ آیا در زمان غیبت این لطفِ الهی به پایان می رسد یا تنها ضرورت وجود آن مانند زمان بلوغ کودک منتفی می گردد؟ میان این دو بر داشت، در صورت توجه تفاوت بسیاری مشاهده خواهد شد.

گفته شد که ضرورت وجود مربی در جریان تربیت برخاسته از چیست. این ضرورت، جز ناتوانایی تربیت پذیر از درک عوامل محیطی در ابتدا و راهنمایی او به وسیله ی مربیان تا آستانه ی این، درک با عامل دیگری توجیه پذیر نخواهد بود با پدید آمدن بلوغ و درک مستقیم و بلا واسطه ی مسائل است که علی رغم حضور مربیان، مشاهده می شود که نقش آنان رفته رفته کم رنگ می شود و سرانجام به صفر می رسد؛ زیرا شخص بالغ از آن پس دیگر نیازمند راهنمایی های مربیان خویش نیست

اگر مربیان و انبیا و اولیای الهی را راهنمایان مردم به سوی راه های سعادت و تربیت، فرض کنیم - که بی گمان چنین است - خود به خود وجود آن ها تا آن جا ضروری خواهد بود که مردمان به لوازم درک و دریافت عوامل مثبت و منفی، تربیت نائل نیامده اند با پدید آمدن این توانایی در تربیت، پذیر حضور مربی زائد و نقش او

در ادامه ی این مسیر زایل می گردد؛ چراکه تربیت، پذیر خود به وسیله ی درک مستقیم و بلاواسطه ی، خویش از طریق علم حضوری به دریافت ظرایف نکات تربیتی نائل می گردد و راهنمایی او به سوی همان نکات، تحصیل حاصل خواهد شد و در نتیجه وجود و حضور مربی در این حال نه تنها غیر ضروری که بی گمان مخل و و مضر نیز خواهد بود؛ زیرا پس از بلوغ فضای تفاهم و نیز طیف جذب و انجذاب یا اختلاف سطح و پتانسیل دریافت میان دو قطب تربیت پذیر و مربی اندک اندک رو به کاهش می گذارد و در نهایت از میان می رود و چون گودالی که در کنار دریا حفر، گردد دیگر از دریای بی پایان هستی بدین گودال اندک مایه که در ساحل آن حفر شده است بیش از یک هم ترازی- که آن هم اکنون به هر دلیل، به صورت بالفعل، پدید آمده است- نصیبی، عاید تربیت پذیر نمی گردد.

تعبیر هم ترازی گودالی اندک مایه با دریای پهناور، ناخودآگاه یادآور پاسخی است که وجود مقدّس امیرمؤمنان علیه السلام را در جریان حدیث حقیقت به کمیل بن زیاد نخعی، فرمود. آن حضرت در برابر این پرسش که *اَوَلَسْتُ صَاحِبَ سِرِّكَ* (= آیا من راز دار تو نیستم)؟ در عین پاسخ مثبت می فرماید *(وَ لَكِنْ يَرْتَضِعُ عَلَيْكَ مَا يَطْفَحُ مِنِّي)* (1) (= تنها بدان اندازه که از من تراوش می کند از آن بهره مند توانی شد؛ که اشاره به محدودیت ظرفیت گیرنده است)

بنابراین غیبت در جریان، تربیت پس از بلوغ پدیده ای واقعی و طبیعی و خود به خودی است. هر چه باید در گوش تربیت، پذیر گفته شود، او اکنون خود مستقیماً (و البته متناسب با ظرفیت وجودیش از آن) دریافت می کند و پس از آن، او را نیازی بدان گویش ها نمی تواند بود و تأثیر افزوده تری را پدید نخواهند آورد؛ زیرا گویش های آمیخته به ترغیب و تشویق و ارعاب و تحذیر و نیز آمرانه و تمثیلی، مریبان در گوش کودک پس از آن به دلیل بلوغ، ذهنی دیگر به کار تربیت پذیر نخواهد آمد و نه تنها او را راهنما نیست بلکه (در صورت اصرار و پافشاری در

ص: 306

آن‌ها) او را نسبت به ضرورت و صحت آن آموزه‌ها آن‌هم به دلیل تغییر شرایط ذهنی گریزان نیز خواهد کرد. از این نکته در بحث‌های گذشته به تفصیل... گفت و گرفت و نیازمند تکرار نیست؛ اما مرور و عبور بر آن، ذهن را برای حل و جذب این نکته مهیا می‌سازد که با غیبت امام یا پیشوا (و به تعبیری، الگوی مطلق رفتار) چنان نیست که مردمان از حضور برکت خیز نعمتی الاهی، یعنی امام معصوم- که همان الگوی ضروری و اطمینان بخش است - محروم شده باشند. اگر این نیاز مانند گذشته‌ی زمان همچنان وجود می‌داشت حضور او در میان مردمان، ضرورتی بود که تدارک آن قبل از هر کس بر خداوندگار هستی فرض و واجب می‌گردید؛ زیرا اگر خداوند رب العالمین است و پرورنده‌ی جهانیان و برآورنده‌ی نیازهای تربیتی ایشان هرگز از انجام این مهم در راه تربیت بندگان خویش غفلت نمی‌تواند کرد؛ بلکه همچنان در کار تربیت و در تدارک لوازم تکوینی و تشریحی آن هست و خواهد بود. او بی‌گمان در هر محیطی... به اقتضای آن، لوازم تربیت را مهیا می‌گرداند و چون پس از بلوغ وجود مستقیم و بلا واسطه‌ی، مریبی غیر ضروری بلکه مخل جریان تربیت است به گونه‌ای طبیعی غیبت مریبی به اراده‌ی مستقیم او پدید می‌آید و به این دلیل روند تمامی خلقت و هستی و در هر مرحله‌ای به اقتضای آن در محاق این غیبت فرو می‌رود این روند- چنان که ملاحظه می‌شود- ضرورتی است که جریان تربیت، موجب آن است.

آن چه گفته شد تحت حکم و جریانی، جبری خود به خود تحقق می‌یابد و فهم و دریافت ما از آن چندان مفید فایده نیست؛ اما این واقعیت به ما می‌آموزد که نمی‌توان با انسان بالغ با زبان کودکانه و تربیتی سخن گفت و ما نیز در امور روزمره‌ی خویش یعنی با فرزندان بالغ خود به صورت طبیعی هرگز چنین نمی‌کنیم؛ حال آن که در مورد آموزه‌های دینی به هیچ وجه چنین رعایتی صورت نپذیرفته است؛ بلکه همان گویش‌های کودکانه و ابتدایی در خور اذهان نارسای مردم گذشته همچنان در روزگاران معاصر نیز مورد تعلیم و تبلیغ قرار دارد و به نام آموزه‌های، دینی به تمامی مردمان و تمامی، اعصار به گونه‌ای یکسان ارائه می‌گردد. بنابراین

شگفت انگیز نخواهد بود اگر ملا-حظه شود در بسیاری از موارد گویش های موضوعی و تربیتی معصومین علیهم السلام- که در قالب احادیث بیان شده است- اکنون و در زمانه ی ما دارای کارایی چندانی نیست

این پدیده نه از آن روست که مردمان در این روزگار، از دیانت فاصله گرفته اند (زیرا از این جهت مردمان تفاوت چندانی نکرده بلکه همواره و تا بوده چنین بوده است؛ یعنی سطح تمایل به خوبی و بدی و در مرحله ی بعد، حرکت به سوی معالی اخلاق و معنویات- که جوهره ی دیانت است - در جوامع، تقریباً و بلکه می توان گفت تحقیقاً، ثابت است و در جریان پدید آمدن نسل های متوالی، تنها از مرحله ی کمون به بروز و ظهور می آید)؛ کم توجهی و عدم اقبال گسترده ای که در این روزگار به صورت روزافزون نسبت به دستورات مذهبی مشاهده می شود و نیز اعراض از دیانت سنتی را - که همان راه های تربیتی گذشتگان است - باید در این عامل جست و جو کرد که چون پس از بلوغ آن نکات تربیتی مورد درک بلاواسطه و مستقیم افراد جامعه قرار دارد خود به خود گویش های تمثیلی مریبان سلف، اکنون برای این افراد که در جامعه ی بالغ، امروز به سر می برند از جاذبه خالی است و حتی... به اقتضای کم ظرفیتی مخاطبان گذشته ممکن است چه بسا نارسا نیز به نظر آید به این دلیل باید بیهوده در تبلیغ همان سخنان و گویش ها اصرار نرزد که پی آمدهای ناخوش آیندی را پدید خواهد آورد. بخش عمده ی گریز نسل حاضر را از آموزه های دینی باید در مسیر این واقعیت به تحلیل و ارزیابی سپرد و روش های تربیتی را مبتنی بر این حقیقتِ ظریف و تا حدودی دیرپاب، طراحی و اجرا کرد و در نتیجه با شنونده مطابق ظرفیت ذهنی او سخن گفت. اگر در این مسیر اقدام شایسته ای صورت نپذیرد و همچنان به شیوه ی گذشته در این راه قدم گذاشته شود نتایج منفی و گریز آفرین آن چندان غالب خواهد آمد که هر کوشنده ای را از اعمال کوشش خویش پشیمان خواهد ساخت.

تشخیص خوب و بد و ضرورت حرکت به سوی کمالات و معنویات و حتی راه های وصول بدان- که تنها هدف ممکن از تعالیم معنوی و برترین غایت قابل

تصوّر از تربیت مریبان تواند بود در این روزگار بدان حد رسیده است که هرگاه کسی بخواهد در مسیر پاکی ها قدم، گذارد امکان آن برای او فراهم است و می توان اطمینان یافت که عدم مشاهده ی حرکت یا کوشش تنها از آن روست که افراد خود نمی خواهند در این مسیر گام نهند که (لا إكراه في الدين) مدعا در این بحث نیز آن است که (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ). (1) این تبیین به تمامی در روزگار ما تحقق یافته است و این نکته ای است که دریافت آن نیازمند دقت است. آری در زمان های زندگانی می کنیم که مردمان در آن، کاملاً و بدون هیچ تردید و ابهامی، خوب را از بد و پاک را از ناپاک و صلاح را از فساد و عدل را از ظلم و انصاف را از تبعیض و راه را از چاه و در یک جمله گناه را از ثواب در می یابند و همین که بخواهند می توانند از مسیر بدی ها پرهیز و به وادی خوبی ها قدم گذارند و این است منظور از آن چه در این بحث، از آن، به بلوغ تعبیر گردید. پس از دست یابی به این مرحله است که خود به خود نیازمندی به وجود الگوهای تربیتی در جریان تربیت غیر لازم و غیر مفید و حتی مخلّ پیمودن این راه خواهد بود؛ زیرا وجود الگوهای تربیتی، پس از این گونه بلوغ، هیچ تأثیری بر دریافت مردمان نمی توانند. گذاشت باید به این نکته ی تربیتی توجه داشت که مربی نمی تواند فرد را (به عنوان مثال) خوب یا بد کند؛ کارایی مربی تنها تا آن جاست که با رفتار نیک خویش نیروی دریافت تربیت پذیر را به تشخیص خوب و بد تحریک و حداکثر ضرورت عبور بر خوبی و اعراض از بدی را به او گوشزد سازد (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (2) پس از تحقق این مرحله، اساساً مربی را با تربیت پذیران کاری نمی تواند بود.

اکنون این نکته به سادگی قابل دریافت است که مردم این روزگار حرکت به

ص: 309

-
- 1- پیمودن راه تربیت با زور و ناخرسندی همراه شدنی نیست (چراکه) به روشنی راه یافتگی از گمراهی آشکار است. بقره (2): 156
 - 2- تا نابودی (معنوی) آن که نابود می گردد از روی آگاهی باشد و زندگانی (معنوی) آن کس که زنده می شود نیز آگاهانه صورت پذیرد. انفال (8): 42

سوی معالی اخلاق و تربیت را به درستی می شناسند و اگر آن را فرو نهاده اند و به اراده ی عامه دانه ی خویش به این عمل دست برده و آگاهانه از مسیر تربیت اعراض کرده اند. لذا مانند گذشته های تاریکی که بر بشریت، رفته همچون قرون اولیّه ی ظهور، اسلام الگوهای یادآورنده برای نشان دادن نیک از بد به آنان لازم نیست و علاوه بر آن- از آن جا که نیازمند الگوهای تربیتی نیستند - حضور الگو در برابرشان حضوری بیهوده و بی ثمر خواهد بود.

به عبارت دیگر مردمان عصر حاضر در موقعیتی به سر می برند که لااقل به تمامی از بستر ابتدایی تعینات فعلی عبور کرده به ابتدای تعینات وصفی راه برده اند و در این مرحله به بلوغ لازم دست یافته و به درک این نکته نائل آمده اند که: خوب و، بد صفات افعال نیست؛ بلکه این دو از ویژگی های اوصاف انسان است و لذا در هیچ عملی از اعمال و قالبی از قالب های عملی منحصر نیست. در نتیجه... تنها در وجود انسان است که می توان آن را نشان داد؛ یعنی او به جای جست و جوی خوبی مطلق به جست و جوی خوب مطلق پرداخته است؛ هر چند

گفتم که: یافت می نشود جسته ایم ما *** گفت: آن چه یافت می نشود آنام آرزوست

این آرزو آرزوی اندکی نیست و فراگیری آن در عرصه ی بشریت دستاوردی خرد و کم اهمیت نه؛ زیرا آدمی به این بلوغ دست یافته است که خوب و بد صفات افعال و در نتیجه در جهان بیرون قابل تعین نیست؛ یعنی مفاهیم خوبی و بدی از بستر خاک آلود تعین برتر و بزرگ تر و در عین وجود از آن غایب است. همین بلوغ (پی بردن به وجود غیبی صفات) است که لازمه ی قطعی و غیر قابل اجتناب ادامه ی روند تربیت در آن غیبت مربّی است مربّی با تربیت پذیرانی که به دلیل بلوغ یا دست یابی به کنه صفات خوب و بد را در هیچ قالبی منحصر نمی دانند و به حقّ، واقعیت خوبی و بدی را در ورای صورت های محدود و متنزل آن جست و جو میکنند چه می تواند کرد و به آنان چه می تواند گفت؟...؛ جز آن که اندک اندک، او نیز به غیبت گراید و این دریافت عمیق را تأیید کند و به قول حافظ نشان دهد که:

آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست *** عالمی از نو بیاید ساخت وز نو آدمی

در حقیقت انسان کامل در این مرحله با غیبت، خویش جست و جوی آدمی را به زمانی که دوران غیبت نامیده می شود تسری داده و آدمیان را به جای جست و جو در راه شناخت صورت افعال نیک و بد در پی انسان متعالی یعنی خود خوب به تکاپو خوانده است.

در این برهه است که می توان گفت حقیقتِ مطلق یا غیب مکنون در چشم مردم دنیا به عرصه ی صفات وارد و در نتیجه مصداق کامل آن نیز از دسترس دیدگان تیزبین این انسان بالغ غایب می گردد و او را با انتظار ظهور خویش، به تکاپو می افکند تا شاید او نیز با درک این محرومیت و احساس این تشنگی خود نیز از عرصه ی تعیین به در آید و آشکار بودن آن را بیرون از حبس تعیین، به وضوح و تمامیت به تماشا نشیند

در این روند توجّه به دو نکته سخت ضروری است:

اول آن که غیبت صاحبان این صفات- که اولین و برترین تعیین حقیقت مطلق اند و ما عرفاً از آن ها به معصومین علیهم السلام تعبیر می کنیم- از دیدگان به تعیین خو گرفته ی مردم این جهان پدیده ای نو و جدید الوقوع نیست؛ زیرا حقیقت این اسما یا صفات الاهی - که همان شخصیت واقعی این انسان های متعالی است - همواره از چشم مردم معاصر، ایشان به رغم حضور مادی و فیزیکی آن بزرگان غایب بوده است؛ چون آن مردم از شناخت ایشان ناتوان بودند. بنابراین، در آن دوران نیز حضور آنان هرگز به معنی ظهور ایشان نبود و مردم آن روزگار نمی توانسته اند ایشان را بشناسند. حضور بی پرده ی آنان چنان بوده است که سعدی به زیباترین وجهی می گوید

پرده بردار که بیگانه خود این روی نبیند *** تو بزرگای و در آینه ی کوچک نمایی

جریان خلقت ابتدا با نهادن الگوهایی ملموس و مشهود- که از هر عیب و نقصی دور بوده اند - مردم را یاری داده است تا ابتدا در مقام فعل، با بوی این صفات آشنا شوند و سپس اندک اندک جهانیان را تا آستانه ی این دریافت آورده است که به درستی واجد این صفات یا انسان کامل همان گنج هستی است و تنها حقیقتی است

که گم شده ی انسان روی زمین است و ناگزیر آدمی همواره در پی اوست و تا آن را در نیابد قرار و آرام نخواهد یافت و در ضمن این نکته را نیز دریافته است که آن حقیقت درخور مشاهده ی این جهانی نیست

دیدن روی تو را دیده ی جان بین باید *** وین کجا مرتبه ی چشم جهان بین من است؟

، بنابراین نباید غفلت کرد که این حقیقت همواره از جهان غایب بوده است و این غیبت پدیده ی مستحدثی در جهان ماده نیست اگر دیده می شود که تمامی پیشوایان هستی همواره در انتظار این ظهور به سر می برده اند، از آن روست که ظهور حقیقتِ مطلق، تنها هدف خلقت بوده است و تمامی جریان آفرینش از ابتدا برای تحقق همین ظهور پدید آمده و آن بزرگان نیز هم سو با جریان خلقت... برای آماده ساختن مقدمات، آن در این جهان حضور داشته و خود نیز در انتظار ظهور آن بوده اند. آنان بهتر از هر کسی به این نکته وقوف داشته اند که هنوز آن حقیقت برای مردمان درخور مشاهده نیست و چشم آنان یارای دیدن او را ندارد و در نتیجه آن حقیقت از مردمان ماهیتاً غایب است بنابراین - علاوه بر آن که در انتظار ظهورش به سر می برده اند - خود نیز در محاق همین، غیبت پنهان و غایب بوده اند و هرگز حقیقت وجود آنان - حتی در زمانی که در این جهان حضور مادی داشته اند - آشکار نشده و امکان تجلی نیافته است بنابراین آنان نیز غایب بوده اند و به قول ملا در مثنوی:

خشکی لب هست پیغامی ز آب *** تا به مات آرد یقین این اضطراب

و در نتیجه

آب کم، جو تشنگی آور به دست *** تا بجوشد آبت از بالا و پست

پیش نیاز درک ظهور درک و دریافت غیبت است بنابراین غیبتی که در این زمان از آن سخن می رود و ادعای تحقق آن در این دوران مقصود از این بحث است دقیقاً درک غیبت صفات و اسمای الاهی از بستر تعین است. درک این غیبت خود مقدمه ی ظهور و بزرگترین علامت آن است و به هیچ علامت دیگری برای ظهور نیاز نیست

ص: 312

اگر گفته می‌شود مردمان در زمان غیبت به سر می‌برند منظور از این غیبت همان بلوغی است که آدمی در سایه ی آن دریافته است که اسما و صفات الاهی از کان جهانی دگرند و در این جهان دیدنی نیستند این سخنی گزاف یا احساسی نیست؛ بلکه تمامی در خلقت ریشه دارد

دومین نکته آن که تا آستانه ی آشکار شدن آن جریان خلقت برای تحقّق امکانات آن... همچنان ادامه خواهد یافت؛ زیرا ورود به عرصه ی قیامت، بدون تحقّق این پیش زمینه محال و ممتنع است که (مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا) (1). باید ابتدا زمینه ی مشاهده در بستر تعین پدید آید و با پدید آمدن آن، آدمی به پوشالی بودن آن چه تاکنون آن را اصل می‌پنداشته پی برد و به تعبیری بستر تعین فروریزد و حقیقت صفات- که وجود غیبی انسان کامل است- نمودار آید تا شرایط ظهور مطلق- که همان تجلی مقام ذات است- در قیامت، امکان پذیر گردد و الاّ حتّی در آن عرصه نیز نمی‌توان از امکان مشاهده سخن گفت.

شاید طرح این مباحث بیرون از حوصله ی ذهنی خواننده باشد؛ اما اشاره بدان از آن جهت ضروری است تا تصوّر نگردد اندیشه های غیبت و ظهور، سخنانی آرمانگرایانه و از سر انتقام جویی و رؤیایپردازی توده های محروم بوده است؛ تحقّق این پی آمد برای هستی مبتنی بر همان منطق است که خداوند یا هستی مطلق را پیش شرط هستی متعین یا مخلوقات میداند و اگر در آن جا سخن گزاف است و برخاسته از توهم در این جا می‌توان این پی آمد را نیز گزاف و ناروا دانست. در این ظهور و تجلی، سخن از فراهم شدن امکان تجلی حقیقت هستی است که تنها هدف خلقت است و اگر کس را یارای انکار هستی یا وجود مطلق است می‌تواند این تجلی را به عنوان هدف آن نیز به انکار نشیند و در پی آن تمامی جریان آفرینش را کودکانه به علّت نارسایی، ذهن صدفه و اتفاق تصوّر کند (که البته با او سخنی

ص: 313

1- هرکس در این جهان کور، باشد در دیگر سرای نیز کور و راه گم کرده تر خواهد بود (سراء (17): 72

نیست)؛ اما اگر هستی مطلق منشأ هستی متعین یا مخلوقات است و فرود تعین جریانی است که در جهت ظهور مطلق پدید آمده است - از آن جا که این ظهور تنها در چشم بینای هستی (یعنی انسان) امکان تجلی دارد - این غیبت نیز تنها از آن اوست.

، بنابراین وقتی از غیبت یا ظهور سخن می رود باید توجه داشت که هر دو منحصرأ در چشم انسان است که تعین می پذیرند و در نتیجه تا بستر تعین (یا زمین که همان بستر دیدگاه های انسان روی زمین است و به تمامی قائم به وجود او و به تعبیر زیبای، قرآن مسخر (و به قولی محلّ هبوط) اوست و در آن، تنها ظهور افعال و هستی غایبانه ی صفات قابل درک است - از برزخی که مرحله ی ظهور صفات است و حقّ متعین در آن ظهور می یابد عبور نکند، به قیامت - که عرصه ی انکشاف ذات است و تنها هدف خلقت دست یابی بدان ظهور تمام است - ملحق شدنی نیست. آدمی باید بار این امانت بهت آمیز را به دوش کشیده ابتدا به درک غیبت نائل آید. پس از آن و براساس آن، به آستانه ی ظهور صفات دست تواند یافت. البته با پدید آمدن آن ظهور - چنان که اشاره گردید - دیگر جهان، تعین همان جهانی نخواهد بود که تاکنون بوده است و ضوابط و روابط آن به کلی دیگرگون می شود که از آن به قیامت صغری می توان تعبیر کرد. با عبور از این مرحله ورود به قیامت کبری امکان پذیر می گردد.

این غیب غیبت حقیقت وجود آدمی از بستر تعین است و در چنگ و دام علم قرار نمی گیرد و به همین دلیل غیب (= نهان) نامیده شده است. در نتیجه تنها در خور ایمان است که ایمان همواره به غیب امکان پذیر است. لذا باید توجه داشت اگر کسی به این حقیقت بدیهی ایمان نداشته باشد که هستی ناگزیر واجد غیب یا لایه ی پنهانی است که از چشم جهان بین جهانیان غایب است در حقیقت انسان نیست چنین موجودی در این مرحله به خوبی و بدی ایمان ندارد و در نتیجه با حیوانات هم پایه بلکه از آنان نیز فروتر است (و با او سخنی نیست) ؛ اما اگر ایمان به غیب و متعلق آن - که هستی مطلق - است مفروض گرفته شود، ایمان به حقیقتی که بستر ساز ورود به عرصه ی غیب مطلق (قیامت) است نیز ایمان به همان حقیقت

مطلق یا خداوند هستی است... و میان شیء و سایه ی آن، نمی توان فرق نهاد.

،باری غیبت زمان و زمانه ای است که دیدگان در آن به بلوغ دریافت این حقیقت نامشهود باز شده است و روشن است که دیگر نمی توان با چنین دیدگانی کودکانه و درخور مردم نارسای گذشته سخن گفت.

سخن ها چون به وفق منزل افتاد *** در افهام خلاق مشکل افتاد

لذا نباید از تفاوتی که این عبور از مرحله ی محدود فعل به سوی عرصه ی گشادهی غیبت صفات در آدمی ایجاد کرده غفلت ورزید و گمان برد که هنوز می توان با او با همان زبان گذشته (که زبان تعین است) سخن گفت و به همان سخنان در مرتبه ی خویش صحیح ولی در این مرتبه نارسا و متزلزل، پای فشرد و جاهلانه میخ تعصب را بر زمین لجاجت کوفت!

در نگاهی فروتر و به درک نزدیک تر و در عباراتی اخلاقی تر نیز می توان این گونه تعبیر کرد چون عدم نیاز واقعی به الگو درونی گردد و در وجود تمامی افراد استقرار یابد- آن گاه که به اعراض نیز در آمیزد- آن حقیقت خود به خود غایب گردیده .است همین جریان نیز حقیقت را به غیبت می افکنند و به ناپیدایی می کشاند و نیاز به عامل دیگری نیست. بنابراین چندان دور از حقیقت نیست؛ اگر گفته شود: غیبت پدیده ای است که از این سو رخ می دهد؛ نه از آن سو!! آری،

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست *** تو خود حجاب خودی؛ حافظ از میان برخیز

اگر چه آدمی در این دوران بالقوه نیازمند راهنمایی الگوهای تربیتی نیست، به هر دلیل، به صورت بالفعل، در اعراض از آن هم به سر می برد.

اکنون پرسش از این نکته است که با این موجود دارای این مشخصات، با کدام زبان و کدام منطق باید و می توان سخن گفت؟ با زبان حدیث و قرآن یا با زبان درون و وجدان؟ آخر نمی شاید از این نکته غفلت کرد که او در این موقعیت هم در ظاهر از الگویی نیاز است و هم در باطن خویش از راهنما اعراض کرده است؛ یعنی نه در بیرون و نه در درون جایی برای سخنان تمثیلی و تنزیلی راهنمایان دوران های گذشته ی تاریخ، در ذهن انسانی که در زمانه و خصوصاً موقعیت تربیتی و وجدانی

غیبت به سر می برد باقی نمانده است و اگر فراموش نکنیم که آن سخنان اساساً برای او و درخور ذهن و با زبان او گفته نشده است عدم قابلیت استفاده از آن ها نه از قدر آن سخنان می کاهد و نه به اهمیت مغرور سرکش دانا و بینایی به نام انسان این دوران خواهد افزود. در این میان تنها تأکید بر این است که با این موجود مانند هم نوعان گذشته اش، از تعبد و تقلید سخن نمی شود گفت و با زبان تکلف و تهدید نمی توان رویه رو گردید.

تا هجوم این اندیشه ذهنی را بر نیاشود که اگر این ادعا درباره ی اهل این زمان با هزار اگر و اما پذیرفتنی باشد در مورد مردم همین دو قرن پیش به هیچ وجه صادق نبوده است (چراکه از زمان غیبت، معصوم، بیش از 1200 سال می گذرد)... باید به این نکته دقت و توجه داشت که اگر نزد گروهی یا در روزگاری در گذشته ی زمان ادعای فوق یعنی شناخت کامل راه از چاه در مسیر معنویات با این وضوح و تمامیت ملموس و مشهود نبوده نباید آن را دلیل عدم صحت این سخن پنداشت؛ زیرا این درست همان پدیده ای است که از آن در ابتدای زمان غیبت، به غیبت صغری تعبیر شده است؛ یعنی هم چنان که در فاصله ی زمانی و برزخ دوران کودکی و بلوغ در پاره ای از موارد هنوز می توان از راهنمایی های مریبان و بزرگان بهره مند گردید در دوران بلوغ اندیشه و درک بشری چنین برزخ و فاصله ای وجود دارد؛ ولی این دوران بسیار کوتاه و ناپایدار است و سرانجام، غیبت کبری از راه خواهد رسید؛ یعنی روزگاری که مردمان به دلیل بلوغ و رسایی خویش نیازمند الگو و راهنمای حاضر و ناظری نیستند و خود با درک، مستقیم توان حرکت در مسیر تربیت را یافته اند و ضرورت وجود مربی (به معنی الگوی مطلق رفتار) از میان آنان، رخت بر بسته است.

نکته ای که محور این بحث و علت اصلی ورود به آن است، ناکارآمدی استناد به گویش بزرگان پس از این تاریخ است. اگر این کارآمدی هم چنان وجود می داشت غیبتی پدید نمی آمد و خداوند خود برای راهنمایی هم چنان الگوهایی در دسترس آنان قرار می داد عدم وجود، راهنما، پیش و بیش از هر چیز،

علامت آن است که در دوران غیبت نیازمندی به الگو به پایان آمده است و از این، پس خود به خود گویش مربیان در گوش تربیت، پذیران نخواهد نشست؛ زیرا نیاز مند آن نیستند این اتفاقی است که هم اکنون در جوامع انسانی، اگر چه با اندکی تقدیم و تأخیر دامن گیر همگان شده است یا سرانجام... به صورتی فراگیر خواهد شد.

در این میان و با همه ی اختصاری که بر بیان این بحث رفت نباید بین این بلوغ - که راه حق و باطل نزد افراد در آن روشن می گردد و به تعبیر قرآن: (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) در آن تحقّق می پذیرد- با دوران کمال- که زمان و گاه ظهور آن حقیقت مطلق که قرآن از آن با تعبیر (فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) (1) از آن سخن به میان آورده است - خلط کرد. اگر زمان غیبت، همان دوران بلوغ است زمان ظهور نیز نشان دهنده ی میوه و ثمره ی نهایی جریان تربیت است که در آن، لقا و ملاقات عبد با حقیقت مطلق، تحقّق می یابد؛ یعنی حضور غایبانه ی حق را - که راه تربیت و دیانت مسیر وصول و دریافت آن است- از سر حدّ عدم- که همان حضور عند الحضور است - پیموده و خود را تا اقلیم برکت خیز وجود و ظهور تمام که علامت پایان مسیر حرکت است - رسانده است. همین روند است که غیبت را به ظهور مبدل می سازد و در سایه ی این حقیقت است که تمامی باطل از میان می رود و حقیقت مطلق همچون آفتاب خود به خود ظلمت را می زداید و در نتیجه، مورد درک و دریافت کامل قرار می گیرد.

البته این رخ داد به صورت تمام و مطلق آن مانند سایر پدیدارها، در رستاخیز خلقت (یعنی قیامت) تحقّق خواهد یافت؛ اما پیش از آن و در پایان مسیر غیبت و ظهور متتابع هستی (یعنی روند خلقت) ابتدا باید این ظهور از طریق تعین قابل

ص: 317

1- هر کس در این امید به سر می برد که به رویارویی با چهره ی پرورش دهنده ی خویش دست یابد یک کار نیکو به انجام رساند و در راه فرمان برداری از او به خشنودی هیچ کس نیندیشد. کهف (18): 110

دریافت شود تا در قیامت به صورت مطلق مشاهده گردد و به این دلیل اختصاصاً زمان ظهور یا قیامتِ صغری خوانده شده است. باید گفت: در حقیقت (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (1) با این سرانجام یا ظهور کامل این جانشین، به تمامی تحقق می یابد و گویی همین نکته است که در آیه ی 55 سوره ی مبارکه ی نور به صورت وعده ی حتمی الوقوع خداوندی، از آن گفت و گو می رود (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَ اللَّهُ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسَّ اللَّهُ تَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا) (2) و خصوصاً چون در ادامه، می افزاید: ... (بَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا) گویی التزاماً به همان هدف خلقت اشاره می فرماید که در آیه ی مشهور علّت خلقت (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (3)، تصریح شده است و در حقیقت مقصود بیان این نکته است که هدف و تمامیت خلقت و هستی صورت و معنأ باید به چنین ظهوری منجر گردد و الا چون هیچ هدفی جز ظهور برای وحدت غیر ناپذیر ساحتِ توحید و هستی مطلق نمی توان فرض کرد تا این ظهور تحقق نیابد... خلقت بیهوده و بی ثمر و بی دستاورد خواهد ماند.

این جریان در احادیثی که به دلیل نارسایی شنوندگان، در حدّ کودکانه و، تمثیلی مورد بیان قرار گرفته است؛ امّا به گونه ای هست که در صورت دقت کافی عوامل متعددی را مستقیماً در آن نشان دهد تا وحدتِ محتوایی این اندیشه و آن تصاویر تشبیهی و تمثیلی را به سادگی برای ناظر بیطرف، قابل لمس و تصدیق سازد و نشان دهد که این اتفاق پدیده ای حتمی الوقوع است که نه تنها ناگزیر مسیر

ص: 318

-
- 1- من در زمین جانشین خواهم نهاد بقره (2): 30
 - 2- آن کمال و جمال بیکران با آن دسته که از شما او را از دل و جان پذیرفته و به انجام پاکی ها پرداخته اند پیمان بسته است تا در زمین چنان جای دهد که پیشینیان ایشان را نیز جانشین ساخت و برای، آنان ابزار دین ورزیشان را- بدانگونه که از ایشان خشنود گردد - فراهم آورده و پس از بیمناکی امیدواری را در ایشان جایگزین آن ساخت تا بتوانند مرا (از دل و جان) فرمان برند و نگران دیگری نباشند.
 - 3- بیگانه و آشنا را نیافریدم تا مگر به کرانه ی فرمانبری از من دست یابند. ذاریات (51): 56

هستی و خلقت، بر آن عبور خواهد کرد، بلکه اگر هدف هستی مطلق تجلی و ظهور خویش، با همه ی تمامیت آن است، سرانجام به این ظهور و تجلی منجر خواهد شد و آن چه در گویش های متداول حدیثی و اعتقادی دیده یا شنیده می شود همین حقیقت قطعی الوجود و حتمی الوقوع است.

البته این بحث را زوایا و نکات عمیق دیگری نیز هست که در جای خود، باید بدان پرداخت و آن چه در این موضع بیان گردید بخشی از آن است که مستقیماً، به بحث استناد به احادیث ارتباط می یافت و از طرح سایر زوایای آن، به دلیل عدم تناسب بحث و نیز بیم از تطویل، پرهیز گردید.

پوزش و توضیح

متنی که در برابر خوانندگان قرار دارد

اولاً در ارائه ی برداشت های خود به هیچ وجه، مدعی بیان مطلق و صد درصد مطابقی از هستی انسان و گویش قرآن و مقصود حدیث نیست و نمی تواند بود.... که چنین ادعایی موضع کسانی است که اساساً از وادی اندیشه دور و با آن بیگانه اند. آن چه در این مجموعه فراهم آمده عبارت است از کوششی صمیمانه در جهت دریافت پیام هستی و قرآن و معنویت که در سطح اندیشه ی ارائه دهنده و نیز تدوین کننده ی آن قابل هضم و جذب و ارائه و استدلال بوده است.

ثانیاً با این مبنا فراهم آمده است که پیش نیاز فهم این گونه آموزه ها، ابتدا تصویری صحیح و منطقی از آموزه های معنوی و همراه با تبیینی قابل تصدیق است. در غیر این صورت فرد مانند کودکان تصوّر ناکرده به تصدیق خواهد پرداخت و پس از مدتی با دست یابی به بلوغ عقلانی، سعی می کند همان نظرات کودکانه و اندیشه های نارسایی را که در دوران کودکی تصوّر کرده و آن ها را عین دیانت و حقیقت پنداشته است در سنین کمال صورت بندی کند که در نتیجه، فاصله ی بسیاری با حقیقت می یابد و نه قابل تفاهم خواهد بود و نه استدلال پذیر و در نهایت، نه می تواند آن ها را فرو نهد چرا که در اندیشه ی او به نام دیانت، رسوب

کرده اند- و نه از عهده ی استدلال، آن برخواهد آمد؛ زیرا هم فاقد محتوای واقعی است و هم در جایگاه منطقی خویش قرار نگرفته و تعریف نشده است.

نگاهی گذرا به روند پدید آمدن اندیشه های دینی در اذهان فرد فرد مردمان به خوبی نشان می دهد چگونه ابتدا در زمان کودکی باورهایی به نام آموزه های دینی، بدیشان القا می گردیده است که به دلیل خاصیت ذهن در زمان کودکی، همواره تصوّر ناشده تصدیق می شده اند و سپس در دوران بلوغ تنها و حداکثر همان گویش های در سطح کودکانه آن هم به گونه ای نارسا و غیر منطقی و غیر لازم، با استناد به نقلیاتی فهم نشده و در نتیجه مبهم در کمال تکلف، بر صحت آن استدلال می شده است؛ در حالی که سخن کودکانه نزد مردم به کمال عقل دست یافته تنها سایه ای و بویی از حقیقت را می تواند با خویش حمل کند و هرگز نمی توان آن باورها را مبنا و معیار هدف تربیت و معنویت و هستی و آفرینش دانست؛ بلکه به شرط بلوغ عقلانی باید گویشی بالغانه از آن ها ترتیب داد؛ یعنی پس از بلوغ عقلانی، از طریق تعمق درونی مقصود از آن ها را ابتدا در وجود خویش یافت و سپس به بیان آن ها پرداخت آن گاه به منقولات بزرگان نظر کرد و در اندازه ی فهم و بینش خود مجموعه ی برداشت ها و مشاهدات البته مستدل را در مورد آن بیان کرد. در این راه نیز نمی توان به استدلال نقلی پرداخت؛ زیرا کاربرد استدلال، نقلی در هیچ وردی جز عرصه ی مفاهیم اعتباری و حکومتی قابل فرض و پذیرش نتواند بود.

آن چه در این مجموعه ارائه می گردد چنین نگاهی است که ارائه دهنده در آن، حتّی المقدور شواهد برداشت خود را از طریق گویش های حدیثی و قرآن نشان دهد و در این راه، هرگز ادعای تمامیت و اطلاق نمی کند؛ بلکه بی گمان، آن را خالی از نقص و نارسایی نیز نمی داند. باید توجه داشت که در آن منحصرأ از این زاویه ی عقلی و تربیتی می توان نگریت و الا- دور نیست که خواننده از آن به برداشت هایی پردازد که به هیچ وجه با مقصود گوینده مطابق نیست توجه به این نکته ضروری است که اگر خواننده ای قادر نیست تا در این سطح به امور معنوی، اندیشه کند، بهتر آن است که از مرور بر این مجموعه خودداری ورزد.

از مجموع آن چه به طرح آن مبادرت شد، تنها این نکته نیازمند یادآوری است که برای راه بردن به آموزه های دینی و خصوصاً قرآن، اندیشه های کلامی و نیز برداشت های ترجمانی و متعارف قرآنی و همچنین گویش های حدیثی، کارآمدی لازم را ندارند و قادر نیستند پیام دین و وحی را منتقل کنند و آن را به خواننده ی خویش برسانند. لذا آن چه تاکنون عنوان گردید بیشتر جنبه ی سلبی داشت و تنها این نکته را نشان می داد که از کدام راه ها، نمی توان به آستانه ی درک مفاهیم وحی راه برد... و تقریباً از نشان دادن راه های ورود به حوزه ی درک مفاهیم وحی، ساکت بود. تنها کم و بیش و به صورت جسسته و گریخته این را خاطر نشان گردید که راه دست یابی به تعالیم دینی و نیز فهم پیام آسمانی وحی، نوعی درون نگری است و از طریق دریافت های تردیدناپذیر وجدانی (یا علم حضوری) است که به آستانه ی درک آن آموزه ها می توان نائل شد؛ به این معنی که منحصراً با شناخت جایگاه انسان در مجموعه ی آفرینش - که اندکی از آن در بحث خلقت انسان توضیح داده شد - می توان گونه ای نگاه وجدانی و فطری را ترسیم و بر اساس آن، به فهم و درک قرآن پرداخت و در مباحث آن بررسی را آغاز کرد.

برای آمادگی لازم در جهت ورود به شناخت مفاهیم وحی، نگاهی اجمالی به مجموعه ی قرآن نیز ضروری است و از آن جا که متن مقدس قرآن متنی گسترده

است و دارای فراز و نشیب های بسیار طبعاً پدید آورنده ی پرسش های گوناگونی در زمینه های مختلف خواهد بود و در چنین حالتی امکان آن که با توضیحاتی اجمالی از تمامی آن گره گشایی شود وجود ندارد لذا ابتدا باید آن را از نظر مفهومی تفکیک کرد و در هر دسته از مفاهیم آن با منطق مورد لزوم همان بخش به بحث پرداخت تا ذهن خواننده مغشوش نگردد و توضیحاتی که ارائه می شود هر کدام در جای خود قرار گیرد و سپس من حیث المجموع، بتواند نسبت به تمامی آن، مفید واقع شود. بدین لحاظ نخست باید توجه داشت که این مجموعه مجموعه ای یک دست و یک نسق نیست و نمی توان تمامی آن را دارای عمق و استحکام واحدی دانست و با مباحث، آن برخورد مشابهی داشت.

ناهمگونی بخش های گوناگون قرآن

مقدم بر هر بحث تشریحی و توضیحی در مورد این نامه ی گران قدر، یعنی، قرآن مهم ترین نکته ای که پرداختن بدان ضروری است و غفلت از آن، آفات بسیاری در پی خواهد آورد، توجه به بخش های گوناگونی است که به صورت طبیعی، این کتاب از آن ها تشکیل یافته است. این بخش های گوناگون در متن این کتاب از نظر سطح معنا تفاوتی ژرف با هم دارند که نباید گمان برد که می توان بدون توجه به آن ها بررسی در مورد این کتاب را آغاز کرد و آن را به سرانجامی رساند؛ چه دیر یا زود هر پژوهنده ای در مسیر مطالعه ی خود با آن برخورد کرده، راه عبور را بر خویش بسته خواهد دید.

به عبارت دیگر، اوج و فرود مفهومی در متن، قرآن، تا آن جااست که بدون در نظر گرفتن و روشن ساختن علت آن، اساساً هیچ گفت و گوی فراگیر و شاملی از محتوای این متن میسر نخواهد بود و ضرورتاً در هر بحث قرآنی، باید از همان ابتدا و آغاز بدان پرداخت تا به گونه ای استوار در مسیر پژوهش... امکان حرکت فراهم گردد

وجود این تفاوت ها در، قرآن کاملاً آشکار است و مقایسه ای ابتدایی و

اجمالی آن را نشان می دهد؛ ولی چون تاکنون کم تر مورد توجه قرار گرفته و لااقل در هیچ نوشتار و گفتاری، صریحاً بدان اشاره نشده است، بیم آن می رود که مقصود از آن به درستی دریافت نگردد یا مفهوم دیگری از آن برداشت شود. به این دلیل باید ابتدا با اشاره به چند نمونه ی، واضح این تفاوت را نشان داد تا منظور از تأکید نسبت به اهمیت آن در این بحث، معلوم گردد.

چندان نیازمند تعمق نیست که حتی در نخستین برخوردهای خویش با این کتاب، دریابیم که به عنوان مثال آیات (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ * مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ) (1) با همه ی زیبایی و شیوایی آن در این کتاب با آیات (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ) (2) هم سنگ و هم تراز نیست.... یا تعبیر (لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ) (3) در متن این کتاب مفهوماً در ردیف آیاتی مانند (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) (4) و (أَلَمْ نُزِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (5) قرار ندارد. هیچ اندیشه ای نیز به برابری آیات (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ) (6) با (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَاللَّهُ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ) (7) حکم نخواهد کرد. این اوج و فرود کاملاً آشکار است و به هیچ روی قابل انکار نیست؛ مگر آن که شخص

ص: 323

-
- 1- بریده باد داستان ابولهب هرگز دارایی هایش و آن چه به چنگ آورده بی نیازش نخواهد ساخت. لهب (111): 1.
 - 2- بگو: آن جمال و کمال بیکران یگانه است و همه جا را فراگیر است توحید (112): 1
 - 3- در روند آشنایی های قریش و دوستی های برآمده از کوچ زمستانی و تابستانی ایشان بنگرید و خداوندگار این خانه را پرستش کنید. قریش (106): 1 - 3
 - 4- پهنه ی چیرگی او همه ی آسمان ها و زمین را فراگیر است. بقره (2): 255
 - 5- خداوند روشنایی آسمان ها و زمین است. نور (24): 35
 - 6- هیچ درختی را برنکنید و هیچ یک از آن ها را برپا رها نکرید؛ مگر به دستوری آن جمال و کمال بیکران حشر (59): 5
 - 7- آن جمال و کمال بیکران کسی است که دلربایی جز او نیست بر آشکار و نهان آگاه است و بر، همگان مهربان است و دلسوز حشر (59): 22

از هرگونه تدبیر و تفکری عاری باشد یا خود را به یکسان انگاری تمامی متن قرآن مجبور شناسد.

اگر این تمایز به هر دلیل با ناباوری و حتی عدم قبول، مواجه شود یا تنها بدان توجه کافی مبذول نگردد، نتیجه آن خواهد شد که باید به تمامی متن این کتاب بدون توجه به معانی نهفته در آن به صورت یکسان و یک جا نگریست و چشم بسته آن را پذیرفت و در برابر آن سر فرود آورد. روشن است که این گونه انقیاد فاصله گرفتن و دوری جستن از ساحت معانی این کتاب است که هیچ صاحب خردی، آزادانه و آگاهانه این سخن را در وجدان خویش نخواهد پذیرفت. اگر هم در عرصه‌ی قراردادها و قوانین اجباراً و تحکماً بدین تلقی موظف دانسته شود، نمی‌توان این پذیرش را در وجدان و ضمیر پنهان شخص عاقل و آزاد وارد کرد؛ بلکه تنها سبب می‌گردد تا مردمان در اجتماعات، از طرح آن پرهیز کنند و سخنی در مورد آن به لب نیاورند؛ یعنی تنها می‌توان در محیط‌های دینی از آن سخن نگفت و طبعاً پاسخی هم در مورد آن نشنید؛ ولی در ضمیر ناپیدای اشخاص مشاهده‌ی این اوج و فرود امری غیر قابل اجتناب است که از آن گریزی نیست و در محیط‌های آزادتر گفت و گوهایی در مورد آن صورت می‌پذیرد که بیگانه ماندن محیط‌های دینی از آن‌ها جبران‌ناپذیرترین آسیب‌ها را پدید خواهد آورد؛ چنان که در این روزگار مکرراً شاهد آن ایم و در آینده بی‌گمان با وسعت بیشتری با آن روبه‌رو خواهیم بود.

از سوی دیگر، اساساً نمی‌توان پدیده‌ای را به گونه‌ای فرض کرد که امکان تشخیص اوج و فرود در آن ممنوع تلقی شود یا خلاف و ناصواب قلمداد گردد؛ مگر آن که پیشاپیش ارتباط افراد با مفهوم و محتوا و درون‌مایه‌ی آن، به کلی مسدود شده باشد.... که هیچ کس این را نخواهد پذیرفت.

اگر به وجود بخش‌های گوناگون این کتاب توجه گردد، به سادگی علت وجود فراز و نشیبی که در متن، قرآن به صورت کاملاً طبیعی مشاهده می‌شود، نشان داده خواهد شد و برای همیشه.... این گمان ناصواب را (که سراسر این کتاب در یک پایه و مایه قرار دارد) به گونه‌ای کاملاً طبیعی و خالی از هر تکلفی، از ذهن می‌زداید و

مهم تر از آن راه ارتباط مفهومی با متن قرآن را باز می کند.

بنابراین اولین گام در طرح این بحث، تثبیت این مدّعاست که بر خلاف تصوّر، متعارف آن چه در این مجموعه به نام قرآن گرد آمده است هرگز در یک سطح نیست و وجود فراز و نشیب در آن قطعی و غیر قابل تردید است. هر چند این نکته را بدون هرگونه استدلال نیز می توان پذیرفت زیرا حجم و تنوع مطالب در آن به گونه ای هست که تصوّر آن را بدون اوج و فرود نا ممکن نشان دهد اما به دلایلی، چند پذیرش این نکته همواره با ناباوری روبه رو شده و با همه ی سهولت و روانی خود، پذیرفته نبوده یا لاقلاً مبنای بررسی در مورد آن قرار نگرفته است.

اعراض مذکور مستقیماً از همین ویژگی برخاسته است؛ زیرا این پذیرش با این پی آمد قطعی همراه است که راه برخورد با هر یک از بخش های قرآن با سایر بخشها کاملاً متفاوت خواهد شد و نمی توان با تمامی آن به گونه ای واحد برخورد کرد و بی محابا به برداشت از آن پرداخت و در نتیجه بدان استناد کرد. گویی به دلیل همین نتیجه ی غریب و سخت هضم است که معمولاً افراد در پذیرش یا اظهار این ویژگی در مورد، قرآن مقاومت می ورزند پذیرش این ویژگی در قرآن در این مرحله ی ابتدایی متوقف نمی گردد و در نتیجه به پی آمدهای دیگری نیز تسری می یابد که در سامعه ی ذهنیت های دینی متعارف به سهولت نمی نشیند؛ زیرا اساساً این گونه ذهنیت ها با این شیوه برخورد کاملاً ناآشنا و بیگانه است و از آن جا که در طول تاریخ، عموماً روش برخورد ذهنیت های متعارف با متن قرآن با تصویری از یک قداست لاقلاً، اجمالی همراه بوده - چنان که گفته شد- این اجازه رام به خود نداده است که به سنجش محتوای آن پردازد.

از طرفی این بحث در حقیقت مدخل و آغاز راه ورود به موضوع محکم و متشابه است و خصوصاً به دلیل غموض، آن در طول تاریخ... بحث گره گشایی در مورد آن صورت نیافته است بنابراین فرو گذاشتن و مغفول نهادن، آن برای همیشه مقبول و پسندیده نیست که دیر یا زود جریان طبیعی امور آن را بر سر بازار اندیشه و نظر خواهد آورد؛ زیرا ابهام آن بحث به ابهام فراگیر و غیر قابل حلی در مورد خود

قرآن می انجامد که نزد هیچ کس پذیرفتنی نیست و به این دلیل پرداختن بدان از هر زاویه و دیدگاهی، ناگزیر است.

اگر چنین به نظر آید که ادعای نابرابری در بخش های مختلف قرآن خدشه ای بر ساحت بلند این کتاب وارد خواهد ساخت و در نتیجه به دلیل پرهیز از این پی آمد ناخودآگاه از پذیرش، آن هراس و گریزی در ذهن پدید آید باید توجه داشت که این برداشت تنها از آن روست که از گزاره ی مجمل و تحلیل ناشده ی "تمامی، قرآن از جانب خداوند است" (در عین صحت و حقیقت) برداشتی غیر واقعی و خیالی و مبالغه آمیز و منفعلانه ارائه گردیده است؛ گفتمی چنان پنداشته اند که شرط مسلمانی پذیرش تحکم آمیز قداست این کتاب و حیانی است. تا این جا، مشکلی در میان نیست؛ ولی چون از این مقدمه ی غیر واضح، برداشتی کودکانه و آمیخته به مبالغه و غیر واقعی رواج یابد ذهن پژوهنده این گونه از آن گریزان می گردد بر اساس این نگاه قداست تمامی این کتاب به گونه ای تصویر می شود که افراد به هیچ وجه خود را مجاز ندانند تا بخش های گوناگون آن را با یک دیگر مقایسه و اصل را از فرع در آن تشخیص دهند... و در نتیجه، راه بهره مندی از معانی این متن گران سنگ را مسدود ساخته اند.

این پدیده تا مرحله ی فرهنگ نگرش به آن نیز پیش رفته است؛ زیرا در پی رواج آن پژوهشگران در طول تاریخ نیز به خود این اجازه را نداده اند که به صورتی کاملاً جدی، معانی اصلی قرآن را از مفاهیم فرعی آن جدا سازند و با این شیوه، راه فهم این کتاب را برای خود و مردمان تسهیل کنند و سرانجام... یکسان انگاری به اندازه ای فراگیر است که هر اندیشه ای جز آن را در معرض مناقشه قرار می دهد و با ناباوری رویه رو می سازد

درست است که مسلمان در این نکته تردید نمی ورزد که سراسر این کتاب وحی خداوندی است و به همین دلیل نیز مورد احترام و تقدیس است بی گفت وگو عظمت قرآن برخاسته از معانی ژرفی است که در آن به ودیعت نهاده شده است. اگر آن را به دریایی مانند کنند که در دل صدف های نهفته در قعر آن

گوهرهای بی ماندی پنهان، است تمثیل نامناسبی به کار نرفته است. هر قدر هم که اهمیت دریایی با این ویژگی منحصر به فرد فرض گردد و همین انحصار عنایت و توجه و ستایش بی نظیری را نسبت به آن پدید آورد... این امتیاز چشم گیر و پُر اهمیت نمی تواند عاملی برای یکسان پنداشتن امواج متغیر این دریای بی مانند، با صدف های قعر آن گردد؛ چنان که پوسته ی صدف های بسیار پر ارج را نیز نمی توان با گوهرهایی که در دل دارد یکی و برابر قلمداد کرد که در این گونه تلقی بیش از هر چیز، عظمت آن گوهرها نادیده گرفته خواهد شد.

به تعبیر دیگر یکسان پنداشتن تمامی، قرآن این تالی فاسد ویرانگر را با خود همراه دارد که موج و مروارید در آن یکی پنداشته شود و البته بدون تردید، آن چه در این میان فدا می گردد ارزش لئالی گران قدری خواهد بود که همواره عامل ایجاد ارزش بی نظیر این کتاب مقدس بوده است. اگر این کتاب را به اندام یا شخصیت آدمی نیز مانند کنیم همچنان که نمی توان ارزش چشم و گوش را، با اندام هایی هم چون ناخن و مو در او یکسان پنداشت یا ویژگی عقل و اراده و انتخاب را با خواصی مانند خنده و گریه در تعریف وجود او برابر گرفت... هم چنان نیز معقول نخواهد بود که در این کتاب ریشه های استوار آن (محکّمات) را با متشابهات آن یکسان و برابر انگاشت. این یکسان انگاری حقیقت آن را می پوشاند و راه پدید آمدن هر شناخت قابل اتکایی را از میان می برد.

بنابراین، قرآن با همه ی تمامیت و کمال، خویش از این گونه اوج و فرود خالی نیست و بی گمان، بخش هایی از آن در حکم ریشه و اصل و پایه و ما در آن است و نیز بخش بیشتر آن در جایگاه فرع و شاخ و برگ آن قرار دارد. هر چند تمامی این درخت زیباست و سراسر این سازه اندا، موار عدم تشخیص اصل از فرع و یکسان پنداشتن تمامی آن به معنی ناشناختن و بیگانه ماندن از جوهر و درون مایه ی آن است.

این نکته حتّی در متن، قرآن با تأکید مورد اشاره قرار گرفته و با صراحت تمام اعلام شده است؛ اما مانند بسیاری نکات دیگر به دلیل بی توجهی یا عدم نیاز یا

حتی ناتوانی در برخورد با آن رها شده و چنان که باید مورد توجه و اعتنا قرار نگرفته است تا آن جا که گفتی ناشنیده مانده است! وقتی به وضوح اعلام می کند (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (1) می توان پرسید که واقعاً قرآن از بیان این آیه چه مقصودی داشته است؟ آیا جز این است که هشدار فرموده تا مبادا ریشه های این کتاب با فروع و شاخ و برگ آن، مشتبه شود و موج این دریا با مروارید نهفته در دل، آن همانند و یکسان قلمداد گردد؟ این تصریح نشان می دهد که امکان این گونه خلط و اشتباه در مورد قرآن از ابتدای زمان صدور، محتمل بوده و خصوصاً ادامه ی آیه بیانگر آن است که از همان نخستین روزها این پدیده همواره در معرض سوء استفاده و برداشت نیز قرار داشته است. نتیجه ی یکسان انگاری تمامی متن این کتاب مقدس استفاده ی بی محابا و آزادانه از هر لفظ آن است و این برخاسته از این پیش زمینه ی فرهنگی است که در آن، قداست تمامی آن یکسان تبلیغ شده است و در نتیجه، پژوهندگان کم تر این اجازه را به خود داده اند که در متن آن به سنجش برخیزند و اصل و فرع را در آن از یک دیگر باز شناسند.

این شیوه نگاه از جانبی دیگر این پی آمد غیر قابل اجتناب را با خود همراه آورده است که به اصطلاح هفتاد و دو ملت بدان استناد جویند و حقانیت خویش را همواره بدان منتسب سازند؛ در حالی که چه بسا دامن بسیاری از مرافعات بی بنیاد پس از دست یابی به اصول و ریشه ها بر چیده گردد و در نتیجه، گروه های مختلف این همه خود را نیازمند انشعاب نیندارند؛ زیرا بی گمان راه تربیت و دیانت این اندازه مشتت و متفرق نیست پدید آمدن این انشعابات و رویش قارچ گونه ی انواع مذاهب در بستر این دعوت، اخلاقی گذشته از تمایلات گوناگون، برخاسته از همین اوج و فرودی است که در متن این کتاب به صورت طبیعی وجود داشته

ص: 328

1- او همان کسی است که فرمان را بر تو فرو فرستاد بخشی از آن نشانه هایی پایدار است که ریشه های آن فرمان است و بخش های دیگر آن همانند پذیر است. آل عمران (3): 7 .

است ولی از آن جا که تمامی آن را یکسان پنداشته اند هر گروه به بخشی از آن تمسک جسسته و سایر معانی را بر اساس همان زیربنای موهوم و پندارین اولیّه ی خویش، توجیه و تأویل کرده است.

پرسش از علت وجود بخش های متفاوت

اگر تنها در این نکته (تفاوتی ژرف میان آیات این کتاب) مناقشه نرود و لااقل مفروض گرفته شود نوبت پاسخ به این پرسش اساسی خواهد رسید که این تفاوت چشم گیر در آیات قرآن برخاسته از چیست؟ اگر سراسر آن وحی خداوندی است چگونه این تفاوت در اوج و فرود بدان راه یافته و این متن را با غت و سمین همراه ساخته است؟ اصل تفاوت میان آیات به صورتی کاملاً روشن دیده می شود و در آن، تردید نیست و خصوصاً در متن قرآن بدان اشاره رفته و چنان که گفته شد، آیات خود را به محکم و متشابه تقسیم و به وجود آن تصریح فرموده است؛ ولی منشأ این تفاوت ملموس میان محتوای آیات مذکور و بسیاری دیگر از آیات چیست؟

هر پاسخی که به پرسش فوق داده شود، زیربنای نگاه به قرآن را تشکیل خواهد داد و پس از پذیرش آن باید به نتایج آن گردن نهاد و بدان ملتزم بود؛ زیرا بدون یک زیربنا هر اظهار نظر در هر موضوعی اعم از قرآن یا غیر آن فاقد مبنا و پایگاه منطقی خواهد بود پس اگر این پاسخ نشان دهد که این تفاوت ملموس برخاسته از چیست، دیگر نمی توان از نتایج آن، سر باز زد.

علاوه بر آن باید نشان داد که آیا این تفاوت ها به همین تفاوت محکم و متشابه منحصر است یا نکته ای دیگر در آن پنهان است که باید در جست و جوی کشف آن به انتظار ماند و اگر پاسخ محکم و متشابه برای نشان دادن منشأ این تفاوت، کافی به نظر رسید، آن گاه باید تعیین کرد که هر آیه باید با چه وصفی همراه باشد تا محکم یا متشابه خوانده شود؟ در غیر این صورت باید جست و جو کرد و به نظریه ای استوار دست یافت تا پاسخ این پرسش اساسی درباره ی قرآن را در خود نهفته داشته باشد و آلا - چنان که گفته شد- راه هر گونه بررسی و پژوهش بنیادین در

، بنابراین مهم ترین بحثی که در این مسیر از پرداختن به آن، ناگزیر خواهیم بود، نشان دادن علت ظهور سطوح مختلف و به تعبیر دیگر، اوج و فرودی است که آیات این کتاب نسبت به یک دیگر دارند؛ زیرا این بحث، متکفل تصحیح نگاهی است که بر اساس آن، تمامی متن قرآن یکنواخت و در یک سطح تصور شده است. با این که در متن آن، به صراحت اعلام شده است که: (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ ؛ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ)، هرگز این تذکر زیر بنای توجه و نگاه به قرآن قرار نگرفته و سخن متین و محکمی نیز در مورد آن ابراز نشده است که مقصود از محکم در آن چیست و مصادیق آن کدام است و منظور از متشابه در آن چه می تواند بود. در نتیجه، هرگز بیان نکرده اند که چه ضرورتی وجود متشابهات را در آن ایجاب کرده است و با کدام، ضابطه می توان محکم را در آن از متشابه جدا ساخت

برای این که بتوان بدون هرگونه تردید و دغدغه بدین بحث پرداخت و در این راه با اطمینان کافی قدم برداشت به نظر می رسد ابتدا باید قرآن را در یک مطالعه ی فراگیر در برابر نهاد و گونه های معانی آن را فارغ از هر پیش فرضی و خصوصاً بی توجه به اصطلاح و تقسیم محکم و متشابه، به صورتی کاملاً آزاد، از یک دیگر تمیز داد و انواع آن را مشخص ساخت سپس جست و جو کرد و بر اساس نظریه ای استوار و به دور از تکلف و نگاه توجیه گرانه، علت تلفیق این انواع را در آن نشان داد. در صورت تحقق می توان در مورد مصداق محکم و متشابه در آن، به داوری نشست که با تشخیص روشن و تعیین دقیق آن ها از یک دیگر، راه داوری در باره ی محتوای این کتاب گران قدر باز خواهد شد بدون سپردن کامل این مسیر، هر سخن و نظریه ای در مورد قرآن بدون مبنا و فاقد زیربنا و طبعاً خالی از اعتبار علمی و منطقی خواهد بود.

ص: 330

1- بخشی از آن نشانه های استواری است که ریشه های فرمان است و بخش های دیگر آن همانند پذیر است. آل عمران (3): 7

تقسیم بندی قرآن به بخش های گوناگون کار نو و بی سابقه ای نیست و از دیر باز، کسانی که در این مجموعه به گفت و گو پرداخته اند، آیات احکام و قصص آن را، به عنوان بخش های عمده ی، قرآن شناسایی و معرفی کرده اند. شناسایی این تقسیم بندی ها و این که در طول تاریخ این گونه جداسازی ها با چه اهدافی صورت پذیرفته است، مورد نظر نیست؛ ولی بی تردید این گونه تفکیک ها، بیانگر علت تمایز بخش های محکم و متشابه نبوده است و طرفه آن که بحث کنندگان در مورد قرآن هرگز در مباحث خود به این زیربنای اساسی و تفاوت بنیادین میان آیات قرآن اشاره نکرده و در نتیجه ساختمان آرای خود را بر پایه ی تقسیمات ماهوی خود قرآن استوار نساخته اند

گروهی که ظواهر الفاظ را در این کتاب حجت پنداشته اند، خود به خود به این رأی، ابراز تمایل کرده اند که آیات احکام همان دستورات عملی قرآن است و از آن نتیجه گرفته اند که محکّمات عبارت از دستورات عبادی و رفتاری این کتاب است و سایر بخش های آن در زمره ی متشابهات محسوب می گردد و هیچ دلیلی نیز برای این ادعای خویش ذکر نکرده اند. اساساً این سخن برخاسته از دلیل و برهان نمی تواند بود؛ بلکه این نوع اظهار نظرها همواره نشانگر تمایل به یک نظریه است که البته آن نظر نیز برآمده از زاویه ی نگاه و تعریف شخص از مجموعه ی مفاهیم دینی است. لذا از آن جا که این گروه، همواره با این پیش فرض حرکت می کنند که دین تنها عبارت از دستورات عملی است، بر اساس این تعریف آن نتیجه خود به خود در پی خواهد آمد و گریزی از آن نیست؛ اما اگر بخواهند به این پرسش پاسخ دهند که دستورات و فرمان ها برخاسته از چیست؟... آیا اراده ی قاهرانه ی موجودی برتر به نام خداوند، آن ها را بدون دلیل از آدمیان خواسته یا شرایط ماهوی این موجود انسان نام در حرکت های تکاملی خود آن ها را ایجاب کرده است؟... بی درنگ، نشان داده خواهد شد که تعریف آن ها در مورد زیربنای، دیانت با هیچ منطقی قابل پذیرش یا دفاع نمی تواند بود و سست بودن این اندیشه - که محکّمات قرآن عبارت از دستورات آن است - خود را نمایان می سازد

ابتدایی ترین نگاه به قرآن کریم گویای آن است که این کتاب متنی است آکنده از مطالب متنوع که در سطوح گوناگون و با شیوه های مختلف مقاصد خویش را بیان و تعلیم کرده است. هیچ کس منکر نقل داستان های تاریخی در قرآن نیست یا وجود دستورات عملی لازم الاجرا را در آن انکار نمی تواند کرد؛ اما پاسخ این پرسش که چه ارتباطی میان نقل وقایع تاریخی و دستورات عملی، وجود دارد؟ زمینه ی اساسی بحث ما در این مقطع است؛ یعنی باید به این پرسش پاسخ گفت که اگر قرآن کتاب دستورات عملی است نقل وقایع تاریخی در آن به چه معناست و اگر تاریخ است دستورات، عملی در آن چه می کند؟ زیرا این دو محتوا، لااقل در بادی نظر، هم سو به نظر نمی آیند

به دنبال این دو گونه سخن در قرآن نوبت به وقایع تاریخی هم زمان - که حاوی انعکاس احوال شخصیه ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و حوادث محیط نزول قرآن، در این کتاب است - خواهد رسید که وجود آن نیز در لابلای آیات این کتاب الاهی قابل تردید نیست باید نشان داد که آن ها نیز به چه منظور و برخاسته از چه زیربنایی است و مهم تر از همه این که واگوی حقایق بی چون و چرای هستی است که در این ردیف قرار دارد؛ زیرا این کتاب، پیش از هر چیز مدعی بیان آن هاست. نیز باید تعیین کرد که پیام این بخش در آن با چه زبانی انعکاس یافته است و راه دست یابی به آن معانی چگونه خواهد بود.

همان طور که گفته شد بدون در نظر داشتن این چهار نوع گویش (که در متن این کتاب وجود دارد) و سپس تعیین جایگاه هر یک از آن ها نمی توان اطمینان یافت که برداشت های گوناگون از محتوای این کتاب چه اندازه با مقصود این متن مقدس منطبق است به زبان دیگر بدون وجود یک نظریه ی جامع و یک زیربنای مورد توافق در تعریف این کتاب و نشان دادن شیوه ی بیان آن (که شرط ورود به این بررسی است) هرگز درباره ی نکات زیربنایی آن امکان گفت و گو وجود ندارد؛ چه رسد به موارد جزئی راه دست یابی به چنین تعریفی چگونه می تواند بود؟ این خود پرسشی است که در مسیر این بحث قرار دارد و اولین گام آن است.

برای پرهیز از هرگونه پیچ و خم و پیمودن راه هایی که سرانجام آن آشکار نیست و برای دست یابی به این، تعریف می توان از یک الگوی تمثیلی مورد توافق کمک گرفت و مقصود را بیشتر و بهتر... باز کرد تا در سایه ی آن جایگاه قرآن و انتظاری که باید و می توان از آن داشت نیز روشن گردد و در نتیجه تعریف آن با وضوح تمام خود را نشان دهد و موقعیت هر یک از بخش های مختلف آن را در یک توجیه منطقی، قابل فهم و بیان سازد.

الگوی تمثیلی

چندان دور از ذهن نخواهد بود اگر قرآن را با یک کتاب بهداشتی برخاسته از گویش یک معلم دلسوز بهداشت در یک محیط بدوی و خالی از هرگونه ذهنیت علمی مقایسه کنیم جای تن و روح را با یک دیگر در علم بهداشت تغییر دهیم و رسول خدا صلی الله علیه و آله را به آن معلم دلسوزی مانند سازیم که آفات بیماری های روح و روان آدمی را می شناسد و مردمان بی خبر را به سوی بهداشت آن فرا می خواند و از عواقب ویران گر بیماری های مهلک، آن هشدار می دهد و با تأکید بر مزایای رعایت نکات بهداشتی شیرینی سلامت را به ایشان گوشزد می کند و نتایج ثمر بخش آن را به گوش مردمان محیط خویش می رساند با پذیرش چنین تصویری گمان نمی رود راه دوری رفته و در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله و طبقه ی پیامبران و مربیان الاهی، الگویی نامناسب برگزیده باشیم.

محتوای قرآن

اساساً قرآن در چه حال لازم الاتباع است و در چه صورتی، باید آن را ضرورتاً پیروی کرد؟ اگر به این پرسش پاسخی جدی داده شود، به سهولت می توان به تعریف آن دست یافت و آن چه را از این متن مورد انتظار است، تعیین کرد. در سایه ی توجه به پاسخ این پرسش روشن می گردد که اگر قرآن داستان تربیت را برای آدمی بازگو نکند و احکام بی چون و چرای راه خوبیها و پاکی ها را به ما نگوید هیچ سخنی در آن در خور گفتن نمی تواند بود و اگر جز این بگوید آیا می توان تصوّر

کرد که پیروی از آن عاقلانه و منطقی و در پیشگاه حقیقت، هستی خداوند لازم دانسته شود؟ منفی بودن این پاسخ نشان می دهد که تنها در آن فرض که قرآن واگوی ضرورت های تربیت و گویای لوازم رشد و کمال آن هم کمال انسانی و الاهی باشد. بایسته ی پیروی است. در نتیجه گفتن هر سخنی جز این در مورد قرآن این کتاب را از نظر هر عقل متعارفی غیر قابل اتباع خواهد ساخت و لزوم پیروی از آن را تا حد آداب گروهی و قومی فرو خواهد کاست. اگر قرآن کتاب الاهی است و فرو فرستاده شده از پیشگاه آن نامنتاهی خود به خود روشن است که چه سخنی باید در آن باشد.

ظاهراً کسی در این نکته تردید نمی کند که خداوند از آدمیان بی نیاز است. بنابراین تنها می تواند نیاز مندی های روحی و تربیتی خود ایشان را در خلال دستورات خویش بازگوید؛ زیرا در متنی این گونه یعنی دستورالعملی الاهی و لازم الاتباع، جز نشان دادن راه تربیت هیچ سخنی برای انسان قابل گفت وگو نیست و بی گمان، حتی راه زندگانی بهتر در دنیا را هر چند متضمن منافع مردمان نیز باشد. در آن نمی توان جست و حتی باید گفت: وجود راهنمایی هایی به سوی زندگانی بهتر در این کتاب تنها علامت بی ثمری و بیهودگی آن خواهد بود که توضیح آن نیازمند فرصت دیگری است و در این مختصر نمی گنجد.

برای شکستن غرابت این، سخن تنها در یک بیان موجز به این نکته ی بسیار اساسی و مهم باید اشاره کرد که کمبودها و نارسایی های مادی، آدمیان در محیط زندگانی دنیای ایشان به خواست و اراده ی مستقیم خداوند هستی، در راه آنان نهاده شده است و به این دلیل راهی برای حل مشکلات آن وجود ندارد؛ چنان که گویی خداوند، به اراده ی مستقیم خویش آدمیان را در تنگناهای گوناگون قرار می دهد؛ زیرا خود بدان تصریح می کند که: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ) (1) البته این اقدام به این دلیل صورت می گیرد که راه تربیت بر آن ها بازگردد و بستر رویش

ص: 334

صفات، انسانی اعم از نیک و بد را در ایشان فراهم سازد با رساترین شیوه نیز هشدار می دهد که (و لَنْبَلُونَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرِ الصَّابِرِينَ)؛ (1) زیرا در جایی که کمبودی نیست، اساساً امکان بروز هیچ صفتی در آدمی نخواهد بود. از جمله ی آن، صفات صبر و پایداری است که در این، آیه به آن اشاره شده است.

از این رو در، قرآن حتی نمی توان و نمی باید ساده اندیشانه و شتاب زده و بی تأمل، کافی راه حل مشکلات مادی آدمی را در پهنه ی پرکشمکش اجتماع جست؛ زیرا اگر باورها در مورد خداوند و بی پایان بودن علم و قدرت و حکمت در او صحیح است باید به این نکته توجه داشت که قبول و پذیرش علم و قدرت در خداوند، به این معناست که خداوند این مشکلات را خود عامدانه در راه آدمی نهاده است تا در او (البته در کنار اضداد آن) صفات الاهی پدید آید تا پس از تربیت انسان هایی الاهی، صفات الاهی در خلق مشاهده شدنی گردد؛ چون اساساً تجلی صفات خوب و بد در آدمی، برآمده از نوع و شیوه ی برخورد او در تنگنای کمبودهای روزمره است و بدون این مشکلات و نارسایی ها - یعنی در آن جا که آدمی فاقد هرگونه نیاز فرض می شود- هیچ تمایلی نیز برای ادامه ی هستی در او قابل تصور نیست و در نتیجه... در حد، جمادات تنزل می یابد و سرانجام راه پرورش صفات، می یابد برای همیشه... بر او بسته خواهد ماند و در پی آن خلقت او و خلقت جهانی برای او و برای مشاهده ی او سراسر یاوه و عبث خواهد نمود. بنابراین هرگز نمی توان و نباید از متون دینی راه حل معضلات زندگانی دنیا را انتظار داشت و خداوند- که فرستنده ی پیام های دینی و الاهی است - خود این تنگناها را در راه آدمی و برای تربیت او پدید آورده و تمامی این کمبودها ضرورت بی چون و چرای راه تربیت آدمی است.

ص: 335

1- و بی گمان شما را با گونه هایی از ترس و گرسنگی و تهی دستی و مرگ و میر و خشک سالی خواهیم آزمود و (تو نیز) شکیبایان را (از سوی ما) مژده بخش بقره (2): 155

بر اساس آن چه گفته شد تنها و تنها سخنی که باقی می ماند و وجود آن را در قرآن ضروری ساخته و پیروی از آن را لازم قلمداد می کند، بیان نیازهای روحی و معنوی انسان در راه تربیت است بنابراین ابتدا باید به ضرورت این تعریف در مورد قرآن دست یافت و انحصار و نیز ضرورت این گونه گویش، یعنی گویش های تربیتی را در آن پذیرفت و در همه جا آن را به عنوان ضروری ترین پیش فرض، مانند یک اصل موضوع در طول بررسی های خود ملحوظ داشت و سپس بر اساس آن، به جست و جو ادامه داد؛ چه بدون یک زیربنا هر سخنی در مورد قرآن، آمیزه ای است از سلیقه های شخصی و گرایش های سیاسی و هم چنین تبلیغات گروهی و حکومتی که برای گریز از میدان داوری و با هدف حقّ به جانب نشان دادن ادعای افراد، غیر مسؤولانه عنوان می گردد و تنها به کار هواداران چشم و گوش بسته ای می آید که پیشاپیش مدعا را کورکورانه پذیرفته و اکنون با گفتن یا شنیدن این مکررات، تنها قدرت صاحبان قدرت را تضمین می کنند

،باری چون به هیچ شکلی ممکن نیست بدون یک تعریف از قرآن، به بحث و بررسی درباره ی آن پرداخت و ضرورتاً باید در مورد آن تعریف به توافق رسید یا لا اقل آن را مفروض، گرفت در این جا باید دانست تعریفی که به دلایل مذکور در این بحث، به عنوان زیربنا، اصل و پایه قرار گرفته این است که قرآن تنها کتاب تربیت تواند بود و هر سخنی را که در آن هست منحصرأ باید از این زاویه نگریست و سپس ارزیابی و آن گاه به طبقه بندی و تشخیص گونه های متفاوت آن اقدام کرد. بنابراین، اولین گام در راه دست یابی به تعریف این کتاب به این نتیجه منجر گردید که قرآن تنها کتاب تربیت می تواند باشد و اگر حاوی مقصودی جز این فرض گردد، هرگز نمی توان آن را به آدیان مربوط دانست یا لا اقل توجه و عنایت و پیروی از آن را، برای ایشان لازم و ضروری شمرد.

اگر بپذیریم که رسول یا، پیامبر کسی است که درصدد بیان لوازم تربیت و توضیح چگونگی و بیدار ساختن مردمان است و انسان ها را به ضرورت توجه به

روند بهداشت روح هوشیار می سازد می توان پرسید او چگونه خواهد توانست پیام تربیتی خویش را به ایشان منتقل و آنان را از خواب جهالت و غفلت بیدار سازد؟

علت وجود بخش های گوناگون در متنی تربیتی

برای دست یابی ساده به پاسخ این سؤال نیز از همان مثال ملموس باید کمک گرفت. فرض کنیم فردی بخواهد راه و رسم رعایت بهداشت جسم را برای گروهی بی خبر و بیگانه با آن توضیح دهد. او چگونه رفتار خواهد کرد و چگونه محتوای پیام خویش را به افراد منتقل خواهد ساخت؟ آیا جز این است که او نیز داستان مردمان سالم را باز خواهد گفت و از پی آمد تلخ بیماری ها، با نقل داستان های اقوام، بیمار مدد خواهد گرفت و دستورات خویش را در خلال همین توضیحات بیان خواهد کرد و آنان را به رعایت آن ها فرا خواهد خواند؟ آیا نه این که در عین بیان کلیات مورد لزوم- که اصول تعالیم او را تشکیل می دهد- به مواردی از زندگانی روزمره ی آنان نیز در صورت ضرورت اشاره و راه حل عملی خود را در موارد لازم و حیاتی... به آنان اعلام می کند؟ اگر مجموع آن چه را در مورد بهداشت جسم آدمی بیان شده، جمع آوری کنند، مجموعه ی به دست آمده، از نظر تنوع مطالب، شباهت فراوانی به متن قرآن خواهد داشت؛ چه اگر این دو کار به صورت طبیعی و غیر تصنعی انجام گیرد، نتیجه ی آن ها یکی خواهد بود.

به وضوح دیده می شود که این شیوه عیناً در قرآن به کار رفته است. رسول خدا صلی الله علیه و آله را در یک جوشش طبیعی و غیر تصنعی- که لازمه ی وحیانی بودن کلام و در نتیجه دعوت اوست- برای بیدار ساختن، آدمیان مانند یک طیب مشفق رفتار کرده است؛ چنان که امیر مؤمنان علیه السلام نیز در توصیف زیبای خود راجع به رسول خدا صلی الله علیه و آله با تعبیر (طیبٌ دَوَّارٌ بِطَبَّة) (1) نشان می دهد که جایگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله را در میان مردم چگونه بوده و حضرتش همانند یک طیب- که راه و رسم پرهیز از بیماری و رسیدن

ص: 337

1- «پزشکی که با پزشکی اش همواره در گردش بود» نهج البلاغه، خطبه ی 108

به تن درستی و سلامت کامل را نشان می دهد عمل کرده است. لذا هم داستان اقوام بیمار و افراد سلامت را عبرت آموزانه بیان کرده و هم دستورات بهداشتی خود را- که همان دستورات دینی است- در حدّ حوصله و امکان شنوندگان خویش عرضه داشته و هم به تحلیل شرایط بالفعل آنان اقدام نموده و سپس آنان را به صورت عملی آموزش داده است تا ایشان را از نارسایی های گوناگون دور و در نتیجه... به آستانه های سلامت رهنمون سازد.

علت وجود محکم و متشابه

در تعالیم این مربی ناگزیر اصل و فرع و محکم و متشابهی وجود دارد؛ زیرا او در جریان آموزش، یعنی برای بیان حقایق بهداشتی روح، ناگزیر است که اولاً مفاهیم آن ها را با مثال هایی توضیح دهد و ثانياً با صدور دستوراتی در خور استعداد گروه مورد تربیت، خویش آنان را از نظر فردی مصونیت بخشد و نیز به اوضاع محیطی و جمعی ایشان پردازد و در این باره نیز ایشان را راهنمایی کند. نکته ی مهم در این مجموعه آن است که جز بیان حقیقت یعنی ساختار وجودی انسان و جایگاه او در منظومه ی هستی هر آن چه او بدان اشاره می کند راه هایی است که به صورت حاشیه بر متن بیان حقیقت وجود انسان عرضه داشته است تا آموزش و تبلیغ خویش را تسهیل کند. هدف او از این عمل آن است که تعالیم خویش را در خور فهم و دریافت محیط پیرامون خود سازد؛ ولی بی گمان اصل و ریشه ی پیام او و به تعبیری محکّمات یا أم الكتاب سخنان او تنها همان بیان حقایق بهداشتی و نشان دادن ساختار وجود آدمی در جریان تربیت خواهد بود.

بنابراین ضرورتاً این سخنان حاوی محکم و متشابهی خواهد بود که محکّمات آن مفاهیم اصلی و حقیقی آن است و متشابهات آن راه های تمثیلی و مصداقی گوناگون که مریانه برای توضیح و تفهیم از آن ها استفاده شده است. اگر این زیربنا و تعریف را در مورد قرآن بپذیریم و در نتیجه با این نگاه و از این زاویه هر متن تربیتی و از جمله قرآن را ملاحظه کنیم در خواهیم یافت که محکّمات مفهومی

آن کاملاً از تشابهات مصداقی قابل تمیز و تشخیص است محکمت همان اصول اساسی است و تشابهات تشبیهات و تمثیلات و دستورات و موضع گیری های موردی در وقایع روزمره که همواره به صورت حاشیه بر آن متن برای تسهیل در امر، تفهیم محکمت چون هاله ای گرداگرد آن قرار گرفته است که بی گمان حضوری کم رنگ تر و سایه وار دارند و در حقیقت سایه ها و شعاع هایی از آن حقیقت اند که در هر لحظه و در هر موقعیتی در موضعی دیگر و به شکلی متفاوت، ممکن است قرار گیرند و به همین دلیل تشابهات خوانده شده اند.

پس بی هیچ تردیدی تشابهات قرآن آیتی تواند بود که عبارت اند از: 1- مصادیق تمثیلی 2- دستورات موردی 3- جهت گیری های خاص اجتماعی که در مجموع آن ها این دعوت اخلاقی و انسانی اظهار شده است. بیرون از این سه بخش ضروری آن چه می تواند و باید در آن باشد مفاهیم اصلی و بیان حقایق محتوایی و زیربنایی است که همان محکمت و امهات این کتاب را تشکیل می دهد. سخن دیگری جز این چهار گونه سخن در قرآن مجید یافت نمی شود.

این نگاه مجموعه ی قرآن را چنان به صورت طبیعی و فطری جلوه می دهد که راه هر گونه مناقشه ای را بر آن مسدود و محکم و متشابه آن را به ضرس قاطع، از یک دیگر جدا و جایگاه تشابهات آن را با کاربرد و حد گویایی هر یک به تناسب خود، روشن و مدلل خواهد ساخت.

هرگز نباید از یاد برد که اگر قرآن تنها کتاب تربیت باشد و گویش آن نیز منحصرأ بر خاسته از حقیقت انسان و جهان هستی فرض، گردد، می توان آن را، حقیقتاً کتاب الاهی و آسمانی دانست و الا هیچ سخنی جز آن در خور عنوان الاهی نمی تواند بود.

مفهوم نهایی ترین پیام

پیش از ادامه ی، بحث باید به این نکته اشاره کرد که اگر در مورد قرآن گفته شده است این کتاب پایان همه ی پیام هاست، بدون تردید، تنها و تنها در یک پیام هاست فرض این بیان سخن معقول و قابل دفاعی تواند بود و آن این که حقیقتاً برتر از متن

قرآن در راه تربیت سخنی نتوان گفت و از آن جا که برتر از حقیقت هستی، مفهومی قابل تصور نیست تا گفت و گواز آن ممکن باشد سخن این کتاب باید برخاسته از حقیقت هستی باشد و تنها راه تربیت انسان را از زبان گویای هستی، بیان کند و الا هر سخنی جز آن فاقد ارزش مطلق و ابدی و ماندگار خواهد بود و اگر گوینده ی آن خود را خاتم پیامبران قلمداد کرده این پایان و نهایت، هرگز دارای مفهومی قراردادی و اعتباری و خیالی و زمانی نمی تواند بود؛ بلکه بیانگر این مفهوم است که برتر از سخن، او سخنی قابل بیان نیست

اگر کسی را این ادعاست که می تواند سخنی بلندتر از آن، در این زمینه بگوید، این گوی و این میدان بی گمان تشنگان، حقیقت شنونده از دل و جان، همواره در برابر او قرار دارند و نباید دغدغه ی پذیرش یا عدم پذیرش آن را در سر بیورد که آفتاب حقیقت، برای همیشه در پس ابر اوهام پنهان نخواهد ماند و حَقَانِیت سخنان برتر و عمیق تر، ناگزیر خود را نشان خواهد داد (لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجْرُ عَلَیْ أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیرًا) (1) در حقیقت بیان همین ادعاست.

، بنابراین اصطلاح خاتمیت در میان پیامبران الاهی یعنی آنان که در حقیقت پیام هستی را به گوش مردمان می رسانند - تنها با این مفهوم قابل تصور و تصدیق است که پیام آنان پیام تربیت و دست آورد آن در انسان، ضرورت بی چون و چرای وجود او و سخن این شخصیت در میان تمامی آنان بلندترین و مرتفع ترین سخنی باشد که برای دست یابی به این هدف قابل بیان و گفت و گو خواهد بود که به صورت های گوناگونی در قرآن بدان اشاره شده است. تنها از این راه است که می توان و باید به این کتاب و امتیاز بی بدیل خاتمیت گوینده ی آن، نگرست و آن گاه عظمت بی منتهای آن را در حیطه ی این طرح به وضوح شناخت و از همین زاویه به ارزیابی سپرد

ص: 340

1- اگر نیروهای آشکار و نهان گرد آیند تا همانند این نامه فراهم سازند، هرگز همسان او نخواهند آورد؛ هر چند یک دیگر را در این کار پشتیبانی کنند. اسراء (17): 88

شده در متن آن و انعکاس وقایع روزمره در خلال آن... که لازم است هر یک را گانه بررسی کرد و راه برخورد با آن ها را تک تک نشان داد و آفت سوء ست های متداول در فرهنگ دینی رسوب یافته را در مورد هر یک، جداگانه مزد ساخت تا راه حل مشکلات و برخورد صحیح با هر یک از آن ها روشن گردد. این گونه ملاحظات ایجاب می کند تا در هر ،بخش، با شیوه ای متناسب با بود آن برخورد شود؛ اما مشروط بر آن که وحدت و انسجام آن گسیخته نشود و پیوند آن ها با یک دیگر همچنان محفوظ و ملحوظ بماند.

در یک تقسیم بندی، ساده، قرآن را می توان در چهار بخش به مطالعه و بررسی . این چهار بخش چنان که گذشت عبارت اند از: 1- قصص 2- احکام 3- وقایع مره 4- حقایق جهان هستی

این بحث نشان می دهد که در قرآن باید این چهار بخش وجود داشته باشد و می دارد که چگونه وجود تمامی آن ها در چنین متنی، کاملاً ضروری است؛ همواره با قصه ها نمونه های عملی مقاصد خویش را نشان می دهد و با احکام و اورات اجرایی که برخاسته از ویژگیها و حالات خود آنان است - راه کارهای ی لازم الاجرا را در جنبه های فردی به ایشان گوشزد می کند و با اشاره به وقایع ره، راه حل موضع گیزی های اجتماعی و نیز اخلاقی خویش را در جریان امور ساعی نیز در وضعیت ویژه ی محیط، آنان نشان می دهد. با این پیش زمینه ها و بزارهاست که به بیان حقایق ریشه ای در مورد انسان و جهان هستی می پردازد؛ تأکید که از بخش اخیر آن، یعنی حقایق هستی به ام الکتاب تعبیر می کند.

پس از این به تفصیل خواهیم دید که تنها بخش اخیر آن (أمّ الکتاب) از بت ماندگاری و ابدیت برخوردار و دارای عمقی بی نظیر و بی بدیل است و در بخش های آن برخاسته و بیانگر مسائل محیطی و محدود محیط نزول آن است

که بدون تردید، آن اوضاع همگانی و همیشگی نمی تواند بود. بنابراین، راه حل های اختصاصی ارائه شده به آن محیط نیز نخواهد توانست ابدی و ماندگار باشد و در ردیف محکمت و أم الكتاب بنشیند.

از این واقعیت که گویای فقدان شمول و به تعبیری عدم ابدیت تشابهات، در قرآن، است نباید واهمه کرد که همواره تغییر موقعیت ها به تغییر تمثیل ها و دستورات اجرایی و همچنین راهنمایی ها منجر می گردد. وجود آیات منسوخ در آن دوران کوتاه بعثت و تغییرات محیطی بسیار محدود و ناچیز، نشانگر این نکته است که همه جا و بدون هیچ گونه استثنا، تغییر وضعیت به تغییر دستورات می انجامد؛ چنان که در متن قرآن به صراحت اعلام گردیده است که هر دورانی را فرمانی است: (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (1) اگر این آیه را در کنار آیه ی سابق، (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) قرار دهیم، به خوبی می بینیم که تمامی تشابهات قرآن (یعنی تمثیل ها و دستورات اجرایی و موضع گیری های اجتماعی آن) همواره در معرض تغییر و تبدیل اند. هیچ عقل متعارفی تردید نمی کند که دستورات فردی و اجتماعی هر دو به دلیل حفظ، محتوایشان با تغییر موقعیت ها تغییر شکل می یابند و بیانات تمثیلی و مصداقی نیز در هر جامعه ای وابستگی شدیدی به فرهنگ و سطح درک آن جامعه دارد. بنابراین ماهیتاً مشابه پذیر و در نتیجه تشابه. اند هر چند هدف از طرح و بیان و دستور به انجام آن ها همچنان بدون تغییر باقی خواهد ماند، بی گمان، شکل و قالب دستورات و مثال ها همواره در معرض تغییر و تبدیل قرار خواهد داشت.

بنابراین برای دست یابی به پیام اصلی نهفته در تشابهات، باید از طریق محکمت و اصول و حقایق جهان هستی (أم الكتاب) به برداشت پرداخت؛ زیرا

ص: 342

1- هر فرمانی را سرآمدی است و آن جمال و کمال بیکران هر چه را بخواهد بر می چیند و آن چه را بخواهد به جای آن جایگزین می سازد (ولی بخش تغییر ناپذیر آن) ریشه های کتاب است که در نزد اوست رعد (13): 38 - 39

همواره این خطر وجود دارد که مردمان فتنه جو یا حتی ناآگاه، همان متشابهات متغیر را، دستاویز تحریف و تأویل قرآن قرار دهند به این دلیل است که در دنباله ی آیه هشدار فرموده است که: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) (1)

،باری وجود این چهار بخش در متن این کتاب همواره ایجاب می کند که هدف و مقصود و علت ورود هر یک از آن ها به این مجموعه، به وضوح تمام روشن باشد تا راه استفاده و برداشت از آن ها - متناسب با اهدافی که از بیان آن ها وجود داشته است- صورت پذیرد و الا ممکن است برداشت هایی به آن نسبت داده شود که با مقصود اصلی کاملاً بیگانه و بی ارتباط باشد و زیرا همواره همین گونه انحرافات سبب پدید آمدن مشکلات لاینحلی در متن قرآن شده که بدون تردید، راه حل آن ها در شیوه ی برخورد صحیح بوده است.

پیش از توضیح جداگانه در مورد تک تک این بخش ها، باید یادآور شد که به هیچ وجه، منظور از این تقسیم بندی یک تقسیم فیزیکی نیست؛ یعنی هرگز نباید انتظار داشت که بتوان بر اساس این تقسیم بندی، بخشی از قرآن را از بخش های دیگر آن جدا ساخت و یک بخش را حاوی داستان ها دانست و در بخش دیگر آن، در جست و جوی احکام و دستورات اجرایی بود؛ بلکه باید توجه داشت که در همه جا، متن قرآن آمیزه ای است از این چهار بخش به عنوان مثال، گاهی در یک آیه حقیقتی را بیان و برای تفهیم، آن به داستانی اشاره می کند و حتی در پاره ای از موارد به حکمی از احکام لازم الاجرا- که برخاسته از همان حقیقت است - می پردازد و چه بسا حادثه ای را که در آن زمان اتفاق افتاده نیز یاد کند. در متن، قرآن چنان این چهار نوع گویش به یک دیگر آمیخته است که در عین امکان تشخیص، تفکیک آن ها شدنی نیست؛ ولی مقصود اصلی همیشه و همه جا... بیان حقیقت است. نقل داستان ها

ص: 343

1- ولی کسانی که در دل به این سو و آن سو گرایش دارند همانندی های آن را ستمکارانه بهانه می کنند و در جست و جوی آشوب آن را ناروا از خاستگاهی دیگر نشان می دهند آل عمران (3): 7

راهی برای تسهیل فهم محتوای دعوت و بیان احکام نیز برای نشان دادن شیوه‌ی عملکردی است که از همان حقیقت برخاسته و البته در خور وضع آن محیط شکلی برای آن تعیین شده است اشاره به وقایع محیطی نیز برای ارائه‌ی طریق در مورد موضع‌گیری‌های جمعی است و در خلال آن شیوه‌هایی از رفتار نشان داده می‌شود که چگونه بر اساس ضوابط، اخلاق در موقعیت‌های مختلف اجتماعی باید و می‌توان به تصمیم‌گیری جمعی پرداخت.

خصوصاً در باب وقایع روزمره باید به این نکته نیز توجه داشت که گرچه در اشاره به این گونه حوادث غالباً به عنوان یک نمونه‌ی عملی از آن چه پیش آمده یاد شده است به دلیل نقل همزمان می‌توان در جایگاه محکم‌ترین سند برای نشان دادن وضعیت اجتماعی محیط نزول قرآن و هم چنین شناسایی شخصیت رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن استفاده کرد و بر اساس آن تفاوت او را با آن مردم بیگانه از فرهنگ و دانش به ارزیابی سپرد؛ یعنی این بخش از قرآن سندی است که با آن هم وضعیت آن جامعه را می‌توان شناخت و هم خصوصیات این شخصیت برآمده از آن محیط را؛ خصوصاً با فاصله‌ی زیادی که از نظر اخلاقی با مردم جامعه‌ی خویش داشته است. سپس نتیجه گرفت که این شخصیت برآمده و محصول فرهنگ محیط خویش نیست؛ یعنی مایه‌های پرورش این گل - که بوی آن جهانی را گرفته است - در آن فضا وجود نداشته است و از مواد آن محیط آلوده و پلید، نمی‌توانست روید. در نتیجه این انسان از راه اتصالش به حقیقت هستی چنین پیامی را دریافته و سپس به گوش مردم پیرامون خویش (و از طریق آن به تمامی جهانیان) رسانده است و الا - آن محیط، با آن سطح منحط و فرهنگ ابتدایی از چنین قله‌ای در ارتفاع و اوج... کاملاً خالی بوده است.

به هر تقدیر، این آمیزه که از نقل تواریخ گذشته و هم زمان و احکام و حقایق، فراهم آمده است - اولاً مطابق دلایل تحلیلی و ثانیاً به ادعای متن آن، تماماً و منحصرأ در جهت تربیت انسان است و در صدد شکوفا کردن پیامی است که در فطرت همه‌ی آدمیان به ودیعت نهاده اند البته به جد گرفتن زندگانی حقیر دنیا، به

عنوان مهم ترین دستاورد زندگی که برخاسته از خودخواهی های آدمیان است آن پیام فطری را در انبوه خیالات و توهمات ایشان... گم کرده و به دست فراموشی سپرده است به دلیل این غفلت است که خداوند و پیام آوران او- که زبان های گویا و مادرانه ی هستی اند- با این شیوه ی آکنده از مهر و عطوفت- که برخاسته از همان مهر و عطوفت دریای بی انتهای هستی است - همواره مردمان را از این خواب غفلت بیدار و به آن ها گوشزد می سازند که زندگانی و حیات در این جهان پایان نمی پذیرد و مبادا از این فرصت بی نظیر بی بهره مانند و از آن غفلت ورزند بنابراین آنان را به ادامه ی حیات در عرصه ی دیگری هشدار می دهند که خلقت خویش را یاوه و بیهوده و بی دستاورد و سرانجام نپندارند و در نتیجه ... سرگرم خیالات پوچ و موهوم و حقیر و ناپایدار خویش نگردند.

بنابراین طبیعت این متن و منطق حاکم بر آن ایجاب می کند که دارای سطوح مختلف گویش باشد و به این دلیل نمییاید پنداشت که می توان این سطوح گویش را در این متن از یک دیگر جدا کرد. ساختار طبیعی آن بدین گونه است که گرچه مقصود اصلی بیان حقیقت ، است، گاهی آن را بی پرده بیان می کند و زمانی نیز در خلال داستانی تاریخی نشان می دهد و چه بسا لازمه ی آن را در قالب حکم یا فرمانی اجرایی گوشزد و نمونه ی عملی آن را در وقایع روزمره بازگو می کند.

اکنون به صورت جداگانه به هر یک از بخش های آن، به تفصیل می پردازیم و راه برخورد با آن را جداگانه بررسی و آفات نگرش های متداول را در مورد آن، گوشزد می کنیم تا ضمن در نظر داشتن جایگاه و حد گویایی هر یک از آن ها، بهتر و منطقی تر و خصوصاً منسجم تر بتوان با مجموعه ی قرآن روبه رو و از معانی بلند آن بهره مند گردید.

هیچ کس منکر وجود داستان های تاریخی در قرآن نیست؛ اما پرسش اساسی در این نکته نهفته است که مقصود قرآن از بیان این داستان ها چیست؟ آیا قرآن در صدد ایجاد سرگرمی است تا بار ثقیل یک نواختی متن را از دوش شنوندگان خویش بردارد یا در صدد تصحیح اغلاط تاریخی رایج در زمان خویش است... یا هدف و مقصود دیگری را از بیان سرگذشت های گوناگون تعقیب می کند؟ بدون شک، مردمان با شنیدن داستان های تاریخی سرگرم می شوند؛ ولی مگر قرآن برای برآوردن این نیاز روحی فرود آمده است یا کتاب تحقیقات تاریخی است که برای آن نازل شده باشد تا ذهنیت شنوندگان پیام خویش را در مورد واقعیات تاریخی اصلاح کند؟

محتوای کتب آسمانی

پیش از آن که هدف قرآن از نقل وقایع با تفصیل و جزئیات بیشتری توضیح داده شود توجه به این نکته ضروری است که چون تقریباً سراسر متون کتاب های آسمانی به جامانده یعنی تورات و انجیل بر نقل وقایع تاریخی مشتمل است گویی تلویحاً این تصور پدید آمده است که لااقل بخشی از وظیفه ی کتاب های آسمانی نقل تاریخ گذشتگان است؛ در حالی که این ذهنیت یهودی مسلکانه، در اقدام آمرانه ی حکومت های وقت پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و اله را در زمان خلفای اوّلیه

پدید آمده و علت آن دست یابی به مقاصد سیاسی خاصی بوده است. از مهم ترین این اهداف می توان به ایجاد جایگزین برای کمبود ناشی از منع نقل حدیث پیامبر در جامعه ی آن روزگار اشاره کرد. رفته رفته جای خالی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در میان مردم احساس می شد و دیگر انگیزه های خودجوش برای ایجاد اجتماعات وجود نداشت آن حضرت در میان نبود تا مردمان به جاذبه ی گفتار شیرینش، گرد آیند و این نقیصه که ابتدا با نقل گفتار او جبران می گردید با اندک فاصله ای... به دلایل، روشن، با ممنوعیت حکومت رویه رو گردید و حکومت برای تدارک صوری آن، به فکر جایگزین افتاد. بنابراین با گماردن افرادی که به تاریخ یهود آشنایی داشتند، جایگزینی برای آن ساخت تا با نقل داستان هایی از سنت عهدین، به وسیله ی چند یهودی و مسیحی تازه مسلمان شده مردمان در اجتماعات خویش سرگرم شوند لذا با دستور مستقیم حکومت و خصوصاً خلیفه ی دوم- که خود، ممنوعیت نقل حدیث را وضع کرده بود - بر انجام آن، مستقیماً نظارت می شد. او نیز به دلیل تمایل سابقه دارش با اهل کتاب افرادی از آنان را برای تدارک این کمبود برگزید تا جایی که رسماً آن ها را برای مشغول داشتن، مردم از طریق نقل وقایع تاریخی، در مسجد گمارد و این گروه با نقل جزئیات تاریخ پیامبران بنی اسرائیل (و خصوصاً گروهی که نامی از ایشان در قرآن به میان آمده بود) مردمان را سرگرم می ساختند. این اقدام سیاسی که اولین و مهم ترین منشأ ورود اسرائیلیات در تاریخ اسلام است- همراه با خود به صورت ناخودآگاه بذر این اندیشه را که قرآن " نیز کتاب تاریخ است" به صورت یک بدعت، ناروا از همان زمان در فرهنگ اسلامی وارد ساخت و با این برداشت کاملاً مصنوع و خصوصاً غیر منطقی قرآن را از نظر محتوا در ردیف تورات و انجیل قرار داد و سبب این تصور گردید که این کتاب نیز مانند آن دو، یعنی عهدین دارای ماهیتی تاریخی است؛ حال آن که این تصور (به دلایل گوناگون و مهم تر از همه شیوه ی پرداختن قرآن به این حوادث) کاملاً مخدوش و نادرست است؛ زیرا پرداختن به چند و چون حادثه ها در این کتاب بر خلاف عهدین به هیچ وجه از گونه ی نقل تاریخی آن نیست؛ بلکه همه جا به شیوه ی ارسال مثل، یعنی کاملاً بدون

رعایت ترتیب تاریخی بدانها پرداخته و تنها و تنها مقاصد تربیتی را از نقل آن ها ملحوظ داشته است

اگر از ابتدا... به قرآن به صورت یک کتاب و متن تربیتی نگریسته می شد این نکته واضح بود که در گویش تربیتی و زبان وحی - که راه تربیت انسان هاست - در عین احتیاج به تصاویر تمثیلی، نیازی به نقل جزئیات وقایع تاریخی و چگونگی رخداد آن ها نیست و حتی در چنین متنی نقل وقایع از جهت تاریخی آن، کاملاً نابه جا و بی مورد است.

اساساً بیان مطابق واقع مآوقع تاریخی به معنی خیالی و مادی آن، در یک گویش لفظی دارای ماهیت وحیانی که از زاویه و دیدگاه تربیتی و الاهی و اخلاقی به وقایع نظر می کند نه ممکن است و نه در صورت امکان - چنان که گفته شد - در جهت مقاصد تربیتی مفید فایده

به هر ترتیب، نتیجه ی تولد این اندیشه یعنی انتظار نقل وقایع تاریخی از کتاب های آسمانی این تصوّر موهوم را پدید آورد که هدف از نقل رخ دادها در قرآن، تصحیح تقلبات نادرست و دست کاری شده ی تاریخ در انجیل و تورات است؛ چرا که در بسیاری از موارد نقل قرآن با متن تورات و انجیل، صد درصد مطابق نیست این عدم تطابق و آن ذهنیت تاریخ انگارانه در مورد کتاب های آسمانی سبب گردید تا تصور شود قرآن در صدد تصحیح نادرستی های کتب قبلی است؛ در حالی که وقوع یک حادثه ی تاریخی - به هر صورت که در ظرف واقع (که البته نمی توان از آن تعریف درستی هم به دست داد) اتفاق افتاده باشد - مستقیماً تأثیری در تربیت مردمان روزگاران، بعد نخواهد داشت؛ مگر آن که شخصیت یا واقعه ای تاریخی زیربنای تشکل و تشخص جامعه ای باشد این جاست که اگر تصویر این شخصیت یا دستاورد این واقعه ی تاریخی ای که جامعه آن را مسلم می پندارد با نارسایی اخلاقی همراه باشد فارغ از چند و چون شکل مادی و چگونگی وقوع صوری، آن کار یک معلم اخلاق تصحیح این تصاویر اساسی و سازنده براساس الگوهای اخلاق است؛ ولی چنان که گفته شد این تصحیح هرگز از نوع تصحیح

تاریخی آن نیست مری اخلاق تنها تصاویر متداول را با قطع نظر از شکل مادی آن ها بی درنگ از نظر تربیتی عمق و ژرفا می بخشد و آن را به گونه ای می آراید که در تصاویر جدید، مرکز ثقل وقایع و عوامل ایجاد آن ها، جهت گیری های اخلاقی قهرمان داستان اعم از منفی یا مثبت آن باشد به عبارت دیگر، سطح صفات و نیات را در آن مورد عنایت و توجه ویژه قرار می دهد و در نتیجه آن را با توان تعلیمی و تربیتی همراه می کند

آن چه در مورد قرآن می توان اثبات کرد این گونه تصحیح است؛ نه تصحیحی بر اساس واقعیات تاریخی قرآن مجید هوشمندانه، شخصیت های برجسته و متبع جامعه ی خویش را- که افراد اجتماع در شکل دادن منش درونی خود همواره خود را با آنان مقایسه و شخصیت آن ها را مبنای ارزش گذاری های اخلاقی تلقی می کنند- به دلیل اهداف تربیتی، تنها از زاویه های اخلاقی و جهت گیری های توحیدی تصویر می کند تا در همه جا به صورت کامل گویای چگونگی عملکرد الگوهای اخلاق و فضیلت و توحید باشند در، حقیقت با این عمل، نگاهی اخلاقی جا اللهمعاته و توحیدی به جامعه می بخشد. رسول خدا صلی الله علیه و آله با مردم اطراف خویش چنین کرد. آن حضرت در برابر مردم روزگار خود هدفی جز این نداشت و در نتیجه هر انتظاری جز این گونه تصحیح، از شخصیت الاهی او کاملاً بی جا و غیر منطقی است. بنابراین، او ابتدا بیش از آن که ایشان را مؤمن، سازد به ایمان مؤمنان گذشته متوجه ساخت و آن را در برابر دیدگانشان مانند یک الگوی بی عیب استوار کرد؛ زیرا ایمان به بی عیب بودن، الگو بیشترین تأثیر را بر افراد مورد تربیت به جای می گذارد.

این نکته از ظرایف دیریاب بحث تربیت است که اگر در جایی ترغیب مریبان مثمر ثمر نیست غالباً این نقص هست که تربیت شونندگان به هر دلیل به بی نقص بودن الگوهای تربیتی خویش باور ندارند خصوصاً این نقص بیشتر در نقلیات تورات (یا عهد عتیق) به چشم می خورد که در این فرصت نمی توان بدان پرداخت و در جای خود باید در مقایسه ی فرهنگ اخلاقی یهود با اخلاق مسیحیت این نکته را بررسی و تفاوت آن را با وضوح یافت

علاوه بر نکته‌ی بنیادین بی‌عیب بودن الگوها نقل این‌گونه، وقایع می‌تواند به صورت، گویایی مقصود معلم و مربی را به طور کامل به شنونده القا کند و از این، جهت دارای تأثیرات عینی فوق‌العاده‌ای است بنابراین باید به این نوع تأثیر و کارایی در مورد قصص این کتاب نیز توجه داشت؛ یعنی کارایی دوم آن‌ها خاصیت تصویری و تمثیلی آن است برای بیان مقصود در هر موردی می‌توان از این شیوه استفاده کرد؛ مشروط بدان که از این نکته‌ی ظریف غفلت نگردد که شرط تأثیر گذاری داستان‌ها به هیچ وجه قطعیت و عینیت تاریخی آن‌ها نیست. لزوم بازسازی آن‌ها تنها در صورتی پدید می‌آید که آن وقایع در جامعه‌ی مورد نظر، از نظر تلقی متعارف به گونه‌ای رایج باشند که وقوع آن‌ها نزد مردمان غیر قابل تردید و قطعی الوقوع تصور گردند.

بنابراین، تنها لازمه و شرط تصحیح وقایع، رواج آن واقعه‌ی تاریخی در دوره‌ای است که مربی در آن به کار تربیت مشغول است؛ نه قطعیت وقوع آن‌ها در عالم خارج؛ زیرا این داستان‌ها (در صورت رواج) ذهنیت مردمان هر دوره و زمانی را شکل می‌دهند و ناگزیر مردم به وسیله‌ی آن‌ها تربیت می‌شوند؛ چه به وقوع آن‌ها باور دارند بنابراین مربی باید تصحیح را در همین مرحله به انجام رساند. او این تصحیحات را در جهتی به انجام خواهد رساند که این داستان‌ها در گویش اخیرشان - از نظر آفرینش احساسی که مورد نظر اوست - دارای گویایی تمام‌عیاری باشند؛ چون قهرمانان این داستان‌ها همه جا به عنوان الگو در جامعه حضور دارند و شخصیت آن‌ها در دو سوی مثبت و منفی سازنده‌ی جامعه است بنابراین نقل این وقایع اولاً در جهت تفهیم و ثانیاً سبب ترغیب مردمان به طرف اهداف مورد نظر مربی است و به این دلیل است که به صراحت گفته می‌شود نقل فی نفسه تاریخ در متون تربیتی کاملاً بی‌مورد و بی‌جاست و وجود آن در متنی با اهداف تربیتی بیگمان علامت نقص و نارسایی و در نتیجه عدم الاهی بودن آن نیز خواهد بود.

برای اثبات این ادعا که قرآن کتاب تاریخ نیست این نکته را نیز می توان افزود: لازمه ی نقل -تاریخ چنان که در متن عهدین ملاحظه می گردد - اولاً- نقل مسلسل همه ی وقایع است و ثانیاً عدم تکرار آن ها؛ در حالی که هیچ یک از دو ویژگی فوق- که لازمه ی نقل وقایع با هدف تاریخ گویی است - در قرآن وجود ندارد؛ یعنی نه همه ی حوادث در آن گزارش و نه به یک بار نقل، آن اکتفا شده است. تکرار داستان ها در قرآن گاهی به بیش از دهها بار می رسد و بی گمان به بسیاری از وقایع قطعی الوقوع اشاره ای هم نرفته است.

، بنابراین از یک سو تردیدی به جا نمی ماند که هدف از نقل وقایع در قرآن بیان تاریخ نبوده است و از سوی دیگر نقل این حوادث گذشته از جنبه ی اخلاقی و پند و اندرز و موعظه و تذکار، تصویر سازی شخصیت مریبان جامعه، در راستای اهداف بلند تربیتی مورد نظر قرآن کریم است.

در یک قیاس هر چند ابتدایی (و حتی از جهتی، مع الفارق)، هیچ کس در برخورد با کتاب مثنوی ملای روم تصوّر نمی کند که مولوی در صدد بیان ما وقع تاریخ بوده است؛ بلکه کاملاً روشن است که نقل حوادث در آن کتاب، از گونه ی ارسال مثل برای تفهیم مطالب و ساختن الگوهای تربیتی است.

، بنابراین نباید از این خاصیت مهم تربیتی غفلت داشت که هدف قرآن در نقل حوادث شبه تاریخی، همواره این کاربرد دوگانه است. با این شیوه، آموزه های تربیتی خویش را ابلاغ می کند و از آن مهم تر ساحت مریبان و مبلغان پیام اخلاق و توحید را که به صورت ناخودآگاه، الگوهای متبع اند و از این راه، جامعه را تربیت می کنند کاملاً از تصورات پلید پاک می سازد و در این تردید نیست که ابلاغ هر پیام با شیوه ی ارسال مثل (یعنی در قالب نقل وقایع داستان گونه) از قابلیت انتقال بیشتر و بهتری برخوردار است.

نمی توان انکار کرد که در این زمان یعنی پس از پایان قرن بیستم میلادی نیز دریافت یک پیام در قالب فیلم یا داستان بهتر و مؤثرتر است و از این راه بهتر

می توان آن را به مخاطبان تفهیم کرد؛ چه رسد به بیان نکته ای معنوی در هزار و چهار صد سال پیش! این که مردمان در روزگار تمدن برای انتقال مفاهیم، یک قالب ملموس داستان گونه را بهتر می پذیرند کاملاً نشان دهنده ی این است که آدمی فطرتاً برای دریافت مفاهیم نیازمند این وسیله است بنابراین، وجود آن را در قرآن نیز باید در راستای همین نیاز فطری جست و جو کرد و هرگز خدشه ای از این ناحیه بر ساحت بلند این کتاب وارد نمی تواند بود.

علاوه بر این، در تاریخ نزول این کتاب مقدّس، تمام جهان عموماً و خصوصاً حجاز - یعنی قسمت مرکزی شبه جزیره ی عربستان که محل نزول قرآن است - چنان در بدویتی وحشتناک به سر می برده است که برای انتقال مفاهیم راهی جز بیان تمثیلی مطالب وجود نداشت... تا جایی که حتّی علوم و معارف بشری نیز در آن، تاریخ در قالب تمثیلی اسطوره و افسانه از نسلی به نسل بعد منتقل می شده است؛ یعنی زمان نزول قرآن دوره ای است که در تمام جهان، منحصرأً گویش سمبلیک و اسطوره گون برای بیان مفاهیم و حقایق و حتّی علوم می رفته و راه دیگری برای انتقال مفاهیم در سطح جوامع، وجود نداشته است.

بیان، تمثیلی یعنی زبان اسطوره به گونه ای است که قادر است برای ارائه ی مفاهیم و به تعبیری ایجاد آن ها در دل و جان، شنونده حقیقت آن را در قالبی از تصاویر معهود و ملموس به شنونده نشان دهد و از این راه واقعیت آن را در شخصیت مورد تربیت پدیدار سازد. بنابراین، از طریق تصویر مصادیق، به آفرینش و انتقال مفاهیم می پردازد این شیوه همان شیوه ای است که طبیعت در برخورد با آدمی به کار می گیرد؛ یعنی همان شیوه ای که کودک در جریان تربیت از طریق آن رفته رفته به معانی ژرفتر و بلندتر دست می یابد و در این راه تکامل می پذیرد و در نتیجه ی همین روند است که کاروان علم بشری این گونه در مسیر خود به رشدهای حیرت انگیز دست یافته است؛ زیرا در طبیعت، نیز تنها از طریق مصادیق مفاهیم گوناگون در برابر آدمی قرار می گیرند.

بنابراین کاملاً واضح است که چرا و چگونه در دوره های گذشته که - در

حقیقت دوران ذهنیت های کودکانه ی جامعه ی بشری است - سراسر علوم و دانش های گوناگون- که در حیطه ی ذهن آدمی اندک اندک در حال رویش و پدید آمدن بوده اند - تنها از طریق همین گویش ها و بیانات اسطوره ای یعنی تشبیهات، تصویری بیان گردیده و منتقل شده اند. در این شیوه ذهن دیر آشنای آدمی اندک اندک با تصاویر ملموس مفاهیم خو می گیرد و سپس در مرور زمان به دریافت مفاهیم مجرد و انتزاعی آن توفیق می یابد.

قصد آن نیست تا در این زمینه به جزئیات کارکرد شگفت انگیزی که گویش اسطوره ای در تکامل بخشی به دریافت های ذهنی و روانی آدمی دارد وارد شویم (که داستان آن را در عنوان و فصل دیگری باید جست و جو کرد)؛ تنها توجه به این نکته ضروری است که اصولاً انسان برای آشنایی با معانی نامأنوس و نادیده و ناشنیده چه در بستر اخلاق و چه در بستر علوم تنها از طریق گویش تمثیلی و اسطوره ای خواهد توانست بدانها راه یابد تفاوت نمی کند که شخص در عصر حجر باشد یا در قرن اتم؛ انتقال به معانی غریب و دور از ذهن تنها از طریق تصاویر قریب و نزدیک امکان پذیر می گردد.

این گونه انتقال البته با یک آفت رایج و اجتناب ناپذیر نیز همراه است که توجه به آن ضروری است. این نارسایی عبارت است از آن که چون غالباً گویش های تمثیلی و تصویری پس از بلوغ عقلانی مورد نقد و بازنگری قرار می گیرد پنداشته می شود که گویندگان نیز همان واقعیت مادی تصاویر به کار رفته را ارائه کرده اند؛ یعنی آن ها را واقعی و همانند تصاویر عینی جهان مشهود دارای حقیقت خارجی به معنای فیزیکی آن تصوّر و بیان داشته اند. با این پندار، تصاویر را از جایگاه تمثیلی آن خارج می کنند و تصوّر مادی آن را در جهان بیرون به مردمان گذشته نسبت می دهند و سپس به دلیل عدم امکان وقوع آن ها بدون هیچ تأملی، قلم نسخ و ابطال را بر سراسر آن می کشند و با این شیوه خود و جامعه را نیز از پیام های پنهان و

نهاده شده در آن ها محروم می کند. این شیوه برخورد اساساً برخاسته از غفلت رایجی است که منشأ آن عدم

توجه به تفاوت سبک گویشی این گونه نقلیات است بیان تمثیلی برای کودک و ذهنیت های کودکانه با کارایی بی نظیری همراه است؛ اما پس از دوران کودکی... نباید- به این دلیل که این حوادث امکان وقوع خارجی ندارند - سراسر آن را یاوه و باطل شمرد؛ زیرا این برخورد نیز برخاسته از نوعی ذهنیت کودکانه است که قادر نیست کارایی تمثیلات تشبیهی را دریافت کند و آفت همه ی ذهنیت هایی است که با گویش های اسطوره ای رویه رو شده اند. از یک سو گوینده چاره ای جز بیان تمثیلی نداشته و از سوی دیگر شنونده با ذهنیت مادی، خویش آن را واقعی و در ظرف، خارج تصور کرده است و چون وقوع خارجی آن را پس از بلوغ عقلانی غیر ممکن دیده بلافاصله آن را دروغ پنداشته و مهم تر آن که سرانجام... از دریافت پیام تربیتی آن نیز محروم مانده است.

اگر به کودک گفته شده است شکست تلخ است و پیروزی شیرین، نه بدان معناست که واقعاً شکست با مزه ی تلخ (به معنی چشایی آن) همراه است و پیروزی چون قند شیرین؛ این گونه تعبیر در عین صحت و حقیقت دارای بار استعاری و اصطلاحی اند و به هیچ وجه مفهوم مادی و عینی و ملموس آن مورد نظر نیست. باید به این واقعیت توجه کافی داشت و الا همواره این گونه متون معنوی یا ادبی (و حتی گاه علمی)- که ناگزیر با زبان تمثیل و اسطوره بیان شده اند- چنان دچار سوء برداشت هایی خواهند شد که ذهنیت عقیم مردمان گذشته و حال عموماً در مورد متون دینی بدان گرفتار و همچنان در تنگنای آن باقی مانده است.

به عنوان مثال، توجه به تصویر این روایت ظاهراً سخیف- که احياناً در قالب حدیث به بزرگان نیز نسبت داده شده- کافی است تا نشان دهد، مقصود از نکته ی فوق چیست و تفاوت ارسال مثل با نقل تاریخ تا چه اندازه است و در صورت عدم تشخیص آن ها از یک دیگر، تا چه درجه سوء تفاهم پدید خواهد آورد! این تصویر به گونه ای است که اگر تاریخی و مادی و به تعبیری واقعی پنداشته شود، هیچ شنونده ای حتی احتمال واقعیت بودن آن را نمی تواند. داد روایت چنین است:

«چون آدم از بهشت به زمین آمد در روی زمین به راه رفتن آغاز کرد هر کجا قدم

، گذاشت آن جا آباد شد و به شهر تبدیل گردید و هر کجا که پای او بدان نرسید خراب و ویران و بی ثمر باقی ماند».

روشن است که برخورد تاریخی با این نقل و این تصور که گوینده خواسته است یک واقعه تاریخی را گزارش کند چه اندازه با ناباوری شنونده و تصویری که از بلاهت گوینده در نظر او مجسم می گردد همراه خواهد بود؛ اما به تصویر فوق می توان دوباره نگرست و آن را از دیدگاه مفهوم سمبلیک و اسطوره ای آن نیز در نظر آورد و آن گاه دریافت که چه سخن حکیمانه ای است که در لفافه ای از اسطوره بیان شده است، آری حقیقتاً چنان است که در طول تاریخ... هر جا پای آدم (به معنی نوعی آن) بدان رسیده معمور و آباد گشته و در برابر آن جا که مورد بی توجهی آدمیزاد بوده، بدون رشد و آبادانی خراب و ویران رها شده است. برداشت این نکته ی عمیق و حکیمانه تنها مرهون آن است که تصویر اولیه (قدم نهادن آدم بر روی زمین) را تاریخی و مادی و خارجی نپنداریم؛ بلکه آن را تشبیهی کنیم و تمثیلی فهم کنیم و الا مفهوم بلند و ارجمندی را در حد سخنی سخیف و غیر قابل باور، فرو کاسته و آن را تباه کرده ایم؛ آن قدر بی ثمر که حتی گوینده و مدعی و ناقل نیز در درون خویش نمی تواند بدان باور داشته باشد و اگر واقعاً کسی به این واقعه به معنی فیزیکی آن باور داشته باشد ما مطمئن خواهیم بود که از نظر ذهنی پریشان یا مجنون است و دیگر با او سخنی نخواهیم گفت.

این خاصیت تعبیر نمادین (= سمبلیک) و اسطوره ای است که مانند تصاویر رؤیا- در عین آن که وقوع خارجی آن ها غالباً ناممکن است - از نظر مفهومی، گویای مفاهیم پیچیده ی درون شخصیت آدمی است و راه دیگری برای مردم فاقد هر نوع اندیشه ی گذشته ی زمان در جهت انتقال این گونه مفاهیم وجود نداشته است.

نمی توان نادیده انگاشت که حتی مردمان روزگار حاضر نیز از چنین ابزاری برای دریافت مفاهیم بی نیاز نیستند و حتی تئوری ها و فرضیات علمی نیز ناگزیر در قالب تصاویر، معهود بیان و ارائه می گردند. خصوصاً افرادی که در رشته های شناخت شناسی و بررسی حد گویایی تئوری ها و فرضیات علمی کار کرده اند به

خوبی این نکته را در می یابند که ارائه ی این گونه تئوری ها و فرضیات چگونه همواره با زبان تشبیه و استعاره صورت می پذیرد و در آن ها نیز در واقع همان زبان غیر قابل اجتناب اسطوره به کار گرفته می شود؛ زیرا راهی جز آن برای بیان این گونه مفاهیم دور از ذهن قابل فرض نیست.

راه برخورد صحیح

از این رو، نمی توان و نمی باید با داستان های قرآن، مانند یک متن تاریخی برخورد کرد و خصوصاً هرگز نباید آن را با یافته های جدید علمی و تاریخی، معارضه داد و مقایسه کرد؛ زیرا اساساً این حوادث در قرآن برای بیان تاریخ واگو نشده اند؛ بلکه هدف از بیان آن ها نشان دادن مصادیقی گویا برای انتقال مفاهیم تربیتی، از طریق داستان های رایج در آن زمان بوده است.

عدم امکان مقایسه و معارضه ی قرآن با یافته های جدید تاریخی از آن جهت حائز اهمیت بیشتری است که غالباً در این مقایسه ها به تعارضاتی برخورد می گردد که هرگز راهی برای حل آن نیست؛ در حالی که توجه به این نکته که قرآن کتاب تاریخ نیست ریشه ی مشکل را از بیخ و بن خارج می کند، آری، هرگز قرآن در متن خود، مدعی نقل وقایع تاریخی نشده است تا بخواهیم در آن، تعارضی با یافته های تاریخ علمی - که همواره در جریان تغییر یا لااقل تصحیح اند - جست و جو کنیم.

البته این بدان معنی نیست که وقایع نقل شده در قرآن حقیقت نیست؛ بلکه حقیقت آن از نوع واقعیت مادی و فیزیکی نبوده سراسر از گویش ها و تبیینات معنوی و اخلاقی آکنده است. مقصود آن است که قرآن اساساً ناقل تاریخ جهان ماده نیست؛ بلکه در صدد تعلیم اخلاق و توحید است و اگر تعالیم خویش را در قالبی از داستان های تاریخی ارائه می کند هدف و مقصود را تنها در موضع گیری های احساسی و اخلاقی شخصیت های داستان های قرآن باید جست و جو کرد و چنان که اندک دقتی روشن خواهد شد به هیچ وجه این روابط اخلاقی و احساسی را نمی توان در ظرف وقوع مادی پنداشت که غالباً رخ داد آن ها در عرصه ی صفات و حالات و نیات است و اگر احیاناً از حالات مادی آن ها نیز گفت و گویی رفته است

تنها از آن روست تا شنونده از طریق این گونه مشخصات برجسته دریابد که این تعبیر یا گویش توحیدی و اخلاقی مربوط به کدام داستان رایج است و در نتیجه به وحدت آن ها پی برد و سرانجام، تصحیحات تربیتی مورد لزوم را در سطح جامعه و مردمان اندک مایه نیز به ثمر نشاند.

بنابراین، وجود داستان اقوام و شخصیت های برجسته در قرآن، تنها با هدف انتقال مفاهیم، تربیتی از طریق تصحیح اخلاقی مصادیق و الگوهای مورد نظر صورت می پذیرد و در نتیجه تنها از همان زاویه قابل توجه و بررسی است؛ یعنی باید پیام آن را دریافت و به هیچ وجه به شکل و قالب آن توجه نداشت که شکل و قالب تنها وسیله ی شناسایی است که از کدام فرد یا واقعه یا سمبل در این متن گفت و گو به میان آمده است.

لذا گویش های داستانی این کتاب تنها از این زاویه و دیدگاه قابل بازخوانی و بازنگری است؛ یعنی اگر قرآن به نقل ده ها داستان پرداخته است و پاره ای از آن ها، هم چون سرگذشت ابراهیم و یوسف و موسی هر کدام به تنهایی از داستان های جداگانه ای که به صورت پراکنده در طول زندگانی این افراد رخ داده ترکیب یافته است، در نقل هیچ یک از آن ها به مفهوم و جایگاه تاریخی آن ها ناظر نیست. به عبارت دیگر در جریان اشاره به حوادث گوناگون و شبه تاریخی رایج در محیط خویش به بهره برداری از ذخایر ذهنی و فرهنگی جامعه پرداخته و از حافظه ی خود آن ها مدد جسته است تا تعالیم خویش را از نزدیک ترین راه ها به ایشان تفهیم کند.

علاوه بر آن، چون وقوع این حوادث نزد آنان قطعی تلقی می شده، کوشیده است تا در این بازپروری و واگویی همان متاع رایج و حذف ناشدنی را از ایشان بستاند و تا آن جا که ممکن است از بارهای اخلاقی و تربیتی بیابند و بدیشان باز گرداند. لذا در این کار هرگز به ارائه ی مجموعه ای مستقل و بیگانه با محفوظات فرهنگی آن ها پرداخته است؛ زیرا به دلایل گوناگون چنین عملی ناشدنی بود و علاوه بر آن از نظر، تربیتی آن را کاملاً بی فایده و بی ثمر می ساخت؛ چراکه این سرگذشت ها همان هویت جمعی و سبب و شناسنامه ی مکتوب و رسمی قوم و

علتِ قوام اجتماعی مردم هر روزگاری است به این دلیل هرگز کوتاه بینانه و توهم انگارانه با شیوه های غیر واقعی همه یا هیچ با آن ها برخورد نکرد؛ بلکه مرئیانه و با رویی باز و با حداکثر اغماض از طریق تعدیل آن آموزه ها ... به تصحیح اخلاقی آن ها همت گماشت و در ایفای این نقش تا مرزهای غیر قابل تصویری نیز توفیق یافت؛ زیرا اساساً هدفی جز این نداشت که پیام تربیتی خویش را با طبیعی ترین شیوه به گوش مردمان روزگار خود برساند.

روش او آن بود که این داستان ها را- که نشان دهنده ی شخصیت الگوهای اخلاقی مردم بودند- در مرزهای انسانی و اخلاقی استوار سازد. بنابراین تمامی آن ها را از نارسایی های اخلاقی پیراست و به انواع نکات توحیدی و تربیتی آراست و در این راه، شیوه هایی را به کار بست و با ظرافت و دقتی بیرون از طاق متعارف، بدان پرداخت.

روند این داستان ها به گونه ای شگفت انگیز نشان می دهد که چگونه این انسان متعالی به تمامی بشریت از یک چشم می نگریست مهر فراگیر و بی شائبه ی او چنین ایجاب می کرد که تمامی هم نوعان خویش را از هر رنگ و نژاد و زبان، یک سان

بیند. در این راه از تمامی مرزهای پنداری و جدا سازنده عبور کرد نه تنها چون یهود و مسیحیت آموزه های خویش را ویژه ی یک نژاد ساخت؛ بلکه هیچ امتیازی را برای هیچ دسته و گروهی به رسمیت نشناخت و حتی در پاره ای از موارد به شنوندگان نزدیک خود همان عرب زبانانی که عامل ارسال پیام او به جهان و تاریخ نیز بودند به تندی تاخت و آنان را به صفات حقّ پوشی و دورویی نکوهید. آن چه او در ضمن نقل این داستان ها تعقیب می کرد و بدان اصرار داشت آن بود که مبدا این داستانها دستاویز برتری یک قوم شناخته شود و از آن نادرست بهره برداری گردد. لذا هرگز مردمان را در هیچ جهتی به خیالات موهوم و پوچ و اعتباری رایج در جوامع ناسالم، بشری، ترغیب نکرد. او هیچ دسته و نژادی را در برابر دیگری قرار نداد و هیچ گروهی را امتیاز نبخشید و به مال و ثروت تفاخر نکرد؛ بلکه آن را زشت و پلیدتر شمرد و شگفت آن که حتی به پیروزی و قدرت - که دست مایه ی انتشار دعوت او

بود- نبالید و از شکست و هزیمت نیز به تلخی یاد نکرد و هر دو را هم چون واقعیاتی بی چون و چرا برای جریان تربیت لازم و ضروری انگاشت... و به راستی شگفت بود مگر می توان اندیشه ای را تصوّر کرد که تا این پایه و مایه مراقب پی آمد آینده های دور و دست نیافتنی آموزه های خود باشد؟ چنین پدیده ای را نمی توان به خیال آورد؛ در حالی که وقایع قطعی تاریخی، کاملاً شاهد و گواه وقوع آن است!

تنها راهی که این گونه نگاه را در او توجیه می تواند کرد محبت و مهر فراگیر او به صورت یکسان به دوست و دشمن است تاریخ به خوبی نشان می دهد که او حتّی به پیروزی از آن جهت دل خوش بود که از این راه می توانست پیام خود را به گوش دوستی که در صف دشمنان او بود رساند و حتّی از همان پیروزی نیز دل نگران می شد که مبادا دوستانش را که در صف او بودند به طغیان کشاند و آن ها را از مرزهای انسانی جدا کند به شکست نیز این گونه نظر می کرد؛ یعنی درست معکوس آن چه نزد مردمان رایج است

، بنابراین عظمت و حقّانیت او و سخن او یعنی، قرآن، همه و همه برخاسته از این نوع نگاه و نظر او بود. در برخورد با این شیوه ی الاهی، تنها به دلیل دشمنی برخاسته از خودخواهی ممکن است مردمان با آن به ستیز برخیزند و الا او شخصیتی بود که به هیچ روی این امکان وجود نداشت که بتوان با وی به جدال نفسانی برخاست؛ زیرا هرگز هیچ چیز را برای خود نمی خواست

نمونه ای چند از داستان ها

در برخورد با تمامی اشارات داستان گونه و تاریخ وار قرآن، باید به ماهیت این کتاب توجه داشت که در آن چنان که در داستان خلقت آدم در اوایل این گفتار به تفصیل از آن گفت و گو رفت - در حقیقت همواره و در همه جا... بدون هیچ گونه استثنا داستان انسان بازگو می شود؛ چراکه هدفی جز تربیت انسان برای آن متصور نیست اگر در داستان خلقت از چگونگی پدید آمدن انسان و لزوم دست به کار شدن تمامی نیروهای آفرینش برای ایجاد چنین موجودی سخن گفته است، در نماد هابیل و قابیل، یعنی فرزندان (البته نوعی) آدم، نیز به انگیزه ی موهوم حسادت در وجود او

انگشت تأکید می نهد و بی ثمری آن را در قالبی از داستان رایج بر ملا می سازد

در داستان نوح، نیز تنها با اشاره به یک فرصت طولانی در قالب عمر 950 ساله ی این پیامبر نشان می دهد که پرورش دهنده ی او چه اندازه نسبت به انسان مهربان است و به هیچ، روی عجولانه و فرصت طلبانه با وی برخورد نمی کند و فرصت کافی و حتی بسیار بیش از اندازه نیز بدو می دهد؛ چرا که به بیداری این موجود دل بسته و امیدوار است و در عین حال این تصویر با این پیام هشدار دهنده نیز آمیخته است که گویی هر اندازه به انسان فرصت داده شود، تغییر چندانی را در او نمی توان انتظار داشت؛ یعنی اگر خوبی و از خودگذشتگی در وجود او نباشد. حتی اگر به سیل و مرگ و نابودی نیز تهدید شود به پناه کشتی اخلاق و فضیلت در نخواهد آمد و حتی به این قیمت که او را از سیلاب اوهام و خیالات و مجادلات بی پایان و بی ثمر خصومت و دشمنی بر حذر دارد همچنان از این شیوه دست نخواهد کشید و به مرگ و نابودی و درد و رنج تن خواهد داد؛ ولی در برابر الگوهای فضیلت و اخلاق سر فرود نخواهد آورد و چنان که در داستان خلقت مشاهده کردیم، شیطان صفت با این که با فرمان (فَأَخْرُجُ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَىٰ اِلٰى يَوْمِ الدِّينِ) (1) روبه روست همواره (لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ) (2) است؛ چنان که گویی همواره زبان حال طاغیان و سرکشان نشان دهنده ی این گرایش عامدانه بوده و هست که (النَّارَ وَلَا الْعَارَ) (3) یعنی آتش را می پذیرد؛ اما ننگ (به حقیقت سر فرود آوردن) را نه!

لذا اگر گفته است نوح علیه السلام 950 سال در میان قوم خویش به سر برده و آنان را به پاکی ها دعوت کرده است، اولاً به یک باور متداول اسطوره گون اشاره فرموده تا

ص: 361

1- بیرون شو که بی گمان از رانده شدگان ای و دورباش من تا روز پاداش دهی، گریبان گیر توست. م (38): 77 - 78

2- او هرگز از سر فرود آوردگان نبوده است اعراف (7): 7

3- این سخن - که در اواخر خطبه ی 192 نهج البلاغه (معروف به خطبه ی قاصعه) در توصیف، شیطان ایراد شده است - از زبان حال با قال شیطان صفتانی است که پس از رسول خدا به اوامر او گردن نهادند و راه تفرقه پیش گرفتند.

روشن باشد که سخن او در مورد همان پیامبری است که مردمان او را با ویژگی عمر طولانی می شناسند و ثانیاً با این انتخاب در صدد بازگویی نکته ای اساسی است با این اشاره ی کوتاه پیامی بیمانند را در جریان تربیت القا کرده است که منحصرأ توجّه به آن ما را به پیام قرآن و هدفی که از نقل آن داستان داشته می رساند؛ زیرا محصول این داستان آن است که پروردگار هستی برای دریافت پیام تربیت فرصتی طولانی به انسان می دهد و در این راه هیچ شتاب ندارد و عجولانه و فرصت طلبانه با او برخورد نمی کند؛ بلکه مربیانه برای دریافت و توجّه به او میدان کافی می بخشد در عین حال هشدار می دهد که اگر مردمان این پیام را در نیابند و بدان پشت کنند و در راه پاکی ها و خوبی ها قدم بر ندارند و بالاخره در این مسیر قرار نگیرند و مهم تر از همه... بر خود ایشان مکشوف گردد که عامدانه از راه تربیت روی گردان اند خود به خود و بدون تردید علّت باقی نگاه داشتن آن ها بر عرصه ی خاک و زمین - که همانا تربیت ایشان است - از میان خواهد رفت.

، بنابراین، ناگزیر و به صورت کاملاً طبیعی (طبیعتی برخاسته از ناموس بنیادین خلقت و آفرینش) نابودی دامن آن ها را می گیرد و از زمین و آسمان، سیلاب مرگ فرا خواهد رسید و ایشان را از میان خواهد برد؛ زیرا هدف آفرینش چیزی جز هشیاری و بیداری و در یک جمله... تربیت انسان ها نیست. اگر آن ها از این مسیر خارج گردند بیگمان جریان هستی از پروریدن آنان در دامن خویش سر باز خواهد زد و آنان را به آتش نابودی خواهد سوخت و غباری از این نابودی نیز بر دامن کبریای هستی مطلق نخواهد نشست. در نتیجه دعای بندگان صالح خدا همانان که خواستشان همانند خواست حقیقت هستی است در برابر چنین هتکی جز این نخواهد بود که (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَي الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا) (1) آن ها در مسیر تربیت خویش این حقیقت را که جهان تنها جهان تربیت است و هیچ قصدی جز آن در آن امکان وجود نخواهد داشت، به و بی دریافته اند.

ص: 362

1- پروردگارا هیچ یک از آن پوشندگان راستی را بر روی زمین مگذار؛ چه اگر ایشان را و نهی بندگان تو را گمراه خواهند کرد و از ایشان جز بی پروایانی ناسپاس زاده نخواهد شد. نوح (71): 26 - 27

به عبارت دیگر کاملاً- روشن است که هدف قرآن از نقل این حادثه نشان دادن این نکته است که مقصود از آفرینش تربیت انسان است و بس پس آن جا که امید تربیت از میان برخیزد، علت وجودی حیات و زندگانی نیز رخت بر بسته و جهان و جهانیان به باد نابودی از هم خواهند گسیخت.

اگر کسی این پیام را از قرآن فرو نهد و کودکانه در پی آن باشد که آیا عمر 950 ساله یا بیشتر برای شخص امکان پذیر است یا نه و در نتیجه با این بهانه اصل پیام آن را زیر سؤال برد شیوه ی برخورد او با این متن از ریشه و اساس، واژگونه و غیر صحیح است و از قرآن بیان تاریخ مادی جهان را انتظار دارد؛ حال آن که در یک متن تربیتی، حتی عناصر ظاهراً مادی، داستان هر کدام به صورت جداگانه (ولی سمبلیک) حاوی پیام هایی اند که باید از آن ها در همان جهت تربیتی سود جست.

اگر بخواهیم هم چون محیط بدوی قرون وسطای غرب فاقد فرهنگ، هر تعبیر تمثیلی استعمال شده در عهدین را به معنای مادی آن تصوّر و برداشت و بر اساس، آن علمی را پایه گذاری کنیم و بر آن مبنا حتی محاکم انگیز یسیون و تفتیش عقاید ترتیب دهیم بی گمان جایگاه یک متن تربیتی را تا حدّ منشوری حکومتی یا متنی حقوقی فرو کاسته ایم و در نتیجه، از پیام تربیتی آن محروم و بی نصیب خواهیم شد. علاوه بر آن به توهمات مادی بی پایه ای که اساساً مقصود گوینده نبوده است دل خواهیم بست که ثمری جز بلاهت و حماقت در پی نخواهد داشت... یا چنان ناباورانه از آن خواهیم گسست که در نتیجه خود را از بهره مند شدن از چنین متونی - که راه گشای معضلات تربیت و اخلاق اند- یک باره بی نصیب و محروم خواهیم ساخت

در بخش دیگر این داستان در مورد سرکشی فرزند این پیام آور الاهی، یعنی پسر ناخلف نوح علیه السلام، تنها این نکته نشان داده می شود که اگر شخص پیغمبر زاده نیز باشد نفس این انتساب مانع نابودی او نمی گردد و مشمول و عده ی خداوندی (نجات خانواده ی این پیامبر) نخواهد شد، بنابراین او نیز در معرض این تلف قرار خواهد داشت.

آری، هرگز اجزای مادی و انتساب های ظاهری در این گویش ملاک نیست در این متن، تربیتی حتی فرزندى، شخص به معنای دیگری، عنوان می گردد و به صراحت به او اعلام می کند که: (إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ) (1)؛ یعنی (چنان که می پنداری) او فرزند تو نیست این به خوبی نشان می دهد ملاک داوری قرآن با معیارهای مادی همسو نیست و درست به این دلیل است که نمی توان شرح وقایع مادی و تاریخی را از آن انتظار داشت بنابراین باید کاملاً به این نگاه غیر عرفی در داستان های قرآن دقت داشت و گرنه اساساً ما از پیام آن به گونه ای دور می شویم که در هر دو صورت قبول یا رد تنها به وادی جهالت یا محرومیت وارد خواهیم شد و از این متن تربیتی، جز الفاظی فاقد هر نوع تأثیر، بهره ای نخواهیم برد.

به همین ترتیب در داستان ابراهیم- که از فرزندان و پیروان همان گروه به کشتی درآمده است- می توان تابش ناخودآگاه و فطری نور توحید را از گریبان کودکی دید که در جامعه و حتی خانواده ی خویش از شنیدن چنین آموزه ای محروم است (زیرا محیط اجتماعی او از روابط ابلهانه و احمقانه ی کسانی آکنده است که تنها به پرستش دست آورد خویش دل خوش اند)؛ در عین حال، اندیشه ی فطری توحید، از جان او سر می کشد و پس از تصویر کش مکش های وجدانی و درونی او در جریان کشف این حقیقت شخصیت او به گونه ای شکل می گیرد که سرانجام... او را با آهنگ فروپاشی این اوهام به خیزشی مصمم وا می دارد تا در

اند فرصتی که تمامی مردمان سرگرم برگزاری مراسم تفریحی و غافلانه ی خویش ان همه ی آن بت های پندارین را بشکند و بی هیچ پروایی نمایشگاه خرافات و اوهام ایشان را ترک گوید و چون او را بدین عمل متهم می سازند در پاسخ ایشان می گوید از بزرگ آن ها پرسش کنید که کدام کس این بلا را بر سر آنان آورده است؟! او با این عمل هوشمندانه و در عین حال مهرورزانه اندیشه ی محیط خویش را در برابر این بن بست قرار می دهد تا خود در وجدان خویش دریابند که به کدامین نماد جهل و

ص: 364

غفلت دل بسته اند و چگونه از چیزی یاری می جویند که خود فاقد اراده و اختیار و آگاهی است و دست آورد خود آن هاست (مگر ثروت و قدرت دست آوردهای بی اراده و اختیار خود ما نیستند که همواره آن ها را هم چون بت می پرستیم و می پنداریم تکیه گاه آسایش و راحت مایند؟!)

بنابراین با این اقدام نمادین بت خیال ایشان را بی رحمانه می شکند و البته سرانجام او را به عقوبت این بی پروایی به آتشی هولناک می سپرند؛ ولی او چون به حقیقتی راه برده است که جهان را تنها در اراده ی شکست ناپذیر آن می بیند، هیچ اضطرابی به دل راه نمی دهد و در حقیقت با این آزمون نشان می دهد که هرگونه بتی را پیشاپیش در بت خانه ی وجود خویش شکسته و پاره های آن را نیز از دل خود زدوده است؛ چرا که به هیچ کس جز خداوند و دلبر و دلربای خویش متکی نیست. حتی در آن حال که در آستانه ی پرتاب شدن در دل آتش نیز قرار دارد چنان که در روایات به این نکته ی بسیار زیبا اشاره شده است هرگز گرفتاری خویش را به زبان نمی آورد و حتی در دل آن را بر خداوند و محبوب و دلربای خویش عرضه نمی کند که این عمل در خور دوران مهجور است و از ساحت موحدی چون ابراهیم سخت دور او خود را چنان در دامن خداوند می بیند که هیچ یادآوری و می بیند حتی اظهار نیاز و شکوه ای را در حضور او ضروری نمی شناسد. آری، گسستن از هر چیز جز آن یار دلنواز است که در وجود او آسودگی و فراغت از اندیشه ی بود و نبود را پدید می آورد و تنها این عبور است که آتش اضطراب را در دل آدمی، نه تنها سرد، بلکه گوارا می سازد که اگر به آزاده ی اوست چه از آن خوشتر؟ اگر هم او بدان فرمان نداده است که هرگز به وقوع نخواهد پیوست. بنابراین، جای کدامین نگرانی در افق این نگاه باقی تواند ماند تا ارزش آن داشته باشد که دل بدان مشغول و خود را از حضور و محضر دلداده ی خویش باز دارد؟ در چشم واقع بین ابراهیم آتش دست افروز بشری هر اندازه انبوه و سهمگین به نظر آید هرگز به دامن جان های پاک در نخواهد گرفت که چه نسبت خاک را با عالم پاک؟!)

شگفت انگیزتر آن که حتی این انسان الاهی و برون شده از آتش خودخواهی

نیز در طول فراز و نشیب زندگانی پر ماجرای خویش همواره در معرض آزمون های مهیب قرار می گیرد و هیچ گاه از کشاکش جریان تربیت مصون نیست؛ تا جایی که هرگز روی آسایش به خود نمی بیند؛ یعنی با این همه او نیز از حلقه ی تربیت و رشد بیرون نیست هر چند انبوه آتش او را نمی سوزاند و از آن جان سالم به در می برد، چنان نیست که از تنگنای تربیت نیز جان به در برده باشد. پس از ازدواج، از همسر خویش، سارا فرزندی نمی یابد؛ اما همسر او فداکارانه و وفادارانه خدمتکار شخصی خویش هاجر را بدو می بخشد تا مگر این انسان الاهی، بدون فرزند و دنباله باقی نماند و چون هاجر فرزندی به نام اسماعیل برای او به ارمغان می آورد همسر اصلی، او، ساره از این تبعیض طبیعی و محرومیت از داشتن فرزند، افسرده و دلگیر می گردد. در این جا ابراهیم به پاس وفاداری همسر خویش، بی هیچ درنگی مادر را همراه تنها فرزندش از چشم همسر رسمی و فداکار خویش دور می سازد و آنان را به سرزمین خشک و لم یزرع مکه-جایی که سابقاً در آن بنایی به نام خانه ی خدا بر پا بوده است- می برد و در حقیقت ایشان را در پناه خداوندگار خویش می گذارد و خود نزد ساره باز می گردد. پس از اندی همسر نخست نیز پیرانه سر، فرزندی برای او به دنیا می آورد؛ گویی اسباب ظاهری همواره در جریان زندگانی این انسان که در دل، خویش همه ی سبب ها را سوخته و دیدگان را جز بدان دلربای بی مانند ندوخته است - از میان می رود؛ بی آن که از محاصره ی وقایع تربیت کننده ی مورد لزوم- که نهاد این جهان است - خارج گردد.

در زمانی که فرزند او می بالد و رشد می کند و در دل، پدر جایی برای خود باز می کند وی چنین می یابد که از جانب خداوند مأمور است همورا در راه خدا قربانی سازد این اندیشه او را رها نمی کند که گویی مهری که به فرزند خویش دارد دور نیست که حجاب توجه او به خداوند. گردد بنابراین به صورت مکرر، تصویر قربانی ساختن فرزند خویش را در برابر خداوند در رؤیا مشاهده می کند (یعنی همان گونه که مردمان به بیداری در آن، روزگار چنین می کردند) و از این مشاهده ی، رؤیایی چنان برداشت می کند که بدین کار فرمان یافته است. بنابراین فرزند را به

قربان گاه می برد و حتی دست و پا و چشم او را که ممکن است با حرکات خود در حین جان دادن مهر پدری را در او تحریک کند و او را از این کار باز دارد می بندد و کارد را تیز کرده به گلوی او می کشد؛ اما همچنان که آتش خودخواهانه ی قوم، دامن او را نمی گیرد چاقوی فداکارانه برکشیده شده از نیام مهر و وفاداری او نسبت به دلبر و دلربای خویش نیز حلقوم فرزند او را نمی برد و او غافل و خشمگین از این عدم توفیق، کارد را به گوشه ای پرتاب می کند در این هنگام او را به جای آن، به کشتن گوسفندی که در برابر او قرار می دهند فرمان می دهند تا همگان دریابند که کرنش در برابر خدا و راندن هر مهری جز مهر او از دل بدان معنا نیست که فرزند را به تیغ هلاک سپارند و او را به قتل آورند؛ اندیشه ای که قرن ها بر رفتار مشرکانه و خرافی بشر سایه داشته است.

اولین جرقه ای که تنبه نسبت به این انحراف را نشان می دهد در دل این انسان سراپا تسلیم زده شده است تا آدمیان گرد این گونه خرافات نگردند. به او فرمان می دهند که در ازای آن گوسفند را قربانی کند؛ نه فرزند را ... که مهر فرزندی را - اگر در طول محبت خداوند و برآمده از آن باشد- نمی باید از سر راه برداشت؛ بلکه هر جا تعلقات در عرض و در کنار توجه به خداوند هستی، حجاب وار، مانع رسیدن پرتو آن، به دل آدمی گردند، باید از سر راه برداشته شوند؛ آن هم نه با کشتن و از میان بردن؛ بلکه در مال، به صورت انفاق و دهش و بخشش و در لذت های تن به چشم پوشی و عفت و در فرزند حد اکثر تا مرزهای فراق و دوری.

این انسان سراسر آزمون ها را پشت سر می گذارد و از تمامی عبور می کند؛ تا آن جا که در راه توحید و تسلیم و دل باختگی، امام و پیشوای مردمان می گردد؛ یعنی رفتار او الگوی دیگران می شود و این لباس را به قامت او برانزده می سازد که (و اذ ابْتَلَىٰ اِبْرَاهِيْمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَاَتَتْهُنَّ ؛ قَالَ: اِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا) (1) و اگر خانه ای را خداوند

ص: 367

1- و چون پروردگار ابراهیم او را به مفاهیمی آزمود و او آن ها را به پایان برد، بدو گفت: من تو را پیشوای مردمان ساختم. بقره (2): 124

به عنوان خانه ی خویش برگزیده از آن روست که این انسان الاهی و این دست بی شائبه و این تمام کامل آن را برآورده است. خداوند مردمان را فرمان داده است تا در پی آن رهپوی تمام عیار و با امامت و پیشوایی و به پیروی از او، راه خدا را بسپرنند و از جایگاهی که بر آن به بندگی ایستاده است به حقّ روی آورند و بدان توجه کنند (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّیً) (1) ... به قول حافظ:

بر زمینی که نشان کف پای تو بود *** سال ها سجده ی صاحب نظران خواهد بود

مجموعه ی این حوادث نشان می دهد که امامت یا پیشوایی در راه خدا چگونه با باری سنگین و شرایطی دیریاب همراه است و نمی توان به یاوه و هرزه هر کس را بدان منتسب ساخت؛ تنها حقّ است که می فرماید: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) آری او امام و پیشوای تمامی موجودات جهان می شود؛ چراکه در این راه به تمامیت آن دست یافته است. اگر در برابر حقّ تسلیم می گردد، همواره این تسلیم راه و روش منحصر تمامی انسان ها در سپردن راه حقّ می گردد که اگر بخواهند در راه حقّ گام نهند، باید به شیوه ی او در این مسیر قدم بگذارند که (هُوَ سَيَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ) (2) و این نام نمایانگر شیوه ای است که او در این راه، پیشاپیش همه ی انسان ها، به آن شیوه گام برداشته است و انسان تمام تری چون رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز پیروی از او را فرو نگذاشته است؛ یعنی تمامیت در او تا بدان جاست که رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز همچنان به قصد ملاقات، خدا به طواف همان خانه می پردازد که او فرزند خویش را به همراه مادر در آن جا- که نه آبی برای نوشیدن و نه خاکی برای روییدن و نه حتی گیاهی برای به دندان کشیدن بود- بُرد و نهاد و بازگشت؛ گویی هیچ کس در راه حقّ... تا این اندازه پاک بازی نکرده است و در آن جا این خانه را به کمک همان فرزند (که می خواست وی را قربانی کند) برآورد و خداوند نیز آن را به نام خویش نشان دار ساخت و آن را به عنوان خانه ی خود پذیرفت.

ص: 368

1- از جایگاه، ابراهیم نمازگاهی برای خود بگیرد. بقره (2): 125

2- و او شما را پیشاپیش تسلیم شدگان نامیده است. حج (22): 78

می توان نگریمست که چگونه رسول خدا صلی الله علیه و آله با نقل این داستان ها، مراسم خرافی و ابلهانه و بی محتوای جاهلی حج را انسانی و الاهی می سازد و نشان می دهد که قبله چیست و نماز کدام است و چرا مردمان به سوی قبله نماز می برند و چرا رسول خدا صلی الله علیه و آله را در آن چند ماه... در دل تمایل داشت که از بیت المقدس روی در گرداند و به کعبه روی آورد. او در این جابه جایی هیچ اندیشه ی قومی و غیرت گروهی را دستاویز نساخت؛ بلکه تمامی آن را برخاسته از شیوه های الاهی و انسانی نشان داد

، آری این گونه مقاصد را در داستان های قرآن باید و می توان جست و جو کرد؛ نه آن که به یاوه، در جست و جوی مدارکی شتافت که وقوع تاریخی و مادی این وقایع را اثبات کند. وقوع یا عدم وقوع خارجی این گونه حوادث، چگونه خواهند توانست ما را در راه تربیت به پیش برند؟ این پرسش ها پرسش خیال فضول به علم نشسته ای است که در وجود خویش گویی تمامی حقیقت را در مرزهای ظاهری چینش صور مادی دیده و شناخته است و به این دلیل هر چیزی جز آن را به انکار نشسته است! با چنین اندیشه هایی چگونه و با چه ، معیاری می توان از مراتب فضایل انسانی و اخلاقی و سرانجام توحیدی) سخنی به میان آورد که اگر حقیقت ماده است و تنها داستان حقیقی داستانی است که بر سر ماده آمده است، سخن از وحی و قرآن و تربیت و انسانیت یاوه و بیهوده خواهد بود و به این دلیل است که قرآن می فرماید: (فَذَرَهُمْ يُخَوْضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ) (1)

در داستان یوسف- که سمبل عفت در عین جوانی و زیبایی، آن هم در حدّ نهایت آن است - این جریان به گونه ای تصویر شده است که ابتدا حسادت و کینه تیزی تا مرز برادر کشی را حتّی در میان فرزند پیامبران یعنی برادران یوسف، به خوبی نشان می دهد؛ یعنی اعلام می کند هیچ کس نمی تواند فرزندی و انتساب به

ص: 369

1- ایشان را رها کن تا همچنان یاوه پویند و سرانجام روزی را که از آن بیم داده می شدند رو در روی خویش ببینند زخرف (43): 83

بزرگان را علتی برای خوب بودن و بی عیب بودن خود و دیگران تصور کند. هم چنین نشان می دهد که چگونه یک کودک بی پناه ناگهان در چاه رها شده با خواست پروردگار هستی و در جهت تربیت، مردمان از بن چاه بر می آید و به اوج ماه می رسد.

این داستان در اولین گام چیرگی اراده ی حق را در برابر راه کارهای حقیر و پلید، آدمیان می نمایاند و سپس به خوبی شخصیتی را ترسیم می کند که با همه ی غربت ها و محرومیت ها چون با برادران خویش - که در ابتدای زندگانی بدون هیچ گناهی به قتل او کمر بسته بودند - مواجه می گردد با عفو و گذشت... آن ها را می نوازد. این به گویایی تمام نشان می دهد که مسؤولیت نبوت و رسالت، از جانب خداوند به دوش چگونه مردمانی قرار می گیرد و روشن می سازد که نبوت از آن کیست و رسالت در خور کدام شخصیت تواند بود و چرا این موهبت از دیگران دریغ شده است و شگفت تر از همه سطح اخلاق را در این انسان نشان می دهد که چگونه در عین جوانی و زیبایی و تنهایی... به هیچ هوسی آلوده نمی گردد و به دلیل همین پرهیز سال ها به تهمت ناروایی نیز در زندان گرفتار می گردد و در عین حال و پس از اثبات پاکی، باز هم دامن خود را بدون یاری خدا هرگز از آلائش مصون نمی بیند و به صداقت تمام، اعلام می کند که: (و ما أُبْرِي نَفْسِي؛ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي) (1) و نشان می دهد که چگونه انسان های الهی از هرگونه خویشتن بینی و خودخواهی به دور و پاک اند و این پاکی فروتنانه است که همه جا، خمیر مایه ی نبوت و رسالت است.

این نکات جان بخش و تربیت آفرین است که قرآن از نقل حوادث تاریخی آن ها را می جوید و می گوید و چون نوری... آن ها را در چشم مردمان بینا می نشاند تا گوهر بینایی را- که در تاریکی مطلق محیط ظلمت خیز قابل احساس نیست - در وجود ایشان آشکار سازد.

ص: 370

1- و من هرگز دامن خویش را از آلوده شدن به هوس ها پاک نمی دانم که هوس ها همواره به سوی زشتی ها فرمان می دهند جز آن که پروردگار من (با) مهربی ویژه (ما را از آن دور) بدارد یوسف (12): 53

قصص قرآن- که شاید به کم تر از یک پنجم آن بالغ گردد - در هیچ یک از داستان های خویش (که از خلقت آدم در اوایل سوره ی بقره آغاز می گردد و با اشاره ای به داستان اصحاب فیل در انتهای این کتاب (در چیش معمول آن) پایان می پذیرد و با توجه به داستان هایی که خود غالباً به چندین خرده داستان تقسیم می شوند شاید تعداد آن ها به بیش از یک صد داستان بالغ گردد) به هیچ وجه در صدد نقل وقایع تاریخ نیست و نقل وقایع در آن تنها نمایان گر نمونه هایی سمبلیک از مصادیق بلند توحید و اخلاق در دو سوی مثبت و منفی آن است و هرگز فصلی با هدف تاریخ گویی در قرآن باز نشده است و اساساً به هیچ وجه جایی برای این گونه نقل ها خصوصاً در زبان وحی وجود ندارد توجه به صورت ظاهر داستان گذشته و جا آینده و تاریخ و سرگذشت آن ها و اصیل شناختن جریان آن - اگر در جهت تربیت گرفته نشود- همه و همه خیال کوتاه اندیشانه ی انسان به خاک نشسته است و در خور اوست و حقیقت هستی را با این گونه توهّمات سر و کاری نمی تواند بود.

در پایان این، بحث یادآوری مؤکد این نکته ضروری است که بخش قصص قرآن جزء متشابهات این متن است و وجود آن در این کتاب از نوع گویش تمثیلی و مصداقی است و محکّمات آن محتوا و پیامی است که در این داستان ها وجود دارد و مناقشه در مورد صورت آن وقایع اساساً شیوه ی افرادی است که (به بهانه های صوری) از محتوای بلند معانی مورد نظر سر می تابند. به تعبیر قرآن (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)؛ (1) یعنی آنان که مرغ دلشان در آسمان راستی پرواز نمی کند و نگاه ایشان در گرو خواست های خود خواهانه است بخش های همانند پذیر و تمثیلی آن را با انگیزه ی ایجاد تیرگی و آشوب (آن هم برای پرده پوشی بر سیاه کاری های خویش) بهانه می کنند و همواره آن ها را به خاستگاه دیگری وا می بندند که بهره ای از راستی و درستی در آن نیست و خودبه خود (... فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ (2)؟؟)

ص: 371

1- آل عمران (3): 7

2- پس از (روی گرداندن از راستی) چه دستاوردی جز گم راهی (توان یافت)؟ یونس (10): 32

از مجموع آن چه گفته شد این نکات برجسته و قابل توجه اند :

1- تمامی قصص، قرآن در بخش متشابهات این کتاب مقدس داخل است و لازم است برخورد با آن ها با این توجه صورت گیرد.

2- گویش آن ها تمثیلی و مصداق گونه و برای نشان دادن نمونه های عملی مفاهیمی است که قرآن در صدد بیان آن است. بنابراین یا باید ابتدا نکته ی اصلی را دریافت و سپس به فهم واقعه ی تمثیلی مورد نظر پرداخت یا سعی کرد به فهم آن نکته ی اساسی داستان رسید. پس از تأیید، متقابل می توان به برداشت و استنتاج پیشنهاد شده فی الجمله اطمینان یافت.

3- به هیچ روی، نباید با منطوق، داستان به گونه ی یک واقعه ی تاریخی محقق الوقوع- به این استناد که در زبان وحی ذکر شده است- برخورد کرد و آن را با دستاوردهای تاریخی علم روز در برابر نهاد؛ چرا که اساساً این دو گویش با اهداف گوناگون و نیز منابع متفاوت و انتظارات کاملاً مختلفی پدید آمده اند: یکی با اهداف اخلاقی و تربیتی، به شرط رواج اجتماعی در زمان خویش، آن ها را بیان کرده و دیگری بر اساس آثار مادی به جا مانده و در جهت پاسخگویی به پرسش های برآمده از پیش زمینه های خاص اندیشه های این روزگار دستاوردهای خویش را عنوان می کند. در نتیجه به هیچ روی در عرض یک دیگر نیستند تا امکان مقایسه ی آن ها وجود داشته باشد.

احکام و دستورات

احکام در نگاه متعارف

تلقی متعارف از احکام دین اعم از احکامی که در قرآن از آن سخن رفته یا دستوراتی که منشأ آن خارج از متن کتاب الاهی است؛ چنان با ذهنیت حکومت مدارانه و قالب گرایانه و هم چنین قراردادی و اعتبارگونه و من حیث المجموع کودکانه همراه گردیده است که نمی توان امید داشت از ذهن متعارف انسان دین اندیش و دین، ورز به سرعت و سهولت زدوده گردد. عموم مردمان در قرون متمادی چنان اندیشیده اند که احکام دین عبارت است از اوامری مولوی و دستورگونه و فرمان مآب که حتی شکل و قالب آن نیز از سوی خداوند، کاملاً آمرانه تعیین و رعایت قالب ها، شرط دیانت و ایمان تلقی شده است. این اندیشه، در ذهنیت دینی متعارف در چنان جایگاهی است که گویی اصلی ترین محور دیانت است و به همین دلیل نیز هیچ سخنی در برابر آن حتی قابل طرح نیست تا جایی که به چالش خواندن آن به معنی انکار اصل دیانت تصوّر می شود.

ماهیت تربیتی احکام

هیچ کس در عرصه های ذهنی و تصویری خود این گونه اندیشه نکرده است که ماهیت این اوامر ممکن است همچون دستورات بهداشتی لازم الاجرائی باشد که رعایت آن ها شرط سلامت و بقا و تن درستی است و در نتیجه ثمر آن آسایش و

سلامت روح و جان شخص است و خداوند ما را البته به لطف خویش به آن حقایق راهنمایی و ارشاد فرموده است؛ نه آن که، آمرانه بدان دستورات فرمان داده باشد. تفاوت این دو نوع نگاه به اندازه ای است که زیربنای اندیشه های دینی را تا مرزهای غیر قابل تصویری از یک دیگر دور می سازد و ریشه و بنیاد نگرش به احکام شرع را تا آن جا متحول می سازد که نتایج آن را از هرگونه قابلیت جمع و تلفیق با نظریه ی رایج، به کلی باز خواهد داشت.

این ویژگی روشن و قابل دسترس و خصوصاً بسیار استوار و قطعی در دستورات دینی است که آن ها را راهنمایی هایی اخلاقی و وجدانی نشان می دهد و حداقل می توان آن را یکی از احتمالات فرض شدنی در این مورد دانست و این نگاهی است که در طول تاریخ راهنمای شیوه برخورد با دستورات دینی قرار نگرفته است؛ زیرا زبان و خصوصاً فضای عرضه ی دیانت، به هیچ کس اجازه نداده است (تا این نکته را دریابد یا حتی به این تصوّر نزدیک گردد) که: اوامر دینی، سراسر راهنمایی ها و ارشادهایی به سوی راه های تزکیه و تربیت است و در نتیجه، هیچ گاه از آن ها جز دستوراتی لازم الاجرا برداشتی ارائه نگردیده؛ بلکه همانند فرمان هایی حکومتی از سوی قدرتی، قاهر از ایشان مطالبه شده است.

حتّی اگر از زبان پدر و مادر و مربی نیز پیام دین به گوش مردمان رسیده باشد - چون همیشه پس از تثبیت فرهنگ دینی به وسیله ی حکومت ها، این گونه آموزه ها به نسل های بعد منتقل شده است - معمولاً با همان منطق آمرانه و شبه حکومتی - که ابتدا از حلقوم حکومت بیرون آمده و نسل اول آن را دریافت کرده - به نسل های بعد انتقال یافته است. اگر زبان مستقیم حکومت و قدرت نیز آن را بدون واسطه بر آنان نخوانده و ایشان را بدان فرمان نداده باشد زبان حکومت، فرهنگی با همان زبان آمرانه و حکومتی تعالیم دینی را به ایشان القا کرده است و آنان نیز با همان لحن حکومتی آن را دریافت کرده اند. این تفاوت در زیربنای یاد شده به ایجاد چندین تالی فاسد غیر قابل تدارک می انجامد که سعی خواهد شد در این بحث حتّی المقدور با ایجاز تمام به آن ها اشاره گردد.

باید دانست تنها در آن فرض که سراسر این دستورات راهنمایی و ارشاد به سوی لوازم تربیت و شکوفایی معنویت در آدمی باشند، می توان آن ها را از سوی خداوند دانست و هر اندیشه ای که دستورات دینی را مولوی (=فرمان گونه و حاکمانه تلقی کند) اساساً با جوهر دیانت و عقل و اراده و اختیار آدمی در تعارض و تناقض خواهد بود تا جایی که می توان گفت میان آن ها تباین ذاتی وجود دارد.

این از دقیق ترین و باریک ترین نکات تربیتی و بلکه از ابتدایی ترین لوازم آن است که تربیت با زبان آمرانه و آن هم در فضای حکومتی امری ناممکن است؛ زیرا به جای آزادی و اختیار- که نشان دهنده ی جوهر شخصیت آدمی است - اجبار و تحکم بیرونی قرار می گیرد؛ در حالی که تنها با پیش فرض اراده و اختیار است که هرگونه توصیفی را می توان در مورد انسان ها به کار برد.

تن دادن به انجام امری از سر جبر و ناچاری، هرگز شخص را به صفاتی، اعم از نیک یا بد متصف نمی سازد؛ چنان که اطاعت اسیر و فرمانبری غلام و تسلیم بودن اجیر - چون دارای منشای بیرونی و خارج از وجود شخص است- هرگز در خور این گونه توصیفات نیست

در آن جا تربیت دارای مفهوم واقعی است که شخص، آزادانه و با میل، به رعایت دستورات اخلاقی مبادرت ورزد یا از آن امتناع کند و اگر با کم ترین الزام آمیخته باشد- حتی به اندازه ای که رسوم اجتماعی رعایت آن را ایجاب می کنند - دستاورد مذکور تربیت نیست و این گونه ایجاب های فرهنگی را نمی توان دستاوردی تربیتی تلقی کرد؛ زیرا با تغییر الزامات، بیرونی تغییر می یابد و وجود آن در شخص بیانگر الزامات محیط است و ارتباطی با شخصیت فرد ندارد

به عبارت دیگر شخص تربیت یافته باید بدون هر نوع اجبار و اکراه و نگرانی از پی آمدهای عمل خود به میل و اراده و انتخاب آن را به انجام رساند؛ نه از ترس کشف یا پی آمدهای دیگری مانند آن حتی اگر شخص به دلیل عواقب اخروی از عملی اجتناب یا به انجام کاری مبادرت، ورزد این اجتناب و ارتکاب را نمی توان به

عنوان تربیت در او ارزیابی و شخص را مثلاً راستگو یا امین توصیف کرد؛ زمانی راستگویی و امانت را صفت یک شخص می توان دانست که در موقعیتی کاملاً آزاد و خودانگیخته، صداقت از او صادر گردد

اگر دیده می شود که جبر حکومت ها و حتی جبر تلقین شده از سوی دعوت کنندگان، دینی کم تر قرین توفیق است از آن روست که این نکته در تربیت های متداول رعایت نمی شود و پیام آن ها از زبان دلسوزانه و مشفقانه ی مریبان حقیقی به گوش مردمان نمی رسد؛ چراکه از ابتدا ذهنیت های حاکم بر اندیشه های فقیهانه تمامی آن را دستوراتی مولوی و آمرانه پنداشته و همواره و با کمال دقت، این زیربنا را بنیاد بررسی های خویش قرار داده است.

نتیجه ی به کارگیری این روش - چنان که می بینیم - آن است که احکام دین سرانجام به گونه ای خشک و بی محتوا و آمرانه و خالی از هر نوع توضیح منطقی، به مردمان ارائه می شود و هیچ پیوندی میان فقه و اخلاق که بدون تردید، زیربنا و مادر آن است قابل مشاهده نیست؛ یعنی تا آن جا این انحراف پیش رفته است که حتی تشخیص شباهت این مادر به فرزند را ناممکن ساخته است.

به راستی دانسته نیست این ضایعه را چگونه می توان جبران کرد که راهنمایی های یک مربی دل سوز را - که همه برخاسته از علم و آگاهی و بینش و دقت است و برآمده از انصاف و مروّت و ایثار و تنها از سر مهربانی آن را به گوش مردمان رسانده - به گونه ی دستوراتی آمرانه و تکلیفی ارائه و چنان وانموده اند که انجام این تکالیف از جانب قدرت قاهری از مردمان خواسته شده است تا مگر آن قدرت قاهر با توانایی های بی پایان، خویش آنان را تنها به دلیل اطاعت بدون هیچ منطق قابل، ارائه ای به نعمت ها و خوشی های رؤیا گونه و مبالغه آمیز برساند! آیا می توان راهی از این کارآمدتر برای ضایع ساختن پیام های تربیتی یافت؟

در این گونه تحمیل ها همواره تکیه گاه تحمیل کننده قدرت و غلبه ی او نشان داده می شود و دلیل انسان پذیرنده نیز عجز و ضعف و مسکنت او تصویر می گردد؛ همانند تصویری که از اردوگاه های کار اجباری یا زندان هایی با اعمال شاقه در ذهن وجود دارد.

تأملی در این مجموعه به خوبی نشان می دهد که این گونه اندیشه ها که خلاصه ی همه ی دستورات و خاستگاه همه ی آموزه های متداول دینی است چه اندازه از بستر اندیشه و منطق و لوازم اولیّه ی تربیت دور و با آن بیگانه است زیرا برای هیچ بخشی از آن، علّت موجه و معقول و دلیل روشن و مقبولی ارائه نمی گردد

آن چه بدان توجّه نشده و در این میان کاملاً مفقود و ناپیداست لطف و محبتِ هشدار دهنده و نیاز بی چون و چرای هشدار شونده است نهیب سراسر لطف مادری که از غفلت کودک بیمناک است، به نعره ی حاکمی تبدیل شده است که نگران اقرار به رسمیت شناختن قدرت خود از سوی گروهی بیچاره و بی پناه است! به راستی

جای آن است که خون موج زند در دل لعل *** زین تغابن که خزف می شکند بازارش!

شرط لازم الاتباع بودن یک حکم

نیازمند مناقشه نیست که دستورات دینی تنها در یک صورت، خاستگاه منطقی و پذیرفتنی و لازم الاجرائی نزد مردم آزاده و خردمند و صاحب اراده و اختیار خواهد داشت که مانند نهیب مادرانه از حقیقت وجودی کودک برخاسته باشد و نه از اراده ی قاهرانه ی قدرت مادر

ملاحظه کنید؛ وجوب خوردن آب و غذا و لزوم خواب و استفاده از پوشش مناسب در دماهای سرد و گرم- که یک مربی بهداشت برای جسم و اندام افراد ذکر می کند - از واضح ترین نمونه های وجوب واقعی است در این الزام ها، هیچ گونه ماهیت دستوری و آمرانه و به اصطلاح مولوی و برخاسته از قدرت فرمان دهنده دیده نمی شود؛ بلکه سراسر عین وجوب و لزوم قطعی و تماماً برخاسته از شرایط ماهوی موجود مورد دستور است؛ یعنی در عین، قطعیت دارای ماهیت ارشادی است و به منزله ی راهنمایی به صرف مصالح شخص است.

آن چه همه جا در این گونه دستورات واقعی به صورت مشترک مشاهده می شود آن است که لزوم رعایت هیچ یک از این ها برخاسته از قوت و قدرت و

مالکیت مربی نیست؛ بلکه ضرورت آن‌ها برخاسته از ایجاب شرایط وجودی و نیازهای ضروری تربیت شونده است و اگر تفاوتی میان دستورات مولوی و ارشادی وجود دارد تنها همین نکته است (و الْعَاقِلُ يَكْفِيهِ الْإِسَارَةُ)

البته چه بسا کودک به دلیل نارسایی ذهنی، لزوم دستورات را درک نکند و در ابتدا، آن را آمرانه و حتی در بعضی موارد جابرانه نیز بپندارد و مثلاً نخست از بیم پدر و مادر و مربی، خود آن‌ها را اطاعت کند؛ اما این برداشت کودکانه دلیل آن نخواهد بود که واقعاً این دستورات با ماهیت آمرانه وضع شده باشند؛ بلکه بدون تردید، این احکام از گونه‌ی راهنمایی‌ها و دارای ماهیت ارشادی‌اند که چون کودک به درستی آن‌ها را درک نمی‌کند کودکانه آن‌ها را آمرانه و دستوری می‌پندارد.

تنها در صورت اثبات نیازی که احکام دین راهنمایی‌هایی به سوی رفع آن نیاز باشند، آن دستورات لزوماً و منطقیماً واجب‌الاطاعه می‌شود و در غیر این صورت، هیچ‌انگیزی منطقی در اجرای آن‌ها برای اندیشه‌های به کمال عقل رسیده، قابل فرض و تصور هم نمی‌تواند بود. این نیاز تنها و تنها لزوم تربیت انسان می‌تواند باشد و نه هیچ چیز دیگر و در تمامی این بررسی نکته‌ی مذکور به صورت پیش فرضی غیر قابل تردید ملحوظ و مأخوذ است و به فراموشی سپردن آن ادامه گفت و گورا ناممکن خواهد ساخت. تفاوت نمی‌کند این نکته در مورد علت فرود قرآن به صورت کلی در نظر گرفته شود یا در مورد تک تک جزئیات دستوری آن؛ زیرا جزء و کل آموزه‌های این متن، تنها با این فرض تصور شدنی و پذیرفتنی و لازم‌الاتباع است.

هر چند در ابتدای راه- یعنی تا وقتی انسان‌ها با ذهنیت بدوی و کودکانه هم‌راه‌اند- این گونه برداشت‌های دستوری و آمرانه دارای فوایدی است که تأثیر آن در سطوح ابتدایی و نخستین تربیت غیر قابل انکار است؛ اما ادامه‌ی این نوع نگاه معلول توقف در مرحله اندیشه‌های کودکانه است و اصرار بر آن سبب بازداشتن کودک از رسیدن به رشد و کمال نیز می‌گردد کودک نیز- تا کودک است و با ذهنیت کودکانه همراه- برای تربیت در راه ادب و تواضع باید تذکرات پدر و مادر و مربی خویش را آمرانه و بی‌چون و چرا و به اصطلاح مولوی تلقی و آن‌ها را به تمامی

رعایت کند؛ ولی این مقدمه ای است تا نتایج تربیتی ثمر و میوه ی خود را به بار آورند. به همان اندازه که این گونه رعایت ها در ابتدای راه... لازم و ضروری است باقی ماندن در آن مرحله نیز ویرانگر و تباہ کننده ی مقصود و هدف اصلی، یعنی دستاورد تربیت خواهد بود.

با این که در ابتدا آمرانه به کودک گفته می شود تا پای خود را در برابر بزرگ تر جمع کند و در حضور افراد بی قید و بند قرار نگیرد این تحمیل از آن روست که با فاصله ی اندکی این رفتار روح ادب را در او شکوفا خواهد ساخت و کودک پس از آن در برابر دیگران با وضعیت نامناسبی حضور نمی یابد.

چه بسا شکوفایی روح ادب در انسان فرهیخته برخاسته از آن رعایت بی چون و چرا در دوران کودکی تصوّر شود؛ اما اگر انسانی بعد از بلوغ نیز در همان دریافت کودکانه باقی بماند و دستورات را متکلفانه و آمرانه و مولوی تلقی کند، از بزرگترین بهره ی حیات و دستاورد تربیت یعنی کمال و رشد محروم گردیده و با آن که عمری را سخت کوشانه به پیروی سپرده در شخصیت خویش نصیبی از آن نبرده است و به تعبیر قرآن: (هَلْ تُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا؟ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا!) (1) بدون نتیجه ی شکوفایی روح ادب و کمال، رفتارهای متکلفانه به حرکاتی تصنع آمیز مبدل می گردد و اصرار بر لزوم آن سبب خواهد شد که این انسان در سفاقت و بلاهت یعنی توقف در همان مرحله ی کودکانه، پایدار بماند و از مواهب رشد و کمال برای همیشه محروم شود.

نتیجه ی پیروی از احکام

اساساً رعایت احکام و قوانین، الهی از این جهت سودمند می تواند بود که شخص را با روح آن تعالیم آشنا و همواره کمالات را در شخص پدیدار سازد و اگر

ص: 379

1- آیا شما را از زیانکارترین ها در رفتار آگاه نسازم؟ کسانی (زیانکارترند) که کوشش آن ها در زندگانی این جهان تباہ شد؛ با این که خود در این گمان بودند که کار نیک می کنند کهف: (18) 103 - 104

این نتیجه را به دنبال نداشته باشد هیچ ثمری بر اتیان و اجرای مو به موی آن ها مترتب نخواهد شد و در نتیجه لزومی نیز برای رعایت آن ها نمی توان فرض کرد آن گاه (وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنۢ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا) (1)

این گونه تصویر از ماهیت اوامر دینی است که پذیرش آن را تنها پس از احساس نیاز- که همان معنی بلوغ است - می توان تصور کرد و بدون این احساس نیاز، اساساً فاقد هر نوع تأثیر و حتی امکان اطاعت خواهند بود؛ در حالی که به محض دریافت آن، شخص چون لزوم آن را دید و فهمید - هر اندازه در این فهم عمیق تر شود - رعایت آن ها را بر خویش لازم تر خواهد شمرد و در انجام هر چه بهتر و بیشتر آن ها بی وقفه در کوشش خواهد بود.

اگر می نگریم که مردمان وارسته و به حق، پیوسته، در انجام این امور، یعنی امور دینی دقت بیشتری اعمال می کنند تنها از آن روست که لزوم آن را بیشتر احساس می کنند و هرگز مانند مردم بهانه جو و بی بند و بار، جان خویش را از قید آن ها آزاد و رها نمی پندارند.

اگر دیده می شود افرادی مدعیانه به این بهانه متشبث می گردند که پیوستن به حق ایشان را از لزوم اجرای این دستورات معاف ساخته است! تنها باید رها کرد تا خود را به یاوه های خویش سرگرم تر سازند و الا در حالی که شخصیتی مانند رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام آن را بر خود هر چه بیشتر لازم می دانسته، چگونه فردی ادعا تواند کرد که او را به انجام آن نیازی نیست؟! ... مگر آن که با این سخن، قصد فریب خود یا دیگران را داشته باشد یا آن که الگوی دیگری را برای تربیت برگزیده است و از تصریح بدان استتکاف میورزد مگر می توان پنداشت که انسانی به دلیل صحت و سلامت کامل از خوردن غذا و ضروریاتی که لوازم تن درستی در اوست و او را سلامت و توانمند ساخته است بی نیاز تصور کند؟ آری، رعایت واجبات تربیتی از

ص: 380

1- و ما چون (با ترازوی سنجش) خویش به (ارزیابی) رفتار ایشان پردازیم آن را چون گردی از هم پاشیده و پراکنده خواهیم ساخت فرقان (25): 23

دوش هیچ فردی که در راه تربیت گام بر می دارد برداشتی نیست و هر اندازه شخص در کمالات معنوی در رتبه ی برتری قرار داشته باشد رعایت آن ها حتی بسیار شدیدتر و بیشتر نیز بر او واجب و ضروری خواهد بود؛ همانند آب و غذا که هر اندازه انسانی سلامت تر باشد ادامه ی سلامت او بیشتر به رعایت دقیق آن ها وابسته است

نکته ای که نمی باید از نظر دور داشت آن است که وجوب این احکام و دستورات، از نوع وجوب ماهوی و بیان آن ها از نوع ارشادی است و اگر کسی به انجام آن ها مبادرت نرزد، زیان متوجه خود اوست و آن که او را بازخواست خواهد کرد نیز خود او خواهد بود. اگر خوردن سم برای جسم و تن مادی ما حرام است، از آن روست که شخص را خواهد کشت و اگر فردی پرهیز از آن را رعایت نکرد، نتیجه ی به دست آمده- که مرگ است - دستاورد عمل و رفتار خود اوست و به تعبیر قرآن (و ما ظَلَمْنَاهُمْ و لَکِنْ کَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (1)

، بنابراین سخن از انجام اوامر و پرهیز از نواهی، دینی، چه در متن قرآن و چه در خارج از آن، تا آن جا امر و دستوری حقیقی و واقعی است که نفع و ضرر آن خود به خود به شخص عمل کننده بازگشت کند و تنها در این صورت است که می توان آزادانه: کَفتَ (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (2)

از این زاویه به وضوح نشان داده می شود که دین معبد کاهنان نیست تا نیازمند متصدی و متولی باشد و پابرجاماندن آن محتاج فردی که قوانین آن را به جرا رساند؛ بلکه بر اساس این نگاه دین مانند پزشکی و بهداشت است که خود به خود وجود دارد. اگر فردی یا گروهی آن را رعایت کنند، ایشان خود بهره خواهند برد و اگر آن را فرو نهند خود از مزایای آن محروم خواهند شد. احکام دین، مانند احکام طبیعت، خودبه خود در ظرف واقع جاری است؛ هر که آن ها را رعایت

ص: 381

1- ما بر ایشان ستم نکردیم؛ بلکه ایشان خود به خویش ستم ورزیدند. نحل (16): 118

2- پس هر که خواست آن را بپذیرد و هر که خواست از آن روی گردان گردد کُهِفَ: (18) 29

کرد خود از آن منتفع خواهد شد بی گمان تعبیر صحیح و دقیق و کاملاً گویا، همان (لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) (1) است.

این اوامر و نواهی سراسر دستوراتی است که شخص را از پی آمدهای واقعی و طبیعی رفتارها پرهیز می دهد یا بدان تشویق می کند؛ دستوراتی اعتباری و قرار دادی، با ضامن اجرایی از نوع قدرت الاهی نیست که خداوند، آمرانه و به گونه ی پاداش ها و جزاهای قراردادی در زندگانی دنیا (یعنی خارج از تأثیرات طبیعی) آن پی آمدها را برای آن رفتارها مصنوعاً ایجاد کند.

اگر به کودک می گوئید به آتش دست نزن از آن روست که از سوزاندگی آتش بی خبر است و آن را نمی شناسد و الا چنان نیست که عدم اطاعت از این فرمان سبب گردد که شما دست او را به عقاب آن نافرمانی بسوزانید؛ بلکه دست او با این عمل فارغ از فرمان پذیری و نافرمانی خواهد سوخت بخواهید یا نخواهید و بگوئید یا نگوئید تفاوتی در نتیجه ایجاد نخواهد کرد هشدار شما از سر لطف و دل سوزی است که او را پیشاپیش از آن پرهیز می دهد و البته اتمام حجتی است که مهربانی و دل سوزی هر مری آن را ایجاب می کند تا آن پیام را حتی المقدور به گوش پرورش گیرنده ی خود برساند. در حقیقت این گفتن وظیفه ی مری است؛ نه این که با گفتن او، این نتایج بر آن اعمال بار شوند. این نکته ای است که اگر فهم آن هم دشوار نباشد بی گمان استقرار آن در اندیشه های دینی به سادگی فراهم نخواهد شد و فراگیر شدن آن در اجتماع نیازمند فرهنگی فراگیر است؛ چنان که افراد در آن عموماً از بستر اندیشه های کودکانه فاصله گرفته باشند و با دستورات شرعی کودکانه برخورد نکنند.

ص: 382

1- (در درون آدمی) هرگز با زور و از سرناچاری روش ها گزینش نمی گردد.

هر گاه او امر دین همراه بار تربیتی فرض گردید و خصوصاً موضوع آن ها روح و شخصیت آدمی شناخته شد از آن پس خود به خود، نوع نگاه و برخورد با آن، از ریشه و بنیاد دگرگون می گردد؛ پس از آن اهمیت از قالب ها بر می خیزد و بر دوش محتوا و مفهوم- که با روح رفتار و تربیت شخصیت و منش آدمی متناسب است- قرار می گیرد؛ یعنی باید توجه داشت در دستورات دینی، آن چه هدف است، محتوای امر و نهی (و به تعبیر دیگر نتایج تربیتی آن) است که شخصیت آدمی را شکل می دهد و هدف از آن ها ایجاد کمالات روحی و دور نگاه داشتن باطن و درون انسان از زشتی هاست که در صورت وجود آن ها نارسایی و نقص شخصیت در آدمی غیر قابل اجتناب می گردد

چون هدف از دستورات به درستی روشن، گردد خودبه خود نشان خواهد داد که این نتیجه از کدام بخش از صورت یا محتوای حکم به دست می آید و بنابراین، دانسته می شود که در دستورات دینی هدف محتوای آن است و شکل و قالب در عین اجتناب ناپذیر بودن به خودی خود، در تأثیر آن نقشی نخواهد داشت.

می دانیم همواره یک دستور به دو بخش شکل و محتوا تقسیم می گردد که عموماً تصوّر ذهنیت های بدوی و کودکانه و نارسا و (در شکل دیگر آن، البته به زبان روز) ماتریالیست یا ماده گرا- که در حقیقت همان مجسمه های (1) دیروزند - و حتی آنان که دین را با ماهیت حکومتی تعریف می کنند یا کسانی که با اندیشه های به اصطلاح ظاهریه هم راه اند و ... اهمیت اصلی را به شکل و قالب می دهد و اساساً اندیشه های قالب اندیشانه و عمل گرایانه- که مبنای نظر و نگاه فقه سنتی است - برخاسته از این برداشت است؛ در حالی که نگاههای تربیتی و معنوی و، اخلاقی

ص: 383

1- گروه هایی از ظاهریه که به اندازه ای در ظاهر الفاظ وحی و حدیث جمود می ورزیدند که حتی خداوند را نیز جسم می پنداشتند و این بیشتر از آن رو بود که در ذهنیت بدوی، خود هیچ حقیقتی جز ماده تصوّر نمی کردند

در نقطه ی مقابل به گونه ای غیر قابل تردید نشان می دهند که مقصود از یک حکم محتوا و جان یک دستور است.

برای حلّ این، مناقشه باید حوزه ی تأثیرات هر یک را تعیین و تبیین کرد و من حیث المجموع می توان پذیرفت که اگر از دستورات، دینی قالب آن ها. مورد نظر باشد، ناگزیر باید تأثیر آن را نیز در تن و اندام آدمی مشاهده کرد و به عنوان مثال، باید نماز خواندن بتواند انسان را سلامت تر و اندام جسمانی او را قوی تر و فربه تر سازد البته این اندیشه چندان مضحک است که به بر ملا ساختن فساد آن نیازی نیست؛ هر چند گروهی در این مرحله نیز از مناقشه دست بر نخواهند داشت!

در این بررسی دیانت منحصراً راه تربیت روح و شخصیت آدمی شناخته می شود و بدون تردید، مسؤولیت جست و جو برای یافتن راه های بهداشت تن آدمی، به او و عقل و خرد او و انهاده شده است و این بخش همان است که از آن علوم و دانستنی های تجربی تعبیر شده است و ناگفته و بدون هیچ ترغیبی، آدمی خودبه خود، شب و روز در پی آن است. صحت نتایج به دست آمده از بخش دانش تجربی انسان نشان می دهد که در این بخش آدمی نیازمند راهنمایی و تذکر نیست و بی هیچ ترغیبی همچنان در جست و جوهای بی امان خود در تکاپو بوده و هست و خواهد بود. بنابراین ابزار دستیابی به مصالح و منافع مادی در مردمان به وسیله ی عقل و دانش در اختیار ایشان نهاده شده است و در این باره منتظر راهنمایی انبیا و بزرگان و مربیان الاهی نیستند؛ در حالی که در امور معنوی، آدمیان دچار غفلت و فراموشی اند و زندگانی دنیا ایشان را از توجّه به هدف آفرینش آنان باز می دارد لذا نیازمند هشدار و یادآوری خواهند بود و این یادآوری متوجّه درون جان و غیب وجود آن هاست؛ نه مربوط به ظاهر عمل و رفتارشان

ابدیت در قالب یا محتوا

یکی از برجسته ترین ویژگی های احکام دینی ابدیت در آن دستورات است تا آن جا که هر گفت و گویا تبیینی درباره ی این موضوع ارائه شود، باید در آن، از این

ویژگی نیز گفت و پیش از تعیین تکلیف در این مورد خاص، هر گونه سخنی با محوریت موضوع احکام دین ناتمام و نارسا خواهد نمود.

توجه به تفکیک قالب از محتوا در احکام، دین مسائل بسیاری را حل و پرسش های فراوانی را به پاسخ می رساند که در فرصت مستقلی باید بدان پرداخت؛ اما نکته ای که در این بحث از نتایج تفکیک مزبور است، توجه ظریف به مفهوم ابدیت و عدم تغییر در مورد دستورات و احکام دینی است. بدون تردید، این ابدیت شامل محتوای احکام دین است؛ نه صورت آن ها و در نتیجه هرگز دست تغییر به دامن محتوای احکام نمی رسد؛ هر چند (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) (1) گذشته از آن تعیین چگونگی شکل و قالب یک دستور، وابسته به وضعیت محیطی است که این دستور در آن به انجام خواهد رسید.

بنابراین قالب دستورات ماهیتاً متغیر است و به تعبیر قرآن متشابه این نکته که دستورات اجرایی ماهیتاً همانند بر دارند نه تنها حاوی هیچ نوآوری بی سابقه ای نیست، بلکه عین وجدان هر انسانی است. تردید نیست که حکم نظافت در محیط کم آب به گونه ای قابل اجراست که در محیط پر آب کاملاً با آن متفاوت است و چه بسا عین رفتار محیط کم آب اگر در محیط سرشار از آب تکرار گردد، نه تنها نظافت نخواهد بود که عین کثافت می شود

هر حکمی از نظافت - در هر محیطی و به هر اندازه ای که بیان گردد - هیچ هدفی را جز تربیت شخص در جهت نظیف شدن و پرورش روح جمال و کمال و رشد نمی تواند داشت به این دلیل گفته می شود اهمیت از آن محتوایست؛ در حالی که متقابلاً شکل و قالب حکم حداکثر چگونگی محیط صدور حکم را بازگو می کند مکابره در پذیرش این نکته در صورت اثبات انصاف و خلوص - که البته سخت کم یاب و نادر نیز هست - تنها از ذهنیت های کودکانه و نابالغ سر خواهد زد.

ص: 385

به عنوان مثال به حکم رایج فراگیر نجاست و طهارت می توان نگریم و آن را تحلیل کرد و وجداناً در مورد آن به داوری نشست آیا این که آب پاک کننده است امری تشریحی و قراردادی است یا یک واقعیت است که خداوند آن را بیان می کند؟ هرگز نمی توان تصور کرد که ممکن بود خداوند مثلاً در قرآن، آب را ناپاک کننده اعلام فرماید به فرض محال اگر هم چنین می کرد کدام کس می توانست آن را رعایت کند؟ مگر اقوام غیر مسلمان و نیز مردمانی که پیش از ظهور اسلام در جهان می زیسته اند و حتی نامی از اسلام هم نشنیده اند با آب به عنوان پاک کننده ی اصلی زندگانی خود برخورد نمی کرده اند تا آن را تنها ویژه مسلمانان بدانیم؟! نه تنها تمامی انسان ها که حتی حیوانات روی زمین نیز خود را با آب شست و شو می دهند و نظیف می کنند. بنابراین حکم پاک کنندگی آب بدون تردید بیان واقعیت است؛ نه تشریح یک

حکم و به تعبیر دیگر، یک حقیقت تکوینی است؛ نه یک حکم تشریحی.

توجه به این نکته به وضوح نشان می دهد که چگونه این حکم در محیط کم آب عربستان، یک حکم و دستور ارشادی بوده است؛ زیرا مردم آن سرزمین به دلیل کمبود آب کم تر ضرورت نظافت را فهم می کرده اند. بنابراین، با دستوراتی ارشادی، آنان را به این حقیقت متوجه ساخته اند؛ نه این که با این حکم شرعی، آب خاصیت پاک کنندگی یابد و بدون آن امر، مولوی نتوانیم از این خاصیت طبیعی آب بهره مند گردیم!! این برداشت صوری و تکلف آمیز سخنی است که هیچ صاحب خردی احتمال آن را نخواهد داد و در مخیله ی هیچ انسان متعارفی امکان ورود آن نیست تا بخواهد آن را از طریق استدلال دفع کند

رعایت نظافت یعنی طهارت نیز یک حقیقت یا کمال انسانی است و هرگز نمی توان با آن مانند یک مفهوم شرعی برخورد کرد؛ زیرا اگر انسان در اندیشه ی نظافت اندام خویش نبود جایی برای دعوت او به پاکی های درونی و اخلاقی و پیروی های معنوی و الهی که زیربنا و اصل ایمان و دیانت است - نخواهد ماند و در حقیقت، شرع فرمان هایی است که شخصیت انسان را به سوی کمالات واقعی او

راهنمایی می کند و نه چیزی بیشتر؛ ولی باید توجه داشت که تأثیر این دستورات تنها در شخصیت درونی و معنوی آدمی است؛ نه اندام مادی او و به این دلیل قطعیت و لزوم آن ها متوجه شخصیت معنوی و ذات ناپیدای درونی و به تعبیر دیگر، غیب وجود اوست؛ نه اندام مادی و جسمانی وی و از آن روست که قرآن به صراحت تذکر می دهد که (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...) (1)

وقتی روشن گردید که هدف از این دستورات رشد و کمال درون و شخصیت آدمی است، کاملاً نشان می دهد که این احکام بر درون انسان حاکم اند و تغییر ناپذیری و ابدیت آن ها نیز صفت همان احکام درونی است؛ نه قالب های بیرونی؛ زیرا این احکام تشکیل دهنده ی محتوای حکم اند و قالب حکم، بی گمان

همواره با تغییر وضعیت محیطی در معرض تغییر خواهد بود.

نیازمند توضیح و تکرار نیست که اگر فردی در میان بیابان خشک عربستان زندگانی کند، فرمان نظافت را به گونه ای به انجام خواهد رساند و آن که در کنار فرات به سر می برد، به گونه ای دیگر؛ زیرا افزایش آب در محیط قالب انجام این حکم قطعی، یعنی نظافت را دست خوش تغییر خواهد ساخت؛ همان طور که نماز بیمار یا فرد در حال جنگ یا مسافر به دلیل تغییر موقعیت محیطی، از نظر قالب تغییر می کنند به این دلیل قالب نظافت نیز بی گمان تغییر پذیر است.

این نکته بیان واقعیتی است که زندگانی انسان اندیشه ور بر پایه ی آن استوار است و قوانین تربیت نیز از همین مجرا... بر او تعلق می گیرد. بنابراین، با تغییر موقعیت محیطی به دلیل اصالت غیر قابل تردید محتوا، بی گمان، قالب آن همواره متحول می گردد. این تحول از آن روست که محکوم علیه این قوانین شخصیت و منش آدمی است؛ نه اندام مادی او به همین دلیل گفته شده است الأعمال بالنیات؛

ص: 387

1- نیکی آن نیست که روی خود سوی خاور و باختر کنید؛ نیکی آن است که (آدمیان) در جان خویش آن جمال و کمال بیکران را و نیز روز واپسین را پذیرا باشند و به نیکویی رفتار کنند. بقره (2): 177

یعنی دستاورد انسان از، عمل بدو وابسته است.

در بستر مادی، یعنی اندام آدمی - آن جا که تنها پای فعل (قطع نظر از نیت آن) به میان می آید - هرگز نمی توان از اراده و قصد و نیت شخص سخن به میان آورد؛ همان طور که آتش (فارغ از قصد و نیت و رضایت مالک و آورنده و فروزنده اش) حتی افروزنده ی خویش را در صورت، تماس خواهد سوخت و کاملاً کور عمل می کند این نکته نشان می دهد که در چگونه احکام و دستوراتی، هدف قالب مادی آن هاست و در کدام گونه از آن ها باید نتیجه را از محتوای معنوی آن ها طلب کرد. مقصود توجه به این نکته است که تنها ذات و جان و درون مایه ی حکم - که همان محتوای قوانین است - با شخصیت آدمی متناسب است. بنابراین، موضوع احکام شرع بی تردید، شخصیت و منش آدمی تواند بود و الا از اصالت نیت سخن گفتن در امور قالبی و فیزیکی سخنی بیهوده و بی معنی است.

به دلایل، مذکور برای باقی ماندن اصل و حقیقت فرمان و دستور (همان محتوای حکم) تغییر قالب در هنگام تغییر وضع همواره ضرورتی غیر قابل اجتناب است.

توجه به این مثال ها این نکته را روشن تر تصویر می تواند کرد:

در این که پرداخت بدهی ضروری است تردید نیست؛ اما ضرورت و تأکید مورد نظر، متوجه قالب این حکم است یا محتوای آن؟ آیا می توان در تابستان، یخ را قرض گرفت و در زمستان آن را پرداخت کرد؟ اگر نمی توان چنین کرد، هم چنان نمی توان در روزگار 50 سال قبل کابین یک زن را که مثلاً 10,000 تومان تعیین شده است، اینک به رغم پدید آمدن تور می معادل پنج هزار برابر همان 10,000 تومان دانست. این تفاوت از آن رو در جریان امور مالی بهتر و ملموس تر احساس می شود که مرزهای شکل و محتوا در آن ها کاملاً ملموس و مردمان در تشخیص آن ها به بلوغ کافی دست یافته اند در نتیجه کم تر ایرادی بر این نگاه در نظر می آید. در سایر امور نیز حقیقت جز این نیست؛ یعنی در تغییر موقعیت حفظ محتوای حکم تغییر در قالب آن را ایجاب می کند.

بنابراین تغییر پذیری قالب، احکام مهم ترین نکته ای است که باید در مورد قالب دستورات عملی قرآن بدان توجه داشت در آن جا که قرآن محتوای حکمی را بیان می کند (که غالباً نیز چنین است) اساساً سخنی وجود ندارد؛ اما همین که حکمی در قالب آن بیان گردید باید توجه داشت که رعایت این قالب ها به وضعیت محیطی نزول قرآن محدود است و با تغییر موقعیت تنها محتوای حکم است که معتبر باقی می ماند و بدون تردید قالب آن دیگر فاقد آن تأثیر محتوایی است و اصرار و جمود بر قالب محتوای آن را که ضرورت های تربیت انسانی آن را ایجاب می کند - تباه و ضایع خواهد ساخت.

توجه به این نکته، جمود و غیر قابل تغییر بودن قالب احکام مذکور در قرآن را نه تنها، زائل بلکه اساساً غیر ممکن نیز نشان می دهد. البته کم تر می توان به موردی دست یافت که قالب یک حکم در قرآن ذکر شده باشد؛ زیرا روش این کتاب مقدس در بیشتر موارد اشاره به محتوای احکام است و قالب حکم، معمولاً در جوامع روایی جست و جو می گردد؛ ولی به این نکته نیز کاملاً باید توجه داشت که در آن جا (یعنی در متون روایی و حدیثی) نیز وابستگی به محیط از شدت بیشتری برخوردار است غفلت از این نکته سبب خواهد شد که بنیاد فقه سنتی و آن چه از آن باقی مانده به دلیل غیر منطبق بودن با محیط زندگانی امروز بدون نیازی به هیچ حمله و تخطئه ای، رفته رفته از زندگانی حتی خود متولیان آن، خارج گردد و همان طور که احکام تطهیر چاه (نَزح بئر) در 50 سال گذشته به کلی از میان رفته است، احکام گر (که به وجود حوض در خانه ها وابسته بود) اندک اندک زائل گردد؛ همان طور که احکام إماء و عبید (کنیزان و بردگان) دیگر کاربرد ندارند و تقریباً نمی توان از احکام رَضاع نکته ای را به دست آورد... و همین طور و همین طور ...

باش تا صبح دولتت بدمد *** کاین هنوز از نتایج سحر است

آن جا که در قرآن با قالب یک حکم مواجه ایم (هر چند بسیار اندک است) باید دانست که این قالب در زمان نزول معتبر بوده است و با تغییر روزگار بی گمان نفوذ

حکم تنها از آن محتوای حکم است و نفاذ قالب، اساساً سخنی کودکانه و بیرون از ضوابط تربیت و خصوصاً با امهات قرآن در تعارض است؛ یعنی با هدف این کتاب تضاد کامل دارد. مهم ترین نشانه و قرینه ی قرآنی آن آیاتی است که در خود قرآن نسخ شده یعنی با تغییر موقعیت بی درنگ حکم نیز دگرگونی یافته است. بنابراین قالب احکام در قرآن هرگز دارای جمود نیستند و خاصیت ابدیت و غیر قابل تغییر بودن در آن ها، تنها از آن محتوای حکم است. در متن این کتاب نکته ی مذکور به تأکید تصریح شده است: (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ : يَحُوُّ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُنَبِّئُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ!) (1). دریافت این نکته نیازمند تعمق و تفقه است و از جدال بر سر آن فایده ای نصیب نمی گردد و نمی توان در مورد آن، اصرار ورزید.

از طرفی نیز نباید پنداشت قول به تغییر قالب، رخنه و وهنی بر سد استوار احکام یا - والعیاذ بالله!- بر عظمت و تغییر ناپذیری احکام قرآن وارد می کند یا بازدارندگی احکام را از گردن فرد باز و او را از هر بندی آزاد خواهد ساخت! هر دو پندار مذکور بی پایه است و چنان برداشتی به معنی سوء فهم از نکاتی است که سعی گردید بیان آن ها در عین، ایجاز از گویایی کاملی برخوردار باشند.

ممکن است ذهنیت قالب گرایانه و شکل اندیشانه ی احکام شرع- که معمولاً ذهنیت افرادی است که خود را متولی اجرای شکل و قالب این احکام می پندارند- به هر دلیل، از فهم یا قبول این سخن سرباز زند یا حتی نگران تعطیلی حکم یا تولی خویش گردند؛ اما این مقاومت تغییری در این واقعیت ایجاد نخواهد کرد.

ویژگی تغییر در قالب، احکام با هدف ماندگاری و پایداری محتوای آن، سخنی نیست که چون و چرا بردار باشد و اگر در جایی مشاهده گردد که رعایت قالب یک حکم ضروری است موضوع حکم نیز در آن جا ضرورتاً باید مادی باشد و در حقیقت، گویی در صدد بیان حکم و قانونی فیزیکی هستیم که نفوذ آن تنها در

ص: 390

1- هر فرمانی را سرآمدی است خداوند هر چه را بخواهد از میان می برد و (دیگری را) جایگزین آن می سازد و ریشه ی آن (بی هیچ دگرگونی) نزد خداوند است. رعد (13): 38 - 39.

بستر مادی است؛ در حالی که وقتی حکم به امور انسانی و تربیتی مربوط است بی گمان لایتغیر بودن به محتوای آن مربوط است؛ نه قالب آن.... و قانون در بخش معنوی انسان هرگز دارای حکومت نمی تواند بود.

این ریشه ی تمام تغییراتی است که آثار آن در خود قرآن باقی مانده و در اصطلاح از آن به پدیده ی نسخ و آیات ناسخ و منسوخ یاد شده است و در مورد قبله، به صراحت، اشاره فرموده است: (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ... (1))

توضیحات گذشته بیانگر آن است که قابلیت تغییر در قالب احکام پدیده ای نیست که از چشم واقع بین و حقیقت نگر قرآن به دور مانده باشد یا آن را تأیید نکند یا از این خاصیت مهم تربیتی غفلت کرده باشد تا آن که کسی بخواهد آن را به گزاف و ناروا به این کتاب مقدس منسوب دارد.

منشأ پدید آمدن حيله های شرعی

از نتایج ویران گر این گونه قالب گرایی ها که تالی های فاسد بی شماری را به دنبال خود ایجاد می کند اندیشه ی حیل شرعیه است چون احکام حرمت و وجوب را متوجه قالب عمل دانستیم به سرعت و سهولت با تغییر صوری قالب (یا غالباً با تغییر اسم یک قالب) حرمت و حلیت را می توان برداشت و ضد آن را بر آن بار کرد؛ غافل از آن که اگر سم کشنده است با تغییر اسم این خاصیت از آن نفی نمی شود! اگر ربا حرام است به دلیل شکلی و اسمی آن نیست تا در صدد تصحیح صوری آن برآیم؛ آن چه ربا را حرام می سازد سوء استفاده از نیاز شخص و اجحافی است که در برخورد با نیاز مندی که چاره ای جز پذیرش شرط سنگین آن ندارد، در یک فرصت طلبی ناجوان مردانه تجلیگاه بی رحمی و شقاوت است. این حرمت برخاسته از این محتواسست که در زشتی و پلیدی آن هیچ صاحب وجدانی تردید نمی تواند

ص: 391

کرد بنابراین تنها تغییر شکل این عمل و تبدیل آن به نوعی خرید و فروش و اجاره‌ی صوری از زشتی این عمل نمی‌کاهد. این توجّه سراسر حیل شرعی، یعنی پدیده‌ی ای را که متأسفانه فقه سنتی ما بدان دچار است از بنیاد ابطال می‌کند؛ زیرا که تغییر قالب محتوای آن را تغییر نمی‌دهد و تا محتوا، هست قالب آن در نفوذ حکم نقشی نخواهد داشت عملی که با این محتوا همراه باشد حرام است؛ نه این که حرمت متعلق به قالب باشد و ما با تغییر قالب آن بتوانیم حرمت را از آن نفی کنیم! پرهیز از صورت ربا بدون پرهیز از محتوای آن تنها کار ابلهان ترسو و خویشتن‌فریبی است که خداوند را، نیز همچون خود بیاندیشه و خرد می‌پندارند و با این کار در حقیقت می‌خواهند خداوند را نیز فریب دهند اگر چه در ظاهر، به رفتاری انسانی مبادرت می‌ورزند؛ اما در درون چیزی جز پلیدی و شیطنت نیست

این پدیده به گویاترین وجهی در مورد رفتار یهودیان در ابتدای تعطیلی روز شنبه، در قرآن بازتابی صریح یافته است و نتیجه آن که بدیشان فرمان رسید: کونوا قردةً خاسئین (1)؛ یعنی از گویایی - که جوهر انسانیت انسان است - دور باشید.

غالباً تصوّر شده است ایشان با این خطاب از نظر ظاهری به میمون تبدیل یافته اند که برداشتی سخت‌کودکانه و مستهزانه است؛ در حالی که پیام آیه آن است که با این عمل، شما خود را همچون بوزینگان تنها در سطح رفتار به آدمی شبیه ساخته‌اید؛ ولی از درون حیوانی بیش نیستید میمون جانوری است که به سادگی قادر است از آدمی تقلید کند؛ اما تقلیدی بی محتوا و بدون معنا و مردمی که در رعایت امور تربیتی تنها شکل ظاهری آن‌ها را پیروی می‌کنند و به محتوای آن توجّهی ندارند چنین اند. بنابراین درست تر آن است که بدیشان گفته شود کونوا قردةً خاسئین. این شیوه‌ی برخورد دقیقاً همان است که حیل شرعی نامیده شده است و دانسته نیست که این حیل بر علیه چه کسی به کار می‌رود؟ ... که قلم از توضیح آن شرم دارد.

ص: 392

باری، اگر حرمت و حلیت احکامی اند در ظرف واقع، متعلق به محتوای اعمال این نتیجه ی قطعی را با خود خواهند داشت که اگر شرایط محیطی به گونه ای تغییر کرد که محتوای حکم در جامعه به صورت دیگری و در قالب رفتاری دیگر تحقق یافت بیگمان حکم بر قالب جدید نیز جاری و نافذ است. بی رحمی و فرصت طلبی و سوء استفاده - به هر صورت و در هر جا پدید آید - حرام است و دست یازیدن، بدان گوهر انسانیت را در انسان خواهد کشت و به صرف آن که قالب رفتاری خاص آن، در 1400 سال پیش وجود نداشته، نمی توان آن را صحیح و بی عیب و روا دانست. روا و ناروا احکام قصد و هدف و نیت اند؛ نه دستوراتی متعلق به قالب رفتارها... که همواره در تمامی جوامع دست خوش تغییر می شوند.

توضیحات فوق از این جهت ضروری است که احیاناً ممکن است در پاره ای از موارد پشتوانه ی اخلاقی بعضی از احکام در قرآن به سهولت دریافت و مشاهده نشوند. باید توجه داشت این ابهام برخاسته از تغییر اوضاع است. اگر خصوصیات آن روزگار به درستی شناسایی شود و همچنان حکم مذکور در این کتاب مقدس بدون پشتوانه ی اخلاقی و انسانی به نظر آید آن گاه می توان آن را به صورت یک نقص در آن تلقی کرد؛ زیرا ماهیت حکم این گونه است که هر جا بتواند در قالبی تعین یابد بدون تردید وضعیت محیطی است که این قالب را برای آن ایجاد می کند و آن چه رعایت آن ضروری است محتوای آن هاست و هرگونه جدل در مورد قالب حکم، فاقد ارزش منطقی و تحقیقی است. در مورد نکته ی اخیر، در بحث احوال شخصیه ی رسول خدا صلی الله علیه و اله - که در جای جای قرآن انعکاس یافته است - با وضوح بیشتر می توان سخن گفت و ضرورت توجه به آن را با عمق بیشتری نشان داد.

جایگاه تعبد در مسائل معنوی

نکته ی دیگری که اشاره به آن در بحث احکام ضروری است بیهوده بودن اجرای قالب، احکام بدون نظر داشتن به محتوا و پیام آن هاست؛ یعنی پیروی کورکورانه و بدون دلیل که اصطلاحاً و نابه جا از آن با لفظ «تعبد» سخن رفته است و

به جای کاربرد در محتوا در مورد قالب استعمال شده است .

همان طور که گفته شد پرهیز از رباخواری برای دور شدن از مال اندوزی و فرصت طلبی و بی رحمی است؛ اما اگر کسی این صفات را داشت و از ترس عواقب اخروی این حکم متعبدانه از آن پرهیز کرد بی شک هم مال اندوز است و هم فرصت طلب و هم بی رحم... و علاوه بر آن احمق و سفیه و حریص نیز هست! اگر پرهیز از محرمات و اتیان واجبات انسان را تربیت و تزکیه نکند و او را در راه انسانیت و کمالات، انسانی حرکت ندهد چه فایده ی دیگری بر آن متصور خواهد بود؟ به تعبیر قرآن، (قُلْ هَلْ تُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا؟ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا!) (1)

پیروی از ظاهر، شرع آن هم در صورت تطبیق با محیط، تنها برای کودکان و ذهنیت های کودکانه- که امیدی برای شکوفایی معانی بلند اخلاقی در آن ها هست - می تواند مفید باشد و الا شما فردی را تصور کنید که در زمان بلوغ و کمال عقل هم چنان ... چون کودکان دستورات و احکام را متکلفانه رعایت می کند؛ این رعایت برخاسته از کدام، صفت جز بلاهت در او تواند بود؟

دستور نماز تا آن جا یک دستور صوری لازم است که شنونده کودک باشد یا با ذهنیت کودکانه همراه؛ وگرنه در دوره ی رشد و کمال، تحمیل هر نوع تکلفی نه تنها مفید نیست، بلکه نشانه ی سفاهت و حماقت تحمیل کننده و پذیرنده ی آن است.

اگر تعبیر گویای لا إكراه في الدين در این جا به کار نیاید در کجا باید آن را به کار بست؟ درست در همین بحث است که این پیام ضرورت خود را نشان می دهد. اگر می گوئیم قرآن سخن الاهی است، از آن روست که بی هیچ دغدغه و مجامله و با صداقت تمام به این گونه ظرایف اساسی و غیر قابل اغماض تربیت آن هم در اوج استحکام و متانت اشاره می کند این آیه به صراحت نشان می دهد که اکراه را در دین راه نیست بنابراین نمی توان تردید کرد عملی که با کراهت و

ص: 394

ناخرسندی و جبر انجام گیرد، هرگز رفتاری دینی نیست و انجام دهنده ی آن را متدین نمی توان خواند. از آن جا که رعایت دستورات دینی در مردم عموماً با گونه های مختلفی از کراهت آمیخته است به خوبی روشن می شود که چرا غالباً اعمال دینی با فواید تربیتی همراه نیستند این شیوه ی برخورد نیز از همان نگاه آمرانه به آموزه های دیانت بر می خیزد و این گونه آموزه هاست که تأثیر تربیت های دینی را عقیم و بی ثمر می کند.

عدم تأثیر دستورات دینی در امور تربیتی از آن روست که رفتار متکلفانه تنها در خور کودکان نابالغ است و ویژه ی آن دوران؛ ولی همین که شخص به بلوغ عقلانی رسید، هرگز رفتار آمیخته با کراهت از او پذیرفته (و خصوصاً پسندیده) نخواهد بود. از سوی دیگر داشتن وظیفه برای انسانی که از رشد کافی برخوردار نیست، چگونه قابل تصور است؟ او هم چون کودکی است که رفتاری را تقلید می کند تا شاید از این طریق راه رشد در او باز گردد. بی گمان تا سطح آموزه های دینی این گونه نارساست هرگز نمی توان در انتظار نتایج سازنده ی آن نشست

همان طور که گفته شد کودک در ابتدا با تکلف، به گونه ای از قالب ادب، موظف می شود؛ ولی این تحمیل از آن جهت است که مربی امیدوار است با فاصله ی کوتاهی کودک خود مؤدب گردد. اگر چنین نشد از تحمیل این تکلیف هیچ فایده ای جز رشد حماقت در او متصور نمی تواند بود. توجه به این واقعیت راه گشای بسیاری از معضلات تربیتی است و رعایت آن در احکام دین، با ضرورت افزوده تری همراه است.

لوازم اجتهاد و تفقه و کاربرد آن ها

اگر دین راه تربیت است و دستورات، تربیتی بی گمان فهم ریشه های تربیت کار فقیه است و تشخیص مفهوم آن از مصداق و چگونگی جایگزین شدن آن در نمودهای گوناگون در تخصص اوست. بنابراین فقیه کسی نیست که چگونگی رفتار اندامی و فیزیکی دستورات را می شناسد؛ بلکه کسی است که به ظرایف تربیت و

اهداف تربیت معنوی انسان آگاه است و قادر است تا دقایق پنهان در اعمال فرهنگی و اجتماعی را شناسایی کند و چون صراف‌ی اصل و بدل را در آن از یک دیگر تمیز دهد تنها در این صورت می‌توان گفت به فهم دین نائل آمده است و حقیقتاً باید او را فقیه نام نهاد و اساساً به این دلیل او را فقیه نامیده‌اند که پیام دین را در می‌یابد و آن را فهم می‌کند و به این دلیل می‌توان در راه یافتن مصالح تربیت، از او کمک خواست.

این دانش برای هیچ‌کس میسر نمی‌گردد؛ مگر آن که اهداف تربیت معنوی را در احکام دین به تمامی شناخته و از پیچ و خم هزارتوی آن‌ها آگاه باشد؛ نه آن که تنها شکل و قالب رفتاری آن‌ها را - به شکلی که در 1400 سال پیش بدان رفتار شده است - بداند؛ زیرا از این دانستن هیچ فایده‌ای در تربیت متصور نیست که کفار و جاهلان و کودکان 14 قرن پیش به دلیل در دسترس بودن و همزمان بودن با زمان تشریح بی‌گمان این رفتارها را بهتر می‌شناخته‌اند. آن‌ها از این شناخت، در آن زمان نیز نتیجه‌ای به دست نمی‌آوردند؛ مگر آن که خود را در بستر این تربیت قرار داده باشند.

،باری آگاهی از شیوه‌ی عملکرد فیزیکی یک مری در 1400 سال پیش، بدون شناختن اهداف معنوی او به هیچ‌روی نخواهد توانست ما را به نتایج و دستورات او راهنمایی کند و این نکته‌ای نیست که بتوان در آن به مکابره برخاست

بر اساس آن چه درباره‌ی فقیه گفته شد روشن است که نام مجتهد نیز تنها در خور فردی خواهد بود که توان کوشش در راه دست‌یابی به تعیین الگوهای منطبق با اخلاق انسانی را در جامعه‌ی خویش داشته باشد و قادر باشد برای وصول به اهداف تربیتی دین راه‌های مناسب و متناسبی را پیش روی مردمان نهاد تا بهره‌های لازم از انجام آن اعمال در جهت وصول به مقاصد، تربیتی، بیشتر و بهتر فراهم گردد و در نتیجه دین و دستورات آن‌را - که از اخلاق ریشه و بنیاد می‌گیرد - به بستر اصلی خویش بازگرداند و سراسر آن را آکنده از اعمال بی‌منطق و احیاناً خشن ویژه‌ی محیط قرن‌ها پیش نشان ندهد؛ زیرا هیچ منطق تربیتی اجرای آن‌ها را تصدیق نخواهد کرد و اگر این جهد و کوشش در راه دین انجام نگیرد، بی‌گمان با اندک

فاصله ای دین و ارزش های تربیتی از میان جامعه رخت برخواهد بست (و لا جرم سَدَّيَاتِي زَمَانٌ عَلَيَّ اُمَّتِي لَا يَبْقَى مِنَ الْاِسْلَامِ اِلَّا اِسْمُهُ وَ لَا يَبْقَى مِنَ الْاِسْلَامِ اِلَّا اِسْمُهُ) (1)

اگر ملاحظه می شود که امروزه رعایت امور دینی در زندگانی مردم کم تر شده است تنها از آن رو نیست که مردمان از دین فاصله گرفته اند و کم تر در اندیشه ی تربیت معنوی خویش اند (زیرا از این جهت بشر گذشته و حال را تفاوتی نیست... و همواره انسان ها این گونه بوده اند)؛ بلکه بخشی از این تفاوت مشهود معلول این حقیقت است که مردمان در این عصر و زمان از انجام این دستورات بهره های لازم تربیتی را جذب نمی کنند؛ چرا که قالب آن ها با محیط ایشان متناسب نیست. به عنوان مثال، واقعاً در جامعه ای که عید و غلام و کنیز وجود خارجی ندارد، آیا نمی توان به جای آزاد کردن بنده با پرداخت بدهی یک زندانی، او را از بند رها ساخت و این حکم را جایگزین تحریر رقبه و آزاد کردن یک مؤمن از بند دانست... یا فردی را که تمام درآمد و محصول کار او صرف پرداخت اجاره ی مسکن می شود و هیچ گاه نمی تواند از دست رنج خویش بهره مند گردد، صاحب خانه کرد؟

مقصود آن است که تفقه در دین شناختن علّت حرمت ها و وجوب هاست و اجتهاد نیز عبارت است از تسلطی در این عرصه که در سایه ی آن، شخص به نشان دادن قالبی از رفتار جایگزین قادر است که توان تربیتی لازم را در جهت دست یابی به اهداف، دین با خود داشته باشد؛ نه این که نام فقیه را بر گروهی نهیم که تنها قالب و شکل و ظاهر دستورات دینی در زمان شارع را می شناسند و لزوم پیروی و اطاعت از آن را تعبد می دانند و به هیچ وجه از چگونگی عمل کرد تربیتی آن ها آگاهی ندارند! نیاز مردمان به کارشناسان امور دین از آن روست که ایشان را به اهداف تربیتی دین راهنمایی سازند و الا از تعلیم شکل ظاهری رفتار مردمان گذشته، چه

ص: 397

1- روایت مشهوری است از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله با این مضمون که به زودی زمانه ای برای مردم فرا رسد که از اسلام جز نامی و از قرآن جز نقش و نگاری به جا نخواهد ماند. کنز العمال 11: ح 31135 این روایت در منابع شیعی نیز آمده است. رك بحار الأنوار 18: 146

طرفی بسته خواهد شد و برای چه کسی مفید فایده ای خواهد بود؟

اگر این را پذیرفتیم باید افزود هنوز فقیه و مجتهد به معنی واقعی کلمه، در هیچ یک از جوامع دینی وجود خارجی نیافته است؛ هر چند نیاز به این گونه متخصصان تا جایی است که افراد در جریان تربیت اند... و همین که شخص به بلوغ عقلانی رسید، دیگر در امور اساسی و کلی خود، نیازمند فقیه و مجتهد نخواهد بود؛ زیرا خود، خوبی و بدی را در وجدان خویش تمیز می دهد و دیگر اساساً الگو نمی خواهد و در نتیجه خود به خود در زمان غیبت زندگی می کند؛ چرا که در زمان غیبت، شخص از داشتن یک الگوی تمام عیار محروم است؛ ولی نمی توان انکار کرد که این محرومیت واگوی این نکته نیز هست که درک و فهم لوازم تربیت در او به مرحله ای رسیده است که بدون الگو نیز می تواند حق را از باطل تمیز دهد؛ زیرا از یک الگو، جز یاری رساندن به تشخیص و تفهیم نیک و بد به تربیت پذیران، کاری ساخته نیست و اگر حق جل جلاله- که تربیت کننده ی جهانیان و رب العالمین است- پس از دورانی الگورا از برابر دیدگان مردمان برداشته به این دلیل است که تربیت در ایشان نیازمند الگو نیست. یعنی آدمی خود به تنهایی قادر است که حق را از باطل تمیز دهد؛ زیرا نمونه های تربیت و اخلاق در نشان دادن اهداف تربیتی او را به این مرحله رسانده است که بتواند از پوسته ی قالب ها عبور کرده و به جوهر و محتوای معانی آن برسد و در نتیجه از این پس نیازمند الگوی رفتار نیست و قادر است تا وظایف وجدانی خویش را دریابد.

به طور خلاصه پیام این بخش را این گونه باید در نظر داشت که هرگز حکم دین و وجدان و فطرت و خداوند متوجه قالبی از رفتار نیست؛ بلکه احکام واقعی سراسر به معانی و نیت و مقاصد و اهداف نفسانی راجع است و هدف از آن چیزی جز تربیت شخص در جهت تخلق به اخلاق الهی نیست و دستورات رفتاری همه جا ارشاداتی هستند که به اقتضای محیط و میزان درک و فهم جوامع به صورت، موردی قابل صدورند و ابدیت و قطعیت در محتوا و پیام آن هاست.

مجموعه ی توضیحات گذشته راه گشای اساسی ترین و نشان دهنده ی

استوارترین شیوه ی برخورد با دستورات دین و خصوصاً احکام قرآن است که توجه به آن ها ضروری است.

نتیجه

بنابر آن چه گفته شد:

1- احکام و دستورات در قرآن نیز در بخش مشابهات آن جای می گیرد.

2- آن چه از آن دارای ابدیت و دوام است محتوا و مقصود و هدف آن است و شکل و قالب تنها واگوی وضعیت محیطی صدور دستور است.

3- در بسیاری از موارد- با این که زبان قرآن تنها به محتوای دستور (طیّ عنوان یک، نام مانند نماز یا اجزای آن مانند رکوع و سجود) اشاره فرموده است - ناخودآگاه، صورت شکلی متعارف آن به ذهن متبادر می گردد و ذهن، شکل آن را همان محتوای آن می پندارد. در این گونه موارد برای مصونیت از عادات غیر منطبق ذهن، توجهی بیشتر از معمول لازم است تا محتوای دستور، به جای شکل آن، مورد توجه و فهم قرار گیرد.

4- در جایی که شکل یک دستور در قرآن ذکر شده است، فهم علت صدور آن، پس از تبیین و شناخت شرایط محیط صدور، میسر می گردد.

5- فقیه کسی است که مستقیماً به فهم علت صدور دستور واقف گردیده است و شناسایی صورت و شکل دستور 1400 سال پیش مفید هیچ فایده ای نخواهد بود.

6- مجتهد کسی است که علاوه بر شناسایی علت صدور، از توان ارائه ی صورت جایگزین دستور در زمان خود برخوردار باشد.

بازتاب حوادث روزگار نزول در قرآن

بازتاب فراوان حوادث دوران نزول در متن قرآن - بسته به آن که چه انتظاری از آن داشته باشیم - از یک سو، پرسش های بسیاری را پدید می آورد و از سوی دیگر، پرسش های بسیاری را به پاسخ می رساند.

از آن جا که ادعای قرآن و هم چنین باور مسلمین و نیز تلقی این پژوهش، مبتنی بر این حقیقت است که محتوای این متن کلام الاهی است و برای راهنمایی و تربیت عموم مردمان در همه ی قرون و اعصار فرود آمده است این پرسش در ذهن پدید می آید که در متن چنین پیامی آن هم با این خاستگاه و هدف چگونه می توان انعکاس حوادثی را توجیه کرد که در محیط کوچه و بازار 1400 سال پیش، آن هم در فقیرترین و بی اهمیت ترین بخش، آن یعنی قسمت مرکزی شبه جزیره ی عربستان حداکثر در دو شهر مکه و مدینه رخ داده است؟ هم می توان پرسید: چگونه حوادث جزئی این بخش ناچیز از جهان آن روز در اشارات کلام الاهی - که برخاسته از آن خاستگاه نامتناهی است - راه یافت؟

از سوی دیگر با توجه به پیش فرض این بحث در مورد قرآن یعنی انحصار گویش آن در جهت اهداف تربیتی چه پیامی در این مصادیق جزئی و کم تأثیر برای جهانیان، در آینده ی تاریخ قابل فرض است و چگونه می توان از حوادث چهارده قرن پیش شهرک های کم اهمیتی چون مکه و مدینه ی آن زمان برای مردم این روزگار پیامی را دریافت کرد؟

به نظر می‌رسد پیش از هر چیز باید به این پرسش‌ها پاسخ گفت و آلا ناکزیر باید این بخش از قرآن را از گویایی و امکان بهره‌مندی خارج دانست که به هیچ روی، پذیرفتنی نیست

اندک توجهی به ماهیت این کتاب و عنایت به بخش‌های سه‌گانه‌ی متشابهات در آن پاسخ پرسش‌های فوق را در پی دارد. چنان‌که گفته شد، قرآن کتاب تربیت است و صدور آن از منشأ، وحی با طبیعی‌ترین شیوه صورت گرفته است. یک گویش فطری چگونه خواهد توانست جوهر و درون‌مایه‌ی پیام خویش را به جهانیان ابلاغ کند؟ این‌گونه گویش فاقد هر نوع هدف و برنامه‌ی خیالی و از پیش تعیین شده- از آن‌جا که در جریان یک جوشش طبیعی پدید می‌آید- خودبه‌خود، در راه نشان دادن مقاصد خویش نخست از مسائل و حوادث روزگار خود آغاز و همان وقایع را بر اساس دیدگاه خود تبیین و تحلیل می‌کند؛ همان‌گونه که یک مربی واقعی بهداشت، پیش از هر چیز به مسائل و مشکلات بهداشتی محیط خویش توجه می‌کند و نارسایی‌های آن را تذکر می‌دهد این‌گونه عنایت و توجه به مسائل روزمره از یک مربی، اخلاق‌نه‌تنها دور از ذهن نیست؛ بلکه هر انتظاری جز این از او ناروا و ناپسند می‌نماید. این مربی ناکزیر باید پیش از هر چیز به مسائل و مشکلات اخلاقی و موضع‌گیری رفتاری محیط پیرامون خویش پردازد و آموزه‌های خود را در مورد مسائل واقعی محیطی که در آن به سر می‌برد ارائه و بیان کند و اگر جز این بود، می‌توانست یک نارایی قلمداد گردد

بنابراین، پرداختن قرآن به حوادث روزمره‌ی محیط- با این توجه که در بخش متشابهات و در ردیف مصادیق جزئی ارائه شده در آن قرار دارد- نه تنها اشکالی را بر آن وارد نمی‌سازد بلکه بیشتر گواه آن است که گوینده‌ی این متن، با تمام مهر و عطوفت به مردمان پیرامون خویش می‌نگریسته و واقعاً و با تمام وجود... در محیط طبیعی زندگانی به سر می‌برده و با مسائلی واقعی روبه‌رو بوده و همان مسائل را در نظر داشته است. کاملاً آشکار است که در این بخش نیز خود را به هشدار بخشیدن به مردمان روزگار خویش موظف می‌دانسته است و اگر جز این بود، بی‌تردید

شخصیت اخلاقی این مربی مخدوش ارزیابی می شد و در معرض این انتقاد قرار داشت که سرنوشت مردم روزگار خویش را به دست فراموشی سپرده و در عرصه ی توهمات آینده ی موهوم و نامعلومی را هدف گرفته است.

از سوی دیگر، مهر و عطوفت و عنایت- که صفات بایسته ی هر مربی اخلاقی است خود به خود چنین ایجاب می کنند که تذکرات او بیشتر به مسائل واقعی محیط او معطوف باشند؛ چنان که طبیب واقعی نیز کسی است که ابتدا به مداوای بیماران پیرامون خویش پردازد.

منشأ انحرافات اساسی

در این مقطع از بحث، ابتدا باید به یک نکته ی بسیار مهم توجه کرد که زیربنای علتِ طرح این بحث است و می توان ادعا کرد غالب انحرافات که در آموزه های دینی در طول تاریخ رخ داده، از عدم توجه به این نکته ی بنیادین در بخش متشابهات قرآن برخاسته است لذا در این بخش- که ممکن است اندکی نیز به درازا کشد- سعی خواهد شد این نکته در تاریخ صدر اسلام هر چه بیشتر و ملموس تر بیان گردد تا مگر با روشن شدن علة العلل همه ی انحراف های پدیدآمده در طول تاریخ، اسلام راه هر دغدغه و تردیدی را در این زمینه مسدود ساخت.

از آن جا که در جوامع اسلامی همواره در صدور هر حکم و تعیین هر ، موضوعی به تعابیر این کتاب مقدس استناد می گردد باید نسبت به این نکته هشیار بود که چگونه می توان از تعابیر به کار رفته در این بخش از قرآن بهره مند شد و با چه موازینی می توان به کشف محتوای آن توفیق یافت؛ زیرا این بخش گویش های وحیانی چنان که گفته شد در معرض سوء استفاده های فراوان قرار گرفته است و هر گروه پس از به قدرت رسیدن آن را بهانه ای برای توسعه ی قلمرو سیاسی خود قرار داده اند

شیوه ی برخورد با این گونه پیام ها که از نوع پیام های بهداشتی یا پزشکی یا تربیتی اند ایجاب می کند که هرگز نمی توان از آن ها در محیط های دیگر کورکورانه پیروی و تقلید کرد و به اصطلاح متعبدانه از آن سخن گفت. به عنوان مثال اگر

نسخه های طبیبی که طبق فرض بی نظیر و بی بدیل است در اعصار و قرون بعد... به دست مردمان افتد به هیچ وجه نمی توان آن ها را سند قرار داد و بر اساس آن، به مداوای تمامی بیماران پرداخت؛ زیرا تا بیماران آن طبیب به درستی شناسایی نگردند استفاده از نسخه های آن طبیب بیهوده و غیر مفید خواهد بود. پس ابتدا باید بیماران او را شناخت و دانست که به کدام بیماری مبتلا بوده اند و همچنین امکانات دارویی آن محیط را نیز دانست و آن گاه بر اساس مجموع این دو آگاهی، به استنتاج از آموزه های طبیبانه ی آن پزشک پرداخت و از این راه پیروی از او را آغاز کرد تا امکان بهره برداری از دانش بی نظیر او میسر گردد و الا به صرف تکرار آن نسخه ها، بدون شناسایی بیماران و امکانات دارویی محیط هیچ ثمری برای این پیروی - هر چند طبیب در طبابت خود کامل و تمام هم باشد- قابل تصوّر نیست.

این گونه پیروی، به تعبیر قرآن از نوع تبعیت از متشابهات است که مشمول (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (1)) می گردد. وظیفه ی پیروان طبیب است که ابتدا بیماران او را شناسایی کنند؛ سپس از داروهای در دسترس او نیز آگاهی یابند؛ آن گاه نسخه ی شفا بخش طبیب را فقط در مورد همان بیماری و تنها در همان وضعیت به کار گیرند و اگر تجویز کننده به صرف آن که این نسخه از دست سلامت آفرین آن طبیب صادر گردیده است، بخواهد آن را برای همه ی بیماران و در همه ی حالات تجویز کند، نشانگر آن است که اساساً از دری ابتدایی ترین مقدمات و ملزومات طبابت ناتوان است یا به تعبیر قرآن هدفی فتنه جویانه را در این پیروی جست و جو می کند.

مثال اخیر به این دلیل مورد اشاره قرار گرفت تا نشان دهد انعکاس احوال استناد به برخوردی که رسول خدا صلی الله علیه و اله و با آن حوادث شخصیه در قرآن و سپس فرموده است- هر چند در جای خود صحیح و قطعی و بی چون و چراست- تسری

ص: 404

1- اما کسانی که در دل بیماران از همانندی های بیرونی آن پیروی کرده و از آن برای پدید آوردن نابه سامانی و آشوب سود جسته اند و پیام آن را با خاستگاهی نادرست به ستم آلوده اند. آل عمران (3): 7

آن به روزگاران بعد تنها با این شرط امکان پذیر است که ویژگی های آن روزگار به درستی شناسایی شود و آن گاه دستورات رسول خدا صلی الله علیه و اله با دقتاً در همان موارد و حالات به کار رود؛ یعنی ناگزیر باید متشابهات را به محکمت ارجاع داد.... و الا آموزه های اخلاقی این مربی بی نظیر در دام تناقضات آشکاری قرار خواهد گرفت که راه انواع توجیهات و تأویلات کاملاً متناقض را بر آن خواهد گشود.... تا آن جا که هیچ نکته ای را از آن نمی توان به استحکام دریافت؛ همان آفتی که در طول تاریخ، گریبانگیر آموزه های این دیانت بوده است.

در این جا به صورت معترضه به این نکته باید پرداخت که وقتی درباره ی آیات قرآن مسأله بدین گونه قابل طرح است اجمالاً باید دانست که در حدیث، یعنی گفتار بزرگان، دین به طریق اولی چنین است؛ یعنی تا ابعاد گفتار آن بزرگان در مواضع خود روشن و قابل دسترس نباشد استنتاج و برداشت از آن با اهدافی که گویندگان آن می خواسته اند نامنطبق خواهد بود. لذا اساساً روشی که در برخورد با احادیث و آیات مورد استفاده قرار گرفته از ریشه و بنیاد ناکافی و نارساست و به تعبیر دیگر نمی توان از طریق اطلاقات و عمومات لفظی به کار رفته در توصیه های جزئی و مصداقی، در مسیر استنتاج قوانین کلی قدم نهاد و مثلاً (چنان که گفته شد) با مقدار آب تعیین شده برای ایجاد نظافت در محیط کم آب مکه و مدینه، نمی توان نظافت را در کنار آب های فراوان و قابل دسترس مکانی هم چون کوفه، قابل حصول دانست

اساساً برخورد قالبی با دستورات و احکام همواره این خطر را با خود به همراه دارد که محتوا و مقصود را در آن ضایع و تباه سازد و نارسایی فقه سنتی عموماً برخاسته از همین نگاه سطحی و قالبی به دستورات بزرگان این آیین الاهی است که کفه ی معنی و محتوا را در آن مغفول گذاشته و خواسته اند از طریق قالب ها به حکم الاهی دست یابند؛ در حالی که حکم الاهی اساساً به قالب متعلق نیست؛ هر چند ما در جهان مادی برای اجرای نیات، خود از انجام مقاصد خویش، در قالب هایی از رفتار ناگزیریم

عدم توجه به این نکته که در بحث احکام و دستورات اجرایی قرآن نیز بدان اشاره شد مهم ترین عاملی است که بهره برداری از قرآن و حتی حدیث را به انحرافی عمیق و فراگیر دچار ساخته است و با انحراف خود، متأسفانه تاریخی آکنده از ستم کاری در اسلام به وجود آورده است.

هیچ کس را در این تردید نیست که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در پاره ای از موارد، به اقتضای ویژگی های محیطی راهنمایی هایی را در قالب اوامر و دستورات به صورت جمعی در برخورد با گروههای متخاصم بیان فرموده است؛ اما باید توجه داشت که اولاً این دستورات متناسب با شرایط عمومی آن روزگار صادر گردیده و ثانیاً بسته به آن که گروه های رو در رو چه موضعی را در برابر دعوت او اتخاذ کرده، باشند صورت یافته است غفلت از نکته ی مزبور سبب برداشت های غیر منطقی و نامتناسب و حتی متضادی گردیده است که بلافاصله پس از رحلت پیامبر از عوامل ایجاد تاریخ پرفتنه و آشوب اسلام است و عدم شناسایی این موقعیت و بی توجهی به آن، تا آن جا پیش رفته است که تاریخ توسعه ی این دینت را به راستی غیر قابل دفاع ساخته است.

روند کلی تاریخ اسلام

پیش نیاز محوری برای ورود به این بخش بحث ترسیم تصویری کلی یا لاقفل اجمالی از تاریخ روزگار نزول است و چون در این متن فرصت پرداختن به تمامی زوایای گوناگون و فراوان قرائن و شواهدی که در جای جای قرآن و تاریخ اسلام انعکاس یافته نیست تنها می توان و باید به تبیین اصول و تعیین مبانی کلی این جریان پرداخت و سپس نشان داد که چگونه باید به این بخش از قرآن نگرست و با چه مبانی و اصولی آن را شناخت و ارزیابی کرد پس ابتدا باید ویژگی های روزگار نزول را شناخت؛ یعنی امکانات آن محیط محدود را شناسایی کرد و سپس نوع مبارزه ها و کارشکنی هایی را که در برابر دعوت انسانی و اخلاقی پیامبر خدا صلی الله علیه و اله اعمال می شده با توجه به روند کلی آن، شناخت.

با طی این مراحل می توان به شیوه ی عکس العمل رسول خدا صلی الله علیه و آله در این گونه جریانات دست یافت از آن پس باید آن عکس العمل را شکافت و از مرز پوسته و قالب آن عبور کرد تا محتوای آن قابل مشاهده گردد پس از طی همه این مراحل است که می توان و باید آن محتوا را مقبول و متبع دانست. در حقیقت، با این شیوه است که می توان بخش احوال شخصیه ی قرآن را از فضای مبهم متشابهات خارج کرد و ریشه های محکم امّ الكتاب را در آن نمودار ساخت.

در ادامه ی همین بخش.... نشان خواهیم داد که چگونه به موقعیت و روابط واقعی آن روزگار می توان راه برد و راه شناسایی آن را جست تا مراجعه به تواریخ متعارض و حتی متناقض پژوهنده را دچار سرگردانی نکند. با شناخت آن دوره، به سهولت می توان به جوهر و درون مایه ی رفتاری که رسول خدا صلی الله علیه و آله با مردم هم عصر خویش داشته دست یافت

توجه به این واقعیت که قرآن در طول 23 سال به تدریج فرود آمده و سرنوشت پیامبر و دعوت او در خلال این مدت، دستخوش فراز و نشیب های گوناگون بوده نشان می دهد که چه طیف وسیعی از حوادث در آن انعکاس یافته است! درک این حوادث و مواضع اتخاذ شده در برابر آن ها در شناخت جامعه ای ریشه دارد که این وقایع در آن اتفاق افتاده است.

در این بخش، پژوهنده از داشتن ترسیمی کلی از اوضاع اجتماعی روزگار نبوت ناگزیر است تا بر اساس آن نقشه ی کلی قادر باشد حوادث جزئی را در آن جاگذاری کند.

دوران مکه

حوادث نیمه ی اول عمر دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله در زادگاهش، شهر مکه اتفاق افتاد. این وقایع معمولاً در مزاحمت هایی خلاصه می شد که قدرتمندان و ثروتمندان مکه در راه آن حضرت و پیروان عموماً تهی دست و کم توان ایشان، پی در پی ایجاد می کردند

در این جا توجه به یک نکته ضروری است و آن نقش قدرت و ثروت است؛ به این معنی که پشتیبانی گروه ثروتمند و صاحب نفوذ از تندیس ها و بت های پندارین خویش هرگز حمایتی احساسی و دینی و صمیمانه نبود؛ زیرا اولاً با این گونه احساسات، هیچ مرد الاهی و مربی اخلاق به درگیری برنمی خیزد و ثانیاً این گونه حمایت ها بیشتر ویژه ی مردمان اندک مایه است و صاحبان قدرت و ثروت، عموماً بیش از آن که به فکر خدایان خود باشند در اندیشه و نگران موقعیت های سیاسی و مالی خویش اند.

این واقعیت از عمومیت و شمولی برخوردار است که می توان از آن برای شناخت جوامع به عنوان یک معیار قطعی سود جست و اگر در موردی، خلاف آن دیده شود، از نوادر محسوب می گردد همواره تقابل یا پشتیبانی قدرتمندان و ثروتمندان را هر کجا پدید آید یا دیده شود باید در جهت منافع آن گروه ارزیابی کرد؛ مگر آن که عکس آن ثابت شود که البته نا ممکن نیست؛ ولی بسیار نادر است. مقاومتی که این گروه در مگه در برابر دعوت رسول خدا صلی الله علیه و اله از خود نشان می دادند از موارد آن بود طبیعی بود که گروه قدرتمند و ثروتمند برای حفظ قدرت و موقعیت خویش در برابر یک دعوت اخلاقی مقاومت ورزد؛ زیرا پذیرش این دعوت به معنی آن بود که آنان از موقعیت خویش دست بشویند و مردمان قدرتمند عموماً به سادگی در برابر چنین جریاناتی تسلیم نمی شوند.

لذا طرفیت و مخالفت این گروه ها با آموزه های الاهی تنها به این دلیل صورت می گرفت که پایه های قدرت و ثروت آنان در دعوت جدید به باد میرفت و هیبت و شکوه و احترامشان دستخوش تردید و مناقشه قرار می گرفت و حتی در نگاهی که رسول خدا صلی الله علیه و آله می آموخت... داشتن این امکانات در آن ها، عامل بدنامی آن ها شناخته می شد لذا اگر او را تکذیب می کردند یا به دیوانگی متهم میداشتند یا به آزار او می پرداختند، تنها از آن رو بود که در دیانت جدید همواره ثروت متراکم علامت زشتی ها و پلیدی ها و بی رحمی ها در ایشان ارزیابی می گردید و بیم آن میرفت که با فراگیری این دعوت امکانات آنان به باد نابودی و اضمحلال رود.

بنابراین مبارزه‌ی آنان را با دعوت رسول خدا صلی الله علیه و اله - که بازتابی از آن در غالب سوره‌های مکی مشاهده می‌شود- باید در این مسیر ارزیابی کرد این گونه مقابله‌ها مستمراً در 13 سال اول تاریخ این دعوت، اخلاقی بزرگترین مانع پیشرفت و سبب آزار و شکنجه‌ی پیروان آیین جدید می‌گردید و می‌توانست به سهولت آن را از پای در آورد و بی‌گمان اگر پایداری خود او و خانواده و نزدیکانش نبود، هرگز این بذر نمی‌توانست به ثمر نشیند.

در این دوران است که آن حضرت، ناگزیر دو مرتبه گروهی از پیروانش را به سوی حبشه گسیل داشت و خود و اطرافیانش نیز نزدیک به سه سال در دره‌ای واقع در اطراف مکه، محصور و گرفتار بودند.

مهم‌ترین حامی مؤثر او از نظر مالی در این برهه، اولاً همسر وفادار و ثروتمند او، خدیجه بود. وی (با این که به نقل مشهور از او بزرگ‌تر بود) چنان به حضرتش ایمان داشت که از هیچ کوششی در این راه دریغ نمی‌ورزید و تمامی ثروت خویش را در راه دعوت شویش صرف می‌کرد و سپس عمویش ابوطالب که از هشت سالگی به بعد، سرپرست او نیز بود. او با این که هرگز رسماً اظهار اسلام نکرد - مهم‌ترین حامی برادرزاده از نظر نظام قبیلگی در میان مردم مکه به شمار می‌رفت. در اواخر دوران مکه حمزه عموی دیگر او با ایمان خویش حمایت بی‌دریغی از او کرد و پس از آن دو عموزاده اش یکی علی که پروریده‌ی او بود و در حقیقت، تنها پیرو اول و آخر او شناخته می‌شد- و دیگری جعفر فرزندان همان ابوطالب که تا پای جان... از او حمایت می‌کردند سایرین جز معدودی شیفتگان (البته تهی دست و بی چیز او) با همه‌ی پایداری‌های ستودنی شان نه تأثیری در حمایت از او داشتند و نه دستاورد مهمی

با همه‌ی کارشکنی‌ها و مقاومت‌ها و خشونت‌ها به دلیل فقر فراگیر و نیز انبوه مردمان در بندی که رفته رفته به امید رهایی از چنگال فقر جذب دعوت جدید می‌شدند... سرانجام توفیقی برای فرونشاندن این موج نصیب ثروتمندان مکه- که هسته‌ی مقاومت بودند- نگشت. لذا بر این اندیشه بر آمدند که آن منادی توحید را به

قتل رسانند و این غائله را برای همیشه بخوابانند این تحدیدها سبب گردید تا رسول خدا صلی الله علیه و اله ناگزیر شبانه مکه را ترک فرماید و علی علیه السلام را به جای خویش در بستر نهد و به شهر کوچکی تقریباً دور دست به نام یثرب هجرت فرماید. مذاکرات مقدماتی این هجرت چندی پیش با سران آن شهر به عمل آمده و تعهدات متقابلی میان طرفین برقرار شده بود.

در اقامتگاه جدید- که بعدها به نام مدینه النبی (= شهر پیغمبر) خوانده شد- در سال های اول... چندان اتفاق مهمی به وقوع نپیوست؛ ولی در همین فاصله ی کوتاه و با توجه به اوضاع اجتماعی حاکم بر این شهرک و حساسیتی که مکّیان نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و اله داشتند، رفته رفته در جریانی طبیعی و تا حدودی غیر مترقبه، به شخصیتی مبدل گردید که دفاع از شهر مدینه و مردمان آن، ناخودآگاه به عهده ی او قرار گرفت

پدید آمدن ناخواسته ی این موقعیت برای رسول خداست که زد و خوردهایی را به نامهای غزوات سه گانه ی بدر و احد و احزاب (یا خندق)- که جرقه ی آن ها با اخراج آن حضرت و پیروان او از مکه پیشاپیش زده شده بود- به ایجاد جنگ های سه گانه ای تبدیل کرد که منشأ پدید آمدن قدرت سیاسی برای دیانت جدید گردید. این گونه منازعات میان عرب و اقوام بیابان نشین آن، دائماً رخ می داد و از این جهت، پدیده ی بی سابقه ای نبود؛ ولی چون در اشاراتی کوتاه مختصر انعکاسی در قرآن یافت و از آن جا که در اولین درگیری (بدر) نیز ناباورانه فتح نصیب مدنیان شد و استقلال آن ها را به عنوان یک گروه با تمایزات ویژه در حجاز سبب گردید، بسیار مهم تلقی شد. این پیروزی پی آمدهای رسمیت یافتن را به همراه داشت هر چند به دلیل یک سهل انگاری، بار دوم شکست را تجربه کردند، درگیری سوم نیز به نفع آنان به متارکه انجامید.

این به اصطلاح، جنگ ها به راستی اندک و بی اهمّیت بودند؛ زیرا تواریخ، آمار قطعاً مبالغه آمیز افرادی را که در آن ها شرکت جستند، مجموعاً از هر دو سو، کم تر از 15000 نفر ضبط کرده است و کشته های دو گروه نیز در مجموع سه درگیری، به

200 نفر نرسید. بنابراین، بی تردید این جنگ ها هرگز عامل فراگیری اسلام نبودند و عوامل گسترش اسلام را باید جداگانه و در جای خود به بررسی گذاشت. گسترش بی سابقه ی این آیین را به زد و خوردهایی این گونه ناچیز نسبت دادن، بی گمان از واقع بینی دور افتادن است. هر چند بعدها از این درگیری ها، اسطوره ها پرداخته شد تا از آن ها، الگویی برای جهانگیری ساخته شود حقیقت آن است که این جنگ ها، نه از جهت وسعت و نه از جهت تأثیر در حوادث بعد، واجد هیچ نوع اهمیت فوق العاده ای نبودند بی گمان ریشه ی گسترش این دعوت را باید بیش از هر چیز در درون مایه ی اخلاقی بی نظیر آن دعوت و هم چنین رفتار محیر العقول شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله جست و جو کرد و نشان داد که چگونه یک انسان، به تنهایی می تواند گروهی فاقد هر نوع درک اخلاقی و انسانی را با ابزار مهر و دوستی بی شائبه و نیز نرمش بی پایان، خویش این گونه وحدت بخشد که بعد از او نیز (هر چند به دلیل نتایج مادی آن) تا قرون متمادی... از هم فرو نپاشد.

به هر ترتیب، نکته ی قابل توجه در داستان این سه جنگ آن است که هیچ یک از این سه برخورد جنگ هایی نبود که رسول خدا صلی الله علیه و آله آن ها را آغاز کرده یا با هدف توسعه ی حکومت خویش بدانها پرداخته باشد؛ هرگز او با این اندیشه دست به جنگ نبرد تنها روشی که این مربی الاهی از انجام آن ناگزیر بود و آن را مجدانه به اجرا می گذاشت و آیات قرآن نیز در تمامی تحریض های خود به قتال منحصرأ بیانگر آن است، حرکت به سوی ایجاد امنیت و آرامش در فضای آکنده از آشوب عربستان بود و نه هیچ چیز دیگر؛ آن هم فقط به این دلیل که در سایه ی آن، ابلاغ پیام وحی را میسر و قابل انجام سازد. پیغمبر صلی الله علیه و آله در صدد بود تا مزاحمت های عامدانه ای را که فتنه جویانه به دلیل منافع مادی گروهی اندک همواره مانع دعوت اخلاقی او می شد، از پیش رو بردارد؛ یعنی تنها در اندیشه ی ابلاغ رسالت و فراگیری هشدار بی نظیر خویش بود و به هیچ انگیزه ای از گونه ی حکومت و توسعه ی قلمرو آن نمی اندیشید. اگر مزاحمتی در راه این دعوت نوپا سر راه او قرار می گرفت، فداکارانه و تا پای جان... در برابر آن می ایستاد و بدون آن که تردیدی به خود راه دهد یا از

پی آمدهای آن سیاستمدارانه اندیشه کند خویش را به حذف آن موظف می شناخت. این انگیزه در او کاملاً نشانگر صداقت و تصمیم قاطع او در ابلاغ پیام بود

گرچه او این مقصود را ناگزیر طبق عرف رایج و مرسوم در جامعه ی خویش به انجام می رساند هرگز رعایت امور اخلاقی را فرو نمی گذاشت. اگر گروهی به تحرکات ایذایی اقدام کرده بود، او هرگز تلافی نمی کرد؛ بلکه علناً در برابر هرگونه عکس العملی مقاومت می ورزید و گاه نیز اگر در برابر عمل انجام شده ای قرار می گرفت که پیروان او طبق عادات، سابق بروز داده بودند، بی درنگ تذکر می داد و ناخرسندی خویش را اعلام و در تدارک آن سعی می کرد. بنابراین، هرگز آتش جنگ را بر نیفروخت و به جنگ جز به عنوان آخر الدّواء، نیندیشید.

به عنوان مثال، به فضای ایجاد اولین جرقه ی جنگ دقت و به زمینه ی پدید آمدن آن توجه کنیم.

رسول خدا صلی الله علیه و آله یکی از برترین افراد تیره ی قریش بود که در مکه سکونت داشتند و طبق عرف حاکم بر قبائل عربستان اعضای قبیله، به حمایت از یک دیگر موظف بودند؛ در حالی که همین ساکنان مکه- که سردمداران ایشان از خانواده ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و از تیره ی قریش نیز بودند با دسیسه ای، آن حضرت و پیروان اندک او را به خاطر ابلاغ پیام هایش با تهدید به قتل از مکه اخراج کردند و با این عمل که به معنی اعلام جنگ بود- نه تنها تعهد متقابل محافظت از یک دیگر را شکستند، بلکه تعرض به مال و جان ایشان را نیز حقّ خود شمردند و در حقیقت، رسماً با آنان اعلان جنگ دادند و آتش فتنه را برافروختند، بنابراین مسلمانان مهاجر- که مال و جان، ایشان در تصرف مشرکان مکه بود؛ خود به خود در صدد تلافی بودند. ساکنان مدینه نیز چون ایشان را پناه داده بودند- طبعاً در این سوی درگیری قرار داشتند.

می بینیم که تمامی این نزاع ها از نوع درگیری ها و زد و خوردهایی بود که به بهانه های گوناگون و غالباً تلافی جویانه دائماً در جزیره العرب، گروه های مختلف را- که تحت هیچ حکم و قانونی جز قانون حمایت قبیله نبودند- به جان یک دیگر می انداخت

مسلمانان مکه از وطن خویش اخراج و آواره شده بودند و همواره در پی دارایی های اندک خود چشم به سوی آن شهر داشتند که بسیار هم طبیعی بود. به این دلیل رسول خدا صلی الله علیه و آله در ابتدای سال دوم از هجرت، گروهی اندک از همین مهاجران را رخصت فرمود تا در جست و جوی خبری از مکه، تا نزدیکی های آن بروند. برای این مقصود، چنین تمهید اندیشید که حتی المقدور، این سرکشی در ماه های حرام انجام پذیرد و به درگیری منجر نگردد. چون آنان اندکی زودتر خود را به سر راه کاروانی از مال التجاره ی مکیان رساندند با مهیا دیدن فرصت، طبق عرف رایج آن، محیط به تلافی اموالی که در مکه از ایشان تصاحب شده بود، بی فرمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بر سر کاروانیان ریختند و یکی از افراد قافله را کشتند و دو نفر از ایشان را نیز اسیر و کاروان را تصاحب کردند و به مدینه گسیل داشتند. این اقدام سخت مورد عتاب رسول خدا صلی الله علیه و آله قرار گرفت. بنابراین، اموال را تصرف نکرد؛ ولی اسیران را در برابر دو تن از افراد کاروان مدینه- که هنوز به مدینه نرسیده بودند و احتمال آن می رفت که به دست مکیان به اسارت یا قتل آمده باشند- تا رسیدن آن ها، بازداشت و سپس ایشان را نیز رها فرمود. آن حضرت دستاورد این غارت را تصرف و تقسیم نکرد و خون بهای مقتول را نیز پرداخت؛ اما با فاصله ی کوتاهی، گله های مدینه مورد دستبرد و غارت مکیان قرار گرفت برای تلافی آن دستبرد، رسول خدا صلی الله علیه و آله نخواست تا سر راه بر کاروان مکه ببندد. آنان لشکری برای محافظت از مال التجاره ی خویش به سوی چاه های بدر کشاندند. کاروان بدون تلاقی با مهاجمان به سلامت به مکه رسید؛ اما لشکر فراهم شده، برای خودنمایی و اظهار، قدرت به استخلاص کاروان و مال التجاره اش بسنده نکرد و در نتیجه حاضر به بازگشت نشد ناگزیر میان اینان- که قریب 1000 تن بودند - با مسلمانان - که در حدود 300 نفر بودند- جنگی یک روزه در گرفت سپاه مکه در این حمله به سختی شکسته شد و در حدود 70 تن از ایشان کشته و 70 تن نیز اسیر شدند. سال بعد یعنی سال سوم به تلافی این شکست جمعی بالغ بر 3000 تن در مکه فراهم و تا نزدیکی های مدینه پیش آمدند و در دامنه ی کوه احد- که جنگ نیز به همان نام

خوانده شد- با مدنیان روبه رو شدند ابتدا باز پیروزی از آن مسلمین بود؛ ولی رها کردن تنگه ای، حساس به قصد غارت، سبب شیخون دشمن از همان ناحیه گردید و جنگ مغلوبه شد در این نبرد قریب 70 مسلمان- که حمزه عموی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز در میان آنان بود - به شهادت رسیدند؛ ولی شکست آن چنان نبود که مدینه را از پای درآورد به همین دلیل در سال پنجم دوباره قریش لشکری حدود 10,000 تن، از تمام قبایل متحد جمع آورد و خود را تا پشت دروازه های مدینه رساند؛ ولی چون خود را به صورتی بی سابقه با خندقی مواجه دید که در برابر جبهه ی ورودی مدینه حفر شده بود، بالا جبار در پشت آن توقف کرد تا راهی برای حمله اندیشیده شود. این انتظار تا شبی سرد و طوفانی... به طول انجامید و خستگی سفر و دوری از وطن و بسیاری انتظار، بر سختی آن افزود و نهایتاً سبب گردید لشکر قریش، پراکنده شود و افراد آن به واحه های خویش بازگردند.

با کمال، شگفتی ملاحظه می شود که رسول الله صلی الله علیه و آله - چنان که گویی هیچ زد و خوردی در میان نبوده است - بلافاصله در سال ششم برای انجام مراسم حج بی هیچ سلاحی به سوی، مکه یعنی همان دشمنان خویش رفت. هر چند مگیان او را از انجام مراسم حج باز داشتند، سرانجام به صلحی انجامید که به نام صلح حدیبیه معروف است. همین نرزش سبب گردید تا سال هفتم، بدون هیچ درگیری، همراه با مسلمانان به مکه وارد گردید و حج گزارد. در سال هشتم، به دلیل نقض عهدهی که مردم مکه نسبت به هم پیمانان رسول خدا صلی الله علیه و آله مرتکب شدند، به سوی آنان لشکر کشید و وطن مألوف خویش را فتح کرد؛ ولی همه ی آنان، یعنی دشمنان بیست و چند ساله ی خویش را بخشود و تعرضی را به هیچ کس روا نداشت. تصرف او در مکه تنها در آن حد بود که کعبه را از بت ها پیراست و به غیر از آن، به هیچ تغییری دست نبرد؛ حتی مناصب اداره ی خانه ی خدا را هم چنان... در اختیار ایشان وا گذاشت.

نکته ای که در این، سیر باید بدان عنایت داشت آن است که هیچ یک از این درگیری ها - همان طور که گفته شد به امر رسول اکرم صلی الله علیه و آله آغاز نشد و انگیزه ی آن

گسترش حکومت دینی نبود؛ بلکه از نوع همان جنگ‌هایی بودند که همواره گروه‌های مختلف این سرزمین را با بهانه‌هایی از قتل و غارت، در قرون متمادی به جان یک‌دیگر می‌انداخت و اگر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در این جنگ‌ها مجدانه شرکت فرمود از آن رو بود که پیروان و حامیانش به خاطر او و دعوت او در معرض غارت و تلف بودند. او البته برای دعوت خویش محیط آرام و امنی می‌خواست و چون مشرکان مکه همواره این آرامش را به هم می‌زدند و نمی‌خواستند دعوت توحیدی او فراگیر شود و به گوش مردم برسد در دفع این گونه فتنه‌ها سعی داشت. بنابراین، اگر حتی در جریان فتح مکه فرمان جنگ نیز صادر فرمود، فقط تا آن جا بود که مرکز فتنه و آشوب را خاموش کند و پس از فتح مکه نیز هیچ خواسته‌ای را مطرح نساخت و آنان را به حال خویش رها کرد در این میان اگر درگیری‌هایی چند نیز پدید آمد، همه در ارتباط با این موانع فتنه‌انگیزانه بود و اگر گروه و دسته‌ای با او به درگیری برنمی‌خاستند، بدیشان تعرضی نداشت.

تناقض مفهوم دین و اخلاق با قهر و غلبه

اساساً در دین و دعوت دینی جنگ فاقد هر نوع کارایی است و با اهداف دین مغایر و متضاد است. مگر می‌توان برای فردی که به زور شمشیر و ترس از کشته شدن به نماز و عبادت و راستی و درستی پرداخته ارزشی قائل بود و بر این تسلیم و اطاعت ثمری مترتب دانست؟ چنین تصویری - که متأسفانه از جنگ‌های اسلامی ساخته شده است - با اهداف یک دعوت دینی و اخلاقی بی‌تناسب است و با هیچ تصویری از آن هماهنگ نیست. اگر حتی قرآن نیز خود به صراحت نفرموده بود که لا إكراه في الدين مگر می‌توان ایمان و دیانت را حتی در تصور، با زور و جبر قابل جمع دانست؟ بر همین مبناست که در جای دیگر در کمال بی‌نیازی اعلام می‌کند (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (1) هر که خواهد گو: بیا و هر که خواهد گو: برو!

ص: 415

1- پس هر که خواست آن را بپذیرد و هر که نخواست روی از آن برتابد کهف (18): 29

بنابراین ضرورت پاسخ به این پرسش وجود دارد که چه ارتباطی میان جنگ و ایمان می تواند وجود داشته باشد؟

روشن است که چنین تصویری ساخته ی همان حکومت هاست که دین را بهانه ای برای تجاوزات خود می خواستند و باید دانست که هر کس برای گسترش یک دعوت، اخلاقی، ابتدا به خشونت دست، زند اساساً خود فاقد حدّ اقلّ اخلاق و انسانیت است؛ زیرا به هیچ وجه ... انگیزه های اخلاقی و انسانی در حبس جبر و خشونت قابل فرض نمی تواند بود.

لذا دیده می شود که جنگ های سه گانه و اصلی صدر اسلام، هرگز نه با امر و شروع و تصویب رسول خدا صلی الله علیه و آله آغاز شد و نه علت پدید آمدن آن ها گسترش و تثبیت حکومت دینی بود؛ بلکه سراسر با اهداف مالی و انگیزه های متعارف مردمان جزیره العرب و از سوی ساکنان مکه آغاز گردید و موضع رسول خدا صلی الله علیه و آله در آن ها، در حد یک دفاع طبیعی از اهالی مدینه بود و حد اکثر در آن ها، تا مرز ایجاد آرامش در محیط پیش می رفت؛ آن هم برای آن که پیام خویش را به گوش مردمان رساند. مگر نمی توانست مانند خلیفه ی دوم، دائماً به این سو و آن سولشکر گسیل دارد و دامنه ی حکومت را برای خویش گسترده تر کند؟ چرا هرگز به چنین کاری دست نبرد؟ زیرا اساساً این کار با هیچ دعوت دینی و تربیتی قابل جمع و تلفیق نیست. آن چه سبب شده تا از شخصیت آن حضرت تصویری این گونه ارائه گردد تمایل حکام بعدی است که همواره در صدد طلب حکومت و قدرت برای خویش بودند. او تنها در پی ایجاد آرامش بود و در ارسال تمامی فرستادگانش اول سخن او، همان عدم تعرض بود و بس؛ اما در صورتی که خیانت یا هم دستی با کفار قریش را- که منشأ فتنه گری ها بودند در ایشان می دید به دفع فتنه ی آنان همت می گماشت (وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً) (1) نیز سخنی جز این نمی گوید

در یک دقت، دوباره در می یابیم که این جنگ ها نه به دست رسول الله صلی الله علیه و آله

ص: 416

1- (اگر به جنگ برخاستند) با ایشان درآویزید؛ تا جایی که آشوب فرو نشیند. بقره (2): 193

آغاز شدند و نه در جهت اهداف تربیتی او بودند؛ بلکه او ناگزیر در برابر آن ها قرار گرفت. این نیز درخور تأمل و دقت است که نتایج جنگ ها نیز هرگز به نفع دعوت دینی پیامبر تمام نشد؛ بلکه بهره ی آن نصیب همان گروه هایی گردید که در تمام مدت دعوت او با وی در جنگ بودند و منشأ هر بلایی که بر سر اسلام و مسلمین خصوصاً خانواده ی پیامبر در قرون متمادی پس از آن آمد، همین زد و خوردهای حقیر و اندک مایه ای بود که در صدر اسلام پدید آمد و هیچ ثمری جز دست مایه ی انحراف از آموزه های واقعی دین با خود به همراه نداشت.

علل رسمیت یافتن نیروی سیاسی اسلام و پدید آمدن قوانین حکومتی

از این نکته نشاید غفلت کرد که همین درگیری های اندک و ناچیز، در آن محیط محدود، عامل رسمیت یافتن قدرتی برای پیروان دین جدید در مدینه گردید که حتی باید گفت: متأسفانه هسته ی اصلی و اولیّه ی قدرت سیاسی را برای پیروان کیش جدید پایه ریزی کرد. از این به بعد- که کم تر از پنج سال به طول نینجامید- کم کم... این قدرت سیاسی رویه افزایش گذاشت و البته متناسب با همان محیط محدود احکام اجتماعی و مالی گوناگونی را در دعوت جدید رویاند؛ اما این روابط و این دستورات، سراسر با محیط تنگ و فقیر مدینه متناسب و درخور فرهنگ عرب آن روزگار بود.

وضعیت این جامعه ی محدود و عوامل پدید آمدن آن و بی توجهی به این قدرت اندک و این شبه حکومت- که کاملاً ناخواسته در کنار دعوت پیامبر رویید - سبب گردید تا از همین قوانین ساده و ابتدایی مدنی و حقوقی (آن هم به دلیل رشدی که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله در فراگیری این دین جدید پدید آمد) تصویری کاملاً افسانه ای و مبالغه آمیز ارائه گردد اگر آیین اسلام پس از اندی... به، دلایلی در سراسر شرق و غرب جهان آن روز راه یافت و بزرگ ترین قدرت بلامنازع جهان آن روز گردید در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله از این وسعت و قدرت خبری نبود. او بسیار طبیعی در مقام شخصیتی مسموع الکلمه قرار داشت؛ یعنی در آن محیط

محدود، همگان دستورات ناصحانه و حکیمانه ی او را به سمع قبول و پذیرش می شنیدند او در زمان خویش، تنها در برابر گروه هایی که برای همین مردم مزاحمت ایجاد می کردند صمیمانه ایستادگی می کرد گاهی در این پایداری ها شکست می خورد و گاهی نیز پیروز می شد؛ اما پس از پیروزی طغیان نمی کرد و در پی شکست نیز ضعفی از خود نشان نمی داد اگر بالا جبار به جنگ تن می داد بی رحمی نمی کرد و اگر عهده می بست هرگز آن را نمی شکست و چون شکست می خورد ذلیلانه راه فرار در پیش نمی گرفت و پایداری می کرد تا دشمنان خود خسته و فرسوده از میدان خارج شوند.

در این میان نیز برای پرهیز از تشمت و نابه سامانی محیط، نصایح مصلحت جو یانه و خداپسندانه ای را عنوان کرد تا محیط او اندکی بوی آسایش و آرامش را دید. همین نصایح خداپسندانه و راهنماییهای مصلحت جو یانه بود که در جای جای قرآن انعکاس یافت؛ دستوراتی که سراسر آن ها بیانگر عمق نگاه و سلامت نهاد و عظمت روحی این مربی الاهی و بی نظیر بود

این فرمان های اخلاقی و ارشادی راه و روش هر سلوک الاهی و انسانی را به تمامی نشان می داد؛ اما همین که به دست مردم فرومایه ی عرب افتاد، به چند دلیل (که توجه به تک تک آن ها برای تکمیل این تصویر ضروری است) بعد از مرگ رسول خدا صلی الله علیه و آله را به عنوان قوانین حکومتی تلقی و به کار گرفته شدند و البته آن ها را تا آن جا که منافع حکومت ایجاب می کرد، به کار بردند.

فقدان فرهنگ و قانون در قوم جسور و نیمه وحشی عرب، از فقر طولانی و فراگیر او برخاسته بود و همین عامل خشونت را نیز جزء لا ینفک روحیات او ساخته بود؛ زیرا در سرزمینی که او می زیست به دلیل وضعیت اقلیمی، گیاه قابل اعتنایی امکان رشد نداشت و این سبب شده بود تا قدرتهای سیاسی آن، روزگار به دلیل عدم امکان بهره برداری از دستاوردهای طبیعی این محیط آن را از جغرافیای سیاسی خویش حذف کنند و سرنوشت مردم آن را به دست فراموشی سپارند. بنابراین هیچ نوع حکومتی در میان عرب وجود نداشت و در نتیجه با هر اندیشه و طرحی در مورد قانون کاملاً بیگانه بود.

فقر و خشونت عاملی بود که جز قتل و غارت راهی را برای ادامه ی حیات در این محیط باز نمی گذاشت به این دلیل از پراکندگی آکنده بود و همواره در درگیری و جنگ و ستیز و دشمنی به سر می برد و حتی تمامی امکانات محدود و اندکی خویش را نیز در معرکه ی همین مخاصمات به باد نابودی می داد و تنها چیزی که برای او می ماند فخر و مباهات در پیروزیهایی از این دست بود که در روزهای جنگ و درگیری بالاخره... گاه نصیب او می گشت. شاید به همین دلیل، بازار شعر و شاعری در او رواجی بیش از اندازه داشت؛ چه در این میدان های زد و خورد و سپس در اجتماعات موسمی می توانست با این وسیله یاد شیرین پیروزی های حقیر خویش را زنده نگاه دارد و آتش جنگ را- که تنها محرک چرخ اقتصاد او بود - از توقف باز دارد.

از سوی دیگر- از آن جا که تقریباً فاقد هر نوع دارایی بود- خودبه خود، نیازی به حقوق مالی نداشت. در نتیجه حکومتی که ضامن اجرای آن قوانین باشد، هرگز در جامعه ی او پدید نیامد و بالا جبار سراسر زندگانی او... در جنگ و ستیز و دشمنی خلاصه می شد و جز پراکندگی و نفاق در قاموس فرهنگ او مفهومی امکان حضور نداشت.

این قوم در سایه ی دستوراتی اخلاقی و انسانی آن هم با چاشنی گذشت ها و عفوها و سبک گرفتن بهره ی ناچیز دنیا و چشم دوختن به حیات جاویدان- که آکنده از وعده های خوشی و آسایش نیز بود- ناگهان از پراکندگی نجات یافت و مزه ی اتحاد و انسجام را در زیر دندان چشید و به دیدگان به تاریکی خوگرفته ی خویش نور وحدت و یک پارچگی و ثمر فرونهادن اختلافات و آسان گیری را مشاهده کرد. از آن جا که همه ی این ها را دستاورد آموزه های آیین جدید می پنداشت، در تصوّر خود کلید گنجی یافته بود که به ،روزگاران حتی خواب آن را هم نمی دید.

این توفیقات که ابتدای آن با همبستگی آغاز گردید و سرانجام، استیلای بلا معارض او را بر بخش اعظم جهان آن روز به ارمغان آورد هیچ ارتباطی با دعوت معنوی رسول خدا صلی الله علیه و آله نداشت؛ بلکه دقیقاً از نتایج فرعی تلاقی آن با واقعیات

اجتماعی آن محیط بود در عین حال چنان اعراب پراکنده و گریزان را شیفته ساخت که گویی به دواى درد بی درمان و جانگاہ خویش پی برده اند. این گرایش در جامعه ی آن روز عربستان به هیچ وجه به اسلام و عمق دعوت دینی و اخلاقی ارائه شده ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ارتباطی نداشت؛ بلکه شرایط اجتماعی مجموعاً این فرایند را ایجاد کرد که این قوم از هم پاشیده و متفرق را در جهت دست یابی به ثروت و، قدرت با یک دیگر متحد سازد و حتی مدت کوتاهی آن را برای خویش نگاه دارد.

در نتیجه ی تمرکز این قدرت در سال های پایانی عمر رسول خدا صلی الله علیه و آله، موجی از حرکت فراگیر و البته محدود به شبه جزیره ی عربستان در پیوستن به دیانت جدید پدید آمد. این موج با روندی همراه بود که گروهی را که برای از دست ندادن اندک قدرت و ثروت خویش با تمام قوا 20 تا 23 سال از دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله را رویاروی او در جنگ و کارشکنی سپری کرده بودند به سوی او کشاند؛ چه قدرت و ثروت را در این سو می دیدند برای این تاجر پیشگان در حسرت ثروت رشد کرده تفاوتی نمی کرد که از خدایان مرسوم خویش جانبداری کنند یا از خدای واحد؛ برای آن ها مهم آن بود که چگونه به قدرت و ثروت دست یابند. همان طور که گفته شد، متأسفانه آموزه ها و خصوصاً رفتار هوشمندانه ی آن انسان الاهی به جای تأثیر در جان، ایشان به دلیل اوضاع محیطی چشم اندازی در دنیا برای ایشان ایجاد کرده بود. بنابراین، بدون هیچ درنگی در یک تغییر موضع فرصت طلبانه، به این سوی معرکه خزیدند؛ در انتظار و لحظه شمار موقعیت مناسب و در اندیشه ی آن که در سفره ی جدید برای خویش جایی دست و پا کنند.

جریان این تحرکات قدرت طلبانه از چشم تیزبین و الاهی این مرئی - که دست آورد خویش را در معرض غارت فرومایگانی پلید و مغرض می دید - پنهان نماند و همواره اما با همان شیوه های اخلاقی در مهار آن سعی داشت.

اگر قرآن را در چینش نزول آن بنگریم - که مهم ترین نتیجه از ارائه ی متن قرآن، به ترتیب فرود آمده همین نکته است - در خواهیم یافت که سوره های نازل شده در

سال های آخر دعوت تماماً یا غالباً، آکنده از اشاراتی درباره ی منافقان است. این گروه فرصت طلب- که قرآن از آن ها با نام منافقین یاد کرده است - مزاحمت ها و اغتشاشات فراوانی را در سال های آخر حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله در راه دعوت او ایجاد کردند... تا آن جا که شبانه در صدد ترور او بر آمدند! آن ها سرانجام، پس از مرگ مشکوک، او به تصاحب قدرت به جامانده از او نیز توفیق یافتند و شد آن چه شد. البته خداوند نیز در به انجام رسانیدن این گونه مقدرات، نه یک حکمت، بلکه حکمت ها دارد که گفت و گو از آن البته در خور این مقال نیست

آن چه در این سیر، توجه به آن ضروری است پاسخ به این پرسش است چرا افرادی که تقریباً تمام مدت دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله را با او در ستیز به سر می بردند، ناگهان به سوی او روی آوردند و از آن پس سنگ اسلام را به سینه زدند؟! باید دانست که آن چه مایه ی این جابه جایی گردید چشیدن مزه ی قدرت و شیرینی ثروت بود که این فرومایگان دنیا پرست را به این تغییر موضع صوری کشاند و اگر قرآن را طبق ترتیب نزول آن بنگریم، این نکات به وضوح تمام، در آن دیده خواهد شد.

قوم عرب پس از چشیدن مزه ی این اتحاد و انسجام، به دلیل نتایج مادی آن، دست یابی به ثروت و قدرت آن را رها نکرد و اتحاد خویش را - که مدیون دیانت جدید بود به نام و بهانه ی همان، دین ولی با اهدافی کاملاً متمایز و بلکه متضاد با، آن ادامه داد... و با رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و از میان رفتن او - که حتی باید گفت با از میان بردن او - به وسیله ی همین گروه (که قرائنی از آن در لابه لای تاریخ به چشم می خورد) پیشروی را آغاز کرد.

از آن جا که این جامعه به طبیعت خود فاقد قانون بود و از سوی دیگر دستورات اخلاقی آیین جدید او را بدین پیشروی یاری کرده بود رعایت قالب همان دستورات اخلاقی و انسانی را بدون در نظر گرفتن محتوای آن در حکومت و قدرت خویش جایگزین قانون ساخت و در حقیقت آن ها را بهانه ای برای دست یابی به مقاصد پلید خود قرار داد.

اگر سخن خدا اتحاد برای دفاع از دعوت اخلاقی جدید بود، این اتحاد را چون برای او قدرتی منسجم به ارمغان آورد- بهانه قرار داد و در حقیقت از انسجام و وحدت (که در دفاع امری اخلاقی و الهی است) دستاویزی برای حمله و ظلم و غارت و خانمان سوزی ساخت و آن را حکم الهی خواند و از این راه... به توسعه‌ی حکومت خویش پرداخت.

با این بهانه که در متن قرآن آیات و نشانه‌هایی حاکی از عمومیت و فراگیری این دعوت وجود دارد اقدام خود را توجیه می‌کرد؛ در حالی که این عمومیت و، تغییر ناپذیری برخاسته از عمق و شمول دعوت او بود و تنها این معنی را می‌رساند که بشریت در سطح اخلاق و انسانیت نخواهد توانست به برتر و عمیق‌تر از این سخن دست یابد و با وضوح تمام مصرانه مدعی بود که اساساً سخنی در این عمق و گستره قابل بیان نیست؛ چه رسد بدان که بخواهند به برتر از آن دست یابند. تاریخ پس از او این ادعا را به خوبی به اثبات رساند؛ زیرا هنوز بشریت، با همه‌ی پیشرفت‌های خود قادر نیست سخنی در اخلاق و انسانیت، برتر از سخن او یا حتی هم‌سنگ با آن بگوید یا بجوید.

به دلایل مذکور و کاملاً معلوم گروه‌هایی که خود را پیروان او قلمداد می‌کردند این سخنان را بهانه کردند و چنین وانمودند که باید آموزه‌های او را با قهر و غلبه به تمامی جهان صادر کنند!! بنابراین اگر ملاحظه می‌شود که این قوم مانند فتری دفعتاً از جا جست و خود را به اقصی نقاط دنیای خویش رساند، عوامل گوناگون درونی و بیرونی در ایجاد این پدیده مؤثر واقع شدند که از بخش درونی آن اندکی گفت و گو شد.

مهم‌ترین عامل خارجی و بیرونی- که بی‌شک به تحقق این توسعه کمک کرد- جنگ‌های فرساینده‌ای بود که میان دو ابرقدرت آن روزگار، یعنی ایران و روم جریان داشت و چون بیش از ده‌ها سال به طول انجامید، هر دو کشور را- که گرفتار نابه‌سامانی‌های ناشی از حفظ قدرت لرزان خویش نیز بودند- خسته و فرسوده و بسیار آسیب‌پذیر ساخت. اگر ملاحظه می‌شود درست در همین وضعیتی استثنایی

ناگهان نیروی بی پروا و تازه نفس و پرشور و جوان عرب در این میان قد علم کرد، از آن روست که تازه و در همان اوان بود که میوه‌ی شیرین اتحاد را کشف و مزه‌ی قدرت را در زیر دندان‌های برنده‌ی خویش حس کرده بود و از آن جا که قوم عرب، از نظر جغرافیایی در میان این دو ابر قدرت سیاسی قرار داشت خود به خود - همین که نیروی برآمده از وحدت را در تن بیمار و ناتوان خویش حس کرد - برخاست و بی درنگ به اطراف و اکناف حمله و یورش برد.

او طبق فرهنگ قومی، خویش به هیچ برنامه و هدفی جز غارت و چپاول نمی‌اندیشید و قوانین و آموزه‌های دین خویش را - که در سایه‌ی آن رشد کرده و بالیده بود - منحصراً در جهت همین غارت‌ها و یورش‌ها تأویل و توجیه و حتی تغییر می‌داد. بنابراین همین که در برابر انفعال عوامل خارجی در سطح جهان آن روز قرار گرفت، دنیا را به کام خویش دید و بدون هیچ تردیدی برای سیرکردن شکم همیشه گرسنه‌ی خویش به پا خاست و به چپاول و غارت محیط اطراف پرداخت؛ چه انفعال قدرتهای ایران و روم سخت در توفیق او برای رسیدن به این دستاوردهای مادی، مهم و قابل توجه بودند و دقیقاً به همین دلیل، در اندک مدتی توانست به شرق و غرب جهان آن روز تسلط یابد.

همین رشد ناباورانه است که فردوسی حسرت بارانه از آن بدین گونه سخن گفته است:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار *** عرب را به جایی رسیده ست کار

که تاج کیانی کند آرزو *** تقویر تو ای چرخ گردون تقو

ضرورت انحراف از ارزش‌های اخلاقی در حکومت

بی‌گمان عرب با مجموعه‌ای از عملکردها ... به این قدرت و ثروت دست یافت همین عملکردها بودند که به صورت کاملاً جدی برنامه‌ی او قرار گرفتند و از آن پس به هیچ روی حاضر نشد آن‌ها را از دست بدهد. بنهد دیانت هدف او نبود؛ فرهنگ عمومی عرب بسیار نازل تر از آن بود که مجموعه‌ای از دستاوردهای انسانی و اخلاقی

را نصب عین خویش قرار دهد او فقر و محرومیت خویش را فراموش نکرده بود و عواملی را که به قدرت و ثروت اش رسانده بودند به خوبی می شناخت و به هیچ، قیمتی به از دست دادن آن ها حاضر نبود. بنابراین برای دست یابی به این ثروت باور نکردنی، از هیچ کاری نیز سر باز نمی زد. گوشه هایی ظاهراً کم اهمیت از بدعت ها و نوآوری های، خلفا به خوبی عمق و هیبت این جریان را نشان می دهد

شاید هنوز یک دهه از مرگ رسول خدا صلی الله علیه و آله نمی گذشت که خلیفه ی دوم به وضوح دید مفاد یکی از بندهای اذان عبارت حی علی خیر العمل، صریحاً مخالف این گونه سیاست هاست که سرلوحه حرکت او را تشکیل می دهد. این سنت از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بر جا مانده بود که در هنگام نماز مردمان را با عبارت «به سوی بهترین کار بشتابید» به نماز فرا خوانند؛ در حالی که او مردم را به نام و بهانه ی دین برای جنگ می خواست و این دو با یک دیگر در تضاد بودند. این بود که به سهولت آن را تغییر داد و عبارت مهممل و بی معنای (الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ) (= نماز از خواب بهتر است) را به جای آن نهاد که بدون هیچ مقاومتی جایگزین آن شد هنوز هم پیروان او- که خود را اهل سنت می خوانند و در حقیقت پیروان همان گروه اند که اسلام را دین جنگ و غارت می شناخت- آن را به صورت عادت و سنت به کار می برند.

در جریان شورای شش نفره ای که برای انتخاب خلیفه ی سوم برگزار گردید عبد الرحمن بن عوف ابتدا دست پیش آورد تا با علی بن ابی طالب علیه السلام بیعت کند. او بیعت خویش را با این شرط پیشنهاد کرد که حضرتش نیز با شیوه و سیره ی دو خلیفه ی گذشته حکومت را بپذیرد مقصود او از شیوه ی دو خلیفه ی گذشته، همین جنگ ها و پیشروی ها و غارت ها بود که عرب را به نان و نوایی رسانده بود و اگر آن حضرت نیز از پذیرش امتناع فرمود در حقیقت امتناع از همین شیوه بود و سرانجام چون حضرتش به بیعت حاضر نگردید با عثمان بیعت کرد

اگر پیروان خلفا خود را اهل تسنن می دانند مقصود سنت و روش خلفاست؛ نه شیوه و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله؛ چون همه به خوبی می دانستند که شیوه ی

امیر مؤمنان همان شیوه‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله است و درست به همین دلیل نیز با او سر ناسازگاری داشتند که او نیز هم چون رسول خدا صلی الله علیه و آله دنیا را نمی‌خواست و در این راه حرکت نمی‌کرد کسانی که بعدها خود را شیعه‌ی او خواندند نیز آن گروه اند که ادعا می‌کنند در پیروی از امیر مؤمنان علیه السلام شیوه‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله را پیروی می‌کنند و البته چه ادعای گزاف و خوش بینانه‌ای که خود از آن غافلاند و تنها به عادت و گزاف خود را بدان منتسب می‌سازند!...؛ زیرا آن پیشوای پارسایان خود می‌فرمود: (إِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَيَّ ذَلِكَ) (1) (= شما را توان برداشتن بار پیروی از من نیست)... و بی‌گمان این ادعا از عهده‌ی هر کس برنخواهد آمد؛ به تعبیر زندانه حافظ:

ای مگس عرصه‌ی سیمرغ نه جولانگه‌ی توست *** عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری

، باری عدم توجه به این نکات واقعی - که در ابتدای دعوت اسلام وجود داشت - می‌تواند تصویری کاملاً واژگونه و عاری از حقیقت را به نام پیام‌الاهی و دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله را نشان دهد... چون انتشار این گونه برداشت‌ها از طریق حکومت‌ها صورت می‌گرفت، خود به خود، تنها منافع آن‌ها در این آموزه‌ها ملحوظ بود و در نتیجه در برابر هر سخنی جز آن به سختی مقاومت می‌گردید.

خلیفه‌ی دوم با همین انگیزه نقل حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله را منع کرد؛ زیرا سخت از انتشار آن‌ها بیمناک بود که در مطاوی سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله، نادرستی این شیوه‌ها نشان داده می‌شد امیر مؤمنان علیه السلام در جهت عکس در جنگ صفین فرمود: (لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ) (2)؛ یعنی با استناد به قرآن، مجادله و بحث نکنید که گونه‌های مختلف بر می‌تابد (و به شیوه‌ی رفتاری رسول اکرم صلی الله علیه و آله استناد کنید)؛ به این دلیل که عبارات، قرآن چه بسا معانی مجملی را افاده می‌کرد و آن حضرت به همین نکته اشاره داشت که متن قرآن همواره در معرض سوء برداشت است.

ص: 425

1- نهج البلاغه نامه‌ی 45

2- نهج البلاغه نامه‌ی 77

البته به صورت طبیعی نیز راهی برای پیشگیری از این گونه سوء برداشت ها نبود؛ زیرا برای کسانی که متاع اندک و ناچیز جهان مادی را هدف خویش قرار می دهند، این گونه سوء استفاده ها (حتی از کلام وحی) چندان غریب نیست؛ بلکه کاملاً طبیعی و عادی به نظر می رسد

بنابراین همین گروه هر سخنی را که در دفاع گفته شده بود، در جای حمله به کار بردند و ناجوان مردانه هر چه را برای دفع فتنه در قرآن از آن سخن گفته شده بود در راه ایجاد فتنه به کار گرفتند حمله های بی پروایانه و فتنه جویی های پلیدانه بدون هیچ فاصله و درنگی پس از رحلت خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله به تشکیل یک حکومت نیرومند انجامید و همان حکومت را با همان شیوه ها و همان برداشت ها به نام اسلام و دین و قرآن از طریق قدرت بلا منازع خویش در سراسر جهان گستراند. همان طور که گفته شد، این گروه همه دشمنان بیست و سه ساله ی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بودند و چون به نام خلیفه و جانشین او در جایگاه او قرار گرفتند از هیچ دشمنی فروگذار نکردند و در حقیقت، همان شیوه های متضاد با روش رسول خدا صلی الله علیه و آله را به نام شیوه ها و روش او، به مردمان وانمودند. بنابراین اگر به تأکید گفته می شود که در مورد انعکاس وقایع تاریخی برای فهم هر سخنی که در قرآن به چشم می خورد، باید ابتدا شناسایی کاملی از اوضاع آن روزگار به عمل آورد و سپس آن اوامر را به وضعیت همان دوره منحصر دانست، از آن روست که مفاد آن دسته از آیات این گونه در طول تاریخ... آماج تحریف و سوء برداشتهای فراوان بوده است.

فراگیری انحرافات

این پدیده تا آن جا فراگیر گردید که حتی آموزه های تشیع نیز از این برداشت ها مصون و محفوظ نماند؛ زیرا رسمیت تشیع به عنوان یک تشکل مذهبی خاص در نیمه ی دوم قرن سوم و ابتدای قرن چهارم صورت گرفت و پیش از آن، به صورت یک گرایش به اهل بیت در کمال اختفا به سر می برد در نتیجه پیروان و علاقه مندان به آن بزرگان- که بعدها متشیع قلمداد شدند- به دلیل عدم وجود هرگونه بلندگوی

تبلیغی راهی کافی برای دستیابی به آموزه های پیشوایان خویش نداشتند. از این رو در عین تمایل به امامان اهل بیت علیهم السلام- که گرایش پاک و کاملاً احساسی و عاطفی بود- در امور متعارف مانند سایر مردمان در معرض همان گونه تصورات رایج قرار داشتند.

اندکی توجه به رهنمودهای ائمه علیهم السلام نیز در همه جا نشانگر این انحراف است که مردمانی که (حتی به نام دوستان و پیروان ایشان) بدانها مراجعه می کردند، چگونه در محاصره ی همین گونه اندیشه های متعارف و منحرف دینی قرار داشتند و تاریخ به خوبی نشان می دهد که تا چه اندازه آن، پیشوایان، همواره در تصحیح این نگاه ها می کوشیده اند.

علاوه بر آن، اگر به انبوه جعلیاتی که دوست (متأسفانه به زعم ابلهانه ی خود) و نیز دشمن (برای حفظ منافع متولیان امر حکومت و برای رواج بازار آن ها) در منقولات آن بزرگان وارد ساخته است، بنگریم، در خواهیم یافت که آموزه های تشیع نیز نمی تواند از تأثیر مکتب حکومت و قدرت چندان برکنار مانده باشد... تا جایی که شباهت منظوقات حدیثی را می توان میان آن ها به وضوح دید. بنابراین، آموزه های شیعی نیز از این تأثیر برکنار نبوده است و خصوصاً چون مجامیع اولیّه ی حدیث شیعه نیز در اتکا به قدرت و حکومت متشیع دیلمیان و براساس تمایلات آنان در اوایل قرن چهارم، شروع به تدوین گردید از این گونه گرایش های حکومتی- که 300 سال در فرهنگ اسلام رسوب کرده- بود در امان نماند. علاوه بر آن- همان گونه که مکرراً اشاره گردید- مردمان در سطح متعارف، جز این گونه آموزه های سطحی و متعارف را در نمی یابند و هرگز سخن از معانی بلند در سطح کوچه و بازار به هیچ وجه قابل بیان و اشاعه نیست.

باری اگر سخن در اطراف این نکته اندکی به درازا کشید، از آن جهت بود که شاید برای اول بار است که در این سطح از زوایای گوناگون این اندیشه گفت و گو می رود و چه بسا در معرض سوء برداشت های مختلف واقع گردد که با این

توضیحات امید است راه تفهیم و تفاهم در آن آسان تر پیموده شود.

با پوزش از تفصیلی که در این مقطع از آن ناگزیر شدیم، مکرراً متذکر می‌گردد که تمامی ساختارهای حدیثی تفسیری و کلامی و تاریخی و فقهی در اسلام، اعم از شیعه یا سنی با این مبنای، سیاسی شکل گرفته است و پدید آمدن هر نوع انحرافی در آموزه های دینی، دقیقاً برخاسته از این علت العلل است. اگر این واقعیت را بدانیم که خانن ترین و مال اندوزترین و قدرت طلب ترین و حتی پلیدترین افراد، به جای دل سوزترین و پرگذشت ترین و پاکترین کسان در جامعه ی نوپا نشستند و رسماً به عضویت آن در آمدند و سپس با فاصله ای اندک در رأس میراث قدرتی مستقر شدند که فرهنگ اسلام را پایه گذاری کرد و سپس در مدتی کوتاه تر از نیم قرن، آن را با مقاصدی کاملاً سیاسی و مادی در اطراف جهان پراکند و سپس با همین انگیزه ها نیز در طول تاریخ تثبیت کرد و بدین سان از نسلی به نسلی منتقل گردید.... به خوبی می توان دریافت که چرا پس از ده ها قرن هم نمی توان آن را جابه جا کرد و آن گاه عمق انحراف پدیدآمده و ضرورت گفت وگویی تفصیلی در مورد آن را بهتر و بیشتر می توان نشان داد.

همین جریان بود که دشمنان رسول خدا صلی الله علیه و سلم را به عنوان جانشینان او و به نام و بهانه ی دین او، بر جهان آن روز مسلط و سرانجام... این تاریخ و کلام و حدیث و فقه را در اسلام پایه گذاری و ایجاد کرد اندکی دقت نشان می دهد که چرا و چگونه دستاورد این جهان بینی مادی و سیاسی و در یک جمله یهودی مسلکانه- که در نزد محققان در اسلام، هنوز به وضوح دیده می شود و از اندکی از آن، در ابتدای این مقال گفت و گو- رفت باید با آموزه های واقعی و معنوی قرآن کاملاً بیگانه و حتی در تضاد باشد.

نگرش های متکلمانه- که در ابتدای این مقدمه به نقد کشیده شد- در حقیقت همه و همه برخاسته و برآمده از همین نگاه حکومت گرایانه و سیاست مدارانه ی زمامداران اولیّه ی اسلامی است و در نتیجه دستاورد آن جز این نمی تواند بود که دعوت سراسر اخلاقی رسول خدا صلی الله علیه و اله و، قرآن به روش های حکومتی تبدیل و تحریف گردد و اکنون پس از قرن ها نیز تنها همان سخنان منحرف پابرجا بماند و

همواره به نام دین خدا و رسول او به مردمان عرضه گردد

به سبب این گونه انگیزه هاست که نوای روح پرور و انسان ساز قرآن را در پشت ابرهای تیره ی جاه طلبی و مال اندوزی و هم چنین جهانگیری و حکومت اندیشی پنهان می بینیم... تا جایی که می توان گفت دور نیست تا برای همیشه انسان روی، زمین، لاقفل به صورت عمومی و فراگیر از این زلال جان پرور بی نصیب بماند.

همین اندیشه و نگاه است که برای اول، بار خلفای اولیّه ی اسلام بذر ناپاک و پلید آن را در زمین آماده و زاینده ی قرآن و اسلام پاشیدند و سرانجام میوه ی تلخ و جانگناه، آن در حکومت معاویه و بنی امیه و پس از آن خلفای عباسی پی در پی در حلقوم بی اختیار مسلمین سرازیر شد.

معاویه- که اندکی بعد خود را خلیفه و جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله خواند - همراه با پدرش مغز متفکر و رهبر همان جریان است که بیست و سه سال در برابر دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله ایستاد و با او مبارزه کرد و سرانجام در یک مانور فرصت طلبانه چون ناگزیر خود را به اردوی حریف رساند، چنین وانمود کرد که از روش سابق خویش بازگشته است؛ اما توبه ی گرگ مرگ است و احمق آن باشد که این باور کند که معاویه مسلمان (!!)) شده است. کسی که در تمام مدّت دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله (جز هشت ماه آخر آن) با او می جنگید و حتّی دو سال پس از فتح مکه نیز به این روش ادامه داد تنها آن گاه اظهار اسلام کرد که هیچ راه گریزی در میان نبود؛ فقط به این دلیل که پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله خلفای سه گانه فضایی آکنده از جنگ و غارت، به نام دین ایجاد کردند، توانست با فاصله ی کوتاهی کم تر از 30 سال به عنوان جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله در عرصه ی سیاست اسلامی حضور یابد و ناباورانه میدان را بر شخصیتی تنگ کند که از ابتدا خلیفه و جانشین حقیقی رسول الله صلی الله علیه و آله بود؛ یعنی همان کسی که از نظر موقعیت اجتماعی و جایگاه تربیتی در میان مردم در همان موضعی قرار داشت که پیامبر در آن موضع بود و بی هیچ، مبالغه به درستی می توان گفت در حقیقت در امر نبوّت شریک رسول خدا صلی الله علیه و آله بود؛ درست همان گونه که به تصریح قرآن، هارون در نبوّت با برادرش موسی علیه السلام ان شراکت داشت

ص: 429

و این نکته بارها از زبان حضرتش اعلام شده بود این برداشت از جایگاه اجتماعی امیر مؤمنان علیه السلام هرگز از گونه‌ی تعارفات روزمره نبود؛ زیرا او تنها کسی بود که می‌توانست با همان شیوه‌های انسانی و اخلاقی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به مردم روزگار خویش می‌نگریست به آن‌ها نظر کند و آنان را به همان مسیر راهنمایی کند که او می‌خواست و بارها خود با زبان مبارک خویش بدو فرموده بود: (یا علی، أَنْتَ مِثِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى) (1)

تشکل مذاهب

باید توجه داشت که جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله، ضرورتاً باید مانند خود نبوت و رسالت مقوله‌ای از نوع مقولات واقعی باشد و به هیچ وجه با گزینش‌های اعتباری و انتخابی قابل تطبیق نمی‌تواند بود اگر رسالت - همان طور که در بخش معرفی شخصیت این انسان الاهی به تفصیل از آن گفت و گورفت - واقعی است (یعنی به دلیل ویژگی‌های نفسانی در شخص پدید می‌آید و در نتیجه به علت داشتن این ویژگی‌ها شخص خود به خود رسول و پیامبر خدا خواهد بود)، خلافت و جانشینی در مورد او نیز امری واقعی و غیر اعتباری است؛ یعنی جانشین نبی نیز کسی است که به شیوه‌ها و بینش‌های او نزدیک تر و با روش‌های رفتاری او همگون تر و در پیوند با منشأ هستی همانند رسول خدا صلی الله علیه و آله به همان اندازه از خویش رسته و به حق پیوسته باشد. چنین کسی به تعبیر قرآن نفس رسول، بلکه خود به خود خلیفه و جانشین اوست؛ چه کسی بدان اقرار کند یا نکند؛ تفاوتی در نتیجه نخواهد داشت. گزینش یک جمع و پذیرش گروهی در رسالت و جانشینی آن دخالتی نمی‌تواند داشت؛ چنان که نمی‌توان شخصی را به عنوان زورمندترین و دانشمندترین مردم انتخاب کرد. آری، معنی و مفهوم زورمندی و دانش است که تعیین‌کننده‌ی

ص: 430

1- «یا علی تو نسبت به من همان جایگاهی را داری که هارون نسبت به موسی داشت» این حدیث مشهور حدیث منزلت نام دارد

زورمندترین و دانشمندترین خواهد بود؛ نه مردم و اقرار و انتخاب آن ها.

، بنابراین نه تنها حقیقتِ مفهوم، رسالت بلکه به همان اندازه جانشینی او نیز - اگر واقعی و غیر اعتباری تصور شود - خود به خود در فردی تعیین می یابند که صفات الاهی در او به صورت مطلق وجود داشته باشد و هیچ فرض دیگری در کنار آن قابل طرح نیست... ؛ اما اگر نبوت را امری اعتباری و مرادف با حکومت آن هم حکومت و فرمانداری شهرکی کم اهمیت مانند یثرب آن روزگار، فرض کردیم، البته در آن صورت تردید نمی توان کرد که پذیرش آن امری جمعی و اعتباری خواهد بود؛ چنان که حتی همان شبه حکومت، ابتدایی حتی در مورد خود رسول خدا صلی الله علیه و آله ، در مدینه نیز بر اساس پذیرش جمعی صورت گرفت؛ نه با زور جنگ یا انتصاب الاهی. پس جانشین او در عرصه ی حکومت نیز خودبه خود امری اعتباری و انتخابی خواهد شد و نمی توان در آن چون و چرا کرد.

ملاحظه می گردد جانشینان، حکومتی یعنی حکام اعتباری، مدینه در طول تاریخ، همان خلفای چهارگانه و سپس نیز معاویه و یزید بوده اند؛ در حالی که جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله در رسالت و ابلاغ پیام های الاهی و نگرش های انسانی غیر قابل انتخاب و گزینش و در شخص حضرت علی بن ابی طالب امیر المؤمنین علیه السلام منحصر بود.

جانشین او خود به خود وجود داشت و نیازی به هیچ تعیین و گزینشی نبود؛ اما عرب محروم و تازه به دوران رسیده در پی نبوت و اخلاق و انسانیت نبود؛ او دنیا را می جست و از رسول خدا نیز چیزی جز حاکم مدینه و سپس جزیره العرب در نمی یافت

معروف است که در جریان فتح مکه ابوسفیان (پدر معاویه) - چون شکوه و هیبت رسول خدا صلی الله علیه و آله را در دیدگان مردم نگریست - به عباس عموی رسول خدا صلی الله علیه و آله می گفت: پادشاهی برادر زاده ات بزرگ شده است!!... و هر چه او گفت این پادشاهی نیست و پیامبری است او در نمی یافت. سرانجام پاسخ ابوسفیان آن بود که باشد. همان که تو می گویی

هنوز متأسفانه بسیاری در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله مانند ابوسفیان قضاوت می کنند و شکوه و حرمت رسول خدا صلی الله علیه و آله را در حکومت او می بینند و غالباً سخنی جز آن را در نمی یابند و حتی با آن به مقابله و ستیز نیز بر می خیزند و این است معنی عبارت منسوب به وجود مقدس حضرت امیر علیه السلام (وَ الْحَقَّ سَمَاءُهُ بِأَرْضِهِ ، وَ عَالِيَهُ بِسَافِلِهِ) ؛ یعنی حکومت خلفای اولیه آموزه های رسول خدا صلی الله علیه و آله را زیر و رو کرد و آن را از آسمان به زمین کشید

لذا توجه به این نکته بسیار ضروری است که مصداق خارجی شخصیت حضرت محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله در پایان عمر شریف، او، به دو مفهوم کاملاً مجزا تفکیک می گردید: یکی نبوت (که تمام هم او مصروف آن بود) و دیگری حکومت (که پیشیزی برای او اهمیت نداشت و به تعبیر برادرش در جنگ صفین، به اندازه ی لنگه ای کفش مندرس نیز نمی ارزید) عرب به یک بخش آن، اساساً کاری نداشت و گفتمی آن را نمی شناخت (بنابراین در پی آن نبود و نیازی به آن در خود احساس نمی کرد)؛ اما بخش دیگر آن یعنی حکومت مطلوب عرب قرار گرفت؛ همان بی بهای بی قدر. عرب حکومت را می دید و می خواست و دقیقاً همان مفهوم را رسالت و نبوت می پنداشت باید به این نکته ی فوق العاده ظریف به اندازه ی کافی توجه داشت تا این جریان به درستی فهمیده شود که چگونه عرب توانست پس از رحلت پیامبر یزید و معاویه یا خلفای ثلاث، را جایگزین رسول خدا صلی الله علیه و آله و جانشین او (!) تصور کند و هیچ تناقضی را در آن تشخیص ندهد!!

اگر بدون هیچ فاصله ای پلیدانی چند راه را بر آن انسان الاهی و خدایی بستند تنها از آن روی بود که آنان از سکویی حرکت کردند که میدان قدرت جویان دنیا طلب بود و مردان الاهی هرگز در آن راه ها قدم نمی نهند. آن فرومایگان چون دیگر طاغیان از این راه می توانستند حکومت و قدرتی (هر چند ناپایدار) برای خویش طلب کنند و کردند؛ چرا که به درستی از تفاق درونی مردمان زمانه ی، خویش آگاه بودند و می دانستند که پیروی عرب از دیانت جدید از چه زمینه ها و چه انگیزه هایی برخاسته است.

آن‌ها به وضوح تشخیص داده بودند که مردم نفاق پیشه‌ی عربستان - که در گذشته نیز ... به دلیل همین نفاق بدان فقر مُدهش دچار بودند - اکنون نیز تغییری نیافته‌اند؛ بلکه ریشه‌های استوار آن نفاق، همچنان در ایشان وجود دارد و با اندک پایداری... می‌توان آن را آبیاری کرد و به برداشت از میوه‌ی آن پرداخت. بنابراین، به اجرای همین نقشه پرداختند و مردمان را به مال و مقام فریفتند و خود به قدرت دست یافتند.

آن‌چه پدید آمد نیز حاوی نکته‌ی جدید و بدیعی نبود و اگر درست بنگریم خواهیم دید که در یک جریان، طبیعی منافق‌ترین و پلیدترین مردمان بر افرادی از همان نوع و گونه امارت یافتند؛ یعنی منافقان در چالشی طبیعی در برابر منافق‌ترین، افراد سر فرود آوردند و آنان را بر خویش امارت دادند و مؤمنان نیز با تعداد اندک خویش در برابر مؤمن‌ترین فرد تسلیم شدند او با همه‌ی غربت، ظاهر تنها امیر تعداد اندک مؤمنان بود و در برابر او فردی قرار داشت که امیر انبوه منافقان بود. بنابراین گزینش کاملاً به صورت آزاد و واقعی صورت گرفت و هیچ اشتباهی نیز در آن رخ نداد و به همین دلیل نیز تا حدودی توانست پایدار بماند؛ هم‌چنان که تاکنون نیز پایدار مانده است.

اگر عبارات رسول خدا صلی الله علیه و آله را در روز غدیر، بدون انگیزه‌های قدرت طلبانه و حکومت‌اندیشانه (و تا حدودی کودکانه) بنگریم، در خواهیم یافت که او نیز در آن جا که فرمود: (مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاً هَا) (1) (= آن که من بر او فرمانروایم علی علیه السلام بر او فرمانرواست از حقیقتی سخن می‌گفت که وجود داشت. آنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله بر دل و جان‌شان فرمانروا نبود (یعنی در واقع بدو ایمان نداشتند) این فرمانروایی را نپذیرفتند و این اتفاق جدیدی نبود؛ زیرا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را امیر مؤمنان خواند؛ نه امیر منافقان (!!)) که در حقیقت چنین بود، آری حضرت

ص: 433

1- «هرکس من فرمانروای اویم این علی نیز سرور و مولای اوست» مشهورترین جمله‌ی خطبه‌ی غدیر

رسول در آن، روز مثل، همیشه چیزی جز حقیقت را بیان نفرمود و به هیچ وجه امیرالمؤمنین علیه السلام را در مقامی اعتباری (چنان که می‌پندارند) منصوب نفرمود؛ بلکه مانند، همیشه از حقیقتی سخن گفت که وجود داشت و اگر آن را نیز بیان نمی‌فرمود حقیقت را تغییر نمی‌داد که مؤمنان پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله از هیچ کس و هیچ چیز، جز آن انسان الهی فرمان نمی‌توانستند برد؛ چه مؤمن بودند و تنها در پی آن در جست و جو مگر می‌توان تصور کرد فردی رسول الله صلی الله علیه و آله را در دل و جان پذیرفته باشد و پس از او کسی جز علی علیه السلام را در خور این پیروی برگزیند؟... تا چه رسد بدان که فردی چون معاویه را بر جان و دل خویش فرمانروا سازد!! چنین گزینشی بی‌گمان معلول آن است که از ابتدا به رسول و خدا نه تنها ایمان، بلکه اساساً کاری نداشته است و قرار گرفتن او در جمع پیروان آن حضرت، تنها در ظاهر و به دلیل منافع مادی بوده است و بالا جبار به حکومت ظاهری رسول خدا صلی الله علیه و آله تن داده است.

، بنابراین هرگز رسول خدا صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام را بر این گروه، یعنی منافقان، امارت ظاهری عطا نفرمود. چنین کاری هرگز در خور رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله نبود و به بخش حکومتی آن حضرت ارتباط می‌یافت که لازمه‌ی، آن پذیرش جمعی بود (که تحقق نیافت). اساساً آن حضرت در نبوت، خویش کاری به بازی‌های کودکانه‌ی دنیای مردمان نداشت و در این مورد خود را موظف نمی‌دید و دستورات او در مورد، دنیا، تنها در آن حد بود که مردمان را از آلوده شدن بدان و حقیقی پنداشتن آن، پرهیز دهد.

باری آنان که از رسالت الهی جز حکومت دنیا و پادشاهی، چیزی در نمی‌یافتند امارت الهی امیر مؤمنان علیه السلام را نپذیرفتند؛ چنان که در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز آن را نپذیرفته بودند و تنها به حکومت ظاهری او، آن هم بالا جبار، تن در داده بودند آن‌ها در این میراث ظاهری رسول خدا صلی الله علیه و آله خلال مناقشه کردند و سرانجام حکومت دنیای خویش را در دست کسی نهادند که می‌پنداشتند آن را برای ایشان بهتر و بیش تر فراهم خواهد ساخت. امام علیه السلام نیز در این امر با ایشان به معارضه

برنخاست؛ چه نیکتر از همه در می یافت که جریان از چه قرار است و مردمان در پی چه اند و درخور امارت کیستند.

اگر گفته شد که آموزه های شیعی (به معنای متداول) آن نیز از این گونه واردات غیر منطبق با آموزه های واقعی، وحی، مصون نمانده از آن روست که شیعه در مورد امارت و حکومتِ ظاهری با رقیب خویش به جدال پرداخت و درست همان گونه اندیشید که مخالفانش می اندیشیدند؛ گفتمی او نیز حکومت بر دنیای مردم را جزء لا ینفک رسالت انگاشت و همان را نیز برای پیشوای الاهی خویش مطالبه کرد؛ در حالی که سراسر دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله بر این پایه استوار بود که بدین متاع اندک دنیا، جز در مسیر تربیت خویش ننگرند و آن را منتهای رغبت خود قرار ندهند و اگر مردمان چنین می بودند، امارت هیچ کس جز امیر مؤمنان علیه السلام قابل پذیرش نمی توانست بود.

آری، شیعه نیز در جهات گوناگون از این انحراف در امان نماند و چون دیگران در همان گرداب آموزه های سیاسی و حکومتی رایج در آن عصر، نشو و نما کرد؛ چرا که هیچ رسانه ی پاک و بی آلاشی برای دریافت تعالیم حقیقی دین و تربیت الاهی وجود نداشت و در نتیجه او نیز همان را می شنید که از حلقوم حکومت ها بر می خاست و حکومت ها نیز کاری جز تأویل و توجیه و سپس تثبیت و تسجیل راه های قدرت و ثروت نداشتند، بنابراین همواره همین دنیا جویان ناپاک و پلید بلندگوی آموزه های دین بودند و اگر هنوز چیزی از حقیقت معنویت و دیانت (آن هم تنها در وجدان پنهان و دل اهل ایمان) باقی مانده است باید گفت بی گمان به معجزه بیشتر شبیه است؛ زیرا این ماندگاری- از نظر جریان ظاهر امور و شیوه ای که حوادث در جهت آن حرکت می کرد- قابل توجیه نیست و قرائن نشان دهنده ی آن است که هیچ آموزه ای از دستبرد تحریف حکومت ها بر کنار نماند.

آن چه عامل به وجود آورنده ی این کلاف سردرگم و این گره های ناگشوده در آموزه های دینی است این گونه اغراض و مقاصد پلید و البته اندک مایه بود که پرده ی خود را بر روشنایی آفتاب وحی و آموزه های روشنگرانه ی رسول خدا صلی الله علیه و آله افکند.

اگر تعبیر اندک مایه برای نشان دادن این انحراف وسیع به کار رفت، از آن روست که هرگز این گونه مقاصد حقیر مادی نخواهد توانست راه را بر اندیشه های واقع بینانه و دل های مشتاق ببندد و کسانی را که حقیقتاً در جست و جوی پاکی ها و خوبی ها در تکاپوی اند، از پیام الاهی محروم دارد؛ بلکه کارایی آن تنها در حدی است که در فرصت هایی کوتاه حکومت هایی ناپایدار را (برای مردمی از نوع و گونه ی خویش و غالباً مطابق با استحقاق آن ها) ایجاد کند و اغتشاشی موقت پدید آورد. به تعبیر زیبای قرآن: (فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ) (1)

هر چند حکومت ها و حوزه های وابسته به همان حکومت ها، زلال پیام الاهی را همواره به گل مقاصد خویش آلودند و از هیچ تقلب و تزویر و جعل و دروغی سر باز نزدند، خداوند را راه دیگری نیز هست که از طریق آن پیام خود را به گوش و جان مردم پاک ابلاغ می کند؛ آن راه همانا وجدان بیدار مردمان است. اگر کسانی به دیانت راهی برده اند از آن روست که در وجدان خویش با خداوند راهی داشته اند. در این مسیر، وجدانی زندگانی و احساس و دریافت واقعی اشخاص تنها با بخشی از آموزه های دینی آمیخته می شود که پرتوی از آن در وجدان ایشان پیشاپیش وجود داشته باشد؛ یعنی منحصرأ آن بخش از مفاهیم دینی که حاوی پیام های الاهی (و به تعبیر دیگر وجدانی) است در گوش دل و جان مردم مؤمن رسوخ می کند و در درون وجود ایشان می نشیند و خود به خود به برف انبار یاوه های فاضلانیه ای که گوش فلک را کر می کند هرگز گوش جان نخواهند سپرد و بی گمان

ص: 436

1- حباب ها و کف ها بی گمان رفتنی اند و آن چه بر زمین ماندگار خواهد ماند همان چیزی است که برای مردمان سودمند باشد و از آن بهره مند گردند. رعد (13): 17

حقیقتِ تعابیری هم چون (فَدَّ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (1) و ذَالِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) ایشان را به ایمان و هدایت راهنماست. لذا اگر پرتوی از دین به جا مانده، است تنها معلول راه هایی است که افراد در وجدان خویش با آموزه های الهی داشته اند و دارند و این سخن را که (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (2) نیز مفهومی جز این نیست.

آن چه در این متن مطرح می شود نقدی است که تنها بر اندیشه های رایج در سطح گفتار و نوشتار رسمی دیانت وارد است یعنی همان آموزه ها که به صورت، رسمی خود را به دین منتسب می داند و الا هرگز ما را نمی رسد تا راهی به سوی دل مردمان بگشاییم و آن را نقد کنیم؛ به قول حافظ:

سحر با معجزه پهلو نزنند دل خوش دار *** سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد؟

دل جایگاه خداوند است و تنها او را با آن سر و کار... و بی گمان (ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) (3) آن چه در این گونه نقدها ارائه می گردد ویژه ی عرصه های عقل و اندیشه و نظر است و بس؛ یعنی اگر از انحرافی سخن گفته می شود، مقصود انحرافی است که در سطح اندیشه ها وجود دارد و الا هرگز نمی توان دل مردمان را به نقد کشید در آن جا که دل را با خداوند راهی باشد- هر چند در اندیشه نیز با باورهای ناصحیح آمیخته گردد- نخواهد توانست دستاورد ایمان و خلوص و صداقت را در انسان مخدوش سازد و تمامی سخن (در این بحث) آن است که خداوند نیز در زبان، وحی، همین سلوک اخلاقی و انسانی را نشان داده و همواره خیالات و اوهام و مقاصد سیاسی آن را به بیراهه کشانده است و راه تصحیح آن ها، بدون تردید ورود مجدد هر شخص به راه های وجدانی و ایمانی است. در این مجموعه نیز، تمام کوشش در همین جهت است که با آشکار ساختن فساد اندیشه های وارداتی و

ص: 437

1- بی گمان راستی ها و درستی ها از فریب و نیرنگ آشکارا برکنارند بقره (2): 256

2- ما خود این یادآوری را فرو فرستاده ایم و خود بر آن نگاهبان ایم حجر (15): 9

3- دل از آن چه می بیند - به دروغ سخن نخواهد گفت. نجم (53): 11

پندار گونه حتی المقدور استحکام راه های وجدانی نمودار و از آفات و شوائب رایج دور شود؛ چه هیچ گاه در طول تاریخ مردمان - این گونه که در عصر حاضرند- از باورهای وجدانی دور و بیگانه نبوده اند و این سان بر اندیشه های مغشوش خویش پای نمی فشرده اند. در این عصر و زمان ناگزیر باید تنها از همان راه ها وارد گشت که مردمان با آن خو گرفته اند و صلاح و فساد هر اندیشه ای را از همان راه، بدیشان گوشزد ساخت که از طریق آن برایشان وارد گشته است. در بیان این مجموعه نیز هدفی جز این مورد نظر نبوده است.

بگذریم... که سخن اندکی به طول انجامید و دامنه ی بحث، ناگزیر از انعکاس حوادث روزگار نزول در قرآن تا حدودی فراتر رفت.

نتایج تحریف در برخورد با قرآن

باری، باید توجه داشت که ریشه ی تمامی انحراف ها و تحریف ها سطحی نگری ها و ... همه و همه در تحلیلی نهفته است که از حوادث روزگار نزول ارائه شد. بدون تصحیح این دیدگاه نمی توان هیچ یک از آیاتی را که پیرامون وقایع جاری آن روزگار نازل گردیده است فهم کرد و خصوصاً چون تمامی آن ها دارای کاربردهایی منحصر به همان دوران اند برای بهره مندی از پیام ابدی و ماندگار این آیات، تنها با تحلیل دقیق اوضاع و شناخت کامل روابط، برداشتن گام هایی با کمال احتیاط ممکن است میسر گردد... و برای نشان دادن شیوه ی این استنتاج باید از مثالی عملی و آشکار کمک گرفت.

به عنوان نمونه آیاتی مانند (قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً) (1) ممکن است معرض سوء برداشت قرار گیرند در این جا باید مصداق مشرکین را در آیه به وضوح، همان (كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً) دانست که در دنباله ی آیه آمده است؛ یعنی همان گروه که

ص: 438

1- با آنان که در راه راستی با شما ستیز می کنند گروهی ستیز کنید همان گونه آنان نیز گروهی با شما می ستیزند توبه (9): 36

دسته جمعی برای جنگ با رسول خدا صلی الله علیه و آله در بسیج بودند. بنابراین هرگز نمی توان آن را نیز به گروهایی که در تعریف ها و تقسیم بندی های کلامی روزگاران بعد مشرک خوانده شده اند تسری داد و با این بهانه با مردم غافل آن سوی دنیا به جنگ پرداخت این تقسیم بندی ها بر اساس تعاریف سیاسی و کلامی بعد و تشخیص های بی گمان آمیخته به اشتباه و آکنده از لغزش افرادی عادی و جایز الخطا صورت گرفته است و به هیچ روی از تمامیت و اطلاق کافی برخوردار نیست

خصوصاً آیاتی را که در مورد قتال و اجرای حدود و ارتباطات اجتماعی و مالی در قرآن وجود دارد باید با رعایت احتیاط و توجه کامل به شرایط محیطی ارزیابی کرد تا بتوان (آن هم حداکثر با ظن و گمان و تخمین) راهی به پیام قرآن باز کرد؛ زیرا اصولاً احکام خشونت آمیز همواره در معرض سوء برداشت اند؛ یعنی حکومت های تندرو به سهولت ممکن است این گونه احکام را بهانه قرار داده به اعمال خشونت باری که با توسعه ی حکومت و قدرت آن ها متناسب است پردازند. مگر در تاریخ صدر اسلام مکرر این اتفاق رخ نداد که حکومت ها یا عمال آن ها، اجازه نمی دادند کسی مسلمان شود تا از این راه بتوانند از آن ها جزیه ی بیشتری اخذ کنند؟ مگر کم لشکر کشی هایی برای دست یابی به غنایم به بهانه ی و قاتلوا المشرکین کافه صورت گرفت و دین و خدا و قرآن را دستاویز وحشیگری ها و غارتگری های خویش ساخت؟... در حالی که پیام آیه آن است که اگر مشرکان دست به دست یک دیگر دادند و به جنگ شما آمدند شما نیز دست به دست یک دگر، حمله ی آنان را دفع کنید و کسی از شما به بهانه ی حضور دیگران از یاری مردمان سر باز نزنند. این دستور اخلاقی کجا و حملات قاسیانه ی محمود غزنوی ها برای چپاول جواهرات هند کجا؟

در مورد اوامر تند و خشونت آمیز به دلیل این سوء برداشت، باید دو چندان دقت و احتیاط به کار بست؛ یعنی اساساً لازم است مشرکان عصر نبوت را شناخت و دانست که مشرکین در زبان قرآن به گروهی اطلاق شده است که برای حفظ اموال غاصبانه و ادامه ی ظلم و جور و حشیانه ی خویش با انتشار دعوت رسول خدا صلی الله علیه و آله

در ستیز بوده اند؛ زیرا می پنداشتند که با رسوخ این گونه اخلاق و رفتار، ثروت و قدرت آن ها نابود می گردد و در حقیقت به دلیل منافع شخصی خویش، سدّ راه دعوت اخلاقی رسول خدا صلی الله علیه و آله بودند؛ در حالی که در حال حاضر گروهی را نمی توان به این صفت متصف دانست و گویی، مشرکین در اصطلاح، قرآن، اکنون وجود خارجی ندارند؛ زیرا هیچ کس با هیچ کس بر سر داشتن اخلاق، به جنگ و خصومت بر نمی خیزد. جنگ های دینی نیز در گذشته ی تاریخ هرگز مصداق قاتلوا المشرکین کافه نبوده است؛ زیرا همواره جنگ ها بر سرزمین ها و منافع مالی حاصل از آن بوده است و کار جهان گشایانی همچون اسکندر و چنگیز و تیمور و هیتلر و ناپلئون . بدون تردید این گونه رفتارها هرگز با اهداف دین همسو نیست؛ گرچه حمله کننده ی آن امثال خلیفه ی دوم باشد.

استناد تاریخی

با همه ی آن چه گفته شد، نمی توان انکار کرد که انعکاس احوال شخصیه و وقایع اتفاقیه ی روزگار نزول سبب سوء برداشت های وسیعی در قرآن شده است (که به اندکی از آن اشاره شد)؛ اما نا گفته نباید نهاد که از دو جهت، این انعکاس ها بسیار سودمند و لازم نیز بوده است؛ زیرا خصوصاً در این روزگار با کارآیی فوق العاده ای همراه است.

باید دانست که هیچ راهی مستندتر از همین بخش از قرآن برای شناسایی چگونگی وضع زندگی و شرایط دوران نزول قرآن وجود ندارد؛ یعنی در این بخش از قرآن است که می توان نشان داد مردم آن روزگار چگونه می زیسته اند و چه می کرده اند و چگونه می اندیشیده اند و از روی تذکراتی که در متن قرآن در جهت رعایت نظافت یا عفت شده است می توان پی برد که آن گروه در چه حدی از درک بوده اند و تا کجا نظافت را- که ابتدایی ترین درک انسانی است- رعایت نمی کرده اند و تا چه اندازه حیوانیت و بی عفتی و بی حیایی و ظلم و جفا در آن جامعه رواج داشته است اگر کسی این بخش از قرآن را به دقت واریسی کند خواهد توانست

واقعی ترین تصویر را از زندگانی عرب جاهلی آن روزگار - که در قسمت مرکزی شبه جزیره ی عربستان به سر می برد - ارائه دهد و اگر خصوصاً آن را طبق ترتیب نزول مرتب سازد، ترتیب وقایع تاریخی صدر اسلام در آن به خوبی نمودار خواهد شد و دامنه ی بسیاری از تعارضات تاریخی را برخواهد چید؛ یعنی حتی در تشخیص صحت و سقم نقلیات، تاریخی می توان از آن سود جست. بنابراین، نه تنها تصویر شرایط اجتماعی آن روزگار را ترسیم می کند بلکه واگوی چگونگی اتفاق حوادث آن روزگار از نظر تاریخی نیز خواهد بود.

این تصویر از چند جهت از بهره های تاریخی آکنده است؛ زیرا هم وضع زندگانی آن روزگار را نشان می دهد و هم تا حدودی... ترتیب حوادث تاریخی آن دوران را علاوه بر آن فاصله ای را که مردم آن روز در سطح اخلاق و نظافت و رعایت حیا و انسانیت و مهر و عطف... با این انسان والا به نام رسول خدا صلی الله علیه و آله داشته اند آشکار و بر ملا می سازد و به این دلیل از نقطه نظر تربیت، به سهولت روشن می کند که این شخصیت اخلاقی نمی تواند فرزند و محصول آن جامعه ی نیمه وحشی و برآمده از آن محیط کاملاً فاقد اخلاق باشد؛ یعنی پرورش و تربیت او دستاورد محیط او نیست و نمی تواند باشد. در نتیجه این حقیقت را نشان خواهد داد که این موجود گویی انسانی است دارای تربیت الاهی؛ زیرا جز خداوند و قدرت او از عهده ی این گونه تأدیب و تربیت بر نمی آید که از محیطی آن چنان کثیف و بی بهره از اخلاق، موجودی این گونه پاک و آراسته به همه ی فضایل اخلاق برآورد. عبارت شیوای اَدْنَبِی رَّبِّی (1) نیز بیانگر همین نکته است و الا - آن محیط با آن ویژگی ها، هرگز نمی توانست موجودی این گونه پاک و مؤدب بیرون دهد و از این زاویه است که می توان الاهی بودن نبوت و رسالت او را بدون هیچ تردیدی با توجه به تفاوتی که با محیط خویش داشته به وضوح دریافت

ص: 441

1- «خداوندگار من مرا ادب آموخت. مجمع البیان 10: 333، ذیل آیه ی مبارکه ی (إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) در سوره ی القلم.

نکته ی دیگری که انعکاس وقایع روزگار نزول قرآن در متن آن ایجاد کرده است برهانی است که از نظر تاریخی بر وجود خارجی شخص رسول الله صلی الله علیه و آله می توان اقامه کرد و آن را بزرگترین دلیل وجود واقعی آن حضرت دانست و این از اهمیت کمی برخوردار نیست

شاید کم تر در سطح عموم به این نکته پرداخته اند که با وجود این همه تعارض در متن، تاریخ چگونه می توان اثبات کرد که وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله توهمی برخاسته از اندیشه ی عرب به حکومت رسیده نیست؟ باید توجه داشت که لااقل این شبهه در مورد بنی اسرائیل و خصوصاً افراد برجسته ی آن ها، یعنی موسی بن عمران علیه السلام و عیسی بن مریم علیه السلام از نظر اسناد تاریخی طرح شده است که وجود تاریخی هر دوی این بزرگان دارای این ابهام و ایهام هست آری واقعیت آن ها با استناد به اسناد تاریخی موجود قابل اثبات نیست و به صورت کاملاً جدی این شبهه ی بی پاسخ پدید آمده است که این اقوال پراکنده و نامنسجم دلیل وجود تاریخی این بزرگان نیست و ممکن است این دو شخصیت جزء اسطوره هایی باشند که اقوام و ملل برای منشأ تشکل اولیّه ی خویش همواره ساخته و می سازند همان طور که نقلیات شاهنامه هرگز نمی تواند بر وجود کیومرث و جمشید و فریدون و رستم، گواه و برهان قرار گیرد، عباراتی در متن تورات و انجیل با توجه به زمان تدوین آن ها نمی تواند اثبات کننده ی وجود تاریخی این پیامبران بزرگ باشد؛ چه این گروه ها پس از تثبیت قدرت و حکومت خویش این متون را در جهت همان قدرت ها و حکومت ها، آن هم با زبانی اسطوره گون و مبالغه آمیز نوشته و نشر داده اند بنابراین، از نظر یک مورخ بدین گونه شبه افسانه های یک سویه و خودستایانه نمی توان استناد کرد.

درباره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و قرآن اما سخن کاملاً به گونه ی دیگری است؛ چرا که وجود این وقایع روزمره و واقعی و خالی از مبالغات اسطوره آمیز در همین بخش از قرآن سبب شده است که در وضعیت متعارف هیچ محققى نتواند این ادعا را حتّى مطرح کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله وجود خارجی و تاریخی نداشته است

منقولات تاریخی حدیثی بیانگر وجود تاریخی رسول خدا صلی الله علیه و آله علاوه بر

گوش افسانه ای در اوایل قرن دوم جمع آوری و کتابت شده اند. بنابراین، دارای همان نقص اند که متون تورات و انجیل بدان مبتلاست؛ یعنی تاریخ تدوین آن ها با شخصیت هایی که در مورد او سخن می گویند اولاً به شهادت خود آن ها همزمان نیست و ثانیاً دارای گویشی داستان پردازانه و افسانه سرایانه است؛ ولی در مورد، قرآن مسأله چنین نیست؛ یعنی چون تاریخ تدوین قرآن، از یک سو و شواهد و قرائن فراوان تاریخی و نیز روایت متفق علیه آن از سوی دیگر و علاوه بر آن، عدم وجود بیانات افسانه ای در مورد حضرتش در متن، قرآن مجموعاً اثبات کننده ی این نکته است که قرآن واگوی وضعیتی واقعی و محیطی کاملاً محسوس و ملموس است. بنابراین به هیچ روی طرح تردیدی را در مورد وجود تاریخی رسول خدا صلی الله علیه و آله امکان پذیر نمی سازد.

به این دلیل می توان با قرآن در مورد وجود تاریخی رسول خدا صلی الله علیه و آله مانند یک سند تاریخی غیر قابل خدشه برخورد کرد؛ هم چنان که در تصویر شرایط روزگار نزول، نیز قرآن از گویاترین اسناد قابل دسترس است.

باری اگر بخشی از قرآن- که چندان اندک هم نیست - حاوی احوال شخصیه ی رسول خدا صلی الله علیه و آله، است در آن انحرافات بسیاری رخ داده و بسیاری از انحرافات دیگر را نیز ایجاد کرده است، بنابراین اگر آموزه های دیانت همواره در معرض تحریف و تصحیف گویندگانی در دامن حکومت خزیده واقع شده، از آن روست که در انحرافی، ویرانگر جای رسول خدا صلی الله علیه و آله با دشمنان او تعویض شد... تا جایی که حتی پس از مرگ او نیز این فرصت پدید نیامد که این تعالیم از زبان افرادی تربیت شده ی او و همگون و هم سنخ، او گفته و شنیده و تعلیم شود و به همان صورت که آن مربی الاهی می خواست تسجیل و تثبیت گردد. بنابراین باید کاملاً مراقب بود و دریافت که تمامی این انحرافات از کجا برخاسته و از کدام ناحیه داخل آموزه های دینی گردیده است. پس از این توجه و پرهیز است که باید به عبارات قرآن نظر کرد و درباره ی دستورات او به مردمان هم عصرش به ارزیابی پرداخت و سپس آموزه های او را از خلال آن ها استخراج کرد

موشکافی های تحلیل گرانه ی قرآن پژوهان معاصر در مورد محتوای قرآن - هر چند تا حدودی صحیح و قابل اعتناست - غالباً از این نارسایی مصون نیست که آن ها بخش های گوناگون آن را از یک دیگر تمیز نداده و در نتیجه، مفاهیم اساسی آن را در کنار مصادیق جزئی آن نشانده و مجموعاً به ارزیابی محتوای متن این کتاب پرداخته و سرانجام با سراسر متن به صورتی واحد برخورد کرده اند. ایشان تمامی آن را از یک سنخ تصور کرده و نتیجتاً آن را بشری و تاریخی و با فرهنگ زمان صدور آن، متناسب پنداشته اند؛ در حالی که گستردگی این متن قبل از هر پژوهشی فی نفسه از وجود فراز و نشیب و اوج و فرود در آن حکایت می کند و به هیچ استدلال اضافه ای نیاز نیست؛ تا چه رسد بدان که این کتاب خود در متن خویش به صراحت اعلام می کند که معانی و مقاصد آن در سطح و عمق واحدی نیست و همان طور که اشاره گردید، تعبیر صریح (هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَ اٰخِرُ مَثَابِهَاتٍ) (1) انشان می دهد که هم سنگ پنداشتن سراسر آن مخدوش و لااقل شتاب زده و دست کم اجمالی است. در نتیجه با تصویری این گونه خام و برخاسته از زیربنایی چنین مبهم نمی توان مجموع این

ص: 445

1- آن ها ریشه های این نوشتارند و بخش های دیگر آن سراسر نمونه هایی است که نمی توان آشکارا آن ها را از یکدیگر جدا ساخت آل عمران (3): 7

کتاب را ارزیابی کرد و انتظار داشت که سخن متین و مستحکمی نیز از آن برخیزد؛ در حالی که تمیز و تشخیص بخش های گوناگون این کتاب - چنان که گفته شد - خواهد توانست زمینه ی داوری استوارتری را فراهم سازد و به این دلیل است که باید به گونه های مختلف گویش در این کتاب توجه کافی داشت

بخشی از این کتاب- که حاوی بنیادی ترین آموزه های اصلی آن است - محکمت آن را تشکیل می دهد و سایر بخش های آن نمونه وار برگرد محور اصلی راه حل های عملی و مصادیق تمثیلی و موضع گیری های موردی را تبیین می کند. تنها بر اساس این تفکیک است که می توان بررسی این کتاب را آغاز کرد.

پس از آن که درباره ی تشابهات و انواع گوناگون آن سخن گفته شد، باید در جست و جوی آن بود که از محکمت آن نیز بیان اصول اساسی و تبیین روابط واقعیات هستی برخیزد؛ یعنی در طی آن هم ریشه و بنیاد هستی به وضوح نشان داده شود هم جایگاه انسان که مقصود و هدف از تمامی خلقت است. سرانجام... در آن، هم از منشأ و مبتدای هستی سخن به میان آید و هم از مقصد و منتهای آن پرده برداشته شود و نیز مسیر و روند آن به تمامی ترسیم شود تا آدمی بی پرده در برابر راز سر به مهر هستی مطلق قرار گیرد؛ ولی بهره مندی از این بخش اندکی با دشواری همراه است و تا زیربنا و شالوده ی آن در کتاب گران قدر هستی به درستی فهم نگردد نمی توان انتظار داشت که با سهولت به مقصود و هدف آن بتوان راه برد. پوینده ی این راه با موانعی رو در روست و به این دلیل آن را دیرباب و هم چنین زودگزیز و فرار می بیند.

اولین مانع - همان طور که اشاره شد همسویی و همنوایی و نیز دست یابی به دیدگاهی است که این متن از آن زاویه به جهان هستی و ابتدا و انتهای آن نگریسته است. (سعی گردید در عین صعوبت در طول این مقدمه، اندکی از آن در حد توان توضیح داده شود و در ادامه ی این بحث با تفصیل بیشتری بدان خواهیم پرداخت).

در مرحله ی بعد باید توجه داشت که کلام وحی در تبیین این گونه مفاهیم با

این که جوهر و ریشه‌ی پیام او را تشکیل می‌دهد - از به کارگیری لغات متداول در محیط خویش ناگزیر است و چون محیط و اندیشه‌های معمول با آن مفاهیم بیگانه است و هیچ‌گاه با آن سر و کاری نداشته است برای گفت و گو از آن‌ها، خودبه‌خود واژه‌ای در ازای آن‌ها ندارد؛ زیرا اساساً زبان و لغات آن در گویش‌هایی مختلف تا آن‌جا پدید می‌آیند و به کار گرفته می‌شوند که نیازهای روزمره و مقاصد متعارف با آن بیان و ارائه گردد و اگر گویشی مرتفع‌تر از سطح عادی، در صدد بیان مفاهیمی برتر از مفاهیم رایج در میان جامعه و مردمان باشد ناگزیر خواهد بود با استفاده از همان واژه‌های رایج نزد عموم مقصود خویش را بیان کند؛ با این تفاوت که با در نظر گرفتن حداکثر تناسب و تشابه در عین استفاده از همان لغات، آن‌ها را در معانی مورد نظر خویش به کار خواهد برد. این شیوه در تمامی علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد.

با به کارگیری این روش است که زبان علم پدید می‌آید. کاروان دانش بشری - که روز به روز به پیشرفت بیشتری نائل گردیده است - در همه جا ناچار است واژه‌ی رایجی را گزینش کند که در آن معنا و مفهوم دقیق‌تر و ظریف‌تر خود را به ودیعت نهد و از آن به بعد با آن واژه همانند یک اصطلاح رفتار نماید. این اصطلاحات ابزار بیان مفاهیم در علوم مختلف اند و تنها افرادی آن‌ها را فهم می‌کنند که پیشاپیش آن معانی را در ذهن یا وجود خویش یافته و بدان راه برده باشند و الا نمی‌توان انتظار داشت که در این روش معانی برای تمامی کسان به گونه‌ای یک نواخت، قابل دریافت و فهم قرار گیرد.

هنگام دریافت پیام این متن بیش از هر چیز باید از مجموعه‌ی این اصطلاحات و به تعبیر صحیح‌تر استعاراتی که در این کتاب مقدس به کار رفته، آگاه بود تا حتی المقدور بتوان لایه‌های صوری آن‌را - که چون پرده‌های ضخیم مشاهده‌ی معانی آن‌را مانع شده است - کنار زد و سپس به معانی آن نزدیک گردید و ابهامی را که بر چهره‌ی زیبایی آن‌ها سایه افکننده زدود و معانی بکر و مفاهیم واقعی را، در روشنی آفتاب معرفت مشاهده کرد و در نتیجه راه پر پیچ و خم و تنگ و

باریک تربیت را که خصوصاً این کتاب در صدد بیان آن است - روشن ساخت و حیرت و ظلمت روزافزونی را که همچون، دیواری مانع هر گونه حرکت و خیزش است زائل کرد تا بیگانگی از آن تنها نصیب کسانی باشد که در وجود خود و با تمایل و خواست خویش خودخواهانه چون ابلیس از ستایش و کرنش نسبت به صفات الاهی، سرباز می زنند؛ نه این که پیام پر مهر این کتاب گران قدر، اساساً به گوش آدمیان نرسد؛ زیرا ناآشنایی با عوامل گران قدر تربیت آدمی را تا آن جا به بیراهه خواهد افکند که فاصله ای نخواهد بود تا این که اساساً امکان تربیت را به انکار نشیند. البته در آن صورت خود را از تنها دستاورد هستی یعنی تربیت بی بهره و نصیب خواهد ساخت

این مشکلی است که ناآشنایی با این اصطلاحات و بیگانه ماندن از شیوه ی گویش این کتاب مقدّس آن را پدید می آورد و در نتیجه حتی می تواند مردمان را سخت به گمراهی افکند؛ چنان که در طول تاریخ برخوردکنندگان با این متن از این گمراهی مصون نبوده اند و خصوصاً در این زمانه با ابعاد گسترده تری، به صورت روزافزون... آثار خود را نمایان می سازد.

نه تنها بدون در نظر داشتن معانی اصطلاحی، قرآن، دور باطلی که در طول، تاریخ همواره مخاطبان این متن را از پیام آن محروم داشته همچنان باقی خواهد ماند؛ بلکه اوضاع ویژه ی این روزگار نیز به انحراف آموزه های دینی، بیش از پیش دامن خواهد زد که سخت باید از آن پرهیز داشت و این پرهیز میسر نمی گردد؛ مگر آن که معانی اصطلاحی و استعاری الفاظ قرآن به دقت شناسایی و واریسی و قبل از هر بحثی مبنایی تحقیقی برای آن فراهم گردد. در این مسیر توجه به دو نکته نیز ضروری است

اولاً- باید دانست در متن سراسر احساسی و هنری و ادیبانه و حتی غنایی، قرآن اصطلاحات و استعارات فراوان و گوناگونی به کار رفته است؛ اما نمی توان پنداشت که در تمام این متن مقدّس به گونه ی یک کتاب علمی، الفاظی چند با معانی خاص اصطلاحی همراه است و سایر لغات در معنای متداول خود به کار رفته بلکه

همواره ممکن است اصطلاحاتی مانند زمین و آسمان و ستاره و ماه و خورشید که غالباً دارای بار استعاری اند- در مواردی نیز با معانی متعارف در این متن حضور یافته یا برعکس واژه‌ی ساده‌ای مانند قال (= گفت) نیز در مواردی به صورت یک اصطلاح به کار رفته باشد (چنان که در اِذْ قَالَ رَبُّكَ ... در بحث آیات خلقت انسان، مشاهده کردیم). بنابراین ابتدا پس از آشنایی کامل با نوع نظر و نگاه این کتاب، مقدّس باید به درستی فضای گفت و گورا در نظر داشت و آن‌گاه از استعاری بودن و حقیقی یا مجازی بودن عبارات و واژه‌های آن سخن گفت و پس از تعیین و تبیین آن‌ها به استنتاج معانی این کتاب پرداخت.

ثانیاً باید توجه داشت که هرگز این متن، مقدّس، نخواهد توانست برای کسی که در وجود خویش با مفاهیم معنوی و تربیتی و اخلاقی بیگانه و ناآشناست، هم چون یک کتاب کلاسیک مفید و قابل بهره‌برداری باشد. تا کسی با مفاهیم ریاضی آشنا نباشد از خواندن کتاب ریاضیات طرفی نمی‌تواند بست و با مطالعه‌ی یک متن، ریاضی با مفاهیم آن علم آشنا نخواهد شد و در صورت آشنایی نیز، تنها در حد خویش از آن کتاب بهره‌مند می‌گردد به همان ترتیب اگر کسی با آن نگاه و از آن جهت که قرآن به جهان نگریسته است چشم خود را نگشاید و از آن دیدگاه- که بی‌گمان زاویه‌ی تربیت و پرورش صفات الهی است - هستی را ننگریسته و کتاب تربیت وجود خویش را مشفقانه ندیده و نخوانده باشد، ممکن نیست از این نامه‌ی گران قدر، به هیچ روی بهره‌مند گردد. تنها با این نگاه و از این دیدگاه است که می‌توان راز معانی استعاری و اصطلاحی قرآن را گشود و از این طریق به گنجینه‌ی بی‌انتهای آن راه برد.

در غیر این صورت اگر آن چه از این پیام نصیب فرد خواهد شد با اهداف آن متضاد نباشد بی‌گمان هم سو و هم نوا با آن نیز نیست.

در مدخل بحثی که گویش آن با اصطلاحات و استعارات همراه است، طرح نکاتی ضروری است تا در طی آن لزوم گویش اصطلاحی و نیز چگونگی گزینش اصطلاحات در آن به روشنی آشکار گردد و از آن مهم تر حتّی المقدور خاستگاه و

هدف و هم چنین منشأ صدور این بخش قرآن که از آن به اُمّ الکتاب تعبیر شده است- تعیین و تثبیت شود؛ چه اگر بدین توضیح پرداخته نشود، بیم آن است که مفهوم و مقصود و پیام این مقدمه به درستی فهم نگردد و در نتیجه... ابهام و ابهام چیره بر پیام این متن، مقدّس به قوت خویش باقی و سرانجام این پرسش همچنان بی پاسخ ماند که قرآن چیست و چه می گوید و چرا گفته شده و چه پیامی در آن نهفته است؟

برای این منظور، به نظر رسید اگر ابتدا ویژگیها و ساختار کلی این بخش از متن، قرآن یعنی محکّمات آن نشان داده شود ممکن است این راه را سهل تر بتوان پیمود و به مقصود و هدف آن ساده تر دست یافت. لذا ابتدا و پیش از توضیح تک تک واژه ها و اصطلاحات، سعی خواهد شد تا ابعاد گوناگون گویش این بخش قرآن از لحاظ ساختاری- تا آن جا که درک و فهم به صورت متعارف، به شناسایی آن قادر است - مختصراً بیان گردد.

مؤکداً این نکته یادآوری می شود که این ابعاد ساختاری و ویژگی های اساسی و اصطلاحات و استعارات، همه و همه در ارتباط با بخش محکّمات قرآن (اُمّ الکتاب) است و متشابهات آن در مرحله ی بعد تنها سایه ای از این ساختار شگفت انگیز را با خود دارد؛ چه اولاً اصطلاحات منحصرأ در این بخش به کار گرفته شده و ثانیاً بیان پیام اصلی این کتاب نیز در همین بخش نهفته است. لذا این توضیحات و این ویژگی ها اصالتاً به این بخش راجع است و در بخش های دیگر، لا- اقل کم رنگ تر و خفیف تر ... امکان انعکاس داشته و درک و دریافت این ریشه ها در آن ها اندکی دیریاب تر است بنابراین عمده ی نظارت این مباحث بر بخش محکّمات قرآنی است که ناگزیر معانی آن با تعابیر استعاری و اصطلاحی (و نیز نمادین بیان گردیده است) که در عین غموض و ابهام فراوان، ریشه و مادر این کتاب است و بدون فهم و دریافت آن نمی توان از پیام اصلی این کتاب به درستی بهره مند گردید.

لذا آن چه در این بخش بدان خواهیم پرداخت بیان همان اصولی است که این مقدمه مانند، بر اساس آن تدوین یافته است و چون مستقلاً فرصتی برای ارائه و

عنوان وجود نداشت، در این بخش، با توضیح تک تک و تأکید لازم در مورد هر یک، به طرح آن‌ها خواهیم پرداخت.

1- ماهیت کلام الاهی

ابتدا باید دقیقاً دانست مقصود از کلام الاهی چه می‌تواند بود؟ متن این کتاب و همچنین باور تمامی مسلمانان از آن حکایت دارد که این مجموعه کلام خداوند است؛ اما در عین حال هرگز به این نکته اعتنایی در خور نشده است که مقصود از این عبارت که قرآن کلام الاهی است چیست؟ با این که متکلمان بیش از هر چیز به این نکته پرداخته‌اند و اساساً از همین رو بدانان متکلم گفته و سپس به همین دلیل، این علم را علم کلام خوانده‌اند که سخن آنان از این نقطه آغاز شده است که بیان کنند: ماهیت کلام الاهی چیست؟ متأسفانه در طول کوشش‌های خویش تنها به انواع و اقسام احتمالات غیر لازم و غیر مفیدی پرداخته‌اند که هیچ ارتباطی با حل مشکل نداشته است. آن‌ها تنها به این گونه پرسش‌ها پرداخته‌اند که: کلام خدا قدیم است یا حادث؟ نفسی است یا لفظی؟ ... ولی در محتوای سخنانشان - که از انواع دقت‌های موشکافانه و جنجال‌برانگیز و جانب‌دارانه آکنده است - هیچ‌گاه پرتوی روشنگر بر این نکته نیفتاده تا در روشنایی آن بتوان مقصود از اصطلاح کلام الاهی را دریافت. قدیم یا حادث، نفسی یا لفظی هر چه هست پاسخی به این پرسش نیست که خود آن چیست؟ به تعبیر دیگر از ماهیت آن به طور کامل غفلت کرده و تنها به ویژگی زمانی یا القایی آن پرداخته‌اند.

تمامی سخن متکلمان با این پیش‌فرض همراه است که خدا موجودی است بیرون و جدا و کاملاً خارج از جهان؛ همانند جدایی انسانی از دیگر انسان‌ها و چون دور از دسترس و غیر قابل مشاهده و رؤیت است ناگزیر به وسیله‌ی وحی با آدمیان ارتباط برقرار کرده و آنان را از مقاصد خویش آگاه ساخته است با این پیش‌فرض در صدد برآمده‌اند تا تعیین کنند که برای موجودی ازلی و ابدی و بیرون از هر حد و اندازه و غیر حادث - که در عین حال، محل هیچ حادثه‌ای نیست - سخن گفتن،

چگونه تحقق خواهد یافت. در حقیقت اصل سخن گفتن به معنی متداول آن را در او مفروض گرفته و سپس تنها به این نکته پرداخته اند که از آن مقام و در آن جایگاه این سخن گفتن چگونه امکان پذیر است! در نتیجه ... به گرداب هایی از اوهام افتاده اند که خروج از آن، به دلیل مبانی غیر واقعی و کاملاً توهمی به هیچ روی ممکن نمی تواند بود.

پرسش اساسی در همان پیش فرض نهفته است که مگر خداوند موجودی است مانند سایر موجودات و همانند آدمیان تا سخن گفتن به معنای متداول در او قابل فرض باشد؟ در این تصویر خداوند موجودی تصوّر می شود که انسان وار معانی گوناگونی را در ذهن دارد و سپس بخشی از آن را در جهت اهداف و مقاصد خویش با نشانه های اعتباری و قرار دادی دست ساز، بشر یعنی الفاظ- که مورد پذیرش جمعی قرار گرفته است - به آدمیان انتقال می دهد و از این راه آنان را از مقصود خویش آگاه می سازد! آیا واقعاً در مورد کلام الاهی باید این گونه اندیشید؟ ... آیا باید تنها در این نکته بحث کرد که این الفاظ، همانند خود او ازلی و ابدی اند یا این که به عنوان مثال والعیاذ باللّه اخیراً دهان گشوده و تنها در زمان نزول قرآن این سخنان را به زبان آورده است؟! آیا پرسش تنها در این نکته است که آیا در نفس خویش، آن را اراده کرده است یا مثلاً این تعبیر کفر آمیز را مطرح ساخت که با لفظ خویش (!!) آن ها را بیان داشته است؟

متأسفانه باید گفت تمامی سخنانی که در طول تاریخ... در مورد آموزه های دینی گفته شده، در این حد و سطح نازل است و هرگز در طرح آن ها به این نکته توجه نشده است که این گونه مناقشات - به هر صورت که تصور شود - تفاوتی در نتیجه نخواهد داشت و بیش از هر چیز، این را باید روشن ساخت که اساساً گویش در مورد خداوند به چه معنی است و در مورد ذات ازلی و لا- یتغیر و ابدی بی نهایت چگونه می توان گویش را (قطع نظر از نوع و شیوه ی صدور آن) به معنی متداول آن، تصور کرد؟ به عبارت دیگر آن ذات دست نیافتنی چه سخنی خواهد داشت تا بخواهد آن را بگوید؟ این که با چه وسیله ای و از چه راهی یا چگونه آن را بیان

می کند چه تفاوتی برای شنونده دارد؟ اگر بتوان مفاد گویش او را تعریف و تعیین کرد و شناخت خود به خود راه حل سایر نکات معلوم و آشکار می گردد.

با اندکی دقت می توان فهمید که این گونه مفهوم و این گونه تصوّر، یعنی سخن گفتن متعارف، اساساً در مورد خداوند حتی قابل فرض نمی تواند بود و چنان که در توضیح شخصیت انسانی که این سخنان از دهان مبارک او تراویده یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله توضیح داده شد کلام الاهی به این معناست که این سخنان سراسر حقیقت محض است و هیچ باطلی را در آن راه نیست؛ نه این که خداوند آن را به معنی متداول فرموده باشد؛ چه برای خداوند سخنی جز متن حقیقت هستی قابل فرض نیست و گویی جریان خلقت نه تنها، فعل، بلکه گفتار و سخن او نیز هست؛ هر چند همگان قادر به دریافت کامل آن نباشند و به تمامی آن را در نیابند؛ به تعبیر ملا در: مثنوی

بر سماع، راست هر تن چیر نیست *** طعمه ی هر مرغکی انجیر نیست

تنها برگزیدگان گیتی اند که مفاد این گونه پیام ها را- که از ازل بوده و تا ابد نیز تغییر را بر ساحت آن راه نیست- آن هم در حد و مرز خویش، در خواهند یافت. آن گاه از دریچه ی وجودی این بزرگان است که آن معانی بلند در نزولی دوباره و فرودی در خور عقول و متناسب با فهم، مردمان به زبان متعارف بیان می گردد. بنابراین مفاد این سخنان- که از لب بزرگان هستی به گوش مردمان می رسد- همان حقایق نهفته در کتاب وجود و هستی است که می توان از آن مجازاً به قول یا فعل الاهی تعبیر کرد و این نکته ای است که دریافت آن نیازمند تعمق و دقت است و با این که درک آن با صعوبت زیادی همراه نیست- از آن جا که از آموزه های متعارف و متداول، دینی فاصله ی بسیاری دارد- دیرباب خواهد بود و ممکن است انتقال بدان با دشواری تحقّق پذیرد.

به عنوان مثال اگر در حدود چهل موضع از این کتاب مقدّس، واژه ی *يَحِبُّ* نفیاً یا اثباتاً (به صورت های *يَحِبُّ* و *لَا يَحِبُّ*) به کار رفته وجود این عبارات در متن قرآن هرگز بدان معنی نیست که خداوند این تعابیر را - و العیاذ باللّه - به زبان فرموده باشد!!

چنین ادعایی در مورد قرآن درست نیست؛ مقصود از آن‌ها این است که حقیقت آن است که خداوند این گروه را دوست دارد و این گروه را دوست ندارد به عبارت دیگر این عبارات حاکی از واقعیت محضاند و به این معنی قول الاهی و کلام حقّ اند این عین حقیقت است؛ یعنی در واقع چنین است.

بنابراین آن چه در قرآن بیان شده از این جهت قول حقّ است که سراسر... بیان واقع است و به این دلیل هر سخنی بر خلاف آن یافت شود، باطل و بیهوده خواهد بود؛ نه این که خداوند آن‌ها را (به هر صورت که تصوّر شود) بیان کرده باشد.

همان طور که توضیح آن گذشت سراسر این پیام‌ها، از زبان انسانی که به طور مطلق از خویش رسته و هیچ انگیزه‌ی شخصی از بیان آن‌ها نداشته آن هم در حال بی‌خویشتی یا به تعبیر دقیق‌تر، بی‌خویشی صادر شده است و به همین دلیل آن را کلام الاهی خوانده‌اند که هیچ انگیزه‌ای جز حقّ‌گویی و حقّ‌جویی و حقّ‌خواهی، به معنی واقعی و مطلق آن، یعنی بیان، حقیقت در صدور آن‌ها دخیل نبوده است؛ چنان که گویی اگر خود خداوند می‌خواست سخن، گوید بی‌گمان جز این سخنی نمی‌گفت و تنها همین معانی را افاده می‌فرمود

اگر معنی کلام الاهی این گونه تصور و تصویر شود، دیگر جای این گونه مباحث بیهوده و عبث - که این الفاظ چگونه از منشأ ربوبی شرف صدور یافته است - باقی نخواهد ماند و علاوه بر آن مفاد این گویش پس از این توجّه در چنان اوجی از تصوّر قرار می‌گیرد که راه بهره‌برداری از آن را نیز به گونه‌ای دیگر نشان خواهد داد و راه تصدیق آن را به جای آن که در وسائط نقل قرار دهد - در وجدان آدمی می‌نشانند؛ چه لازمه‌ی این سخن آن است که مفاد این کتاب در وجود هر انسانی که به امتیاز (عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) (1) ممتاز، است وجود دارد و تنها این گویش، یادآوری و تذکری است که همان حقایق وجودی و مکتوب در لوح قلب هر انسانی را به او یادآوری ساخته و

ص: 454

1- همه‌ی نشانی‌ها را به آدم در آموخت. بقره (2): 31

در عباراتی مانند: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ (1) بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) (2) خود قرآن، در متن خویش بدان تصریح کرده است.

نباید فراموش کرد که خود این سخنان نیز عین واقع و محض حقیقت است؛ نه این که خداوند به معنی متداول و چنان که تصور شده آن را فرموده باشد. میان این دو اندیشه (در صورت دریافت) تفاوت بسیاری هست که دست یابی به آستانه ی آن نیز به سهولت میسر نمی گردد

این انحرافات، سراسر برخاسته از این اندیشه ی کودکانه و یهودی مسلکانه و جدایی انگارانه ی خداوند از هستی و جهان است که البته ذهن کودکانه و بدویّت اندیشه های کلامی یهود نیز جز این را بر نمی تافته است؛ ولی باید اذعان کرد که سخن از عرصه ی تحقیق و تفحص بالغانه و جدی در مورد خداوند و کلام او، در این سطح نازل، اساساً عرضه و طرح شدنی نیست.

این سخنان (که قرآن قدیم است یا حادث) از آن رو گفته شده است که ابتدا خداوند را از هستی جدا فرض کرده و به تصویری سخت نازل از آن، بسنده کرده اند و سپس درباره ی او اندیشیده اند که در چه زمانی این سخنان را فرموده است؟ در غیر این صورت، ممکن نبود این گونه پرسش ها طرح گردد و خصوصاً پس از پرسش، نمی توانستند که این گونه در مورد آن ها به پاسخ پردازند. سطح پرسش و پاسخ خود نشان می دهد که در باب قرآن و خداوند- که منشأ آن است- چگونه تصویری در ذهن داشته اند. نمی توان تردید کرد که هر کس به انجام این گونه پرسش و پاسخ ها مبادرت ورزد بی گمان در مورد خداوند و هستی و خلقت به جدایی آن ها از یک دیگر حکم رانده است.

ص: 455

1- در این سخنان - برای کسی که دلی آگاه است یا گوشه هشیار برای شنیدن - سراسر یادآوری است. ق (50): 37

2- بلکه این ها نشانه هایی است در سینه مردمان آگاهی یافته عنکبوت (29): 49

هر چند ریشه‌ی این اندیشه‌ی نارسا و بدوی و کودکانه نیز مانند دیگر انحرافات اعتقادی از آن بهود است و از آن ناحیه وارد گویش‌های کلامی و چه بسا فلسفی و حتی عرفانی گردیده است و سپس حکومت‌ها آن را به صورت یک فرهنگ عمومی به نام اسلام اشاعه داده و فراگیر ساخته‌اند، نمی‌توان ناگفته گذارد که این اندیشه تنها در خور کودکان است که از دریافت وحدت طولی مراتب عاجزند. در همین جاست که می‌توان طنزگزنده‌ی حافظ را به کار برد که

عارفی در همه احوال خدا با او بود *** او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

اندک توجهی نشان می‌دهد که ممکن نیست هستی مطلق را از موجودات گوناگون و نیز از نوع بشر، جدا تصور کرد؛ یعنی آن‌ها را در واقع از هم منفک دانست. بنابراین در جایی که نمی‌توان برای خداوند وجودی بیرون از جهان قائل شد چگونه می‌توان در این گونه‌گویی‌های بی‌ثمر و ابلهانه شرکت جست؟

متأسفانه هنوز در اندیشه کودکانه‌ی مردمان و حتی به اصطلاح دانشمندانی مردمان از آن‌ها آموزه‌های دینی خود را دریافت می‌کنند، این گونه در مورد خداوند و موجودات به تفکیک و جدایی حکم می‌رود تصور می‌کنند خداوند موجودی جدا و برکنار از جهان و مثلاً در آسمان‌ها (!!) و - نعوذ بالله!- وجودی جداگانه دارد. این گونه اندیشه‌های مشرکانه بیشتر از آن روست که اذهان از دریافت معانی واقعی قاصرند؛ در حالی که با همه‌ی صعوبت، آن باید دریافت که او حقیقت وجود است و هرگز در عداد موجودات قرار ندارد؛ بلکه موجودات سراسر برخاسته و نشأت یافته از او و پرتو وجود اویند؛ اما نه بدان گونه که از او جدا باشند. عبارات اصیل و پراوجی مانند: (مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارِنَةٍ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ) (1) و آیات (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (2) وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (3) وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ

ص: 456

- 1- همراه همه چیز است؛ ولی نه به گونه‌ی نزدیکی و جز هر چیز است؛ اما نه به صورت جدایی نهج البلاغه، خطبه‌ی 1.
- 2- هر کجا هستید او با شماست. حدید (57): 4
- 3- ما بدو از رگ گردن نزدیک‌تریم ق (50): 16

لَا تُبْصِرُونَ (1) وَ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا (2) مگر جز همین سخن را افاده می کنند که این معیت هستی با هست هاست؟ این حقیقتی است که در متن کتاب هستی با قلمی زوال ناپذیر مکتوب است؛ یعنی اساساً داستان هستی و هست ها ... این چنین است.

اندیشه های نارسا و کودکانه چنان پی آمدهایی را در عرصه ی اندیشه پدید آورده است که لاینحل بودن آن ها را در مباحث گوناگون می توان به وضوح مشاهده کرد.

گاه کودکانه این پرسش مطرح می گردد که آیا خداوند قادر است تا به انجام محالات پردازد و مثلاً حاصل ضرب 2 در 2 را به 5 تبدیل سازد؟ این سخن برخاسته از چه پیش زمینه ای است؟ جز آن که خداوند را از هستی جدا پنداشته و او را مانند سایر موجودات به رعایت قوانین حاکم بر هستی اعداد یا پدیده ها محکوم دیده اند. اگر به عنوان مثال دریابیم که حاصل ضرب این دو عدد، همان خواست هستی و بلکه عین اراده و حکم اوست که آن را مثلاً 4 قرار داده است، دیگر مجالی برای این گونه مناقشات کودکانه ای که بزرگان نیز پاسخی برای آن ندارند نخواهد ماند. بنابراین قوانین حاکم بر جهان هستی همه همان اراده ی اوست و اگر هرگز از آن نمی توان سرتافت، از آن روست که اراده ی او تعطیل ناپذیر و ابدی و فراگیر است.

مگر خداوند محکوم روابط مادی است تا با برهان نظم خواسته باشیم علم و دانش و قدرت او را مدلل سازیم؟ او حتی حاکم بر هستی نیست؛ چرا که خود، عین هستی مطلق است. هر سخن و بیانی جز آن یاوه و ناگزیر عقیم و صدر و ذیل آن با یک دیگر در بند تناقض محبوس خواهد بود و باید توجه داشت که عرصه ی توحید میدانی برای جولان این گونه اندیشه های کودکانه نیست.

چرا بحث جبر و اختیار همچنان بی پاسخ مانده است؟ مگر نه آن است که در

ص: 457

1- ما از شما به او نزدیک تریم؛ ولی آن را در نمی یابید. واقعه (56): 85

2- او با ایشان است؛ هر جا باشند. مجادله (58): 7

طرح این بحث اراده ی خداوند را در برابر و در عرض اراده ی فرد مفروض گرفته و سپس اراده ی فراگیر او را به چالش خوانده اند؟ در متن این پرسش تناقض نهفته است و به این دلیل برای همیشه بی جواب خواهد ماند. با اندک توجهی، می توان دریافت خداوند یا هستی بی نهایت هرگز در برابر تعیین خویش قرار نمی گیرد؛ چرا که فرض هر یک انکار دیگری را در خویش متضمّن است. در جایی که از حقّ و اراده ی او سخن به میان می آوریم استقلال وجود عبد و مخلوق و فرد، پیشاپیش، انکار شده است و در نتیجه... دیگر از کم و کیف اختیار آنان نمی توان پرسش کرد و اگر عید و بنده و مخلوق در جایی فرض گردند آنان بی شک، در برابر یک دیگر (یعنی هم نوعان خود) قابل فرض اند؛ نه در برابر هستی مطلق. همین که از اختیار بنده، سخن به میان، آید برای او شخصیت استقلالی فرض شده است و خودبه خود، دیگر در آن جا از خداوند و اراده ی او نمی توان پرسش کرد تا چه رسد بدان که آنان را در برابر یک دیگر قرار دهیم در طرح این پرسش ناآگاهانه همواره این دو، در برابر یک دیگر قرار داده می شوند؛ در حالی که قرآن به صراحت می گوید: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (1) و اگر گفته شده است (لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ) (2) از آن روست که در هر دوی آن ها این تفکیک به صورت پیش فرض وجود دارد؛ زیرا آدمی - مجبور فرض گردد یا مختار- در هر دو حال در برابر حقّ فرض گردیده و نقطه ی مغالطه همین جاست؛ در حالی که اگر این جدایی از پیش فرض پرسش حذف گردد ملاحظه خواهد شد که این پرسش ها دیگر از قابلیت، طرح، ساقط می گردند. ممکن است پرسش های دیگری در میان آید؛ اما این سؤالات با این مفروضات دیگر امکان طرح نخواهند داشت.

تمامی معضلات و گره های بحث توحید و متفرعات آن از این جدا انگاری عوامانه و کودکانه برخاسته است ذهن در برابر درک این توحید، عاجزانه زانو می زند

ص: 458

-
- 1- و شما نمی توانید خواست؛ مگر آن که خداوند خواسته باشد. تکویر (81): 29
 - 2- آدمی در رفتار خویش نه کاملاً ناگزیر است و نه به تمامی آزاد اصول کافی 1: 160

و گویی از تحمّل بار تصوّر و تصویر این وحدت گریزان است؛ زیرا عقول و اندیشه های متعارف همواره در محیط کثرت نشو و نمو یافته اند و از این طریق با مفاهیم مختلف که تمامی از کثرت برخاسته است - آشنایند. لذا همین که در این، میان از خداوند نیز سخنی به میان آمده بلافاصله این حقیقت را نیز در کنار سایر مفاهیم نهاده و از آن نزد خویش مفهوم سازی کرده است؛ حال آن که او (یعنی ذات احدیت) اساساً مفهوم نیست (یعنی نمی توان از او در ذهن تصویری ساخت و ذهن قادر به توجّه به او نیست و در یک مثال، ملموس وقتی به خورشید می نگریم دیدگان ما تیره و تار می شود) ذهن نیز از تصوّر این وحدت ناتوان است؛ زیرا به همان صورت که چشم ها برای مشاهده ی نور مطلق ساخته نشده اند، ذهن نیز برای تصوّر هستی مطلق نیست؛ اما باید توجّه داشت که نارسایی ابزار ذهن و قصور آن از دریافت و مشاهده هیچ حقیقتی را به تخفیف و تنازل از جایگاه خویش ملزم نمی دارد.

بخواهیم یا نخواهیم دریابیم یا نه از عهده ی درک آن بر آییم یا از دریافت آن فرو مانیم... لازمه ی، توحید جز آن نیست که با وجود تو کس نشود از من که من ام !!

بنابراین، نه خداوند از مخلوقات خویش جداست و نه گفت و گو و سخن گفتن به صورت متداول در مورد او قابل فرض است

گذشته از این گونه نکات که البته در خور دریافت عموم نیست و خصوصاً در عرصه ی کثرت نمی توان با ابزار نارسای، الفاظ از آن به دقت سخن گفت؛ چرا که الفاظ ویژه ی محیط کثرت اند و از بیان این وحدت، قاصر، نگاهی ابتدایی به متن قرآن، حتّی از زاویه ی تحلیل، متن بدون هیچ استدلالی خود بیانگر این نکته است که ممکن نیست عبارات این کتاب گویش خداوندی به معنی متداول آن باشد؛ چه اساساً ساختار صرفی متن قرآن نشانگر آن است که از خداوند، غالباً به صورت شخص غایب سخن رفته است؛ یعنی این سخنان به معنی متداول و، عرفی کلام او نمی توانند بود به سراسر سوره ی حمد یا سوره ی توحید یا آیه الکرسی یا آیه ی نور یا حتّی آیات پایانی سوره ی حشر - که امهات نکات توحیدی در آن ها نهفته است -

می توان نگریم؛ هیچ یک از این آیات یا سور نمی تواند کلام خداوند (از نوعی که پنداشته می شود) باشد؛ چه همواره در مورد او به صورت سوم شخص اشاره شده است و حداکثر در بعضی آیات دیگر مخاطب آدمیان قرار گرفته، این نکات آشکار به اندازه ی کافی نشانگر این واقعیت است که خداوند به گونه ای که معمولاً تصوّر می شود، گوینده ی آن نیست؛ بلکه ناگزیر باید پذیرفت مفهوم این که این سخنان قول الاهی است بدین معنی است که عین واقعیت است و راست است و درست و حقیقت مطلق؛ نه این که گوینده ی آن (به معنی عرفی) خداوند باشد و هر جا نیز احیاناً قرینه ای لفظی حاکی از آن که این سخن را خداوند فرموده، مشاهده گردد یا از قبیل حکایت است یا با ضمیر نا» (که جمع است) آمده است که بحث دیگری است و در این فرصت نمی توان بدان پرداخت

ضمناً نباید فراموش کرد که کلام الاهی به هر یک از دو معنا که تصور شود دارای یک مفهوم است؛ منتها در یک، تعبیر گویشی غیر علمی و متداول و احساسی به کار رفته و در دیگری بیانی تا حدودی دقیقتر به کار گرفته شده است. آن چه هست، نباید و نمی توان گویش غیر علمی و عوامانه را مبنای اندیشه و نظر قرار داد و سپس در جست و جوی پی آمدهای منطقی آن بود و به پرسشی از نفسی یا لفظی بودن و قدیم و حادث بودن آن پرداخت. بنابراین وقتی گفته شده است: قرآن کلام و قول الاهی، است مقصود تنها همین نکته می تواند بود که سخنی است محض حقیقت و عین واقع به عبارت دیگر می توان این گونه نیز آن را تنزل داد و گفت که اگر حقّ به سخن می آمد و پیامی می داد جز آن را نمی گفت که این کتاب حاوی آن است

پس از خارج کردن مفهوم پنداری و خیالی قول الاهی از محتوای آن می توان فهمید که به عنوان مثال آن چه در متن این کتاب به صورت امر بیان شده است، غالباً حاکی از تحقق و وقوع جریانی است که در جهان خلقت پدید آمده و همواره نیز خواهد آمد؛ الا این که ما به دلیل زاویه ی نگاه خود خواهانه آن را در نمی یابیم و با این شیوه، یعنی شیوه ی بیان آیات الاهی توجه ما را به آن واقعیت جلب می کند و

این نگاه را به ما می آموزد؛ در حالی که غالباً تصور می شود: خداوند امری فرموده است و محتمل است که بعضی آن را اجرا کنند و بعضی دیگر از آن تمرد کنند... و هرگز چنین نیست و اوامر او در عرصه ی هستی سرپیچی پذیر نیست؛ مگر در بخش هایی که (به دلایل تربیتی) هستی به آدمی اختیار بخشیده است و آن نیز تنها در جهت ایجاد بستری برای دست یابی به امکان بروز و ظهور صفات الاهی است که لازمه ی آن بی گمان امکان رویش اضداد صفات است. از این به بعد است که گفت و گو از اوامر اخلاقی (و به تعبیری تشریحی) ممکن می آید که داستان درک و دریافت است و گوشه ای از سحرِ شگفت انگیز خلقت را در خویش نهفته دارد. نه این که آدمی در آن جا بتواند از اوامر الاهی سرپیچی کند؛ بلکه در آن عرصه نیز لازمه ی صفات را البته هم سو با اراده ی حقّ به وسیله ی اختیار- که عبارتۀ اُخرای آگاهی است- به خود نزدیک یا از خویش دور می سازد به هر ترتیب به هیچ وجه امکان تمرد از اوامر، الاهی به این معنی قابل فرض نیست.

به عنوان مثال در اولین آیه ی سوره علق، فرمان اقرء (= بخوان) حقیقتی است که تمامی آدمیان- گرچه توجه نداشته باشند- در تحت این فرمان حقّ قرار دارند... و چنان که می بینیم همگی در حال خواندن اند کدام انسان را می توان یافت که در جست و جوی یافتن ارتباطی میان پدیده ها- که همان خواندن آن هاست- نباشد؟ گویی تمامی آدمیان از کودکی همواره در این فرمان به سر می برند و تفاوتی که در آن وجود دارد و در قرآن بدان تذکر داده شده، آن است که معمولاً آن را به اسم رب و در جهت تربیت خویش نمی خوانند؛ یعنی از جریان امور جهان به نفع تربیت خویش بهره نمی گیرند؛ بلکه با اسم شیطان و نگاه خودخواهانه و خودبینانه ی او، آن را پی می گیرند و به جای آن که خود را در دامن هستی قرار دهند می خواهند هستی را در دست خویش به بند و چنگ آرند این است که هرگز در این راه گام بر نمی دارند تا در آن فانی شوند؛ یعنی خود را به هستی مطلق واگذارند و با هستی لایزال او، پایدار مانند

باری مفهوم کلام الاهی بسیار گسترده تر و حقیقی تر و تعطیل ناپذیرتر از آن

است که در نگاه متداول از این عبارت و اصطلاح برداشت می‌گردد. بنابراین ضروری است همه جا به قرآن این گونه نظر کرد و این سان به پیام‌های او اندیشید و، سپس معانی را از دل آن استنتاج کرد و اگر در موضعی نتوانستیم این گونه به معنایی از آن دست نائل آییم باید دریابیم که ما را یارای بهره‌مندی از آن نیست و ناگزیر به اندکی دقت و سلامت بیشتر در اندیشه نیازمند است که در صورت تأمل و طلب، واقعی خداوند هستی و حقیقت نهفته در معانی کتاب، او بی‌گمان خود ما را بدان راه خواهند برد. به تعبیر دیگر، معمولاً پافشاری‌ها و موشکافی‌های متداول در این راه چندان مثمر ثمر نخواهد بود؛ بلکه سلامت اندیشه و خواست بی‌شائبه است که می‌تواند شرایط حضور این مشاهده را فراهم سازد و در نتیجه، نور آن را در دیدگان ما فرو نشاند.

2- جزء و کل

قرآن، همان صورت ملفوظ کتاب، هستی مانند کتاب طبیعت دارای ویژگی‌های شگفت‌انگیزی است که اگر درست بدان بنگریم، مشابهت‌های فراوانی میان آن‌ها خواهیم یافت. یکی از آن مشابهت‌ها تمامیت در هر جزء آن است؛ یعنی هر بخش آن فی‌نفسه نشان‌دهنده‌ی تمامیت هستی است و در نمایانگری جمال و کمال هستی ناقص و نارسا و بریده و مقطوع نیست؛ هر چند ممکن است در چشم به تن‌نشسته‌ی مادی ما محدود باشد؛ ولی در عین این‌گونه محدودیت صوری ناقص نیست. به عبارت دیگر، صور هستی مانند تک‌تک حروف در کلمات نیست که فی‌نفسه مفهومی را افاده نکنند و تا مجموع آن‌ها در کنار یک‌دیگر قرار نگیرد، نتوان از آن مفهومی را دریافت.

اگر درست بنگریم می‌بینیم که در کتاب هستی، پدیده‌ای ناقص و ناتمام نیست؛ یعنی هیچ جماد و جانور و گیاهی در نمایان‌گری و تمامیت خویش نیازمند حضور سایر پدیده‌ها نیست یک‌قطعه سنگ یا چوب یا یک گیاه و نیز یک جانور خود به تنهایی نشان‌دهنده‌ی کمال و تمامیتی از کتاب بی‌انتهای آفرینش است. این

ویژگی از آن روست که تیغ تقطیع خیال به اندام آن ها نرسیده و دست ویرانگر انتزاعات، ذهنی ماهیت آن ها را از هم نگسیخته است. این ویژگی در قرآن بدین شکل دیده می شود که هر آیه ی آن از تمامیتی برخوردار است که می توان گفت با تمامی این کتاب برابر است؛ یعنی مفاد و پیام جزء و کل، در آن مساوی است. در کتاب حقیقت و واقعیت نیز همین گونه است به یک قطره آب یا یک گیاه یا پرتوی از نور می توان نگریست و همه ی هستی را در آن به مشاهده نشست. اگر کسی به یک دانه گندم، بنگرد، همان را در خواهد یافت که از کهکشان های بی انتها؛ یعنی این کوچک محدود و جزئی در نمایانگری فروتر و ناتمام تر از کل مجموعه عمل نمی کند؛ برخلاف سایر سخن ها و کتاب ها و نوشته ها که واقعیت را تقطیع شده نشان می دهند؛ یعنی باید از ابتدا تا انتهای کتاب را خواند تا به مفهوم و پیام آن راه برد.

آری، در این کتاب- به دلیل همان ویژگی که از آن به کلام الاهی تعبیر شد- گویی هیچ تقطیعی صورت نیافته و مانند کتاب، طبیعت همان حقیقتی را که در یک گوشه ی آن می توان، خواند در تمامی مجموعه نیز می توان دید. بنابراین اگر گفته شده است تمامی قرآن در بسم الله الرحمن الرحیم یا در سوره ی حمد یا توحید نهفته، است کلامی مخیل یا مبالغه نیست؛ چنان که گویی تمامی آن نور است که پرتوهای گوناگون آن از یک دیگر متفاوت نیستند و تنها باید به یکی از آن ها نزدیک شد.... و دیدگان را گشود؛ آن گاه خود بی درنگ در دیدگان ما خواهد نشست و دیدن یکی از آن ها با دیدن تمامی آن ها یکسان است. خلاصه این که از ویژگی های بی نظیر قرآن اتحاد جزء و کل در آن است که در آئینه ی یک آیه از آن (در بخش محکّمات) تمامی آن را نیز می توان خواند و اگر جز این بود اطلاق گویش هستی و انتساب آن به حقیقت مطلق سخنی ناروا و ناصواب بود.

3- دانش و بینش

از سوی دیگر این ویژگی نیز در قرآن هست که دریافت و فهم از این کتاب گران قدر اساساً به دانش خیالی و متداول نیازمند نیست و جز همان دانش که خدا

آدمی را آموخت (و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ - که شرط انسانیت است - گویشی از آن است) فهم آن به هیچ دانش دیگری مشروط نیست؛ یعنی هر کس انسان است، می تواند آن را دریابد بنابراین فهم آن هرگز به داشتن علوم برخاسته از خیال یا ساخته شده ی دست بشر منوط و موقوف نیست؛ بلکه متناسب با تهی بودن از خیالات محدود و زمانمند و انتزاعی و غیر واقعی هر چه بیشتر و عمیق تر ... راه فهم قرآن بر انسان باز می گردد. به عبارت دیگر، در تمامی محکومات، قرآن هیچ اندیشه ی علمی که ماهیت آن تغییر و تحول است و لااقل همواره دست خوش تصحیح نسبی است، به چشم نمی خورد و اگر این ویژگی در آن بود بی گمان او را به دوره ای محدود می ساخت که آن گویش علمی، به معنای متداول در آن رایج بود و همان طور که گفته شد، آمیختگی به اندیشه های محدود و جزئی و نارسای علوم، همواره چون حجابی، مانع دریافت معانی بکر و فراگیر آن است. یعنی دانش متداول - اگر حجاب دریافت نگردد - بی گمان وسیله ی دریافت آن نمی تواند بود.

گوینده ی این متن که رسول خدا صلی الله علیه و آله است نیز کاملاً از هر دانشی از این گونه پاک بود تعبیر امی در قرآن به کار رفته در توصیف رسول خدا صلی الله علیه و آله به این معناست که او کاملاً بکر و خالی و تهی از هر نقش و نگار خیالی، این پیام را دریافت کرد و از نظر تهی بودن از هر خیال مزاحمی چنان است که از مادر زاده است؛ زیرا آمیختگی به این گونه توهمات همواره سد راه هر گونه دریافت از پیام آیات و نشانه های الهی است. آری، انعکاس آفتاب وحی را دلی چون آینه ی پاک باید که کاملاً از زنگ و تیرگی اوهام پاکیزه و مبرا باشد. بنابراین، فهم آن نیز، دل پاک می خواهد و به خلوص و صفا نیازمند است... و گوینده ی آن نیز از همین راه آن را اخذ و فهم کرده است. صد البته این پاکی و سلامت و صفا پاکی و صفای کودکانه نیست؛ باید صفایی هوشمندانه داشت تا عمق پیام هستی را دریافت و فهمید؛ یعنی باید از هرگونه شیطنتی آگاه بود و از آن عبور کرد و مانند روز اول همچنان پاک و بی آرایش ماند به تعبیری دیگر باید از بازی دنیا بزرگتر بود و پاک ماند؛ نه این که کودکانه از فهم بازی های قدرت و حکومت عاجز بود و به این دلیل پاک ماند.

، بنابراین شرط دریافت این کتاب صفای هوشمندانه است و ناگفته پیداست که چنین متاعی چه اندازه کمیاب و در نتیجه گران بهاست! اگر ادعا شده است در تمامی هستی... هیچ کس توان ورود به این عرصه را با این عمق نداشته است، سخنی به گزاف نیست

4- راه تربیت

ویژگی دیگری که مکرراً در مباحث گذشته بدان اشاره شد و باید در قرآن، مانند یک اصل با آن برخورد کرد، آن است که سراسر این کتاب، اعم از محکّمات و متشابهات، در جهت تربیت فرود آمده است. در نتیجه، هیچ گویشی در آن، در جهت اطلاع رسانی محض نیست. همان گونه که به عنوان نمونه، بر آیات خلقت مرور کردیم، تک تک واژه ها و تعابیر و نکته ها و حتی پیام کلی آن در راستای ارائه ی راه تربیت انسان به سوی کمالات انسانی و نفسانی است و هیچ بخشی از آن، داستان گونه و اخباری حتی در جهت توضیح چگونگی خلقت انسان نیست. این کتاب تنها با ارائه ی این اطلاعات و اخبار راه تربیت را در آدمی نشان می دهد و هر گونه برداشتی از قرآن- اگر به این نتیجه و برداشت نرسد- منحرف از آن خواهد بود. لازم است در این نکته به گونه ی یک معیار نگرینست و عدول از آن را با سوء برداشت از این کتاب مساوی دانست.

ناگزیر در چنین گویشی به دلیل تربیتی بودن، محض همواره باید تمامی اشارات آن را در وجود آدمی جست؛ چنان که آسمان و زمین و کوه و دشت و بحر و جبل، در آن تماماً حاوی اشاراتی است که از پدیده های گوناگون نفسانی انسان گفت و گو می کند و راه تربیت را بدو نشان می دهد گزینش این گونه واژه ها در آن، از آن روست که الفاظی معادل این مفاهیم در زبان روزمره وجود نداشته و ناگزیر واژه های متناسب و متشابهی را از گویش محیط خویش وام گرفته و با آن به طرح مسائل تربیتی در مورد انسان پرداخته است. اگر جز بدین شیوه بنگریم این کتاب را

از نکاتی آکنده خواهیم یافت که هیچ گونه ارتباطی با انسان و تربیت انسانی او ندارد و در نتیجه گویش آن‌ها را برای انسان به عنوان کلام الهی و پیام هستی، عبث و بیهوده می‌سازد و چنان که اشاره گردید هرگونه برداشتی از این کتاب که با نتایج تربیتی همراه، نباشد اساساً با علت نزول و فرود این کتاب غیر منطبق است که به تصریح متن آن تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ و در جهت تربیت جهانیان فرود آمده است.

5- اطلاق در گویش

از آن جا که این کتاب به صورت کلی از انسان و جهان انسانی حکایت می‌کند و مفاد آن تنها در جهت تربیت آدمی فرود آمده است باید به گویش آن به صورت مطلق نگریست و مفاهیم آن را در آسمان معانی جست؛ نه در زمین تعینات. شاید توضیح این نکته به سادگی امکان پذیر نباشد و در این مورد، خواننده باید خود به یاری آید و آن را فهم کند.

قرآن در بخش محکمت خویش، تنها از نوامیس تعطیل ناپذیر و ابدی خلقت می‌گوید و از روابط پایدار و نقصان ناپذیر هستی گفت و گو می‌کند و بر اساس این قوانین جاوید آدمی را راهنمایی کرده او را هشدار می‌دهد. لذا در هنگام برداشت از آن‌ها باید به این ویژگی توجه داشت و نباید، بدان همچون متنی پدید آمده در گذشته‌ی تاریخ مثلاً (1400 سال پیش نگریست؛ بلکه باید آن را هم زمان و زنده و در حال گویش ملاحظه کرد و آن را از زبان هستی مطلق شنید و در نتیجه، از تمامی الفاظ و عبارات آن معانی مطلق و ابدی و جاوید برداشت کرد؛ که گویی هم اکنون در حال گویش قوانین ابدی و ماندگار تربیت در گوش آدمی است. بنابراین به هیچ وجه، حاوی اشارات خصوصی و موردی و جزئی و خصوصاً مربوط به دوران گذشته نیست. در نتیجه، نباید مفهوم آن را در سطح درک مردم چهارده سده پیش و آن هم در گوشه‌ای متروک از جهان ارزیابی کرد؛ بلکه آن را - چنان که گویی هم، امروز به گوش جان شنونده می‌خوانند- باید شنید و به صورتی که گویی اکنون با او مشفقانه در گفت و گویند باید به برداشت از آن پرداخت.

به عنوان مثال وقتی در ابتدای سوره ی بقره می فرماید: (ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) اگر با تعبیر ذالك الكتاب سخن می گوید، ابتدایی ترین پرسش از این نکته است که آن کتاب چیست و کجاست؟ روشن است که مقصود از آن، قرآن نمی تواند بود؛ چه در آن صورت باید هذا الكتاب و یا هذا القرآن تعبیر می فرمود؛ در حالی که به محتوای آن از دور اشاره می کند و برای معرفی آن، نشانی آن را می دهد که لا ريب فيه است؛ یعنی هیچ شک و تردیدی را در آن راه نیست. از این رو، برای فهم مقصود آن بی هیچ مسامحه و تنازلی - اگر می خواهیم به دریافت آن نائل آییم - ابتدا باید جست و دریافت که کدام کتاب و منشور و نوشته و حکم و قانونی را می توان با این مشخصات که هیچ تردیدی در آن نباشد، یافت؟ آیا جز وجدان، کتاب و فرمانی را می توان نشان داد که ابداً شک بدان راه نداشته باشد؟ آری، باید از این راه یقینی و غیر قابل تردید در راه ایمان گام نهاد.

اگر گفته است هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ نباید متقین را برابر با مراعات کنندگان رسوم دینی، آن هم بر اساس آموزه های رایج آن پنداشت؛ بلکه بدان معناست که آن کتاب وجدان آدمی است - که هیچ شکی را در آن امکان ورود نیست - و تمامی پرهیزگاران و خویشتن داران را به معنی مطلق کلمه از ازل تا ابد عالم و از کران تا کران جهان - در هر دین و آیینی که باشند - خود به خود راهنمایی می کند و در نتیجه به هیچ راهنمای دیگری جز وجدان نیاز نیست. در واقع، مفاد، آیه عبارتاً أخرای (و اتقوا الله و یعلّمکم الله) (1) است؛ یعنی چون از او پروا کردید، او نیز، راه این پرهیز را به شما در خواهد آموخت.

بنابراین، باید از متن این کتاب به صورت کلی و فراگیر و عمومی برداشت کرد؛ نه جزئی و محدود و خصوصی این گونه نگاه به، قرآن، البته نیاز مند اندکی ممارست است و خصوصاً باید آدمی نسبت به این نکته هشیار باشد که هستی با زبان گران سنگ خویش با او به سخن آمده است. لذا باید از برداشت های موضعی و

ص: 467

محیطی و کوتاه اندیشانه در برخورد با آن کاملاً برحذر بود در غیر این صورت بهره مندی از آن سخت محدود و زمانمند و نارسا و حتی ناکافی خواهد بود و چنان است که یک قانون کلی و فراگیر و همیشگی را تنها در یک مصداق محدود و جزئی به کار برند و آن را تنها به همان مورد محدود دانند. این محدود ساختن کلام الاهی است که باید از آن احتراز کرد.

6- واقعیت

مجموعه ی نکات مذکور در پیش بیانگر آن است که این گویش به هیچ وجه به معنای مطلق کلمه، گویشی از مفاهیم اعتباری نیست. نه تنها خداوند و پیامبر در او جایگاهی اعتباری ندارند؛ بلکه این کتاب بر این واقعیات نیز از زاویه ی واقعی نگریسته و از ویژگی های واقعی آن ها سخن گفته است؛ نه از جایگاه توهمی و اعتباری آن (چنان که در آموزه های دینی مثلاً در مورد خداوند، تصوّر شده است و او را واضع قانون دین دانسته و در نتیجه برای وجود واقعی او شخصیتی اعتباری قائل شده اند). خداوند در این مجموعه به صورت اعتباری حاکم نیست و پیامبر نیز رسالتش را به اعتبار فرمانی اعتباری (هر چند از سوی خداوند) واجد نیست؛ بلکه هم خداوند به حاکمیت خود محکوم است و هم پیامبر به رسالت خویش مجبول. درست به همان صورت که رطوبت و سیالیت و حلالیت در آب واقعی و طبیعی و حقیقی است از خدا تا بنده و از خالق تا مخلوق... در این عرصه همه واقعیت اند. کسی به آب فرمان نداده است تا همه چیز را در خود حل کند؛ او خود بی فرمان هیچ کس چنین هست رسول، نیز این گونه بدون نیاز به فرمان و ابلاغیه و مصوبه از سوی کسی یا چیزی خود به خود به دلیل مشخصات وجودی خویش، پیام الاهی را ابلاغ می کند چنان که گل رسول زیبایی است، پیامبر، پیک الاهی است و در نتیجه آن چه بیان می کند نیز احکام واقعیت است.

به این نکته باید دو چندان توجه کرد که عذاب و نعمت و رنج و راحت پی آمدهایی نیستند که نیروهای آفرینش به مکافات انجام بعضی امور، به صورت

جداگانه و در روندی تلافی جویانه آن ها را بر آدمی وارد سازند؛ این پی آمدها هم چون درد و رنج ناشی از بیماری در آن غیر قابل اجتناب و ناگزیر خواهد بود. تمامی آن ها احکام واقعیت است و به این معنی است که جریان هستی این گونه است و این نکته ای است که در صورت دریافت خواهد توانست دامن بسیاری از توهمات و خصوصاً ایراداتی را که بر احکام اخروی و قیامتی قرآن به ذهن می آید، برای همیشه برچیند

آری، آن چه قرآن در صدد بیان آن است پی آمدهای واقعی است؛ نه مجازات های اعتباری اگر به کسی گفته شود با خوردن سیانور، بلافاصله خواهی، مرد او را نمی رسد که این حکم را قاسیانه و دور از عدالت ارزیابی کند؛ بلکه این هشدار را آکنده از مهر و عطوفت خواهد دید که او را از پی آمدی این گونه وخیم، باز می دارد. این گونه برداشت تنها ویژه ی احکام واقعی است و الا در عرصه ی اعتبارات هرگز نمی توان چنین سخن گفت. تنها در صورتی که قرآن منحصرأً، واگوی احکام واقعی باشد، می توان آن را کلام و قول الاهی یعنی عین حقیقت و محض واقعیت دانست هرگز نباید در برخورد با قرآن این ویژگی مهیب و بی نظیر را از خاطر برد و بدان به گونه ی یک متن اعتباری نگریست. نگرش اعتباری به قرآن، آن را از آسمان حقایق به خاک توهمات پوچ و بی اساس و بدون هرگونه منطق، فرو خواهد کشید.

گفت و گوی مشروح و مستدل نیازمند فرصت و فضای مستقلی است.، بنابراین در این بحث تنها به اشاره ای که دفع ضرورت کند، اکتفا شد تا مبادا تصوّر گردد این گویش حاوی سخنی از گونه ی اعتبارات و قرار دادهای انسانی است و مثلاً برای تصحیح و سالم سازی روابط انسان ها به گوش آن ها خوانده شده است! تفاوت نتایج برخاسته از این دو نگاه، تا مرزهای غیر قابل تصویری... از یک دیگر دور و بیگانه است و باید نسبت، بدان حسّاس و هشیار بود.

پس از آن که به مفهوم کلام الاهی و ویژگی های بی نظیر آن (هم چون وحدت جزء و کل فطری بودن زبان، آن اطلاق آن در گویش انحصارش در راه تربیت آن هم برای دست یابی به نتایج واقعی و بیرون از دایره ی تنگ هر اندیشه و خیال) راه بردیم باید پرسید دست یابی به سخنی با این عمق و استحکام و اوج و شمول از چه راهی و با چه وسیله ای میسر گردیدنی است؟ منبعی که این چشمه ی لایزال از آن می جوشد کجاست؟ چگونه بشری خاکی و خصوصاً دور از هرگونه آموزش و بدون هیچ، مربی توانسته است آن را به چنگ آورد؟ این پرسش - اگر به درستی دریافت شود- مهیب ترین سؤالی است که می تواند در برابر انسان قرار گیرد؛ زیرا تنها پاسخ به این پرسش است که راه ارتباط میان انسان و فیضان چشمه ی الاهی و پیامی را که از حضرت نامتناهی نشأت یافته نشان می دهد در حقیقت، پرسش از این نکته است که چگونه انسانی که خود را (أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) (1) خوانده است، به ژرفای بی منتهای هستی راه برده و ندای (يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ) (2) را سر داده است و از این راه، پیام هایی را که انسان در راه تربیت خویش بدانها نیازمند بوده، از دل آن دریای بی پایان بیرون کشیده و با طبیعی ترین شیوه آن را به گوش هموعان خویش رسانده است؟ چنین ادعایی بی اندازه مهیب و دست نیافتنی است؛ ولی -چنان که ملاحظه می گردد- دهانی که این سخنان از لب های تابناکش به در آمده، تنها برای نشان دادن منبع این گویش به اجمال و کوتاهی فقط این اندازه گفته است که: یوحی إِلَيَّ؟

به راستی این سخن به چه معناست؟ چرا این پرسش به درستی طرح نشده است که وحی چیست و از چه راهی می توان به مفهوم آن دست یافت؟ جهانی از معنی را در یک لفظ می توان نشانند؛ اما تا مفهوم آن به درستی شناسایی نگردد، نمی توان پنداشت که شخص به فهم و دریافت آن نائل آمده است.

ص: 470

1- من تني چون شمایم که كهف (18): 110

2-..... در درون خویش دریافته ام که معبود شما خداوندی یکتاست. (دنباله ی همان آیه)

آیا جز این است که شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله مدعی شده است که این سخنان بی اراده ی او در دل و جانش نقش بسته و او نیز بی هیچ دخل و تصرفی آن ها را بازگو کرده است؟ آیا نمی توان و نباید پرسید که چگونه می توان چنین ریزشی از معانی را حتی تصور کرد تا چه رسد بدان که این پرسش مطرح گردد که او از کجا حتی به درستی سخنان خویش باور داشته است؟ چگونه می توان انسانی عادی را، تنها مشروط به داشتن، عقل در این باور پنداشت که سخنی که از دهانش بیرون می آید برترین و بلندترین و عمیق ترین و حقیقی ترین سخنی است که در جهان هستی می توان از آن گفت و گو کرد؟ اگر فرض کنیم یا بپذیریم که گوینده ی این سخن، کاملاً از هر نوع گزافه ای مبرا باشد و به کمال عقل موصوف، در آن صورت است که این گونه ادعا سخت ناممکن تر و دیر باورتر نیز خواهد شد؛ چه سهل تر می توان پذیرفت که یاوه سرایان لاف زن یا بی خردان مدعی این گونه سخنان باشند. در مورد گوینده ای صادق و هوشمند - که هیچ کس از او سخنی جز به راستی نشنیده و جز رفتار حکیمانه از او ندیده- این ادعا سخت دیرباب تر و مهیب تر نیز خواهد بود.

هر چه این ابهام عمیق تر و وسیع تر تصویر و تصور شود.... پاسخ گوینده ی این کلمات جز این نبوده است که این سخنان بر من وحی شده است. بنابراین، لااقل باید به مفاد این کلام- تا آن جا که ممکن است- راه برد و زوایای آن را شکافت تا بتوان، هر چند ناچیز به او و سخن او راه یافت. در نتیجه پرسش در این محدوده قرار می گیرد که وحی چیست؟

این سخن، که وحی از جانب خداوند است هیچ گرهی را نمی گشاید چه نه معلوم است که خداوند کیست یا چیست و نه روشن که مقصود از وحی چیست؟ این پاسخ ها تنها الفاظی را بیان می کند که درباره ی مفهوم معانی تک تک آن ها هزاران سؤال وجود دارد. رسول خدا صلی الله علیه و آله خود در قرآن می فرماید: به من وحی شده است که خداوندگار شما یگانه است: (يُوحَىٰ إِلَىٰ آلِمَّا إِلَهُكُمْ إِلَهُ [وَاحِدٌ](#)) (1)

ص: 471

1- در درون خویش دریافته ام که بی گمان آن کس که شما را از خویش می رباید یگانه و تنهاست. کهف (18): 110

با کمال، شگفتی می بینیم که حتی زیر بنای نظریه‌ی محوری و اساسی توحید، یعنی خداوند (که گفته شده این، سخنان از جانب او فرود آمده است) در این مجموعه نیز همان وحی شناخته شده است... و بی گمان نمی توان منشأ وحی را در مفهوم کلی آن به وسیله‌ی یک وحی جزئی توضیح داد و تعریف کرد و مسأله را نیز تمام شده دانست!

از سوی دیگر، آیا این پدیده ویژه‌ی فرد یا افرادی معدود است یا همگان بدان راه دارند؟ اگر مفاهیم وحی و آموزه‌های آن در وجدان شنوندگان (یعنی مردمان جهان) قابل تصور نباشد چگونه خواهند توانست آن را تصدیق کنند؟ باید آموزه‌های وحی در دل و جان و وجدان مردمان وجود داشته باشد تا این گوینده همراه با شماری اندک از افراد همانند او در طول تاریخ... توانسته باشند آن‌ها را به روشنی بیان کنند و در حقیقت این اختصاص در مورد این افراد یعنی انبیا تنها در مورد بیان این مفاهیم است؛ زیرا طبق فرض این افراد یا بزرگان دارای این امتیازند که به روشنی می توانند آن مفاهیم را دریابند و در حد امکان آن را بیان کنند و الا بدون تردید باید این، مفاهیم پیشاپیش در دل و جان افراد حضور داشته باشد و قرآن خود به صراحت اعلام می کند: (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) (1) این نکته ای نیست که به سادگی از کنارش توان عبور کرد؛ زیرا به معنی آن است که این مفاهیم در باطن تمامی مردمان موجود است؛ هر چند کشف و بیان آن به یک فرد منحصر یا ویژه‌ی افرادی معدود شد.

بنابراین اولاً، وحی به یک انسانی همانند رسول خدا صلی الله علیه و آله، هرگز اختصاصی یا قراردادی یا اعتباری نمی تواند بود. ثانیاً، خصوصیت واقعی این گونه شخصیت‌ها چنین خواصی را آن‌هم تنها در جهت کشف و بیان این معانی در آن‌ها پدید می‌آورد با توجه به دو نکته‌ی فوق است که می توان وحی را پدیده‌ی واقعی و حقیقی دانست.

ص: 472

1- بلکه این‌ها نشانه‌هایی است که در سینه مردمان آگاه هست. عنکبوت (29): 49

این نوع اختصاصات و ویژگی ها در عرصه ی حکومت و قانون و اعتبارات ناممکن نیست؛ یعنی می توان در آن جاگزینش های اختصاصی را مشاهده کرد؛ چنان که فرد یا افرادی حتّی بی هیچ دلیل نماینده ی قانون قرار گیرند؛ اما در متن هستی چنین اختصاص و انحصاری قابل تصور نیست. اگر در متن هستی آب وجود دارد در همه جا به یک شکل و یک شیوه و با خواص مشترک دیده می شود؛ یعنی طبیعی بودن همواره به معنای همگانی بودن و غیر گزینشی بودن و در نتیجه، واقعی بودن است. اساساً به این دلیل این گونه پدیده ها را طبیعی می نامند که بدون هیچ نیازی به دخالت یا گزینش به صورتی، فراگیر در همه جا و در همه وقت در صحیفه ی هستی منتشر و پراکنده آماده ی وقوع اند و همین که شرایط آن، پدید آید و علّت تمام گردد، وجود معلول قطعی است و الا به نام طبیعی و طبیعت و خصوصاً، واقعیت نمی توان از آن گفت و گو کرد.

از سوی دیگر، اگر وحی پدیده ای طبیعی و واقعی نباشد، به هیچ روی نمی توان آن را به هستی و خداوند منتسب دانست؛ چه الاهی بودن و واقعی بودن، طبیعی بودن و غیر گزینشی بودن همواره لازم و ملزوم و عباره آخرای یک دیگرند. در مفاهیم اعتباری این ویژگی ها کاملاً معکوس است؛ یعنی در آن جا، به وضوح می بینیم که پیش پا افتاده ترین اعتبارات مانند یک قطعه اسکناس هم اختصاصی است و هم گزینشی و هم محدود به حدود زمانی؛ چه هر کاغذ اسکناس نیست و هر اسکناسی نیز در همه جا و همه، وقت معتبر نیست. در نتیجه این ویژگی ها در آن هرگز واقعی و طبیعی و خدادادی نمی تواند بود؛ بلکه بشری و اعتباری و خیالی است.

پس حوزه ی اعتبارات و حوزه ی حقایق از یک دیگر مجزایند و در هیچ یک از خواص یک دیگر مشترک نیستند بنابراین الاهی، بودن خود به خود این ضرورت را ایجاب می کند که در برابر هستی بینهایت تمامی، آفرینش یکسان باشند و هیچ امتیازی میان آنان وجود نداشته باشد؛ اما در جریان اخذ، وحی، گویی با یک اختصاص روبه روییم که در عرصه ی پدیده های واقعی و طبیعی قابل هضم و فهم نیست

توجه به این نکته پاسخ این پرسش را که این انسان چگونه به منبع وحی راه یافته، است بسیار دیربایتر و امکان رسیدن به آن را با اشکالات بیشتری روبه رو خواهد ساخت. اگر شما در برابر منافذ متعددی که بر دیواره ی یک منبع از آب قرار، دارد ادعا کردید که آب تنها از این منفذ بیرون می تراود و آن چه از سایر منافذ بیرون ریخته می شود آب، نیست این سخن را نمی توان پذیرفت؛ مگر آن که نشان دهید تنها این، منفذ به منبع آب راه دارد و ارتباط سایر منافذ با منبع قطع است و الا با وجود ارتباط نمی توان حاصل یک تراوش را آب و سایر آن ها را جز آن تصور کرد. مقصود آن است که باید نشان داد چگونه تنها یک انسان توانسته بدان منبع لایزال و فراگیر و همگانی دست یابد و چرا دیگران از آن بی بهره و نصیب اند؛ در حالی که، ضرورتاً باید راه این ارتباط برای همگان باز باشد ناگزیر باید عاملی بیرونی این ارتباط را مسدود کرده باشد؛ ولی از آن جا که برای اکثر قریب به اتفاق مردمان این مسیر بسته می نماید، خودبه خود باید تفاوت را در ویژگی های شخصی گیرنده ی وحی، جست و جو کرد و پرسید این شخص یا شخصیت چه فرقی با سایر افراد داشته است؟

با این که پاسخ این پرسش به تفصیل در بخش مربوط به توحید و رسالت و قرآن مورد گفت و گو قرار گرفت در اینجا مجدداً به طرح پرسش پرداختیم تا بار دیگر توجه لازم به این واقعیت معطوف گردد که بی تردید این ارتباط از نوع روابط طبیعی و واقعی است و هیچ گونه شائبه ی گزینش و اعتبار در آن امکان پذیر نیست و هم چنین این نکته که لازمه ی پدید آمدن چنین ارتباطی از طریق طبیعی، چه اندازه دور از دسترس و ناممکن است؛ زیرا این روند خود به خود نشان می دهد که برای طبیعی فرض کردن، آن راهی جز این نمی ماند که باید فردی که در خور این دریافت قرار گرفته است اولاً از نقطه نظر قدرت دریافت و ثانیاً از جهت از خودگذشتگی مطلق برترین فرد در هرم هستی باشد تا چنین پدیده ای را برای او ممکن سازد. لازمه ی حقیقی بودن و از جانب خداوند بودن یک پدیده - از آن رو که جوشش فیض الاهی هرگز به هیچ فردی محدود و مخصوص نیست و هیچ گزینشی نیز در

این مسیر قابل اعمال نمی تواند بود- این نتیجه را با خود همراه دارد که دیربایی و دور از دسترس بودن شرایط آن این گونه وقوع آن را نادر و کم یاب ساخته است؛ زیرا چنان که گفته شد تنها از خود گذشتگی مطلق یا عبودیت کامل و تسلیم مطلق در برابر هستی است که این اختصاص را در فرد امکان پذیر و او را در خور دریافت پیام الاهی می سازد و روشن است که این ویژگی ها به سهولت و به وفور پدید نمی آیند و به تعبیر زیبا و تمام بوعلی جَلَّ جَنَابُ الْحَقِّ أَنْ يَكُونَ شَرِيعةً لِكُلِّ وَارِدٍ، إِلَّا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ! (1) مقصود آن است که این پدیده در عین طبیعی بودن، این اندازه دیرباب و به وقوع پیوستن آن در حد اعلائی ندرت است.

تصوّر این پدیده که شخص بدون هرگونه اراده و خواستی، معطوف به شخصیت خویش دهان باز کند و به سخن، پردازد، به سادگی میسر نیست و به شدت ناممکن می نماید؛ اما این قید اضافی که هر سخنی که در این حالت از دهان شخص به در آید، سخن حقّ خواهد بود نیز بیش از اندازه دشوار و غیر قابل هضم می نماید.

با این همه توجه به ویژگی پدیده های طبیعی می تواند هضم آن را آسان کند و از غرابت آن بکاهد؛ زیرا تنها عدم اختیار در پدیده های طبیعی سبب می گردد تا پیدایش آن ها را طبیعی و واقعی و عین حقیقت بدانیم و حتی آن را به اراده ی حقّ منسوب سازیم مگر یکنواختی رفتار ماده از عدم اراده و اختیار در آن، برخاسته نیست؟ منشأ جبری که پدیده های مادی را به صورت یکنواخت و با رفتاری مشابه نشان می دهد چیست؟ چرا ما از آن به قانون طبیعت تعبیر می کنیم و آن را عین طبیعت و حقیقت می پنداریم؟ نمی توان تردید کرد که عدم اختیار در پدیده های طبیعی، عامل عملکرد یکسان آن هاست؛ چه اگر آن ها نیز چون آدمیان، دارای اراده و اختیار بودند، هر کدام به گونه ای و مانند آدمیان طبق امیال شخصی خویش رفتار می کردند و دیگر... شناسایی رفتار یکنواخت، آن ها به صورت یک قانون امکان پذیر

ص: 475

1- درگاه الاهی برتر از آن است که راهی برای ورود هر وارد شونده ای باشد؛ جز آن که اشخاصی، اندک، شمار آن هم یکی پس از دیگری بدان وارد شوند. (اشارات، پایان نَمَط نهم)

نمود؛ ولی از آن جا که فاقد، اختیارند تحت جبر قانون هستی، منحصرأً به گونه ای واحد رفتار می کنند نکته ی مورد نظر در همین جاست که همواره با حذف اراده ی جزئی یا سلب اختیار، شخصی رفتار مشهود از موجود خود به خود بیانگر صورت اراده ی کلی یا شکل رفتار حقیقت می گردد و طبیعت در این موقعیت خود را بی پرده و عریان نشان می دهد و در این جاست که می توان از روند حاکم بر آن، به قانون هستی راه برد و آن گاه عکس العمل مشهود در آن را به حقیقت محض منسوب داشت

اندکی دقت نشان می دهد که همین نکته تکیه گاه مذهب اصالت ماده قرار گرفته است. اندیشه ی مادی مدعی است که آن چه در بستر طبیعت بی اراده رخ آن چه می دهد، عین حقیقت است و گواه آن را رفتار تعطیل ناپذیر یا ثبات همیشگی می شناسند؛ منتها ساده اندیشانه همین ویژگی را به عنوان علت العلل پذیرفته و جست و جوی هر علتی را برای آن و مقدم بر آن بیهوده و حداقل غیر لازم می شمارد؛ در حالی که رفتار یکنواخت در بستر ماده تنها برخاسته از فقدان اراده ی جزئی در آن است؛ یعنی عدم اراده در ماده است که سبب انعکاس قوانین پایدار آن، در بستر هستی می گردد و فکر مادی همین خاصیت را در آن ها برگرفته و منتهای حقیقت و واقعیت شناخته و مبتدا و منتهای آن را به انکار نشسته است.

بنابراین مجموعاً نمی توان تردید کرد که برای کشف حقیقت و آشکار شدن روند هستی محوری ترین شرط محو اراده ی فردی است و پس از حذف آن است که بی گمان هر بازتابی عین حقیقت مطلق ارزیابی خواهد شد؛ زیرا هیچ کس و هیچ چیز در آن، میدان جز هستی مطلق صاحب اراده و فعل و اختیار نیست.

در این جا می توان دریافت که در مورد انسان نیز شرط پدید آمدن وحی، یعنی زبان هستی مطلق شدن بدون تردید خروج از بستر اراده و خواست خواهد بود؛ ولی به گونه ای پیچیده تر که توجه بدان ضروری است جریان خروج از بستر اراده و خواست در انسان با این قید اضافی نیز همراه است که باید در انسان این تعطیل اراده منحصرأً به صورت طبیعی یعنی بدون خواست صورت گیرد؛ نه

خودخواهانه و خویشتن مدارانه این ویژگی است که اندکی تصوّر آن را پیچیده و نیازمند دقت می‌سازد. توضیح این که اگر خروج از بستر اراده و خواست در انسان، خود به اراده و خواستی خودخواهانه مسبوق باشد دستاورد آن را مخدوش و بی‌ثمر خواهد کرد؛ زیرا آن را همچنان در گرو اراده‌ی فردی و شخصی محبوس و از حقیقت دور و با آن غیر منطبق می‌دارد

به عبارت دیگر باید شخص در اثر صفات وجودی و واقعی خویش از بستر خودخواهی‌ها بگذرد؛ یعنی در حقیقت خودخواهی در او وجود نداشته باشد؛ نه این که خودخواهانه برای دست‌یابی به حقیقت مطلق به صورت ارادی و تصنعی اراده و خواست را در خود تعطیل کند؛ چنان که اهل کشف و ریاضت معمولاً با این گونه اهداف به چنین اقدامی دست می‌برند (دریافت این نکته نیازمند دقت بیشتری است تا مفهوم آن را در سطح اندیشه آشکار و نمایان سازد).

اگر محور اراده در مورد انسان سخنی است که به سادگی می‌توان از آن گفت و گو کرد، محتوای آن هرگز به سادگی و پیش‌پا افتادگی لفظ آن، در دسترس نیست و باید برای دریافت آن اندکی عمیق‌تر به وجود انسان نگریست. اگر این نکته به درستی دریافت شود، روشن خواهد شد که اولاً این گونه محور اراده و خروج از خواست خودخواهانه یعنی به صورت طبیعی و غیر تصنعی و کاملاً وصفی و خودانگیخته خارج از حد حوصله‌ی ادراکی و حتی تصور انسان عادی است و ثانیاً گویشی که در این حالت پدید می‌آید همان گویش هستی است و راه دریافت آن به عبور از بستر خواست و اراده منحصر است و مهم‌تر از همه آن که باید در جست‌وجوی این گویش بود و بدان گوش جان سپرد و از آن پیروی کرد.

مجموعه‌ی نکات فوق‌وقتی کاملاً روشن خواهد شد که با نگاهی عمیق وجود آدمی و جریان اراده و اختیار در او شناسایی گردد تا موقعیت انسان به صورت عمومی و نیز جایگاه فردی که این گونه از اراده و خواست شخصی خویش فاصله گرفته است به وضوح روشن و آشکار شود.

برای این منظور کافی است به انگیزه‌های سخن گفتن در یک انسان معمولی

بنگریم انسان‌ها در حال عادی تنها از منافع خویش سخن می‌گویند و هیچ سخنی جز آن از دهان ایشان به گوش نمی‌رسد. با این که این نکته عین واقع است و تردید در آن نخواهد رفت نشان دهنده‌ی تمامی تصویر گویش انسان نیست؛ زیرا به این نیز باید توجه کرد که چون انسان‌ها تنها منافع خویش را می‌جویند، فقط همان‌ها را می‌بینند و در نتیجه دیدگان آن‌ها بر سایر امور بسته است و می‌توان گفت گویی چشم آن‌ها برای مشاهده‌ی حقیقت، هرگز باز نشده است و اساساً در جست و جوی آن هم نیستند این همه برخاسته از همان ویژگی است که اراده‌ی جزئی در ایشان انگیزه‌ی تمامی مشاهده‌ها و جست و جوها و گفت و گوهاست و همین اراده جزئی نگاه ایشان را تنها به خواست، ایشان معطوف می‌دارد و در نتیجه از توجه به هستی مطلق باز می‌دارد به عبارت دیگر، آنان را هرگز با واقعیت مطلق سر و کاری نیست و خود به خود سخن ایشان چندان از گویش هستی مطلق، فاصله می‌گیرد که حتی می‌توان از تضاد میان آن‌ها نیز سخن گفت

در گویش آن‌ها تنها اراده‌های جزئیشان بیان می‌گردد و در نتیجه، سخن آن‌ها تنها بازتاب محدوده‌ی نگاه ایشان است. در عین حال، این پدیده، یعنی جزئیّت و محدودیت نگاه خودخواهانه- که در آدمی، برخاسته از ویژگی بی‌نهایت پذیری اوست - در نگاه نوع انسانی فراگیر است که خلاف آن را به سادگی حتی نمی‌توان تصور کرد. بنابراین به سهولت می‌توان گفت که سخن آدمیان همواره سخن از منافع شخصی ایشان است؛ آن‌ها غالباً و عموماً منافع مادی و اندک مایه... تا جایی که جز آن را نمی‌توان در سخن نوع انسان‌ها یافت. لذا برای دست‌یابی به سخن هستی و پیام آن باید عامل خودخواهی از جریان گویش حذف گردد؛ ولی مگر ممکن و حتی... قابل تصور است؟!

پیش از ادامه‌ی بحث باید به توضیحی در مورد اراده و آگاهی پرداخت. اراده و آگاهی عظیم‌ترین و شگفت‌انگیزترین و بنیادی‌ترین ارمغانی است که هستی آن را به انسان ارزانی داشته و با همین عامل آدمی را بی‌رقیب بر تختگاه حکومت عالم نشانده است. این اراده و آگاهی در وجود آدمی چیزی جز همان اراده و آگاهی

هستی مطلق نیست که از دریچه‌ی وجود انسان آشکار و از گریبان این موجود نمایان شده است. در حقیقت هستی در این تجلی‌گویی اراده و آگاهی خود را به آدمی سپرده و سپس آن را در چهره‌ی او به تماشا نشسته است...؛ اما مفهوم و ماهیت اراده چیست و منظور از آگاهی در این عرصه کدام است؟ این‌ها پرسش‌هایی است که کم‌تر بدان پرداخته می‌شود

چندان بعید نیست که در ابتدا... این نکته اندکی ثقیل به نظر آید؛ ولی ثقل آن با مختصر توجّهی از میان خواهد رفت و نباید از آن هراسید؛ زیرا به هر ترتیب نمی‌توان از بیان آن صرف نظر کرد و سرانجام باید به این نکته توجّه کرد که: هستی عین آگاهی است هستی - از بودن خبر می‌دهد و خبر چیزی جز آگاهی نیست و می‌توان گفت بدون آگاهی هستی که همان خبری از بودن است - فرض پذیر نیست؛ زیرا نمی‌توان میان عدم وجود شیء و عدم امکان آگاهی از وجود آن تمایز نهاد در حقیقت باید گفت معنا و محتوای وجود همان دریافت است و دریافت نیز، چیزی جز آگاهی نیست. هضم این نکته چندان دشوار نخواهد بود؛ اگر دریابیم آگاهی چیزی جز خبری از هستی نیست بنابراین هستی یعنی خبری از هست بودن لذا آگاهی عین هستی است و هستی همان آگاهی است و این دو چنان به یک دیگر آمیخته اند که هیچ یک را بدون دیگری نمی‌توان حتی تصور کرد.

مقصود از طرح این مقدمه - که اندکی با پیچیدگی همراه است - جز آن نیست که نشان داده شود اگر آگاهی را به آدمی داده اند، گویی هستی را بدو بخشیده اند. در نتیجه می‌توان گفت هستی بدون انسان (یعنی موجودی که از آن آگاه باشد) اساساً قابل فرض نیست... که تمامی زیبایی‌ها و شگفتی‌ها بلندی‌ها و پستی‌ها و در یک جمله، هستی‌ها و نیستی‌ها تنها با فرض دیدگانِ آدمی قابل دریافت است و بی‌او، حقیقتاً هیچ نمی‌تواند بود؛ چرا که هستی بدون انسان از خود بی‌خبر است و نبود آن برابر پس هستی با دادن آگاهی خود به انسان در حقیقت خویش را (یعنی هستی مطلق را) بدو داده و سپرده است؛ دهشی بیرون از تصوّر و گمان آگاهی پیچیده‌ترین و عظیم‌ترین و شگفت‌انگیزترین پدیده‌ی جهان خلقت است که به معنی

مطلق آن، تنها در آدمی وجود دارد آن را تنها بدو داده اند و بس و با بخشیدن آگاهی به، انسان در حقیقت هستی را بدو بخشیده اند و این مبالغه نیست شاید دریافت این سخن سخت دشوار بنماید؛ ولی حتی پس از پذیرش آن نکته ی قابل توجه و دقت آن است که این بخشش سترگ و بی همتا را نیز رایگان در اختیار کس، نهادن جفایی است بر آن حقیقت و هستی از این گونه اسراف ها مبر است. اگر قدر آن را نشناسد و در نیابد آن حقیقت ضایع و تباه خواهد شد و بدان ماند که گوهری بی همتا را به کودکی ناممیز سپارند که دیگر نمی توان آن را بخشش خواند؛ چون کودک را توان گرفتن آن نیست؛ زیرا اهمیت آن را در نمی یابد و به این دلیل نمی تواند آن را حفظ کند. ناگزیر آن گوهر در این میان، ضایع و تباه می گردد و از این رو، جفایی است بر آن گوهر بی همتا در برابر این پرسش که اراده و اختیار چیست؟ باید گفت در حقیقت اراده همان ابزار و وسیله ای است که برای حفظ این گوهر بی همتا به آدمی بخشیده اند؛ اما نه از آن رو که آن را بپاید و ضایع نکند (که هستی نیازمند این گونه رعایت ها نیست)؛ بلکه از آن رو که هر کس آن را نخواست و اهمیت آن را در نیافت، آن را بر نگیرد و در، نتیجه خود به خود جفایی بر آن حقیقت نرود این هم به راستی سخن شگرفی است و باید گفت کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردن است؛ زیرا ملا-حظه می شود که اراده در اینجا دهش نیست؛ گزینش است... که کم تر باور کردنی است؛ یعنی اگر آگاهی، دهش هستی است اراده گزینش آن و نمایانگر مراتب و درجات آن است!

مگر قدر و قیمت هر کس را جز از راه اراده و انتخاب و گزینش، او می توان شناخت؟ هر کس هر چه را بر می گزیند همان قدر و اندازه ی اوست گزینش کودک نمایانگر حد و اندازه و خواست او و انتخاب بزرگ نیز نشان دهنده ی افق فهم و نیروی دریافت اوست.

تو و طوبی و ما و قامت یار *** فکر هر کس به قدر همت اوست

، بنابراین اگر آگاهی علامت هستی است اراده نیز نمایانگر حد و اندازه ی اوست. این دو مجموعاً ماهیت آدمی را تصویر می کنند و اضلاع وجود او را

تشکیل می دهند؛ ولی از آن جا که آدمیان از این دو گوهر بی همتا، همواره در جهت منافع خودخواهانه ی خویش استفاده می کنند در نتیجه نمی توانند عظمت حقیقی آن را حتی به تصوّر خویش نزدیک سازند. این برخاسته از محدودیت و حقارت بیننده است- که نگاه خویش را جز از این محدوده ی ناپایدار، بر نمی گیرد - و الا هستی مطلق بدون هیچ منع و محدودیتی در برابر اوست.

آدمی علی الاصول بر این باور است که دستاورد حد اکثر آگاهی و اراده ی او، همین حرکت هاست که از آن، به دانش و تکنیک و صنعت تعبیر می کند و ساده لوحانه می پندارد که این سرمایه ی عظیم و بی پایان ابزار حرکت او در جهت این اهداف حقیر و اندک مایه و ناپایدار است. او با این اندیشه کم تر آشناست که این ابزار شگفت، دست مایه ی این گونه دستاوردهای اندک و خرد نیست؛ ولی از آن جا که همیشه از آن در جهت دست یابی به این گونه بهره ها سود جسته، گزینه ی دیگری در برابر آن برایش قابل تصور نیست. او با دیدگان خویش، تنها منافع خویشتن را دیده و با گوش خود نیز تنها پیام سود و زیان خود را شنیده و با اندیشه اش راه رسیدن بدان را جست و جو کرده است و خصوصاً از مجموع شنیده ها و گفته های خود، تنها آن بخش از آن را که همراه این گونه بهره هاست حقیقت پنداشته و برگزیده است... و سرانجام حد خود را بدان جا رسانده است که حتی سخن گفتن از عرصه های دیگر برای او غیر ممکن می نماید.

او به سادگی در نخواهد یافت که هستی را نیز با او سخنی است که تنها با شنیدن آن به تمامیت خویش دست خواهد یافت. این تمامیت در پیام هستی مطلق نهفته است و چنان که گفته شد چیزی جز خود هستی نیست که هیچ چیز تمام تر از خود او (یعنی هستی مطلق) قابل فرض نیست و او نیز در تکاپوست که همان تمامیت خود را به آدمی ببخشد.

قدر خود نشناخت مسکین آدمی *** از بزرگی آمد و شد در کمی

آدمی موجودی است که می تواند به هستی مطلق دست یابد و البته سخن شگفتی است؛ ولی سپاردن این راه و شرط شنیدن و دریافتن پیام آن فرو نهادن

محدودیت و محو جزئیّت از اندیشه و نگاه را نیز می طلبد. او - تا آن جا که خود را می بیند و منافع آن را می جوید - از آن دستاورد سترگ بی بهره خواهد ماند و تنها عبور از این دهلیز تنگ و تنگ مایه است که او را بدان فراخنای بی انتها خواهد رساند و با هستی مطلق یگانه خواهد ساخت بی گمان این جهش تنها وظیفه و تکلیف آدمی است و بدون، آن نه تنها مردمی و انسانیّت در او به تمامیت خود نخواهد رسید، بلکه او را نیز با سایر موجودات فی الجمله آگاه یعنی حیوانات، هم پایه و به تعبیر قرآن، پست تر و از آن ها نیز حقیرتر خواهد ساخت (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَمْ أُعَيْنْ لِأَيُّضٍ رُؤْنَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا؛ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) (1) در نیافتن این پیام خسران بی پایانی است که در راه آدمی قرار دارد و در قرآن، از آن با تعبیری هم چون (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) یا إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) (3) یاد شده است.

اگر سرور از خودگذشتگان و دل باختگان، هستی در دعای عرفه می خواند: (عَمِيَّتْ عَيْنٌ لَا تَرَكَ!) (4) به همین نکته اشاره فرموده است؛ زیرا هدف خلقت آدمی جز این نیست و اگر جز این بود حقیقتاً عملی عبث و بیهوده بود.

اگر هوشمندان و برجستگان به گفته هایی از این دست پرداخته اند که:

خیره آن دیده که آب اش نبرد گریه ی عشق! *** تیره آن دل که در او شمع محبت نبود

یا:

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق *** بر او نمرده به فتوای من نماز کنید

ص: 482

-
- 1- آنان را دل هایی است که بدان در نمی یابند و دیدگانی که بدان نمی نگرند و گوش هایی که بدان نمی شنوند آنان چون چهارپایان اند؛ بلکه از آن نیز پست تر؛ چراکه آنان در بیهوشی به سر می برند. اعراف (7): 179
 - 2- بی گمان آدمی در راه زیان بی پایانی نشسته است. عصر (103): 2.
 - 3- او همواره ستمکار و نادان بوده است. احزاب (33): 72
 - 4- کور باد دیده ای که نمی بیندت!

تنها کلامی مخیّل یا شاعرانه نیست؛ آنان در این عبارات زیبا و دلنشین به این هدف آفرینش اشاره کرده و به نیکی از عهده‌ی بیان آن نیز بر آمده‌اند. هدف آفرینش از این، دهش بی گمان خود انسان است؛ نه این که هستی با تمامیت و عدم نهایت خویش نیازمند این شناسایی باشد که: (إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) و به قول مولوی در مثنوی:

من نکردم خلق تا سودی کنم *** بلکه تا بر بندگان جودی کنم

عدم پذیرش این دهش آدمی را در آن خسران بی پایان قرار می‌دهد و او را از جانوران بی‌خبر نیز فروتر می‌نشانند.

چنان که مکرّر گفته شد شرط پذیرش و دست‌یابی بدین هشیاری نیز بی‌گمان، فرو نهادن خودخواهی هاست که عبور از آن حتّی در تصوّر به سادگی امکان پذیر نیست؛ نه از آن رو که دشوار است و دست نیافتنی؛ بلکه از آن جهت که خودخواهی‌ها در آدمی لازمه‌ی حرکت و انگیزه‌ی جنبش او برای ورود به محیط حیات است؛ ورودی چندان ضروری که بی‌آن وصول به این حقیقت غایی ناممکن است به این دلیل قرآن از آن بدین گونه با تأکید و ضرورت سخن گفته و تصریح کرده است: (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا)

(1)

چون آدمی غالباً در دوزخ خودخواهی‌های خویش متوقّف می‌ماند و نمی‌تواند از آن درگذرد و معمولاً آفت خودخواهی دامن او را می‌گیرد و انگیزه‌ای برای عبور از آن برایش باقی نمی‌گذارد به این تنگنا فرو می‌غلطد. او تنها خود را در جهان جست‌وجو می‌کند و از آن می‌گوید و تنها بدان گوش می‌سپرد و عبور از این خواست بنیادین چون کوهی در راه او قرار دارد لذا امکان گذر از آن و صعود بر قله‌ی آن و پشت سر نهادن آن علاوه بر گذشت و وسعت نظر، افق بیکران اندیشه می‌خواهد و با این گونه انگیزه‌های خُرد و اندک مایه متناسب نیست و تا آدمی در وجود خود پیوند با هستی مطلق را لمس نکرده و آن دریای بیکران را در برابر

ص: 483

1- بی‌گمان هیچ‌کس از شما نیست مگر آن که بدان دوزخ در خواهد شد؛ که آن بر پرورش دهنده‌ی تو بایستی گریزناپذیر است. مریم

(19): 71.

خویش ندیده باشد، نخواهد توانست از متاع محدود و بی مایه ی زندگانی دنیا چشم پوشد و از آن در گذرد و باز به تعبیر مَلای رومی:

مور بر دانه از آن لرزان بود *** کاوز خرمن های شه عمیان بود

صاحب خرمن همی گوید که هی *** ای ز کوری بیش تو لا شیء ، شی!

توز خرمن های ما آن دیده ای *** کاندر آن دانه به جان پیچیده ای

ای به صورت ذره کیوان را ببین *** مور لنگ ای؛ رو سلیمان را ببین

بنابراین، آدمیان همه همان متاع حقیر و خُرد و اندک مایه را می جویند و از آن، خود خواهانه سخن می گویند تا جایی که هیچ خواست و سخنی را بدون دست مایه ی خودخواهی در آنان نمی توان تصور کرد. با این توجه اندکی ملموس تر می توان دریافت که تعبیر (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) (1) چه بار شگفتی را با خویش حمل می کند اگر دریابیم که همه ی گویش ها در افراد خاستگاهی خودخواهانه دارد آن گاه این نکته هیبت و اهمیت خود را به درستی آشکار می سازد که چه اندازه این پدیده دور از دسترس است که شخص از هر گویشی منتهی به میل و خواست خویش (حتی در درون ناپیدای خود) ساکت و خاموش باشد... که تصوّر آن هم به سختی امکان پذیر است. البته در برابر این دست نیافتنی بودن با این امتیاز بی نظیر نیز همراه است که دستاورد آن (إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) (2) است. چنین گوهر بی مانندی را بهایی آن چنان بیرون از طاقت متعارف، البته در کمال تناسب است؛ یعنی بهای آن که ریش بی دریغ دریای هستی از دریچه ای خاص به جوشش و فوران، آید فرونهادن جزئیت و غیبت فردیت و محو نفسانیت و انحلال شخصیت از این روزنه و دریچه است.

مُفاد آیات فوق آن نیست که این شخص راست گوشت و هیچ سخنی را از پیش خود نمی سازد و تنها آن چه بر او فرو می خوانند به زبان می آورد (این

ص: 484

1- او با هوس خویش سخن نمی گوید نجم (53): 3

2- سراسر آن سخن هستی است که بر او فرو می ریزد نجم (53): 4

برداشت های کودکانه تنها در خور کودکان است و فقط با ایشان می توان از این گونه مفاهیم سخن گفت؛ بلکه آیات حاوی همین پیام شگفت است که چون این شخص با تمایل شخصی خود لب به سخن نمی گشاید؛ در نتیجه آن چه بر زبان او جاری می گردد، خود به خود سخن و کلام هستی بی پایان است... و تفاوت میان این دو برداشت، تفاوت خیال از واقعیت است.

علاوه بر این به این نکته نیز باید توجه داشت که دستاورد برخاستن اراده ی جزئی از صاحب اراده تنها آن نیست که سخن او عین گفتار خداوند هستی خواهد شد که از آن، با (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ) (1) گفت و گو شده است - بلکه در ادامه ی آن (تا پایان سوره) به نکته ای ژرف تر نیز اشاره دارد در آن جا گوشزد می کند که این جریان تنها با همسویی در گویش میان شخص و هستی مطلق پایان نمی گیرد؛ بلکه برخاستن اراده از شخص تا بدانجا او را توانمند می سازد که هم نشین استوار و پابرجای خداوند هستی یا هستی مطلق خواهد شد و او را تا آن اوج دست نیافتنی پرواز می دهد... که در کنار او جای گیرد و هم نشین او گردد! این است که با عبارت (ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ) از آن حکایت و با تعبیر (مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ) در پی آن تصریح می کند که تمامی هستی... در این حالت از او فرمان پذیر است و گویی هستی با این ویژگی در او آشناست که خواست این موجود، عیناً خواست هستی مطلق است جهان هستی می داند و می بیند که این موجود، جز خواست حقّ دارای خواستی نیست و از این جهت او را با وصف امین نیز ستوده است و در دنباله می فرماید: (وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ)؛ یعنی این هم نشین شما که این سخنان را می گوید دیوانه و پریشان نیست؛ زیرا بی اراده سخن گفتن، توهم دیوانگی را پدید می آورد و در آن گفت و گو نیست. این است که بلافاصله تصریح می کند: (وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ)؛ یعنی آن را در دیدگاهی روشن مشاهده می کند و تنها از آن چه آن را به روشنی می بیند، سخن می گوید. در عین حال، تذکر می دهد: (مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ

ص: 485

بِصَّةٍ نَبِيٍّ) آری، در انعکاس دریافت خویش از ناپیدای هستی، هیچ دستاوردی را از هیچ کس دریغ نمی کند و نسبت بدان بخل نمی ورزد که همان معنای رسالت و رحمةٌ للعالمین بودن در اوست

اگر این دریافت ها - چنان که گفته شد- دریافت طبیعی و خود به خودی این شخص، نبود توصیف این که: «او از بیان دریافت خویش دریغ نمی ورزد» بی جا و بی معنی می نمود؛ زیرا از ارسال پیامی که شخص مأمور ابلاغ آن است، دریغ کردن بی معناست. این نکته در ادامه ی آیات نیز منعکس است؛ در پی آن، تأکید می کند: (وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ)؛ یعنی این گویش از گونه ی سخن لجام گسیختگان از درگاه حقیقت دور افتاده نیست که بی پروایانه دهان باز می کنند و یاوه می سرایند، بنابراین هشدار می دهد که (فَأَيُّنَ تَذْهَبُونَ؟) یعنی به کجا می روید و چگونه به گمان و توهم می پردازید؟! سراسر این گفتار یادآوری است و در کتاب درون شما وجود دارد. (إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ) تمامی آن از آن رو گفته شده است تا جهانیان را نسبت به آن چه در وجدان ایشان هست و با غفلت های روزمره پنهان و پوشیده شده، هشیار سازد. سپس این قید را نیز می افزاید که (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ) این راهنمایی ها تنها برای کسانی سودمند است که بخواهند در راه استواری گام بردارند؛ یعنی آنان را که سر راست روی و راست پویی نیست از این سخنان بهره ای نخواهد بود.

پس از آن به نکته ای ژرف تر اشاره می کند: (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)؛ یعنی «البته شما نیز جز آن چه خواست آن جمال و کمال بیکران است نمی توانید خواست؛ همو که همواره در راه پرورش جهانیان است». مقصود آن است که با اراده ی بعد از صفت (و به تعبیر آشنای آن خودخواهانه) نمی توان این حقیقت را طلب کرد؛ چه خواست راه گشا در این مسیر از نوع از خود گذشتگی هاست؛ یعنی به اراده ی قبل از صفت باز می گردد در حالی که خواست های متعارف و معمول، آد میان برخاسته از خودخواهی ایشان است و البته با آن گونه خواست هرگز نمی توان متاع حقیقت را طلب کرد.

، بنابراین به وضوح مشاهده می‌گردد که این گونه سخنان، چه اندازه از عرصه‌های وهم و گمان و تخیل به دور است و کاملاً نشانگر آن است که گوینده‌ی آن با محور اراده‌ی شخصی و تسلیم مطلق و پیوند استوار خویش با حقیقت بی‌منت‌های هستی آن را دیده و باز گفته است

تا نکات فوق به درستی و تمامیت خود دریافت نگردد، از قول و فعل الاهی، هیچ گونه تصوّر و تصویری قابل ارائه و بیان نیست این نکته، زیربنای بحث وحی و رسالت و قرآن و پشتوانه‌ی حقانیت سراسر آن هاست و اگر مناقشه‌ای هست در مصادیق آن است و الا مفهوم آن فی نفسه، مناقشه پذیر نمی‌تواند بود.

تنها نکته‌ای که در این زمینه باقی می‌ماند محدودیت حوزه‌ی دریافت و قدرت فهم افراد است که این پدیده را (آن هم از سویی دیگر) در معرض عدم تطبیق با حقیقت محض قرار خواهد داد.

به سخن دیگر آن چه این بحث را مناقشه پذیر می‌سازد، قوت دریافت از سوی گیرنده است. گرچه دهنده خداوند است و در ریزش خویش مطلق گیرندگان در این عرصه مساوی نیستند. نیروی دریافت آن‌ها نیز در جهت کمال و تمامیت این، پیام شرطی است که باید مستقلاً با آن برخورد داشت و آن را نیز شرط تحقق مطلق فعل و قول الاهی دانست.

از مجموع آن چه گفته شد روشن می‌گردد که ادعای پدید آمدن وحی، ابتدا به تحقق دو شرط موقوف است 1- فرد دارای هوشمندی مطلق بوده و نیروی دریافت او با نقصان و خلل همراه نباشد 2- وی از خود گذشتگی مطلق نیز داشته باشد تا بتوان در او چنین پدیده‌ای را ممکن دانست این دو ویژگی تا اندازه‌ی زیاد.... مانعة الجمع اند؛ زیرا هوشمندی افرادی که با از خود گذشتگی هم راه اند غالباً در حد کمال نیست و معمولاً افراد هوشمند نیز از هوش خویش، تنها در جهت منافع خود خواهانه بهره برداری می‌کنند و این که هوشمندی با از خودگذشتگی در فردی در حد اعلای آن جمع و آمیخته باشد چندان نادر است که باید گفت تنها انسان‌های الاهی از عهده‌ی چنین تلفیق متناقض‌نمایی برخوردارند و الا همواره

کریمان را به دست اندر درم نیست *** خداوندان نعمت را کرم نیست

با این که ظرفیت دریافت حداکثر همراه با از خودگذشتگی مطلق شروطی لازم برای پدید آمدن جریان وحی است- چنان که گفته شد- این شروط لازم در شخصیتی با این مشخصات نیز آن گاه به حد کفایت خواهد رسید که شخص از هشیاری عادی و روزمره خارج شود و چنان در هستی مطلق مستغرق گردد که از او، هیچ چیز در میانه نماند؛ چنان که در زمان دریافت، وحی حالت رسول خدا صلی الله علیه و آله را آن گونه توصیف کرده اند و الا سخنان عادی آن حضرت را وحی نمی توان خواند.

برای تفهیم بهتر و دریافت رساتر می توان شروط سه گانه ی پدید آمدن وحی را به صورت ذیل، طبقه بندی کرد و مرتب ساخت:

1- هوشمندی مطلق

2- از خودگذشتگی مطلق

3- بی خویشنی مطلق

با احراز کامل این شروط و تصوّر دقیق آن می توان تا حدودی... روش دست یابی به قول و فعل الاهی را دریافت و صحت صوری آن را تصدیق کرد.

مفهوم واسطه ی وحی یا روح آمین

در این جا باید به توصیف شخصیتی نیز پرداخت که به عنوان واسطه ی وحی، در فرود قرآن از آن یاد شده و با تعابیر الروح الامین یا جبرائیل، از آن گفت و گرفته است. این انتساب خصوصاً در توصیف روح، آمین، حاوی نکته ای است که اگر به درستی دریافت شود، می تواند از جانبی دیگر به تفهیم و تأیید بحث فوق یاری رساند.

مجموع اشارات قرآن در این باره حاکی از آن است که خاصیتی همگانی و همیشگی در متن هستی وجود دارد که متکفل نزول معانی حقیقی بر دل و جان افرادی است که دارای ویژگی از خود گذشتگی اند و قرآن از آن نیرو یا خاصیت به فرشتگان یا ملائکه یاد کرده است و چنان که گفته شد این تعبیر در قرآن همه جا به

معنی نیرویی است که همواره در آفرینش در جریان اعمال قدرت است. خاصیت و عملکرد این نیروی خاص، نیز فرود معانی، حقیقی آن هم به صورت طبیعی بر دل و جان آدمی است و نکته ای که خصوصاً در مورد این نیرو برجسته تر بدان تأکید رفته است امانت و عدم دخل و تصرف او در محتوای معانی است. به تعبیر دیگر نیرویی است که معانی را از تحریف و تغییر مصونیت می بخشد و در نتیجه آن ها را به صورت اصلی و واقعی بر صحیفه ی قلب و آینه ی دل افراد مستعد فرو می فرستد.

برای شناسایی واقعیت این نیرو یا، ویژگی می توان از نشانه های دیگری که در این زمینه در قرآن وجود دارد کمک گرفت؛ زیرا در جریان این تطبیق نکاتی روشن می گردد که در مسیر فهم این بحث، سخت راه گشااست.

در مورد عمل کرد این واسطه تنها در دو آیه از قرآن، یک بار با اسم جبرئیل و یک بار با وصف الروح الامین (به معنی حافظ و نگاهبان پیام های الاهی) سخن رفته است. در هر دو موضع این تأکید ضمیمه ی گفتار است که جایگاه فرود این نیرو، قلب یعنی قلب رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ ولی چون در جایی دیگر، جریان دریافت پیام الاهی را توضیح می دهد پس از توصیف نزدیک شدن بنده به درگاه الاهی با (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى)، در آیه ی (فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ) با تعبیر وحی، از آن سخن می گوید و بلافاصله تأکید می کند که (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) (1).

بدین لحاظ در سایه ی یک مقایسه ی تطبیقی با دقت میان دو بیان از فرود معانی که در یکی، با فرود روح الامین و در یکی از تحقق وحی سخن رفته است. می توان دریافت که در آیات (مَنْ كَانَ عَدُوًّا الْجَبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ) (2) و (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ) (3) اشاره به جبرئیل یا روح، آمین، جایگزین مفهوم (مَا كَذَبَ

ص: 489

-
- 1- سپس اندک اندک نزدیک شد تا جدایی میان ایشان ناچیز گشت و بی پرده با بنده ی خویش به سخن درآمد آن دل از دریافت خویش هرگز به دروغ سخن نگفته است. نجم (53): 7-11 .
 - 2- آن که دشمن جبرئیل است (بداند که) اوست که آن را بر دل تو فرود آورد. بقره (2): 97 .
 - 3- روان راستی آن را بر تو فرود آورد و بر دل تو آن را فرو نشاند شعراء (26): 193 - 194

الفؤاد) قرار گرفته است؛ زیرا علاوه بر آن که تعبیر اخیر نشان می دهد که جایگاه فرود وحی نیز قلب است، بلافاصله (ما كَذَّبَ الْفؤاد) به صورت ضامن صدق آن نشان داده شده؛ در حالی که در آن جا که سخن از وحی نیست از این ضامن صداقت با عنوان روح آمین یاد شده است. بنابراین در یک تعبیر با تصریح (نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ) و در تعبیر دیگر با اشاره به (ما كَذَّبَ الْفؤاد) این نکته را بیان می دارد که دریافت کننده ی معانی قلب است. لذا، اولاً و بدون تردید این تعابیر نشان می دهند که از حقیقت واحد و جریان یگانه ای گفت و گو می کنند؛ با این تفاوت که برای تأیید صدق و تأکید بر راست بودن محتوی، در دو آیه ی اول از جبرئیل یا الروح الامین استفاده شده، ولی در آیه ای که تعبیر وحی در آن به کار رفته، سخن از (ما كَذَّبَ الْفؤاد) به میان آمده است؛ یعنی در تعابیر نزول و فرود معانی روح الامین ضامن صدق است و در تعبیر وحی، «ما كَذَّبَ الْفؤاد» یا راستگویی دل گواه راستی آن ذکر شده است. بنابراین، پیش از هر چیز روشن می گردد که روح الامین ضامن صدق معانی و خیانی است؛ نه حامل پیام و میان این دو برداشت تفاوت بسیاری وجود دارد.

اگر روح آمین و جبرئیل - که هر دو بر قلب رسول خدا صلی الله علیه و آله فرود آمده اند - تعابیری اسمی و وصفی از حقیقتی واحد تصوّر شوند که چنین نیز هست این نکته قابل تأمل خواهد بود که در هیچ یک از دو آیه سخن از وحی نیست؛ بلکه سخن از نزول روح الامین بر قلب پیامبر است؛ ولی در آیات سوره ی نجم می گوید: (فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ)؛ یعنی خداوند وحی را بی واسطه بر بنده ی فرمانبردار خویش فروریخت.

چنان که مشاهده می شود در جایی که تعبیر وحی به کار رفته به واسطه ی این نزول، یعنی جبرئیل و روح الامین اشاره ای نشده بلکه به جای آن بلافاصله تصریح شده است: (ما كَذَّبَ الْفؤاد ما رأى). بنابراین نزول روح الامین به تقریب، همان مفهوم وحی را دارد؛ زیرا در هر دو مورد دل جایگاه دریافت آن معرفی شده است. آن جا که سخن از روح آمین به میان نیامده است - با این تصریح که آن دل جز به راستی از دریافت خویش حکایت نمی کند - صدق آن تضمین گردیده است و به

این دلیل به نظر می‌رسد روح الامین بیان دیگری از (ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ) است. در ابتدای سوره ی بقره نیز آن را با تعبیر (لَا رَيْبَ فِيهِ) مشاهده می‌کنیم؛ یعنی شک را در آن راه نیست در پی (ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) نیز با تعبیر (أَفْتَتَمُّوْنَهُ عَلَيَّ مَا يَرَى؟) مواجه ایم (یعنی «آیا باز در دیده های او در شک به سر می‌برید؟») در نتیجه، کم‌تر می‌توان تردید کرد که نزول روح الامین همان وحی است و عیناً دریافت های وجدانی و قلبی انسان کامل (که به دلیل محلّ فرود آن، یعنی قلب، هیچ شک و گمانی در آن راه ندارد)؛ نه این که (مطابق تصوّر رایج) این فرشته حامل وحی باشد. این نکته ی ظریفی است که دریافت آن به اندکی تأمل و دقت نیازمند است و بیش از این، در این جا نمی‌توان بدان پرداخت.

نکته ای که باید توجه داشت آن است که در عرصه ی قلب، یعنی دریافت های، وجدانی علم و عالم و معلوم واحد و یگانه اند؛ تا جایی که عدم تطبیق آن ها با یک، دیگر به هیچ روی قابل فرض هم نیست و در لا رَيْبَ فِيهِ نیز در حقیقت به همین اشاره شده است.

در این گفتار قصد بیان ماهیت و چگونگی مفاهیم وحی یا نزول روح نبود (که در جای خود به طور مشروح باید بدان پرداخت؛ بلکه هدف بیان این نکته بود که نزول جبرئیل یا روح چیزی جز همان فرود وحی نیست و این دو (بر خلاف انتظار) دارای مفهومی واحدند لذا گفته شد که روح امین حامل وحی نیست؛ خود وحی است... و میان این دو تفاوت بسیار است.

ماهیت وحی دریافت پیام راستین، هستی به وسیله ی قلب و وجدان است و در دنباله ی همین بحث خواهیم دید که قلب همان عرش الاهی است و تنها جایگاهی است که خداوند در آن به تعبیر، استعاری نشیمن می‌گزیند... تا آن جا که می‌توان گفت: اساساً جز خداوند را به عرصه ی دل و جان، راهی نیست.

فهم این نکته کافی است که چون بنده از خواست خود خواهانه برهد، راه دریافت معانی حقیقی بر او گشوده می‌گردد؛ یعنی همین که شخص از خیالات و اوهام و خودبینی ها رست و به جایگاه بندگی و فرمانبرداری مطلق دست یافت از

دل چون آینه‌ی او تنها نور خورشید هستی برخواهد تافت و در این مقام است که سخن دل سخن و کلام الاهی و در نتیجه محض حقیقت و راستی و درستی است و اشاره به توصیف الروح الامین نیز چیزی جز بیان همین صدق و راستی و امانت در آن نیست

هر چند برای نشان دادن قابلیت اشاره به این نیرو و از آن به صورت یک نیروی بیرونی سخن رفته است این حکایت تنها در مقام بیان است و در حقیقت، از همان خاصیت درونی (به جهت اشاره و تأکید) به گونه‌ی یک نیروی بیرونی تعبیر رفته است.

در تعبیر متعارف نیز این دوگانگی در بیان گاه به چشم می‌خورد؛ مثلاً این پدیده که اشیا در سقوط آزاد به سوی زمین فرو می‌آیند گاه با عامل بیرونی جاذبه تبیین می‌شود؛ ولی حکایت کردن از نیروی جاذبه نیز چیزی جز نشان دادن خاصیت درونی در اشیا نیست؛ زیرا پذیرش نیروی جاذبه ویژگی خود شیء است و منشأ آن اراده‌ی بیرونی و خارج از شیء نیست.

لذا اگر از روح الامین نیز به عنوان خاصیتی بیرونی در جریان نزول معانی تعبیر رفته است، حاکی از مفهومی جز این نیست که چون دل از خویش رست و از خود گسست با حقیقت هستی پیوند می‌یابد و سخن و پیام حق بی هیچ دخل و تصرفی در او نقش خواهد بست؛ خواه از آن با توصیف روح امین حکایت شود و خواه آن را وحی خداوند بر دل آدمی بخوانند.

هدف از بیان این نکته- که اندکی نیز با پیچیدگی همراه بود- توجه به این ویژگی در منطق قرآن است که تعبیر جبرئیل و الروح الامین و وحی و (ما کَذَّبَ الْفُؤَادَ) و (لا- رَيْبَ فِيهِ) تماماً تعابیری گوناگون از حقیقتی واحد است و بیانگر این ویژگی در وجود انسان که گذشت مطلق او از خویش تا مرز گسستن از یاد و توجه به خود، سبب می‌گردد خدا (یعنی حقیقت هستی) در او طبیعتاً به سخن آید و در این حالت جز به راستی سخنی در دل و جان آدمی نقش نخواهد بست که حقیقتاً پدیده‌ی شگفتی است و البته بیانگر رتبه و جایگاه آدمی در پهنه‌ی هستی است. ملای رومی به زیبایی تمام می‌گوید

به زیبایی تمام می گوید:

زین سبب، «قل» گفته ی دریا بود *** گرچه نطق احمدی گویا بود

گرچه قرآن از لب پیغمبر است *** هر که گوید حق نگفته کافر است

به دیگر سخن روح صداقت و امانت در وجود شخص، وسیله ی و ابزار دریافت پیام های الهی است؛ نه پیام و پیغام واسطه ای موهوم و خیالی که (طبق تعاریف رایج) تنها حامل الفاظ و عبارات است. به همین دلیل، محصول این، دریافت صادقانه ترین و وجدانی ترین و حقیقی ترین سخنی است که بر پهنه ی هستی می توان از آن گفت و گو کرد.

بنابراین چون فرد به امانت مطلق یا مصونیت از هرگونه دخل و تصرف خودخواهانه و خویشتن مدارانه دست یافت از آن پس زبان گویای الهی است و معانی بکر و دست نیافتنی را در قلب خویش دریافت خواهد کرد و همان طور که در بحث کلام الهی اشاره شد طبیعت هستی این گونه است که چون عاملی ارادی و بیرونی و لابد خودخواهانه دیدگان آدمی را نفریبد و آن را تیره و ظلمانی نسازد آن چه به دریافت آن نائل می گردد اراده و خواست الهی و به تعبیر دیگر ویژگی های طبیعت و حقیقت هستی است که با تعبیر (وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ) از آن گفت و گو شده است.

در این حالت شخص قادر به سخن گفتن نیست و به تعبیری ملموس، موجودیت خویش را در برابر هستی می بازد و هیبت و حیرت هوش و گوش او را فرو می پاشد. از آن پس دهان و اراده ی گفتار شخص حتی از آن او نیست و لاجرم اراده ی الهی در دل او به سخن خواهد آمد که با (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) از آن حکایت شده و با (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى) (1) شرح دریافت آن بیان گردیده است.

ص: 493

1- آن نیرومند سترگ او را آموخته است که استوار و پابرجاست و در دیدگاهی، روشن، بلندای او در چشم رس او قرار دارد نجم (53): 5

البته این گونه فروپاشی شخصیت و منش را با حفظ نیروی دریافت هر دلی بر نمی تابد؛ چه نیروی دریافت شخص نیز در این حالت از هم می گسلد و شخصیت او را نابود می کند و به زبان شیرین حافظ :

نه هر درخت تحمل کند جفای خزان *** غلام همت سرور که این قدم دارد

این نکته نشان می دهد که این شخص با چه دریایی از زیبایی و ظرفیت و گنجایش در درون خویش همراه بوده است و بی گمان این سخن که گویش قرآن تمامی هستی است به هیچ گزافه و مبالغه آمیخته نیست و گوینده ی آن حقیقتاً سرو بوستان خلقت است و خورشید آسمان معرفت و برترین نمونه ی گوهر انسانیت و سرانجام آن که خلاصه و عصاره ی عبودیت را تنها در او می توان دید و بس... و در نهایت بی اختیار این سخن از زبان تمامی هستی می جوشد که: (وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ). زیرا اگر سخن بنده ی مطلق حق سخن خداوندی نباشد کدامین سخن را سخن حق می توان دانست؟

پیامی که از این اندازه بی خویشتنی پدید می آید نه تنها وهم و خیال و گمان نیست، بلکه هر سخنی در برابر آن موهوم است و این سخنان همه ژرفای بی منتهای حقیقت است و عین هستی و طبیعت... که چشم الاهی بدان نگرسته و منطق خدایی از آن گفته است. این ویژگی هاست که این سخن را در جایگاه حقیقت مطلق می نشاند و پیروی از آن را واجب و بی چون و چرا می سازد؛ نه وجوبی مانند آن چه در کتاب اعتبارات از آن سخن می رود؛ بلکه آن گونه که آب و نور برای گیاه ضروری و قوت لایموت برای آدمی واجب است؛ زیرا اگر سخنی با این ضرورت قطعی همراه نباشد، هرگز نه می توان آن را کلام الاهی دانست و نه پیروی از آن را لازم و ضروری شمرد.

به عبارت دیگر پاکی و صداقت و سلامت گوینده نیست که پیروی از کلام او را واجب می سازد؛ عمق و ژرفای گویش است که او را با این ویژگی همراه می سازد؛ چه پاکان و خوبان جهان کم نبوده اند و بی گمان همه ی آن ها در خور ستایش اند؛ اما پیروی از آن ها هرگز ضروری نیست. از شخص رسول خدا صلی الله علیه و اله نیز سخنان بسیاری

جمع و نقل شده است این سخنان نیز (در صورت صحت انتساب) تازه راهنمایند؛ ولی پیروی از آن ها به هیچ وجه لازم و واجب نیست... چه رسد بدان که گوینده در مقامی فروتر باشد بنابراین اگر سخن از ضرورت پیروی کلام خدا به میان آمده، از آن روست که (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (1) است؛ زیرا گویشی است از حقیقت محض و محض حقیقت در نتیجه نفع پیروی از آن تنها از آن پیروی کننده می شود و زیان آن بهره ای است که فروگذارنده ی آن نصیب خویش ساخته است و سراسر آن به قانون طبیعت مانند است که اگر پاس پرهیز از آتش را نداشته باشیم دست خود سوخته ایم و پاداش پاسداری از آن نیز دستاورد سلامت و راحت خود ماست و از این پیروی بر کسی منتی نمی توان نهاد؛ (إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ). (2)

شیوه ی گفتار وحی

بی خویشتی مطلق - که لازمه ی دریافت وحی است - ویژگی هایی را بر گویشی این گونه تحمیل می کند. تنها چنین نیست که چون از خودگذشتگی تحقق یافت، کلام الاهی پدید آید و پس از پدید آمدن به سهولت آن را توان دید و خواند و فهمید این ویژگی خواص دیگری را نیز پدید خواهد آورد که توجه به آن ها ضروری است. آن چه تا کنون گفته شد شرایط پیدایش وحی بود؛ از این پس باید با زبان وحی آشنا شد. همین ناشناختن سبب شده است که با متن قرآن هم چون یک متن متعارف و بشری برخورد گردد.

بدون تردید ویژگی بی خویشتی ضوابط خیال را در گویشی این گونه از هم می گسلد و چپش مضبوط را از آن وا می ستاند؛ زیرا در این جا دیگر سخن از فوران معانی است؛ نه از جریان آن تا بتوان آن را خواند و به سهولت هضم کرد و فهمید.

ص: 495

1- بی گمان این گویش به سوی استوارترین ها راهنمایی می کند اِسراء (17): 9

2- بگوزبانکاران همان هاینده که (منش) خویشتن را باخته اند. زمر (39): 15

معمولاً اشتراک اندیشه های خودبینانه در افراد، زنجیره های مشترکی از تداعی معانی و همچنین زمینه های مشترک اهداف و انتظار نتایجی مشابه را ایجاد می کند که ما از آن به نظم خیالین یا چینش منطقی تعبیر می کنیم؛ در حالی که چنین گویشی فاقد این گونه نظم هاست؛ چنان که در متن این کتاب مقدس، جهش های بی مقدمه آغازهای شگفت انگیز عبارات منقطع، سجع های ناخودآگاه سوگندهای غیر معهود و غسل های تدارک ناپذیر همه و همه... گوشه ای از نشانه های آن دوران معانی سهمگین و پیش بینی نشده است.

به عبارت دیگر، گویشی که در این موقعیت پدید می آید، از نوع گویش های متداول نیست گوینده ی معمولی هدفمند است و با سمت و سوی معین و با چینشی معهود سخن را آغاز می کند و پی می گیرد و با دست یابی به نتایج مورد، انتظار آن را پایان می برد و در حقیقت خود سخن را- بدان جا که می خواهد- هدایت می کند؛ زیرا طی این مسیر امری ارادی است و مسیر نیز آگاهانه گزینش می گردد؛ مانند آبیاری های بشری که همواره گزینشی و خودخواهانه و البته محدود است. به عنوان مثال تنها آبی محدود را در زمین از نقطه ای به نقطه ی دیگر جابه جا می کند که در حقیقت همواره با قیمت ستاندن از یک، نقطه آن را به نقطه ی دیگر می رساند؛ اما ریزش باران رحمت الاهی بی خویشتن و لالابالی و فراگیر و بی اعتنا به نتایج و بی نیاز از هدف است و در عین حال منبع تمامی آب هایی است که بشر در سرزمین خواست های محدود و اندک مایه ی خویش، با دسترنج خود، آن ها را جابه جا می کند

اگر عبور آب در مسیر یک جوی... روندی خاص دارد، این روند در باران، به گونه ی دیگری است. آغاز و انجام یک قطعه ابر بر هر کجا که سایه گسترده باشد با هم بر زمین می بارد (یعنی بارش آن هم زمان است)؛ در حالی که طی زمان در جریان آب جوی نشان دهنده ی طی مکان در آن است تا آن جا که می توان هر لحظه جا و مکان و مسافت آن را دانست. روند حرکت آب در جوی دست ساز بشری و حتی بستر عبور آب های طبیعی به دلیل هبوط و فرود آن در بستر تعین و خاک و زمین

گونه ای از منطق و روش بشری را نشان می دهد؛ اما بارش باران بدان گونه نیست؛ همه جا را فرا می گیرد و پست و بلند را برای آن تفاوتی نیست. بذر گیاهانی که تنها بر قله های دست نیافتنی می روید با این آب سیراب می شود. این روش گویی سایه ای از منطق وحی را به ما باز می گوید

همان طور که نمی توان با معیار عبورگاه های یک جوی یا رود، معیار فرو ریختن باران را خواند منطق بشری و خاک آلود و تعین یافته را نیز در ریزش باران وحی نمی توان جست. بنابراین سخن وحی نه تنها در حس منطق بشری نمی گنجد، بلکه لابلای و توفنده است و از آن رو بدان شکوهی حیرت انگیز می بخشد؛ زیرا بی پروایانه و بی غرض معانی بکر را بر لب آوردن، دهشت انگیز و مهیب است. در عین حال این ها ویژگی های سخن وحی است در چینش معهود قرار ندارد و قابل پیش بینی نیست و مقدمه و مؤخره بر نمی دارد؛ یعنی بکر و تنها و فرد و بی نظیر و سخت بی پرواست.

ویژگی رمزآلود دیگری در زبان وحی وجود دارد که سخن گفتن از منطق و روش آن بس دشوار است و آن مربوط به روند گزینش واژه هاست و غالباً معانی در این عرصه به دلیل ماهیت و حیاتی خود با تصاویر بیان می شوند. هر چند شگفت انگیز به نظر می رسد باید توجه داشت که زبان وحی را غالباً گویشی تصویری است و به دلیل غیر معهود بودن آن دیرباب و گاه نیز گمراه کننده! به عنوان مثال، اوج وجودی انسان در این نگاه به صورت آسمان و خودخواهی ها و خودبینی های او به صورت کوه نشان داده شده است؛ چنان که از علم و آگاهی او، به آب و از عرصه ی دانش به دریاها و از پیام، دلنواز به نسیم و.... خواب گزاران در طول، تاریخ با الهام از این تصاویر می توانستند به تعبیر رؤیا اقدام کنند؛ گویی همواره معانی در عرصه ی بی خویشتی ها - چنان که در رؤیا نیز دیده می شود به گونه ای خاص بدون اختیار و گزینش ما در صورت هایی ویژه ی خویش تعین و تجلی می یابند بخواهیم یا نخواهیم بپسندیم یا نه گویش قرآن این گونه است و در جای جای آن به وفور نشانه هایی از این شیوه در آن به چشم می خورد و به همین

دلیل ناگزیر... از تأویل آن ها سخن رفته است. با این که به نظر میرسد از نمودهای مادی خورشید و ماه و ستاره و کوه ها و دریاها در این متن گفت و گو شده است این الفاظ تنها ابزار سخن گفتن در این فضائیند و در این زبان، معانی دیگری را افاده می کنند و تنها از طریق تأویل می توان به مقاصد آن راه برد؛ تأویلی که کتاب هستی برهان آن است و دریافت، وجدان گواه صدق آن خواهد بود.

این سخنان ادعا نیست و از تخیلی شخصی و خودساخته بر نمی خیزد؛ زیرا علاوه بر آن که تصاویر رؤیا تصاویری است که انسان به صورت طبیعی (آن هم هنگام از خویش رستن) آن را مشاهده می کند به خوبی نشان دهنده ی آن است که چگونه معانی در آن عرصه در فضا و محیط کاملاً متفاوتی بروز و ظهور می یابند و به گونه ای دیگر و با منطق و چینی متمایز پدیدار می گردند

در طول تاریخ از این علائم و نشانه ها در سراسر جهان (و تا حدودی به گونه ای مشترک) سخن گفته شده است از آن مهم تر اگر الفاظ در معانی روز مره و عادی خود فرض شوند متن را گنگ و مبهم و خاموش و بی محتوا می کنند؛ اما همین که معانی تأویلی استعاری یا اصطلاحی به جای آن ها قرار گیرد، بلافاصله متن جان می گیرد و به گویش می آید و تمامی اجزای لفظ، قابل فهم می گردد. این شکوفایی معنایی گواه صدق این مدعاست که الفاظ در این متن با معانی روز مره همراه نیستند و باید با زبان آن ها آشنا گردید. همان طور که در مبحث «انحصار گویش قرآن در جهت تربیت عنوان گردید راه منحصر این رمزگشایی، ابتدا شناخت مفاهیم صورت ها و معنای نمادهایی است که این کتاب از آن سخن گفته است و سپس یافتن معادل معنوی آن ها در درون انسان تنها از این راه دست یابی به پیام قرآن میسر می گردد.

بنابراین گویش -وحی که انعکاس حقایق هستی در لوح وجود انسان کامل است- معمولاً با زبان تصویر بیان می گردد؛ یعنی با ذکر اسامی صور محسوس، از معانی آن ها سخن می گوید. به تعبیری دیگر این گونه گویش در حقیقت سخن گفتن از هستی با زبان رستاخیز و قیامت است. البته مردم دنیا، به دلیل عادات روزمره، آن

را در نمی یابند و غالباً نیز بدان باور ندارند. در پاره ای از مواضع نیز به اقتضای مقام گویشی با زبان برزخ (1) است. این نکته ها به خوبی نشان می دهند که چگونه متن در بیان مقاصد خویش از اشاره به صور محسوس و سایه های شناخته شده ی مفاهیم برزخی و قیامتی در دنیای مادی ناگزیر است؛ چه، شنونده تنها این صورت ها را می شناسد و با این الفاظ و این تصاویر آشناست (چنان که در تصاویر رویا نیز به همین شیوه، معانی در قالب صورت ها به چشم شخص می آیند) و اگر این نکته را در نیابیم، این اندازه قابل فهم است که

چون که با کودک سر و کارت فتاد *** هم زبان کودکی باید گشاد

با این توجه به سهولت بیش تری می توان دریافت که مجموعه ی نکات فوق در حقیقت ریشه ی بحثی است که با عنوان اصطلاحات یا استعارات در قرآن از آن گفت وگو شد و با زبان اندیشه های متداول باید آن را بدین گونه توضیح داد که قرآن در بیان ظرایف و دقایق مقاصد خود از گزینش اصطلاحاتی ناگزیر است که به وسیله ی آن ها مقاصد و معانی مورد نظر خویش را بنمایاند؛ با این توجه که گزینش آن ها از نوع گزینش های خیالی و آموزش مدارانه ی دانشمندان در سایر علوم نیست؛ یعنی صورت ها در قرآن - با این که هر یک نماینده ی معانی خاصی اند - هرگز سلیقه ای و تقریبی و آمیخته به اختیار گزینش نشده اند گزینش آن ها با منطق وحی صورت گرفته و با گزینش واقعی منطق هستی بیان شده است؛ نه آن چنان که دانشمندان در هر رشته ای از علوم با اختیار و سلیقه و متناسب با حد دریافت، خویش به گزینش اصطلاحات در آن رشته می پردازند.

نکته ی دیگری که در خلال این نکات نمی توان نادیده انگاشت لایه لایه (و حتی ذو وجوه) و چند منظوره بودن این متن است غالب متون ادبی و غنایی (حتی

ص: 499

1- برزخ مرحله ی اتحاد علم و معلوم است و تمامی مکاشفات و رؤیاهای، گویشی از این عرصه اند به تعبیر دیگر سخن در آن ها از مرحله ی صفات است و چون این اتحاد با عالم نیز صورت گیرد - یعنی در عرصه ای که اتحاد عالم با معلوم نیز منکشف گردد و بیننده دریابد که آن چه دیده است مراتب وجود خود اوست - قیامت پدیدار می گردد که در حقیقت جایگاه انکشاف ذات است.

در سطوح بشری و ابتدایی خود از این ویژگی‌ها کاملاً خالی و تهی نیستند... تا چه رسد به متنی چون قرآن که با آن عمق و ارتفاع و گستره همراه است؛ چه متونی که با نگاهی غیر متداول جهان پیرامونی را می‌نگرند همواره در معرض برداشت‌ها و دریافت‌های گوناگون قرار دارند؛ چنان که حتی ممکن است بیتی از حافظ (یا غزل سرایی دیگر) دچار چندین برداشت گردد.

آن چه با عنوان هرمنوتیک از آن گفت و گو می‌رود برخاسته از همین ماهیت لایه لایه بودن معانی در الفاظ قرآن است. همان گونه که به پدیده‌های جهان هستی در سطوح گوناگون می‌توان نگرست و از هر سطحی برداشتی متناسب با آن ارائه کرد این متن نیز دارای این ویژگی است؛ ولی این خاصیت آن از عمق و فراگیری و زنده بودن معانی در آن برخاسته است. البته برای رهایی از دغدغه‌ی منطبق یا غیر منطبق بودن آن‌ها با مقصود اصلی باید توجه داشت که صحت این برداشت‌ها، بسته به سمت و سویی است که محور برداشت‌ها بدان راه می‌برد به عبارت دیگر هر استنباطی تا آن جا که با اهداف تربیتی قرآن در جهت سوق انسان به سوی کمالات نفسانی و الاهی هم سو باشد در هر سطحی... بسیار مغتنم و شنیدنی و صحیح نیز می‌تواند بود و حتی باید از نوبه نو پدید آمدن آن نیز... هر چه بیشتر، استقبال کرد؛ اما اگر این برداشت‌ها با اهداف تربیت معنوی آدمی متعارض باشند بی‌گمان نقصی در آن‌ها پنهان است و برداشت‌های متعارض، معلول آن نقص و نارسایی است. از این جهت باید با دقتی موشکافانه با آن‌ها برخورد داشت تا نقطه‌ی مغالطه در آن کشف گردد و سخن باطلی از متن حقیقت برنخیزد. هرچند این گونه مراقبت‌ها را نمی‌توان در قالبی محدود یا منحصر ساخت، این تذکر، نیز در جای خود ضروری و بی‌چون و چراست؛ یعنی باید توجه کرد که راه بررسی و داوری در این برداشت‌های گوناگون و احیاناً متعارض، پس از توجه به شرایط جزئی متن همسویی و همنوایی با منطق کلی و نگرش‌های عمومی حاکم بر آن است؛ زیرا این خاصیت، در عین، امتیاز غالباً به ایجاد سوء فهم نیز منجر می‌گردد که باید جدّاً و حتی المقدور از آن پرهیز داشت.

این ویژگی این نتیجه را نیز با خود به ارمغان خواهد آورد که هر کس به اندازه ی ظرفیت و حوصله ی خویش از آن بهره مند گردد؛ یعنی عارف و عامی عالم و جاهل - فقط مشروط بدان که دل خویش را بدان بسپرنند - هرگز از آن بی بهره و نصیب نخواهند ماند و این هم امتیاز بزرگی است که نمی توان به سهولت از آن گذشت و آن را نادیده انگاشت

با توجه به آن چه مجموعاً در مورد کلام الاهی و رسالت و قرآن... از آن گفت و گو، رفت و حی گزارش و گویشی است در وقتی که شخص، در عین استعداد دریافت مطلق به صورت مطلق و کامل از خویش می رهد و در آن حالت با هستی یگانه می شود و سپس هستی از زبان او به سخن می آید و به تعبیر دیگر، زبان گویای هستی می گردد بی گمان محل دریافت و فرود این معانی، قلب و دل اوست. بنابراین پیامبر ناگزیر آن ها را ابتدا در عرش وجود خویش - که همان دل و جان اوست - مشاهده و دریافت می کند به همین دلیل می گوئیم گویشی است برخاسته از مقام اتحاد عالم و معلوم؛ زیرا آن چه را می گوید در وجود خویش دیده است و به هیچ روی سخنی از جهان پندارین و خارج از وجود او نیست.

به تعبیر دیگر سراسر قرآن گویشی است که پیغمبر پیش از به زبان آوردن حقیقت آن را در وجود خویش دیده است و در نتیجه سخنان او به اصطلاح منطقیین، محتمل الصدق والكذب نیست و به عبارت دیگر، از نوع علم حضوری است؛ نه علم حصولی توضیح آن که مناقشه ی تطبیق یا عدم تطبیق در گویش علم همواره فرع جدایی عالم از معلوم است؛ در حالی که اگر آن چه از او سخن گفته می شود در وجود شخص گوینده باشد دیگر این گونه مناقشه ها بی جا و بی مورد است؛ چنان که گویی آب خود از رطوبت خویش سخن گوید و آتش از حرارت خود و روشن است که در آن جا دیگر از صدق و کذب سخن نمی توان گفت؛ بلکه در آن، وضعیت، تنها تکذیب و تصدیق قابل فرض خواهد بود و البته در این صورت بدان می ماند که کور حکایت نور را تکذیب کند و آن را یاوه و دروغ شمارد؛ در حالی که اوست که فاقد نیروی دریافت آن است به این دلیل تکذیب بیانگر کوری

تکذیب کننده خواهد بود؛ نه دروغ بودن و ناراستی زیبایی و روشنایی نور. (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلَّ سَبِيلًا)

(1)

البته این نوع کوری از گونه‌ی کوری‌های جسمانی نیست؛ بلکه بدان ماند که شخص، خود به دست خویش دیدگان پرفروغ خود را کور ساخته باشد که بدو حتی ناممکن به نظر می‌آید؛ ولی روند آن بدین گونه است که ابتدا با انگیزه‌های خودخواهانه و در اولین گام‌ها با بستن چشم از حقوق دیگران آغاز می‌گردد؛ ولی چون رفته رفته دیدگان از مشاهده‌ی نور (به دلیل همان پافشاری در خودخواهی‌ها) محروم ماند از آن پس، روشنایی نور در دیدگان بسته‌ی او نمی‌نشیند و از راهنمایی و هدایت آن بی‌نصیب می‌گردد و خود به خود... ضرورت وجود نور را احساس نمی‌کند

در ادامه‌ی همان روند راه محافظت از چشم و نیروی بینایی نیز از زندگی او حذف می‌شود و در نتیجه دیدگان او به دلیل عدم محافظت و تقوی و پرهیز از آفات آن، لاجرم تباہ خواهد شد... و چون دیدگان از کف رفتند، اولین دستاورد آن تکذیب نور خواهد بود چنان که گفته شد پدیده‌ی تکذیب نور هم تنها حاکی از کوری دیدگان بیننده است که خود شخص عامل آن بوده است و به این دلیل درخور ملامت و نکوهش نیز می‌گردد... و تکذیب نور- آن هم به وسیله‌ی کسی که دیدگان خویش را خود تباہ کرده است - حکم روشنایی و زیبایی نور را هرگز مخدوش نخواهد داشت.

به تعبیری دیگر این گونه سخن‌گویی از عرصه و پهنه‌ی رستاخیز است که با همان زبان به گویش آمده است؛ زیرا قیامت جایگاهی است که وحدت عالم و معلوم در آن عیان می‌گردد در آن عرصه گوینده و گویش و آن چه از آن گفت و گو، شاده به گونه‌ای یگانه می‌گردند که نشان داده می‌شود حتی تصور جدایی آن‌ها در

ص: 502

جهان ماده نیز سراسر توهم و خیال بوده است و به این دلیل از قیامت به روز تعبیر شده است که ژرفای هستی در آن عرصه به روشنی روز قابل دریافت و مشاهده می گردد، آری وحدت علم و عالم و معلوم سبب می شود که ستر و حجاب و فاصله ای میان چشم و صورت که بیان دیگری از عالم و معلوم است وجود نداشته باشد که بیننده و دیده شده - چنان که گفته شد- در آن عرصه یگانه اند. بنابراین قیامت (چنان که می پندارند) در امتداد زمان دنیا قرار ندارد؛ بلکه گویی در عمق این هستی پنهان است و وقوع آن به معنی آشکار شدن ژرفای وجود است که پدیده ها در عرصه ی آن- آن سان که در حقیقت هستند- هویدا و آشکار، مشاهده پذیر می شوند.

سخنانی که در این حال و مقام دریافت می گردد عین حق و حقیقت و راستی و درستی است؛ با این قید که حقیقت و صدق آن ها تنها در روشنائی آفتاب قیامت به وضوح آشکار و قابل دریافت می گردد و سرانجام همگان در آفتاب آن روز است که در می یابند (هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَانُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ) [\(1\)](#) و به دلیل این خاصیت در کلام وحی است که در زبان متعارف می توان آن را قول خداوند و کلام الاهی خواند.

ص: 503

1- این همان پیمانی است که آن مهربان کرده بود و گواهی بر راستی پیام فرستادگان اوست. یس (36): 52

چنان که در فصل های پیشین (و خصوصاً در بخش مربوط به ترجمه) به تفصیل ... اشاره گردید معانی و مقاصدی که این کتاب از آن ها سخن به میان آورد در سطحی برتر و دیدگاهی متعالی تر از سطح اندیشه های رایج در جامعه ای بود که این دعوت اخلاقی در آن برای اول بار ارائه شد؛ چرا که اساساً هرگونه دعوتی در جهت تصحیح و تعالی دیدگاه های موجود طرح و عنوان می گردد؛ ولی از آن جا که گوینده ناگزیر است با زبان همان محیط سخن گوید با این مشکل رو در روست که هرگز نمی تواند با الفاظی دارای معانی متعارف جامعه را در جهت مقاصد بلند مورد نظر خویش اعتلا بخشد. بنابراین همواره مجبور خواهد بود در عین استفاده از همان الفاظ معانی مورد نظر خود را در قالب اصطلاح و استعاره، به مردمان روزگار خود منتقل سازد و مهم ترین نکته آن که مقاصد او با مقاصد متعارف محیطی و اجتماعی رایج در آن جامعه یکسان نیست؛ با این که زبان او صورتاً با زبان جامعه مشترک است.

هنگام مواجهه با این گونه، متون همواره یکی از مشکلات اساسی کشف معانی و مفاهیم الفاظی است که در ظاهر لفظ با گویش جامعه همسان، اما از جهت معنا و مقصود دارای مفهوم دیگری است گروهی که با متن قرآن سر و کار داشته اند غالباً این مشکل را نادیده انگاشته اند؛ ولی در این نکته تردید روانیست که برای دریافت مقاصد پنهان در هر متنی پیش از هر چیز شناخت مفاهیم الفاظ و سپس منطق گزینش واژه ها در آن ضرورتی اساسی و محوری است و تا این زبان و

منطق کشف نشده باشد هر استنتاجی از این دست متون بیهوده و بی دستاورد خواهد ماند یا لاقلاً نتایج آن فاقد هر گونه ارزش منطقی و برهانی است.

به عبارت دیگر زبان روزمره تنها برای دست یابی به مقاصد روزمره پدید آمده و بیش از آن دارای کاربرد نیست و هرگاه گوینده ای بخواهد سخنی برتر از مقاصد معمول و متداول را با مردم روزگار و زمانه ی خویش در میان نهد، با این مشکل روبه روست که در سامعه ی شنونده لغت و واژه ای برای آن مفاهیم بلند و عمیق وجود ندارد تا بتواند با به کارگیری آن به مقصود نائل گردد.

در این فضا است که گوینده ناگزیر می گردد در عین استفاده از همان لغات و عبارات با به کارگیری شیوه هایی نظیر بیان تقریبی یا تمثیل و تشبیه- که البته با ارائه ی رفتارها و عملکردها و توضیحات پی در پی و بیامان شخص مربی نیز همراه است- حدود اولیّه و ابتدایی منظور خود را (هر چند تا اندازه ای مبهم و اجمالی) در شکل یک دیدگاه یا فرهنگ به محیط خویش منتقل سازد.

علاوه بر نکته ی فوق نباید از خاطر برد که برای تحقّق این منظور، یعنی ابلاغ تعالیم، تنها سعی بلیغ گوینده و مربی کافی نخواهد بود. خصوصاً نباید از کنار این واقعیت بی توجه عبور کرد که تمایل شنونده و خواست صمیمانه ی او نیز در مسیر این انتقال دارای اهمیتی بنیادی است؛ یعنی در آن جا که این تمایل شنونده به هر دلیل، کم یا لاقلاً ناکافی باشد، این انتقال تحقّق نخواهد یافت. لذا شرط دریافت پیام آن بیش از هر چیز طلب و تمایل واقعی نسبت به آن آموزه ها و به تعبیری... هم سویی و هم نوایی کامل با آن تعالیم است. اگر این انتقال با جبر و اکراه و به دست ایادی قدرت و تحمیل حکومت (خصوصاً با محتوای مطالبه و مؤاخذه) صورت پذیرد به دلایل گوناگون و بسیار عمیق تر و تعیین کننده تری، خودبه خود، نگاه به این متن را با بی علاقه می کند و حداکثر آن را تا آستانه ی رفع تکلیف های تحمیلی و خیالی... فرو خواهد کاست؛ آن هم تنها تا آن حد که حکومت یا ذهنیت حاکم بر جامعه، آن را به صورت یک قانون یا رسم تعریف و سرانجام نهادینه کرده است که کاملاً صوری و بی محتوا خواهد بود چون این روند، شنونده را از تعمق

مشفقانه و مجدانه نسبت بدان باز داشته است هرگز او را به کشف مفاد حقیقی و واقعی آن موفق نخواهد ساخت و در حقیقت به جای ایجاد جاذبه نسبت به دریافت پیام آن ناخودآگاه شخص را در حالتی شبیه مقابله با آن قرار می دهد و با گریزی ناخودآگاه همراه می سازد بنابراین اولین شرط برای مواجهه با یک متن هم سوئی و همنوایی در جهت اهداف آن است و الا از مرور بر آن، هیچ دستاوردی نصیب شخص نمی گردد؛ یعنی اگر متن در جهت تصحیح دیدگاه های مخاطب خویش است، مخاطب نیز باید واقعاً در همین جهت و برای تصحیح و تعالی دیدگاههای خود با آن روبه رو گردد. در غیر این صورت از آن بهره مند نخواهد شد و همواره دیواری از عدم تفاهم میان آنان برپا خواهد ماند.

نباید از خاطر برد که گرچه همسوئی و همنوایی شرط لازم و غیر قابل اجتناب دریافت آن گونه پیام ها (خصوصاً پیام های تربیتی) است، شرط دریافت، آن گاه به حد کفایت خواهد رسید که شنونده از مقاصد الفاظ و واژه های به کار رفته در آن نیز آگاه باشد؛ زیرا- چنان که اشاره گردید- الفاظ در این گونه متون (با این که ناگزیر همان واژه های متداول است) هرگز با معانی متداول همراه نیست و تنها تناسبی فی الجملة با آن معانی و مختصر تلمیحی در آن ها سبب گزینش آن ها گردیده است. فقط پس از کشف و اطلاع از آن هاست که امکان دریافت مقاصد متن میسر می گردد.

برای فهم یک کتاب ریاضی یا فلسفی (یا هر دانش دیگری) پس از هم سوئی با اهداف و مقاصد و اندیشه های آن علم شناخت اصطلاحات آن نیز ضروری است. امکان دریافت پیام این کتاب مقدس هم از این قانون فراگیر مستثنا نیست. پس از تحقق شرط دیریاب همسوئی، ناآگاهی از معانی الفاظ به کار رفته در این متن، مانعی بزرگ بر سر راه است؛ چه اگر الفاظ در آن با مفاهیم رایج و متداول روزمره همراه، گردند، بدون تردید متن را از حیز انتفاع خارج و معانی و مقاصد آن را در همان حد کوتاه و در خور کوچه و بازار محبوس می دارد و در صورت استقرار آن به صورت یک فرهنگ و شیوه ی مقبول و متبّع هر پژوهنده ای را (خصوصاً در قرون بعد) از دریافت معانی واقعی آن محروم می کند؛ چنان که در طول تاریخ این ضایعه همواره

نگاهی گذرا به تفاسیر و ترجمه ها به خوبی گویای این نکته است که برخورد با متن مقدّس، قرآن، در طول تاریخ کاملاً صوری و عوامانه و کوچه-بازاری و از همه مهم تر همچون تلقّی محکومان در برابر حکمی جامد و غیر منعطف از سوی حاکمان بوده است؛ چندان که عالمانه ترین تفاسیر نیز از این نگاه بدوی و صوری و محکومانه تهی نیست و به هر دلیل برخورد با این متن طی قرون متمادی به گونه ای صوری نهادینه شده است به عنوان مثال پنداشته اند الفاظی مانند کتاب، نوشته، آسمان، زمین، کوه، دریا، آب، خاک، آتش، ماه، ستاره و خورشید، فلک و ... در آن دارای همان معانی ابتدایی و حسّی و عوامانه و متعارفی است که ابتدایی ترین اقوام برای بیان مقاصد روزمره ی خویش از آن استفاده می کنند؛ کاملاً غافل از این که این متن با گویش و حیانی خود، ناگزیر بوده است با این الفاظ، مقاصد بلند و چه بسا دست نیافتنی خویش را ارائه کند و در صورت برخورد صوری با آن ها تمامی آن معانی ضایع و تباه خواهد شد.

، بنابراین باید تک تک این الفاظ را به بررسی گرفت و با کمک هم سویی با اهداف آن اندک اندک... با زبان آن نیز آشنا گردید و راه مفاهمه با آن را گشود و از رخسار معانی آن پرده برداشت. در مسیر این جست و جو می توان به منطق گزینش این واژه ها نیز راه برد و نشان داد که چگونه در برابر این، معانی، این اصطلاحات قرار گرفته اند.

در عین حال نباید در برابر این اصطلاحات واهمه کرد و از وجود آن ها هراسی به دل راه داد و مخصوصاً دست یابی به آن را ناممکن یا دور از انتظار پنداشت؛ چه اصطلاحات و استعارات در این بخش از قرآن- گرچه در طول متن آن پراکنده و همواره با بخش های دیگر در آمیخته است (چون از یک نکته به کرات و در مواضع گوناگون گفت و گو شده است) - بر خلاف تصور ابتدایی دارای حجم زیادی نیست این است که اگر شخص با نگاه و دیدگاه قرآن آشنا گردد، کشف و دریافت اصطلاحات به کار رفته در آن چندان غیر قابل دسترس نیست به ویژه اگر با

منطق‌گزینش واژه‌ها آشنایی حاصل، آید دست‌یابی به این مهم با سهولت بیشتری همراه خواهد شد؛ یعنی اگر اصل اندیشه به درستی دریافت شده باشد رسیدن به مقصود، آن‌دیگر چندان دور از دسترس به نظر نمی‌آید.

از سوی دیگر، ماهیت تربیتی مفاهیم ارائه شده در این کتاب مقدس به دلیل اتکای آن به شخصیت درونی انسان (چون برای هر کس قابل دسترس است) از طریق معلومات علم حضوری بیشترین کمک را (در صورت هم‌سوئی با آن) به جوینده ارائه می‌کند و او را از هر تردید و مناقشه در این راه در امان خواهد داشت.

گرچه حجم این اصطلاحات زیاد نیست کتمان نمی‌توان کرد که ژرفای آن برای عقول متوسط نیز به سادگی فهم و دریافت شدنی نیست و در نتیجه این را نمی‌توان از همگان انتظار داشت که به دریافت عمیق این گونه معانی به صورتی یکسان توفیق یابند. آموزه‌هایی که قرآن در این بخش (محکمات یا أمّ الكتاب) از آن‌گفت‌وگو می‌کند در حقیقت همان امانتی است که به تعبیر خود قرآن، آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از تحمل آن سر تافته‌اند و آن‌چه در آن ارائه گردیده همان چیزی است که سرانجام... آدمی پس از عبور از مراحل پی‌درپی برزخ در عرصه‌ی سهمگین قیامت... آن را چون روز به روشنی در خواهد یافت. بنابراین آن‌چه در این گویش پیشاپیش انعکاس یافته دارای چنین باری است و اهمیت و عظمت این متن نیز تنها از همین روست. در این بخش است که خواننده با نگاهی مواجه می‌گردد سخت از آموزه‌های متداول دور و حتی با آن بیگانه و در تعارض و دقیقاً بی‌توجهی و عدم شناخت یا ناتوانی از دریافت این بخش از قرآن است که سبب تنزل کودکانه‌ی آموزه‌های وحی گردیده است. در این بخش است که هستی پیوسته‌ای ناگسستنی معرفی می‌گردد و این کتاب چونان مکتوبی گران‌قدر و دیرپای پیام خود را با تمام شکوه و عظمت از بلندای بی‌نیازی و استغنا در برابر آدمی می‌نهد و او را به خواندن و فهمیدن خویش فرامی‌خواند. فی‌المثل با بیان *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* (1) نشان

ص: 509

1- آن جمال و کمال بیکران روشنی بخش پیدا و پنهان‌گیتی است. نور (24): 35

می دهد که از چه باری بر دوش دیدگان آدمی سخن رفته است؛ چنان که هیبت و عمق مفهوم (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) (1) حاکی از وسعت و فراگیری اندیشه ی انسان بی نهایت پذیری است که بی هم‌آورد در صحنه ی گیتی حضور یافته است؛ تا آن جا که می توان گفت هیچ کس و هیچ چیز دیگر در این عرصه نه تنها هم‌آورد او نیست؛ بلکه هرگز در برابر او به حساب نمی آید.

نباید از یاد برد که به هیچ وجه در این بخش، قرآن سخنی از جهان بیرون نیست؛ همه ی روی سخن او با شخصیت آدمی است و گفت و گوهایی است از داستان بی منتها و لایه های گوناگون عرصه ای از هستی که تنها در چشم بینای آدمی و تنها در درون دل و جان او قابل دریافت است. به همین دلیل نیز با همه ی دوری آن از اذهان متعارف در صورت همسویی تربیتی با این کتاب، فهم نکاتی را برای شنونده تسهیل می کند که هرگز نمی توان آن را در جای دیگری جست و جو کرد و تنها به آن منحصر است؛ زیرا این کتاب برای بیان همین گونه نکات با فرودی مهرورزانه از سوی هستی مطلق ارائه و در اختیار آدمیان نهاده شده است.

به عنوان مثال اگر به این آیات دقت: گردد (الرحمان * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) (2) دیده خواهد شد که چه ظرافت عمیق و بیرون از حدّ تصوّری را در آن به نمایش گذارده است زیرا اندک تأملی در مورد مقدم قرار گرفتن عبارت عَلَّمَ الْقُرْآنَ بر جمله ی خَلَقَ الْإِنْسَانَ نشان می دهد که هستی مطلق از راه مهر فراگیر خویش - که معنی واژه ی الرَّحْمَان است - در مرحله ی اول، تنها در صدد بیان و به گویش آوردن حقیقت خود است و هیچ کار و هدف دیگری را تعقیب نمی کند؛ زیرا - چنان که گفته شد - هدف دیگری در این عرصه برای هستی مطلق قابل فرض نیست. سپس در مرحله ی دوم برای انتقال این پیام و در نتیجه تحقّق این منظور

ص: 510

1- تخت او پیدا و پنهان گیتی را فرا گرفته است. بقره (2): 255

2- آن مهربان گویش هستی را آموزش داد؛ انسان را آفرید و او را گفتن آموخت. رحمان (55): 1- 2

مهیّب است که آدمی را آفریده و اساساً به این دلیل گویش را بدو آموخته است تا راه این انتقال بر او بازگردد و در نهایت در خور دریافت پیام گران قدر هستی شود؛ یعنی انسان - که همه ی هستی طفیل وجود اوست - خود به طفیل شنیدن پیام هستی آفریده شده و پا به عرصه ی وجود نهاده است تا مگر این پیام گران قدر به گوش او خوانده شود.

بنابراین در این بخش از قرآن نه عبرت آموزانه داستان مردمان گذشته بیان می شود و نه سخنی از دستورات تربیتی جامعه ای است که این دعوت اخلاقی برای اول بار در آن اظهار گردیده و نه انعکاس وقایعی است که در روزگار نزول این کتاب ناگزیر پدید آمده است؛ تنها سخن از انسان است و تربیت انسان و خاستگاه و مسیر حرکت و مآل و سرانجام او؛ زیرا (همان طور که گفته شد) بخش های دیگر قرآن - عمده به دلیل وضعیت خاص جامعه ای که این دعوت اخلاقی در محیط آن بروز و ظهور یافته - مورد گفت و گو قرار گرفته است و روی سخن در اکثر آن ها، عموماً با مردمان روزگار نزول قرآن است. به همین دلیل از آن ها به تشابهات تعبیر فرموده است و خود آن ها را در متن خویش از محکّمات متمایز قلمداد کرده است.

مهم ترین بخش آن محکّمات است که حاوی بیان اصول تربیتی و نشان دادن روند رشد انسان و حقایق جهان هستی است؛ آن هم تا آن جا که آدمی را در مسیر حرکت... به کار می آید و به این دلیل در آن تنها از معانی محض سخن به میان آورده و در نتیجه شوائب مصداقی در این بخش به هیچ وجه، گویش آن را تحت تأثیر قرار نداد است.

در عین آن که این بخش از تشابهات مصداقی خالی و از معانی محض آکنده، است با این اشکال نیز همراه است که برای بیان آن ها (به دلیل عدم وجود لغاتی بیانگر این گونه مقاصد بلند و غیر متعارف) زبان اصطلاح و استعاره (و چه بسا در پاره ای از موارد زبان اسطوره) برگزیده شده است. لذا باید پیش از هر چیز برای دریافت مفاهیم آن به کشف و سپس توضیح آن اصطلاحات اقدام کرد. بنابراین، لازم است (ولو به اختصار) ابتدا نقاب از تک تک این اصطلاحات و تصاویر تمثیلی

برداشته شود تا راه بر معنا کردن مهم ترین بخش، قرآن یعنی حقایق و آموزه های اصلی، آن باز گردد. آن گاه است که می توان به خواندن این کتاب پرداخت و به برداشت از پیام های آن اقدام کرد.

علاوه بر توضیح هر اصطلاح به منطق گزینش آن نیز باید اشاره داشت تا اولاً این توهم پدید نیاید که نهادن این معانی در برابر این واژه ها، از یک سلیقه و برداشت شخصی برخاسته است و ثانیاً با این شیوه توضیح می توان فضای گفت و گورا به گویش وحی نزدیک تر و زمینه ی هم سوئی لازم در آن را حتی المقدور فراهم همسوئی ساخت و دریافت معانی آن را در حد امکان تسهیل کرد تا برای ورود به فضای ارزیابی آن، زمینه ی مناسب تری فراهم گردد.

به نظر می رسد که اگر این مسیر با توضیح مشروح چند واژه ی کلیدی آغاز شود، طی این راه با سهولت بیشتری امکان پذیر باشد به عبارت دیگر اگر ابتدا اصطلاحات به کار رفته در این متن به چند گروه اصلی تقسیم گردند و توضیح هر گروه از آن ها، با شرح لازم و کافی در مورد واژه ی ما در آغاز گردد، ذهن خواننده را از آشفتگی مصون تر می دارد و در فضای قابل فهم تری، برای دریافت آن، وارد می سازد. در این روش دیگر امکان دست یابی به اصطلاحات گوناگون، به سهولت روش الفبایی نخواهد بود؛ اما چون فهم و دریافت آن را تسهیل می کند، از این امتیاز غیر قابل اغماض برخوردار است که راه تردید را در مسیر فهم آن مسدود می سازد. در انتهای بخش می توان با ارائه ی یک فهرست الفبایی اشکال صعوبت مراجعه را مرتفع و جبران کرد.

بی گمان توضیح «شخصیت انسان»- که قرآن کتابی برای او و در خور اوست- از نظر منطقی بر تمامی مباحث مقدم است؛ اما اولاً چون در خلال این مجموعه، تا حدودی... از آن سخن گفته شد و ثانیاً در این بخش نیز هنگام توضیح معانی عرصه های سه گانه ی «دنیا» و «برزخ» و «قیامت»، مروری اجمالی بر آن بحث خواهیم داشت در تعریف و تبیین شخصیت انسان در زبان و منطق، قرآن باید به توضیحاتی که در بخش های ابتدای این مجموعه ارائه گردید عنایت داشت.

بنابراین در این جا- به دلایلی که در جریان مباحث به خوبی روشن می گردد - از واژه ی کلیدی آسمان آغاز خواهیم کرد.

1- سماء یا آسمان

یکی از کلیدی ترین اصطلاحات قرآن که دریافت آن خواهد توانست خواننده را به نوع گزینش واژه ها در قرآن منتقل و او را به سرعت با این متن هم نوا سازد دریافت اصطلاح سماوات یا سماء است که در تعبیر زبان فارسی، به آن آسمان گفته می شود. این اصطلاح- چنان که خواهیم دید- به دلیل ارتباط مفهومی یا ملازمه ی تصویری خود با تعدادی از اصطلاحات اساسی، قرآن دارای این ویژگی است که با شناسایی آن می توان به منطق گزینش بسیاری از واژه ها در قرآن دست یافت و سپس از طریق این دسته از مفاهیم با روش گزینش سایر اصطلاحات نیز آشنا گردید.

بدین لحاظ، نمونه وار درباره ی این اصطلاح اولاً- نسبت به مفهوم و ثانیاً در مورد منطق گزینش و ثالثاً از جهت ارتباط مفهومی آن با بسیاری دیگر از اصطلاحات و بالاخره از زاویه ی جایگاه سمبلیک آن در گویش این کتاب مقدس، با تفصیل بیش تر... سخن خواهیم گفت تا به عنوان الگو حرکت در دیگر بخش ها را با سهولت بیشتری امکان پذیر سازد. لذا با توضیحاتی در خور این متن ابتدا نشان داده خواهد شد که وقتی در زبان، وحی از آسمان سخن گفته می شود چه مقصودی اراده می شود و چگونه و از چه راهی... می توان به منظور واقعی آن راه برد تا امکان دست یابی به اطمینان کافی در مورد آن وجود داشته باشد.

می توان تمامی تفاسیر را به بررسی گرفت و به سادگی دریافت که چگونه فرهنگ حاکم بر تمامی آن ها با یک ساده پنداری وحشتناک و بدون دغدغه و کاملاً کودکانه (و به تعبیری ساده لوحانه) این واژه را با آسمان (به معنی عرفی و متداول آن) معادل پنداشته است آری این واژه در زبان عربی معادل آسمان است و در آن، تردید نیست؛ اما پرسش این است که در زبان، وحی مقصود از آسمان چه می تواند بود؟ اگر در زبان متعارف معنی این واژه آسمان است آیا در زبان وحی نیز باید

مانند گویش های متداول آن را با همین معنی مادی و ملموس فهم کرد و به قطعیت و کفایت این پاسخ برای این پرسش حکم کرد و جست و جوی را در همین مرحله تمام شده پنداشت؟

اگر این پرسش به عنوان پیش نیاز اساسی در جهت فهم قرآن، طرح و روشن نشده است که واقعاً مقصود از این گونه واژه ها در قرآن چیست و خداوند از به کارگیری آن ها کدام مفهوم را اراده فرموده است، اکنون به عنوان اولین گام، می توان پرسید: راستی، مقصود از آسمان و امثال آن در زبان، وحی، اساساً چگونه قابل تصوّر و فهم است؟ آیا خداوند بزرگ یا هستی مطلق از همان فضایی سخن به میان آورده است که کرات سماوی دیگر (به معنای فلکی و نجومی آن) در آن سیر می کنند؟ در این جا تفاوتی نخواهد کرد که آن را به معنی هیئت قدیم یا جدید در نظر گیریم؛ زیرا در هر دو صورت، پرسش از فضای واحدی است که به صورتی کاملاً محسوس، آن را در بالای سر خود مشاهده و همواره به صورت سقفی مقرر می پنداریم آیا مقصود از این واژه در متن مقدّس قرآن نیز همین فضای محسوس مرتعی است که تحقیقات جدید به خوبی نشان داده است که کاملاً تهی و خالی از هر گونه پدیده ای از نوع آن حوادث و وقایعی است که در زبان قرآن وقوع آن ها معمولاً در آن (یعنی آسمان) نشان داده شده است؟

بدون شک در منطق قرآن نیز تقابل آشکاری میان مفهوم آسمان با زمین وجود دارد و همین تقابل است که در صورت توجّه کافی خواهد توانست ما را به مقصود آن راه برد. آن چه در طی توضیحات آیات خلقت انسان درباره ی مفهوم زمین بیان گردید نشان دهنده ی آن بود که زمین از نظر مفهومی، پهنه ای است که مفاهیم در آن شکل می پذیرند و به تعیین می آیند و به تعبیری تقریبی یا مسامحی، معقولات در آن به صورت محسوسات تنزل می یابند از این نکته و آن تقابل می توان دریافت که آسمان نیز عرصه ای است که در آن معانی بیرون از تنگنای محدود و مادی رها از هر شکل و فارغ از اندازه هایی که زمین تعینات بر آن ها تحمیل می کند و آزاد از هر قید و بند حضوری تمام و بی پایان و نامحدود دارند. در

حقیقت در برابر زمین- که پهنه ی حدود و اندازه هاست - آسمان قرار دارد که در عرصه ی آن مفاهیم مجرد و برهنه از مضایقی که فرود در مصادیق بر آن ها وارد می سازد، از تنگناهای مادی رهایند و در مقام اطلاق حضوری فارغ از محدودیت دارند پس اگر زمین پهنه ی تعینات و محدودیت هاست از طریق تقابل آن ها به سادگی می توان نشان داد که آسمان نیز عرصه ی حقایق محض و معانی است.

باران رحم و مروت- هنگامی که دست نوازش کریمانه ی فردی بر سر یتیمی کشیده می شود- از کدام عرصه فرو می ریزد؟ آیا این مایه ی جان پرور، از آسمان جان او نیست که سرازیر می گردد؟... و آیا برای حقیقت، آن منبعی جز وجدان و قلب، می توان نشان داد؟

برای یافتن برابری مفهوم وجدان با مفهوم آسمان در زبان این کتاب، برای مثال، می توان منطوق آیاتی چند را ملاحظه کرد قرآن در آیات 7 تا 9 سوره ی الرَّحْمَانِ می فرماید: (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ)؛ بدین معنی که: «آسمان را برکشید و ابزار سنجش را در آن نهاد...». به خوبی می توان این نکته را دید که اشاره به تراز و یا ابزار سنجش- به هر معنی و مفهومی که تصور شود- هیچ ارتباطی با آسمان تصویری بالای سر ما نمی تواند داشت و تا نگاه صوری متداول این اندیشه را بر ذهن تحمیل نکند که منظور از آن صورت فلکی میزان است به صراحت در ادامه می فرماید: «... شما نیز در هنگام سنجش دادگری ورزید و از برابری آن مکاهید.» منظور از آسمان در آن باقرینه ی مفهوم انصاف و عدالت- که از مفاهیم وصفی و وجدانی انسان است - چه می تواند بود و جایگاه آن کجاست؟ آیا مقصود خداوندی از واژه ی آسمان، همین موهوم مرتفع (!) است یا آسمان وجدان آدمی که درک و تصور عدالت و دادگری ابتدا در آن استقرار و سپس از عرصه ی آن به صورت اعمال دادگرانه، در رفتار آدمی تجلی می یابد؟

هم چنین در آیه ی 28 سوره ی مبارکه ی پيس می فرماید: (وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ)؛ یعنی «پس از آن (که آن حق جوی راستی خواه را

از پای در آوردند) دیگر هیچ لشکری از آسمان برای یاری فرود نیامد و ما هرگز (آن نیروها را بدین گونه) فرو نفرستاده ایم» آیا مقصود از آن عدم ارسال لشکری از آسمان بالای سر ماست یا منظور انسدادی در راه دریافت هشدارهای وجدانی که در هر انسانی، از قلب یا آسمان وجود او- که همان حدّ ظرفیت دریافت فرد، از مقام اطلاق است- فرود می آید؟

در آیات 1 تا 4 سوره ی مبارکه ی طارق نیز می گوید: (و السَّمَاءِ وَالطَّارِقِ * و ما أدراك ما الطَّارِقُ : النَّجْمُ الثَّاقِبُ : إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ): «سوگند بدان آسمان و آن کوبنده! -و تو چه دانی که آن کوبنده چیست؟ همان ستاره ای است که شکافنده ی تاریکی هاست - هیچ جانی نیست مگر آن که بر او نگاهبانی است.» منظور از آن کوبنده و شکافنده در آسمان چیست؟

نگاهی دقیق تر به مفهوم این آیات و ده ها آیه ی مشابه آن، به ما می گوید که اگر در برابر واژه ی آسمان لغت وجدان- که در حقیقت همان آسمان وجود ما و قلب ما و به تعبیری، رتبه ی اطلاقی ما نیز هست- قرار گیرد تمامی آن آیات از نظر مفهومی گویا می گردد و ملاحظه خواهد شد که منطوق تمامی آن ها چگونه از طریق علم، حضوری پیشاپیش مورد تصدیق وجدانی همه قرار دارد به تعبیری دیگر نشان می دهد که چرا و چگونه از مفاهیم لاریب فیه است و برای اثبات آن، هیچ دلیل و برهانی و هیچ معجزه و خرق عادتی لازم نخواهد بود؛ زیرا -چنان که اشاره گردید- راه هر تردیدی بر این گونه مفاهیم- به دلیل آن که از طریق وجدانیات مستقیماً دریافت می گردند و به اصطلاح از معلومات علم حضوری- اند مسدود است... تا آن جا که می توان آن ها را مانند اصول موضوعه پایه و مایه و زیربنای استدلال های معنوی قرار داد و از طریق آن ها تمامی قضایای معنوی دیگر را نیز اثبات کرد و به همین دلیل از آن ها به أمّ الکتاب یا ریشه ی این گویش تعبیر فرموده است. برای اثبات حقانیت آن ها، به هیچ چیز جز وجدانیات فطری و متفق علیهم، نیاز نیست.

آیات مطرح شده مجموعاً بیانگر آن است که:

اولاً، عدالت مفهومی وجدانی است و ترازوی آن در آسمان وجود ما نصب

شده است و بر اساس احکام آن است که نباید از راه عدل و دادگری روی بر تافت.

ثانیاً اگر کسی از فرمان های آن سرپیچی نماید... هرگز از راهنمایی های آن بهره مند نخواهد شد و از آن، پس گویی وجدان او کور می گردد. ثالثاً در درون جان، هر کس نیرویی ملامتگر نهاده اند تا او را از آلودگی به بدی ها در امان دارد و در صورت تمایل، شخص راه محو کردن و زدودن تاریکی و سیاه روزی را بدو گوشزد و از پلیدی ها نگاهبانی کند این نگاهبان هوشمندانه و سخت هنرمندانه، کوبنده یا هشدار دهنده ای در آسمان جان انسان نامیده شده است که عبارة آخرای همان نفس لوامه است که قرآن در جای دیگری بدان سوگند یاد کرده است.

بنابراین از این محیط که باید آن را جایگاه احساس و درک تعینات وصفی و دریافت های وجدانی خواند- در قرآن با تعبیر سماء یا سماوات گفت و گورفته است که در حقیقت همان آسمان جان آگاه ماست و با آسمان تن بی جان ما ارتباطی ندارد.

از سوی دیگر، اگر با دقت تمام به موارد استعمال سیصد و چندباره ی واژه ی آسمان در این کتاب و حیانی نظر، گردد، دیده خواهد شد که زبان وحی را اساساً با آن آسمان محسوس و پندارین که همواره ما آن را در بالای سر خود می پنداریم، گفت و گویی نبوده و نمی تواند بود؛ زیرا موضوع و محور پیام این کتاب تربیت انسان است و آن را با آسمان و ریسمان سر و کاری نیست

علاوه بر آن از این نکته به دفعات سخن رفت که این کتاب ناگزیر است برای انتقال مقاصد، خویش از واژه هایی که در همان جامعه رایج است، استفاده کند و با توجه به مجموع این دو نکته (1- تربیتی بودن موضوع آن و 2- ضرورت استفاده از واژه های رایج در جامعه) به خوبی روشن می گردد که چرا باید در قرآن این اندازه (یعنی بیش از 300 بار) از آسمان آن هم با همین بار اصطلاحی- که عبارت از سرچشمه ی دریافت های معنوی و وجدانی است - سخن رفته باشد؛ چه سراسر سخن این کتاب پیرامون همین موضوع است. است بدین ترتیب، دریافت علت کثرت استعمال این واژه به معنی وجدان در قرآن نکته ی دیریابی نخواهد بود.

اکنون این پرسش می ماند که چرا این کتاب از واژه ی دیگری استفاده نکرده و اصطلاح و استعاره ی دیگری را برای این منظور برگزیده است؟ اندک دقتی به سادگی نشان می دهد که منطبق ترین و گویاترین و نیز نزدیکترین واژه ی محسوسه ی که می تواند این افق مفهومی را با تمامی لوازم و ظرایف بسیار آن... به کامل ترین صورت نشان دهد تنها آسمان است؛ هم در اوج است و هم دست نیافتنی هم مشهود است و هم غیر قابل وصول؛ هم ریزش برکات از سوی اوست و هم از اختیار و امکان تصرف و دخالت آدمیان خارج است... و هم دارای بسیاری دیگر از خواص و ویژگی ها که در عین درک شدنی بودن غیر قابل بیان و اشاره و توضیح است.

این نشانه در حدی است که می توان معکوساً ادعا کرد (و به خوبی از عهده ی اثبات آن نیز بر آمد) که بی گمان تعیین مادی و ملموس و مشهود آن حقیقت (و به تعبیری سایه ی منطبق و واقعی غیب وجود یا وجدان آدمی در جهان مشهود) همین آسمان محسوس است.

توضیح آن که چون آدمی از قید و بند تن مادی خویش رها گردد و به عرصه ی صفات وارد شود بدون تردید او را در آن عرصه نیز آسمانی است که همان وجدان بیدار و هشیار اوست و آن چه به عنوان آسمان مشهود در بالای سر خود مشاهده می کنیم تعیین همان حقیقت است به دیگر، سخن نه تنها در متن مقدس، قرآن از وجدان به آسمان تعبیر رفته است بلکه در کتاب محسوس طبیعت نیز آسمان تعیین و تبلوری است از اوج و عظمت و بلندا و دست نیافتنی بودن وجدان انسانی... و گویش قرآن چیزی نیست جز انعکاس همین منطق و بیان همان شکل پذیری که عین طبیعت و واقعیت جهان هستی است

از این ویژگی مهیب و شگفت انگیز قرآن در مباحث گذشته با تفصیل بیش تری سخن رفت که برای یادآوری و در صورت لزوم می توان بر همان مباحث، مروری دوباره داشت.

تذکر نباید پنداشت در قرآن همانند یک کتاب علمی و اصطلاحی در

همه جا... به عنوان مثال واژه ی آسمان کاملاً مترادف با وجدان به کار رفته است؛ یعنی بدان گونه نیست که همواره آیاتی را که در آن این واژه استعمال شده است منحصرراً باید با این معنی فهم کرد یا آن که تمامی عباراتی که در این کتاب دارای این واژه است تنها با این مفهوم دارای معنا می گردد در اینجا، توجه به چند نکته ضروری است

1. اول آن که این گویش اصطلاحی مربوط به بخش محکّمات قرآن است و در آیات مشابه، اعم از احوال شخصیه یا قصص انبیا یا احکام القرآن، این گونه واژه ها دارای بار اصطلاحی نیستند؛ چنان که در آیاتی که حاوی نقل تر دیدات ابتدایی ابراهیم علیه السلام در مورد هستی است (از آن رو که در بخش قصص قرآن، از آن حکایت شده است) هرگز دارای این گونه بار اصطلاحی نیست و در آن جا، الفاظ ماه و ستاره و خورشید دارای معانی متعارف خویش اند.

2. در مرحله ی دوم باید توجه داشت که در آیات محکّمات نیز ممکن است جمله ای بدون این معنای اصطلاحی به سادگی دارای مفهوم باشد؛ امّا (در غالب آن ها) اگر به قبل و بعد آیات توجه گردد، دیده می شود که فضای آن ها واگوی راهنمایی های وجدانی است؛ آن هم به این معنی که اگر واژه ی آسمان را در آن مرادف مفهوم وجدان بگیریم گویایی آیات را دو چندان خواهد کرد؛ هر چند - چنان که گفته شد - ممکن است بدون این معنای اصطلاحی نیز آیه دارای مفهوم باشد. باید توجه داشت که در صورت تلقی، عرفی بی گمان آیات از محتوای تربیتی خود فاصله خواهند گرفت و با جهان انسانی ارتباطی نخواهند یافت. در آن فرض اساساً علت نزول آیه را با سؤالات اساسی تری مواجه می سازد که در این جا، فرصت اشاره بدان نیست و در بحث های تخصصی تری می توان به جزئیات آن پرداخت.

3. سومین نکته سیال بودن این گونه مفاهیم در قرآن است؛ بدین معنی که مقصود از واژه ای مانند آسمان مفهومی منحصر به وجدان و خصوصاً ثابت و معین و غیر قابل انعطاف نیست؛ بلکه در برگیرنده ی طیف وسیعی از مفاهیم همچون مقام

اطلاق و غیب وجود و جهان معنویات و منبع الهامات و ... نیز هست که به اقتضای فضای مورد گفت و گو می توان از هر یک از آن ها در امر انتقال مفهوم استفاده کرد. گاه نیز بسته به عمق، برداشت معانی از این حد هم فراتر می روند و معانی عمیق تری را نیز بر می تابند

2-سماوات سبع یا آسمان های هفتگانه

چندان نیازمند استدلال نیست که از ویژگی های تردیدناپذیر معانی حقیقی و متون معنوی- البته آن گاه که دست خیال محدود بشری دامن آن را نیالوده باشد- آن است که معانی آن ها دارای سطوح و لایه هایی است که در طول هم، یک دیگر را در بر می گیرند و چون سلسله ی، اعداد همواره عالی شامل دانی نیز می گردد؛ بی آن که معکوس این رابطه برقرار باشد. این از خواص بسیار شگفت و پیچیده ی کتاب آفرینش و نوشتار خلقت و متن هستی است که هر اندازه عمیق تر بدان نگریسته، شود ژرفای بیشتری را نشان خواهد داد به عنوان مثال اگر در نگاه ابتدایی تنها سایه ای مشاهده گردد، نگاه عمیق تر بیننده را به اصل تصویر و سپس به ساختار زیربنایی تصویر راه می برد؛ آن گاه با عمق بیشتر به هدف و پیام خاص آن تصویر راهنمایی می کند و سپس نگاه را به پدیده ی تصویرگری و علت این جریان و سرانجام، حتی به شخصیت سازنده ی آن تصویر متوجه می سازد. این همان خاصیتی است که به صورت کامل در عرصه ی معانی قرآن وجود دارد و با هفت لایه بودن آسمان ها از آن حکایت شده و در مورد متن، قرآن، با تعبیر بطون مختلف هفت گانه در خلال روایات مکرر ... بدان اشاره رفته است.

این آیات و نیز روایات هر دو حاکی از یک مفهوم واحدند و باید توجه داشت که حتی آیه یا آیاتی که در آن ها به هفت گانه بودن آسمان و متناظر آن نیز، زمین، اشاره رفته واگوی همین ویژگی در عرصه ی معانی و نیز قرآن و آیات الهی است و تأییدی است بر این که آسمان در آیات محکّمات همه جا عرصه ی معانی است. مقصود آن است که آسمان معانی و نیز عرصه ی زمین تعینات، به اشکال تصویری و

انتزاعی و یک لایه‌ی آن که از خواص صور ذهنی و خود انتزاعاتی از صور مادی است محدود نمی‌گردند و حقیقت آن‌ها (هر چند به اندازه‌ی ظرفیت بیننده به مشاهده می‌آید) همواره متناسب با عمق دیدگاه، ناظر افزایش پذیر است و سرانجام آن که هرکس به قدر فهمش فهمید مدعا را هفت گانه بودن آسمان‌ها و نیز زمین با این برداشت، بدون هیچ تکلفی مفهوم می‌گردند و هیچ نیازی نخواهد بود که این آیه را بر اساس تصور رایج در آن دوران (یعنی افلاک، سبعة بر پایه‌ی هیأت بطلمیوسی!) توجیه و تبیین کنیم

بنابراین، کاملاً قابل فهم است اگر گفته شود که مقصود از آسمان‌های هفت گانه لایه‌ها یا بطونی است که همواره دارای این ویژگی غیر قابل انکار در عرصه‌ی مفاهیم و نیز تعینات است و زمین اشاره به عمق و ژرفای معانی و نیز مراتب نزول و فرود تعینات حسی و مادی است.

چنان که اشاره گردید همراه با اصطلاح آسمان (به دلیل ملازمه‌ی تصویری آن) به چند گروه از اصطلاحات بر می‌خوریم که هر کدام از زاویه‌ی ای با این مفهوم (یعنی مفهوم آسمان) در ارتباط است بنابراین به توضیح هر دسته جداگانه باید اقدام نمود و در روند بحث از زاویه‌ی خود آن‌ها به طرح آن مبادرت کرد؛ اما آن چه زودتر از همه به اذهان متبادر می‌گردد خورشید و ماه و ستاره هاست که به دلیل سنخیت صوری، بیشتر نسبت به سایر واژه‌ها وابستگی صوری افزوده تری با بحث آسمان دارند. ناگزیر از این بخش - یعنی دسته‌ای که از نظر مکانی تصوّر می‌گردد در آن عرصه حضور دارند - آغاز و سپس به سایر گروه‌ها اشاره خواهیم کرد.

3- شمس یا خورشید

آن چه تاکنون در مورد مفهوم آسمان و تطبیق آن با وجدان (یا مقام قلب و عرصه‌ی درک مفاهیم اطلاق) در کاربرد ویژه‌ی قرآن گفته شد، تمامی سخن در مورد مفهوم این اصطلاح یا استعاره نیست؛ بلکه ابتدای آن است؛ چرا که آسمان معانی را نیز خورشید و ماه و ستارگانی است که چه بسا ماه و حتی ستاره‌های آن نیز از

نور خورشید روشننگری که در همان آسمان حضور دارد کسب نور و ضیا می کنند و در شام تاریک دنیا (متناظر با مصادیق مادی خویش) راه ناپیدای عبور از بیابان های ناپیدای معانی را از چاه های تمایلات نفسانی - که در مسیر پریچ و خم پویندگان آن قرار دارد - قابل تشخیص می سازند؛ گویی آن چه در عرصه ی زمین تعینات ملموس و معهود و متعارف، در شکل ماه و خورشید و ستاره و نیز آسمان و زمین به چشم می خورد، همه و همه ... سایه هایی از آن حقایق عینی و آسمانی اند. آن مفاهیم بلند و پر اوج مشابه سایه های مادی خود رفتار می کنند و همواره از طریق تطبیق رفتار ملموس و مشهود این شبه سایه ها با آن معانی است که می توان به کشف مقاصد پنهان در اشارات لفظی متونی این گونه دست یافت و از مشابهت های موجود میان آن ها در موارد تردید کمک گرفت.

باری اگر آسمان در این متن به معنی وجدان و غیب وجود و مرکز و منبع دریافت های معنوی و الهامات غیبی فرض گردد و در یک سخن مقام اطلاق خوانده شود، اصطلاح شمس (= خورشید) در آن آسمان، با بزرگ ترین منبع و سرچشمه ی تمامی نور و دریافت و روشنایی قابل تطبیق خواهد بود؛ یعنی آن چه در عرصه ی دریافت های وجدانی و قلبی به عنوان نیروی تشخیص و منبع برکت و عامل رویش و زایش دریافت های معنوی شناخته می شود، همو خورشید آسمان وجدانیات آدمی است؛ زیرا چنین شخصیتی پدید آورنده ی همه ی نیروها و انرژی ها و نیز جاذبه ها در هر حرکت و جنبش معنوی و الهی است. اگر به دقت به این ویژگی ها توجه گردد، نشان داده می شود که مجموعه ی این صفات و خواص پیش از هر چیز مفهوماً حاکی از وجود برگزیدگانی است که این نقش محوری را در عرصه ی زندگانی معنوی انسان ها ایفا کرده و آنان را به پاکی ها و معالی اخلاق و فضیلت فرا خوانده اند و بی تردید تمام ترین و کامل ترین آن ها را در وجود خود همان شخصیتی می توان مشاهده کرد که واسطه ی پدید آوردن و ایجاد همین مجموعه، یعنی قرآن گردیده است.... و این شخصیت تنها با رسول مطلق الهی، یعنی شخص خاتم الأنبياء صلی الله علیه و آله قابل تطبیق است.

، آری خورشید در این مجموعه انسانی است که جامع ترین و نهایی ترین و برترین معیارهای اخلاق و فضیلت و انسانیت را آن هم نه تنها با سخن بلکه با تمامی هستی خویش اعم از گفتار و کردار و نیز اندیشه از عرش و اوج و بلندای وجود خود، به انسان روی زمین نشان داده است. او به توصیف قرآن، در خور (إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) (1) قرار گرفته است و بی گمان اوست که خورشید عرصه ی تربیت و پیام آور محض حقیقت و بزرگ ترین منبع نور و حقیقت هستی است. خورشید آسمان تن، به واقع چیزی جز سایه ای دور و محو و ناپیدا و پرتوی اندک و کم سو، از وجود او نیست و به تعبیر زیبا و بی نظیر خود قرآن ، (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا) (2) این آفتاب هدایت و چراغ روشنی بخش جز او چه کسی تواند بود؟ اگر این انسان دریافت ها و نیز تعالیم خویش را از زبان و بیان یا از راهنمایی های دیگری گرفته بود، جای این اعتراض بود که چگونه می توان تنها با اشاره به خورشید یعنی آن به خویشتن روشن، این مقصود را در نظر آورد؟!... در حالی که تمامی تاریخ بر این حقیقت گواه است که:

نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت *** به غمزه مسأله آموز صد مدرّس شد

آن رسول الاهی و آن مجموعه ی صفات نامتناهی در جایگاهی قرار دارد که در ساختار ، هستی همچون خورشید رفتار کرده و در نشان دادن فضایل و معالی اخلاق ، انسانی آدمیان را به جایگاهی فراخوانده که نه پیش از او و نه پس از او را

امکان دست یابی بدان نبوده است؛ چنان که خود نیز فرموده است (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ) (3) من برانگیخته شده ام تا بزرگواری های منش و شخصیت را به نهایت رسانم». چنین موجودی خود به خود خورشید مطلق هستی است و در این هیچ مبالغه نیست

ص: 523

1- بی گمان تو با خویی دست نیافتنی همراه ای قلم (68): 4

2- ای آگاه ما تو را گواه و مژده بخش و بیم دهنده فرستادیم و نیز به دستوری ، همو فراخوانده ی مردمان به سوی آن جمال و کمال بیکران و چراغی روشنی بخش احزاب (33): 45 - 46

3- مجمع البیان 10: 333

اندک توجهی آشکار خواهد ساخت مفهوم این خورشید- که بیش از 30 بار در قرآن بدان اشاره شده است- چه اندازه با آن مفهوم که در مورد آسمان از آن گفت و گو شد در تناسب و سازگاری تمام است. خورشید آسمان معانی (یا خورشیدی که در محکّمات آیات الاهی یاد شده است) شخصیتی است که با وجود خویش نور تربیت و معنویت را در دل تاریک آدمیان می تاباند و آنان را به مشاهده ی معانی ناپیدای انسانی وامی دارد و این ویژگی ها با هیچ مصداقی، جز رسول مطلق الاهی قابل تطبیق نمی تواند بود.

در پایان این بخش (هر چند ممکن است اندکی ثقیل تلقی گردد) از بیان مشابهتی دیگر میان مفهوم رسول مطلق الاهی و رفتار مشهود و ملموس خورشید نمی توان چشم پوشید که سخت حیرت انگیز است و در صورت درک و هضم آن، تأییدی استوار بر صحت مجموعه ی این برداشت ها خواهد بود و چون در موضوع شناخت رسول خدا صلی الله علیه و آله نه از مباحث طرح نشده (ولی محوری و اساسی) است، از سوی دیگر نیز اشاره بدان ضروری می نماید این مشابهت عدم امکان مشاهده ی مستقیم نور است ست. می دانیم شدت نور و روشنایی خورشید آسمان مادی ما همواره به حدی است که دیدگان در صورت چشم دوختن بدان، تیره و تار می گردند و تنها باید پرتو آن را از طریق بازتابی که بر روی اشیای دیگر انداخته است، رؤیت کرد. این خاصیت به همین صورت در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله گوشزد گردیده است که امکان توجه به حضرت او وجود ندارد؛ به این علّت که «توجه» نیازمند وجود دیواره و محدوده ای خاص است تا بدان معطوف گردد و در آن حضرت چنین محدوده یا دیواره ی جدا کننده ای قابل فرض نیست؛ چرا که در آن صورت نمی توانست در معیار هستی مطلق رسول الاهی قلمداد گردد.

، چنان که گفته شد این به دلیل عدم وجود خود یا هرگونه محدوده ی خواهش شخصی در آن حضرت است. به تعبیری دیگر فقدان هر حد یا دیواره ی ارادی و اختیاری معطوف به خویش در حضرت او که ناشی و برخاسته از عدم خودخواهی و خویشتن بینی به صورت مطلق در آن حضرت است سبب می گردد

تا خود به خود امکان تعریف و تحدید (که پیش نیاز هر توجّه است) در حضرت او و در نتیجه امکان توجّه به حضرتش ناممکن شود و بهره مندی از او تنها از طریق امام (پیشوایی که در جایگاه ماه در همان آسمان معانی قرار دارد و نور آن وجود مقدّس را نشان می دهد) میسر می گردد و هرگز نمی توان او را مستقیماً مشاهده و درک کرد.

در صورت وجود هر نوع محدودیت در آن مقام امکان آن وجود نداشت تا سخن او را سخن الاهی بتوان قلمداد کرد و آن را لسان گویای حقّ یا رسول الاهی پنداشت و این نکته ای سخت ژرف و دریافت آن نیازمند تعمق بسیار است. از این روست که گفته می شود مشابهت بسیار عمیق و سخت دست نیافتنی دیگری، وحدت مفهومی این دو صورت ظاهراً متمایز و حتّی متباین (یعنی مفهوم خورشید با مقام رسالت الاهی) را ضامن است و با این که ممکن است این سخن و توصیف در مورد آن وجود مبارک بیش از حد متعارف دیریاب و شگفت انگیز تلقّی گردد شکافتن و توضیح آن بیش از این روا نیست که در خانه اگر کس است، یک حرف بس است.

4- قمر یا ماه

ماه نیز در این مجموعه و متناسب با این فضا همانند ماه آسمان جهان ماده رفتار می کند و در نتیجه شخصیتی است که در راه پیروی از خورشید معانی، در همان آسمان گویی در شب تاریک دنیا با انعکاس نور آن نقش ماه را ایفا می کند یا (چنان که گفته شد) به دلیل عدم امکان مشاهده ی مستقیم و رو در رو با حقیقت آن نور یا وجود بدون سایه - در هنگامی که سیاهی، شب جهان هستی را در تاریکی فرو برده است- برترین و بیشترین نقش را در انتقال پیام آن انجام می دهد و با این که خود نیز در همان آسمان و دور از دسترس است با جلوه گری و تمام نمایی خود نسبت بآدمان نور مطلق روشنائی آن را در دسترس دریافت های قلبی و دیدگان به تعین خو گرفته ی هم نوعان خویش یعنی سایر انسان ها قرار می دهد و پیام آن را بی هیچ دخل و تصرفی و به مراتب قابل دریافت تر از خود آن منبع، عرضه می دارد.

چنین شخصیتی بی هیچ تردید در مسیر مشاهده ی نور هستی - که در اوّلین

و تمام ترین تجلی در چهره ی تمام نمای رسول الاهی نشان داده شده است - خود به خود پیشوا و امام تمامی انسان هاست و در پیروی از آن خورشید هستی، پیشرو و پیشگام خلق است؛ هم خود در آن راه است و هم راه این پیروی را به مردمان می آموزد و نشان می دهد. ناگفته پیداست که این انسان متعالی در درک و دریافت پیام آن ملکات و فضایل انسانی از تمامی آدمیان، برتر و پیش تر است و طبعاً از هر نقص و فتور و کوتاهی به دور و در اوج پاکی و عصمت و سلامت قرار دارد و دارای این امتیاز بی نظیر است که هرگز از آن خورشید جدا نمی گردد.

این مشخصات در هیچ کس جز شخصیت انسان کامل، قابل تصور نمی تواند بود که مصداق تمام و کامل آن اولاً به گواهی وجدان تمامی اهل ایمان و ثانیاً نصوص متواتری که از فرط وضوح، از دست و زبان حتی دشمنانش تراویده است و ثالثاً آن چه من حیث المجموع سراسر تاریخ اسلام، آن را به روشنی نشان می دهد- در مرحله ی نخست وجود مقدس حضرت علی بن ابی طالب امیر مؤمنان علیه السلام است و پس از او،

آن خلیفه زادگان مقبلش

همانان که بی گمان

رُسته اند از عنصر جان و دلش

یعنی وجود مقدس سبطین یا همان نوادگان دختری او حسنین علیهما السلام و پس از آنان، فرزندان ایشان 9 امام دیگر علیهم السلام که همچون شهور یا بروج دوازده گانه، هر یک از زاویه ای در نشان دادن گوشه های مختلف شخصیت آن خورشید الاهی، یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله به عنوان اهل بیت آن حضرت بهترین عامل و در این راه کاملاً منحصر و بی بدیل بوده اند.

تحقیقات تاریخی این مقدار را به سهولت نشان می دهد که در فرض عدم وجود آن بزرگان، یعنی ائمه ی طاهرین علیهم السلام، رفتارهای تجاوز طلبانه و تمامیت خواهانه ی حکومت های به اصطلاح اسلامی، خصوصاً در دوران های اولیّه ی تاریخ این آیین نوپا برای امحای کامل دعوت اخلاقی و بی نظیر رسول

خدا صلی الله علیه و اله را به تنهایی کافی بود به این دلیل است که به درستی گفته می شود تنها آن پیشوایان بودند که توانستند پیام اخلاقی و نیز معنوی آن حضرت را در شرایط گوناگون و درست همانند بروج دوازده گانه ی سال نه تنها به قرون و اعصار بعد... بلکه حتی به مردمان هم عصر خویش نیز منتقل سازند؛ چه بی گمان، دریافت آن پیام معنوی در همان زمان هم برای عقول متوسط و حتی عالی مردمان هم عصر رسول خدا صلی الله علیه و اله نیز به سادگی میسر نبوده است و همواره این انتقال نیازمند واسطه ای بوده است تا بدان وسیله بتوانند نمونه ی واقعی و عملی آن را در برابر خویش مشاهده کنند

در این جا توجه به این نکته نیز ضروری است که برای انتقال دادن این گونه پیام ها، ابتدا شخص انتقال دهنده خود باید آن را دریافت کرده و واجد آن گردیده و به آن مرحله دست یافته باشد. بنابراین برای این انتقال تنها عقل و اندیشه و نیروی دریافت نظری کافی نیست؛ بلکه پیش از هر چیز دریافت واقعی انتقال دهنده از آن پیش نیاز هرگونه ایجاد انتقالی به دیگران است و به تعبیر روشن تر، باید این موهبت به صورت کامل در خود واسطه نیز وجود داشته باشد. در این جاست که گویی مسأله بی هیچ مجامله ای به گونه ای توارث و انتقال ژنتیک منحصر می گردد؛ چراکه پدید آمدن این گونه ویژگی ها در هیچ بخشی از طبیعت خلق الساعه نیست و همواره از طریق توارث طبیعی نشر و گسترش می یابند؛ یعنی انتقال دهندگان این برجستگی های اخلاقی و معنوی نیز همانند انتقال دهندگان ویژگی های طبیعی باید دارای وحدت و یگانگی در بن و ریشه ی شخصیت از طریق توارث با چهره ی اصلی باشند. اگر دیده می شود که تنها در افراد این تیره و ریشه ی خانوادگی این موهبت به توارث وجود دارد نه تنها غیر طبیعی نیست بلکه تنها راه ممکن و طبیعی این انتقال است. به همین دلیل نیز از این تیره با تعبیر گویای اهل بیت یاد شده است.

اگر با تلقی و تعبیری از یک توارث قراردادی و اعتباری در این باب گونه ای اعتراض در ذهن پدید، آید باید توجه داشت که امثال این اعتراضات بیشتر

برخاسته از کودکانه بودن ذهنیت معترض است و آلا روشن است که این گونه امتیازات بنیادین به هیچ، روی اکتسابی نیست و جز از راه وراثت طبیعی.... قابل انتقال نمی تواند بود. علاوه بر آن این، ایراد تنها در صورتی می توانست وارد آید که فرد دیگری به تمامیت و امتیاز آن بزرگان پا به عرصه ی وجود می گذاشت و آن گاه، او را با تبعیض (!) از این، منصب آن هم در عرصه ی اعتبارات و قراردادهای اجتماعی... دور می داشتند؛ در حالی که تاریخ بهترین گواه است که آن بزرگان - از آن جا که همواره در زمانه ی خویش مثل اعلای اخلاق و فضیلت و انسانیت و نیز علم و دانش و تقوا و علاوه بر آن پرهیز از هر پلیدی و ناپاکی بوده اند - نزد شیفتگان نشان به صورت نمونه هایی دست نیافتنی و والاتر از حد هر اندیشه و گمان، به پیشوایی و امامت شناخته شده اند و بازتاب این حقیقت را در آن کتاب آسمانی به صورت آیه ی (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا) (1) تلقی کرده اند؛ زیرا اینان در تمامی ادوار 200 ساله ی حضور این جهانی و به اصطلاح مادی ظاهری خویش، سمبل واقعی نور الأخیار و هداة الأبرار و حجج الجبار (2) بوده اند.

باری بدون این که بخواهیم یا ضرورتی داشته باشد که بحث را در این گونه تنگناهای مصداقی - که هیچ ثمری هم بر آن مرتب نیست - وارد کنیم، قرآن از شخصیت هایی این گونه به صورتی کاملاً واقعی و به دور از هر مبالغه و به درستی، با لفظ ماه حکایت می کند؛ تعبیری با تکرار حدود 30 بار و غالباً در کنار لفظ شمس.... که از اشاراتی ناگفته آکنده است

ص: 528

-
- 1- آن جمال و کمال بی کران خود خواسته تا شما خاندان را از پلیدی دور ساخته به پاک ترین پاکی ها آرسته دارد. احزاب (33): 33
 - 2- از تعابیر بلند زیارت جامعه: (شما خاندان) روشنایی خوبان و راهنمای نیکان و گواهان راستی و درستی (فرمان های) خداوند چیره بر جهان (اید).

می دانیم که ترجمه ی این دو واژه در زبان فارسی ستاره است و مجموعاً بیش از 20 بار در این کتاب به کار رفته است. مقصود از آن تعبیر عامی است معادل روشنان فلکی که شامل ماه و خورشید و تمامی ستارگان می گردد و با توضیحاتی که در مورد واژه های ماه و خورشید و نیز آسمان عنوان گردید، کاملاً قابل فهم و تشخیص است که مقصود از آن چیست و مجموعاً نشان می دهد که قرآن برای انسان هایی این تعبیر را به کار می برد که در آراستگی به فضایل اخلاق و عبودیت و تقوی که هر سه عبارةً آخرای یک دیگرند چون ستارگان، در مرزهایی دست نیافتنی قرار دارند و می توان گفت داستان های آنان به افسانه بیشتر شبیه است؛ چه تصور رفتار آنان نیز برای مردمان متعارف غالباً دشوار است و در نتیجه، گویی تنها همچون ستارگان دورا دور... به کار راهنمایی انسان هایی می آیند که در بیابان های تیره و ظلمانی نفسانیات، راه تربیت را گم کرده و در جست و جوی آن، به هر دلیل، از تشخیص مسیر صحیح باز مانده اند.

در این وضعیت گویی شخصیت آن بزرگان هم چون ستاره ای در آسمان وجود رهرو با ارائه ی روش های الهی خویش از دور سوسو زنان راه را از بیراه به جویندگان نشان می دهد؛ درست همان کاربردی که ستارگان هنوز... تا قرون اخیر نیز همواره داشته و دارند و چنان که ملاحظه می گردد هرگز قرآن در گزینش این گونه تعابیر برای بیان مقاصد، خویش راه مبالغه نپیموده است. اگر در ابتدا غرابت و یا استبعادی در مورد گزینش این گونه واژه ها در قرآن به نظر می آید، تنها از آن روست که اهداف تربیتی این کتاب از امیال و خواسته ها و نیز اهداف متعارف و خصوصاً مادی و نیز خود خواهانه ی ما سخت دور است و الا در صورت وحدت اهداف کاملاً قابل فهم و دریافت است و منطبق و با فرض هم سویی هیچ بوی تکلفی از آن نیز استشمام نخواهد شد؛ بلکه آدمی در آن حال در خواهد یافت که هیچ راه و هیچ واژه ی دیگری جز همین تعابیر لایق و گویای این معانی نیست.

آتشین جرم سماوی (یا تیر سوراخ کننده و به تعبیری، کورکننده) نیز اشاره به کارآیی و نیز والایی و حیرت انگیزی یا خیره کنندگی نور همان ستاره هایی است که در بیان اصطلاح نجم و کوکب بیان گردید. آن ها گاه و بیگاه، با فرود دفعی و ناباورانه و نیز غیر قابل پیش بینی خود با گونه ای تجلی و آشکار شدن در بستر تعین، چشم خودباختگان و خویشتن بینان شیطان صفت و ابلیس خصلت را در آسمان دنیا و بستر تعین چنان کور می کنند که آن اهریمن صفتان در حسرت پیشوایی مانده به خوبی در خواهند یافت که آنان را به آسمان جان مردمان یعنی عرصه ی الگوهای تربیتی و اخلاقی راهی نیست و راه یابی به عرصه ی سراپا حقیقت قلب و وجدان آدمیان ویژه ی خوبان و پاکان گیتی یا همان ستاره هاست؛ به تعبیر زیبا و رسای این کتاب و حیانی در آیات 5 تا 10 سوره ی مبارکه ی صافات (إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِرِيَّةٍ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ * لَا يَسْعَمُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ): «ما آسمان جهان نزدیک و در دسترس را به زیور ستارگان آراستیم تا از (ورود) اهریمن نا به فرمان نگاهبانی گردد (وزان پس آنان) از جهان، برین هیچ سخنی در نیابند و از هر سو آماج تیرها و رانده شوند و آنان را رنجی پایدار رسد؛ مگر آن که کورسویی از پرتو ناچیز آن برابند که آتشین تیری پران و گسلاننده در پی آن، در خواهد رسید.»

این سخنان با زبانی سمبلیک و استعاری (و به تعبیری زبان کشف و شهود) بیان شده اند که بیانگر تصاویر برزخی به کار رفته در آن است؛ زیرا با زبان روز مره، فاقد هر نوع معنای محصل و مفیدی است.

برای دریافت مفهوم این آیات و نیز مشاهده ی این که الفاظ در این کتاب دارای معانی متعارف نیستند می توان پرسید این اهریمنان نا به فرمان برای گوش دادن به کدام سخن، ممکن است عزم آن کرده باشند تا سری به ماه و خورشید و کیوان و زحل بزنند و از آن جا... کدامین سخن را برابند؟ مگر در آن جا چه سخنانی گفت و گو می شود که آن گولان سفیه و، نادان به بهای آن خود را آماج

تیره‌های جان شکاف کنند؟ آنان برای صید کدامین اطلاع، به جایگاهی که عرصه‌ی دوران کرات دیگر است سرک می‌کشند؟ مگر آنان این اندازه نادان اند که برای سفر بدان هیچستان‌های تهی از هر خبر و آگاهی هستی خویش را تباه سازند؟

بی‌گمان این اندازه سفاهت از آن کسانی است که با بلاهت بی‌حد و مرز خویش در صدد برداشت از کتاب‌گران قدرالاهی برآمده و با این سطح از اندیشه‌ی نارسا و بی‌بنیاد نیز خود را نسبت به مضامین وحی و کتاب خداوند آگاه و بینا دانسته و در نزد خویش گمان برده اند که با این ابزار بیتناسب به برداشت و دریافت پیام هستی مطلق قادر خواهند بود... در حالی که اگر در این عبارات زیبا معنای مذکور قرار گیرد و آسمان در آن عرصه‌ی دریافت‌های وجدانی و ستارگان نیز انسان‌های تهی از هر عیب و نقص و آراسته به تمامی فضایل اخلاق و انسانیت معنی شوند (که حقیقتاً همان ستارگان آسمان انسانیت اند) به، سهولت پیام این عبارات و حیانی را چنان با زیبایی و تمامیت واجد معنی می‌سازد که راه هر تردید را بسته و ذهن را از هرگونه توهمات خرافی و ابلهانه باز خواهد داشت؛ بی‌نیاز به هیچ‌گونه فرض متکلفانه و غیر واقعی.

اگر با چنین نگاهی بنگریم، آیات این‌گونه مفهوم می‌گیرند که همواره شخصیت انسان‌های الهی است که چون تیری شخصیت‌های آکنده از نفاق و دورویی مدعیان معنویت را هدف قرار می‌دهد و زشتی و ناپاکی و مقاصد پلید آنان را در تظاهر به قربت با بزرگان یعنی مصادیق واقعی حقیقت، بر ملا می‌سازد و در، حقیقت آسمان وجدان آدمیان بی‌خبر را از ورود شیاطین فریبنده و مردم نما نگاهبانی می‌کند

این نکته‌ی ظریف و مغفول تربیتی است که در این آیات مورد اشاره قرار گرفته و نشان داده شده است که چگونه و با چه ترفندی هستی مطلق مردمان را از قرار گرفتن در معرض دریافت‌های ناصواب، مصونیت می‌بخشد تا از آمیخته شدن آب و روغن و دوغ و دوشاب در عرصه‌های تربیتی که تنها هدف آفرینش است - پیشگیری کند و آنان را در هر دو پهنه‌ی حقیقت و خیال... در امان دارد.

باری صداقت و خلوص و ایمان و وفاداری و از جان گذشتگی همراه با صراحت و بی پروایی در ابراز حقیقت و عدم مجامله ای که خالی از هرگونه مال اندیشی و سیاست پروایی است.... در آن بزرگان و فرزندان بی نظیر، سبب گردیده است تا آسمان ستارگان الگو و راهنمای بینندگان از مزوران شیطان طینت و اهریمن صفت پاک و مبرا گردد و قابل بهره برداری و اتکا شود.

7- فلک

این ماه و خورشید و ستارگان آسمان وجدان را در سیر اطوار خویش فراز و فرودی خاص و در ارسال نور هدایت و راهنمایی سیاق و روشی است که هر یک به اقتضای مواقف، ذاتی از آن مسیر حرکت و در آن، میدان خورشید حقیقت را پیروی می کنند و نیز انسان ها را تنها از همان زاویه راه می نمایند این ویژگی - که راه و سیاق و روش خاص آنان را نشان می دهد - چرخه ی حضور یا فلک معین و مخصوص ایشان خوانده می شود. در کتاب خدا، تعبیر زیبای (كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسَّبُ حُونَ) (1) را در مورد آنان می خوانیم و تبصره ی (لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ) (2) رانه در پی آن، بلکه بر آن مقدم می بینیم در توضیح آینده (بحث بروج و شهور) بهتر می توان محتوای عینی این ویژگی ها و تفاوت ها را در مورد این انسان های متعالی نشان داد

8- بروج و شهور

در سیاق و ردیف مفاهیم فوق که جملگی در صحیفه ی آسمان وجدان مشاهده می شوند - دو اصطلاح بروج و شهور نیز قرار دارد. مفهوم این دو خالی از تعقید و پیچیدگی نیست و دریافت آن به دقت بیشتری نیازمند است. بروج - چنان که

ص: 532

1- هر یک در مداری (جداگانه) در شناگری اندیس (36): 40

2- نه خورشید را سزاوار است که به ماه در رسد و نه روز بر شب پیشی تواند گرفت.

از ظاهر این اصطلاح نیز پیداست - جایگاه های دوازده گانه ای است که مشاهده و رصد خورشید از سوی زمینیان همواره از زاویه و راستای آن صورت می گیرد و در هر دوره و زمانه ای تنها از همان مواضع خاص خود به خود این مشاهده امکان پذیر است و در عرصه ی روش های تربیتی و معنوی یا آسمان جان ما، منظور از آن طیف هایی است که شخصیت معنوی، ما گاه و بیگاه در منطقه و راستای آن واقع می گردد. به تعبیر رساتر، صفات یا ملکات انسانی ویژه ای است که در عین تشخیص و تعین و حتی قابلیت تفکیک با وجود وحدت نهایی و غایی، تفاوت هایی را در عملکرد ما ایجاد می کنند و به دلیل همین امتیازات در میان آن هاست که تشخیص آن ها از یک دیگر میسر می گردد؛ زیرا در عین آن که برخاسته از منشأی واحدند توجهات کلی فرد ابتدا در یکی از صور متمایز آن، تعیین می یابد و سپس از طریق آن کلی گرایش یا تجلی یا صفت، خاص راه دست یابی به سایر ملکات نفسانی برای وی فراهم می گردد.

شهور نیز ماه های دوازده گانه ای است که تکمیل و در نتیجه اعلام تجدید سیر گردش و تحول گرد منبع روشنایی و نور محسوس و ملموس هستی (یعنی خورشید) را حکایت می کنند با سپری شدن دوازده گانه ی حضور و غیاب ماه از آسمان در چشم و از زاویه ی دید زمینیان به، تقریب مدت و دوره ی سیر زمین بر گرد خورشید محاسبه و معلوم می گردد که متناظر معنوی و تربیتی آن، حضور و غیاب همان اقماری است که در بخش توضیحات مفهوم قمر یا ماه به آن اشاره شد و منظور از آن پیشوایان یا امامانی است که در آسمان معانی، نشان دهنده و روشن کننده ی مسیر حرکت در شام تاریک دنیایند.

در عین تشابه و تناظری که میان مصادیق بروج و شهور وجود دارد اندک اختلافی نیز میان آن ها هست و آن تفاوتی است که در جهان محسوس میان سال های قمری و شمسی به چشم می خورد در عین قرابت و تشابه یکی نشان دهنده ی منازل آسمانی است (بروج) و دیگری مقادیر زمانی و زمینی (شهور). بنابراین منظور از بروج مواضع قلبی آن بزرگان است و شهور، وجود زمینی و

مصادقی ایشان؛ یعنی یکی ناظر بر تطوّرات مقام قلب است و دیگری ناظر بر تغییرات شرایط بیرونی و اجتماعی... و هر دو تغییراتی را در بستر رفتار ایجاب می کنند.

تا بوی تکلفی از این استنباط ظاهراً دور از ذهن به مشام نرسد، می توان با مشاهده ی مصادیق واقعی آن در وجود خویش گرد تردید از دامن خیال زدود؛ زیرا مطالعه ای وجدانی در فهم این نکته بس راه گشاست و می دانیم نگاه آدمی به صحیفه ی وجدانش دارای زوایا و راستاهای گوناگونی است.

انسان گاه از راستای کمال و تمامیت به عرصه ی معانی می نگرد؛ در حالی که به سهولت ممکن است از زاویه ی بی اعتنایی به جهان و جهانیان، یعنی از طریق مدارا و مروّت نیز در این مسیر وارد گردید.

با این که غالباً در این مسیر از راه نزدیک و سریع و در دسترس محبت و دریچه ی جان بخش و در عین حال جانگداز عشق می توان وارد شد و تمامی هستی و بود وجود بی حاصل خویش را فدای آن ساخت در عین حال، زمانی از در خشوع و خضوع و عبادت غرق در دریای حسن و کمال او می توان شد.

آدمی گاه از طریق ورود به دریای بی پایان علم و حکمت و جوشش و ریزش معانی بلند و دست نیافتنی نیز دل باخته ی آن می شود؛ اما ممکن است گاهی از آن زاویه که راستی و صداقت و دست یابی به محض واقعیت ثمره ی آن است بدان دل بندد؛ چنان که گاه می تواند از آن جهت که پدید آورنده ی برهان و حجت و یقین و استحکام در اندیشه و نظر است، بدان توجّه یابد.

اگر گاه به سائقه ی دست یابی به خشنودی و رضایت قلبی راهی این راه می گردد در برهه ای نیز از دریچه ی جود و بخشندگی و کرامت با آن روبه رو خواهد شد؛ چنان که گاه نیز از زاویه ی پاکی ها و تقوی و طهارت در مسیر آن گام بر می دارد.

از زاویه ای، خاص تنها آثار شکوه و هیبت از آن می تراود و آدمی از این زاویه شیفته ی آن می گردد؛ اما در پایان راه -آن گاه که پس از گردش های متوالی خویش به عمق و ژرفای محض آن دست نیافت- گاه می تواند شیدای ناپیدایی و غیبت و

دست نیافتنی بودن آن گردد و در آن حالت است که گم گشتگی خود را در وادی خطر خیز حیرت و ظلمت مورد نظر قرار داده است و تنها از دور... بوسه بر رخ مهتاب می زند

، بنابراین در هر یک از این حالات مواقف یا فصول گویی امام یا پیشوای او شخصی دیگر است و او را وظیفه ای دیگر پیش روست؛ یعنی هم چنان که طبیعت فروردین با سرشت دی و ویژگی های خرداد قابل تطبیق و مقایسه نیست و وظایف محرم با رمضان و ذی الحجّه برابر نه آدمی نیز همواره چون موجودی جامد یکسان و یکنواخت مورد توجه احکام تربیت قرار نمی گیرد؛ اولاً - حالات مختلف روح و ثانیاً - اوضاع متفاوت زمانه ای که انسان در آن به سر می برد، تفاوت هایی در رفتار او ایجاد خواهد کرد. طایفه ی اوّل - که ناظر بر اطوار قلبی است - بروج (زاویه ی رصد خورشید معانی) و آن دیگر - که متوجه به موقعیت زمانی و زمینی است - شهور (گاه شمار زمینی حوادث و وقایع) تعبیر شده است. شدت و ضعف - چنان که در تصویر مرئی ماه نیز ملاحظه می شود - از ویژگی های پدیده های زمینی است؛ زیرا گردش این نیر آسمانی همواره با طلوع و رشد و تجلی و سپس افول مجدد همراه است که در آیه ی 39 سوره ی مبارکه ی پس ، به صورت (حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) (به معنی همان افول دوباره) از آن یاد شده است.

اگر دریافت این معانی با سنگینی همراه است از آن روست که اذهان کم تر با این شیوه ی بیان و نگاه به کتاب تربیت و هستی یا قرآن آشنایی دارند و معتادند که معانی بلند و گویش الاهی و آسمانی آن را با متبادرات روزمره و کوچه بازاری و در حد اعراب بیابانی چهارده قرن پیش به ذهن آورند؛ در حالی که اندک ممارستی در این راه حجاب ناباوری را به وضوح و روشنایی بدل خواهد ساخت؛ مشروط بدان که این نکته پذیرفته گردد که گویش این کتاب سراسر با معانی تربیتی در پیوند است بیانات عرفی و کم مایه و نیز کاملاً آشکار و ملموس (مثلاً - بازگشت ماه به باریکه ی اوّلیّه ی آن در پایان هر ماه آن هم در سوره ی یس با آن اوج و ارتفاع معانی!) جایگاه درستی نمی توانند داشت و اصرار و جمود بر انتساب این معانی

متعارف برای آن گویش الاهی و طبیعتاً نامتعارف، مفید هیچ طبیعتاً نامتعارف، مفید هیچ فایده‌ی تربیتی نیز نیست اصراری نیست که حتماً کسی این معانی ظاهراً دور از ذهن یا غیر متعارف را برای آن‌ها بپذیرد؛ بلکه تنها باید بتواند نزد خویش این سؤال را پاسخ گوید که منظور کلام وحی از این معانی و عبارات مشابه چه می‌تواند بود؟ پس از آن به هیچ‌گفت و گویی نیاز نخواهد ماند.

البته این توهم نیز پدید نیاید که بیان این معانی برای این تعابیر کاملاً من‌عندی (= از پیش خود) و همچنین بدون دلیل و در نتیجه غیر قابل اعتناست؛ چراکه لا اقل در این زمینه‌ی خاص - چنان که بر آشنایان با متون دینی پوشیده نیست - روایات مؤید این برداشت بسیار فراوان است و خصوصاً در لسان ادعیه و زیارات مؤیده‌های گوناگون و بسیاری حاکی از این برداشت نسبت به تعابیر شمس، قمر، نجم، کوكب شهاب بروج و شهور در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی دوازده‌گانه علیهم السلام وجود دارد.

آن چه ساختار و سیاق این مجموعه اشاره به آن را ضروری می‌سازد و در این متن مقدمه مانند بر ترجمه‌ای از قرآن شاید برای اول بار طرح و ارائه می‌شود، نشان دادن منطق‌گزینش این اصطلاحات در برابر این معانی است؛ نه ابداع و ابتکار یا کشف اول بار آن‌ها بنابراین اگر پس از طرح آن به مؤیداتی روایی اشاره گردید، از آن روست که این اشارات می‌تواند لا اقل آن را مسبوق به پیشینه‌ای با طول تاریخ اسلام نشان دهد. همین مقدار کافی است تا نزد خواننده لا اقل از غرابت آن بکاهد و او را با این پرسش درگیر نسازد که این سخنان بی سابقه از کدام منبع و مأخذ برخاسته است؟

با این توجه که هرگز به این گونه روایات استناد نکرده ایم و نخواهیم کرد چنان که در بحث عدم امکان استناد به روایات اشاره گردید باید بدانیم دقیقاً همان نکته یعنی عدم توجه و تعمق و نیز تدبّر کافی در معانی وحی و هم چنین روایات است که تا این پایه حتی مصرّحات آن‌ها را نزد آشنایان با این گونه، متون با ناباوری روبه‌رو می‌سازد و چه بسا در اذهان آشنا با لسان ادعیه و زیارات و روایات

نیز نامأنوس نشان می دهد این همه از آن روست که به جای فهم ریشه ها و نیز منطق این گونه متون تنها کورکورانه بدانها استناد گردیده و در نهایت برخورد با آن ها غیر جدی و کاملاً صوری و تشریفاتی و غیر مسؤولانه صورت گرفته است. به سخن، دیگر فهم ناشده به آن ها استناد گردیده است و همچنان نیز می شود و در نتیجه، منطق پیام دین را مغفول و حقیقت آن را غیر قابل دریافت و انتقال ساخته است و این شیوه چنان به عادت رایجی تبدیل یافته است که گویی هیچ راه دیگری اساساً در برابر پژوهنده وجود نداشته و ندارد تا خواسته باشد با طی آن به مقصود خویش دست یابد؛ چنان که حتی این شیوه های ابتدایی و منطقی و کاملاً قابل فهم و بیان را نیز برنا برنتافته با مناقشات جدی (و حتی أحياناً، مزاحمی) روبه رو می سازد.

تذکر: پیش از پرداختن به ادامه ی اصطلاحات و با توجه به آن چه در مورد کلیدی بودن اصطلاح سماء (= آسمان) گفته شد در این جا باید اشاره کرد که اگر اصطلاح آسمان به عنوان محور و کلید گروه هایی از اصطلاحات فرض گردد، مشاهده خواهد شد که چندین دسته یا گروه اصطلاحات از آن منشعب می گردد. ابتدا به اصلی ترین گروه های آن و سپس با ذکر اصطلاحاتی که در ذیل آن ها (هر کدام به دلیلی) شاخه وار از آن جدا می گردند اشاره خواهد شد تا نقشه و مسیر این بحث روشن گردد و نیز منطق گزینش آن ها در زبان وحی - تا آن جا که ممکن است - هر چه بهتر و بیشتر آشکار شود این پیش زمینه خواننده را از دو سو به کار خواهد آمد؛ هم هم سیر بحث را به او نشان می دهد و هم او را با منطق گزینش اصطلاحات در این کتاب، فی الجمله آشنا می سازد و سرانجام نیز راه و امکان داوری صحیح در مورد این مجموعه، یعنی قرآن را در بهترین، وضع فراهم خواهد ساخت. بنابراین، از جوانب مختلف مغتتم و بلکه ضروری و لازم می نماید.

اگر به این اصطلاح یعنی لفظ ساده ی آسمان نیک دقت شود، این واژه از دو سو ممکن است مورد توجه قرار گیرد

چون از آن برتر رویم یا از سوی ارتفاع و اوج بدان بنگریم و آن را از جانب، مثبت، مورد توجه قرار دهیم از نظر صوری معانی، ملکوت، کرسی، عرش و از

زاویه‌ی مفهومی نیز قلب و فؤاد است و سپس در کنار آن‌ها از مفهوم امر و آن‌گاه لوح و نیز قلم باید گفت و گو کرد که گروه اول و دسته‌ی نخست را تشکیل می‌دهند.

چون از سوی فرود و نزول و جنبه‌ی منفی آن مورد توجه قرار گیرد، به دلایل روشن و از جمله تقابل آن با، زمین علاوه بر واژه‌ی زمین - که در بخش اول این مجموعه و در توضیح آیات خلقت انسان به آن اشاره گردید- باید نسبت به تمامی آن چه در زمین است - و چنان که خواهیم دید؛ غالباً به عنوان یک مفهوم در قرآن بدان اشاره شده- مانند جبل (=کوه) و بحر (= دریا) باید با همین منطق به توضیح پرداخت. هم چنین تصاویری که در فاصله‌ی آن اوج و این فرود قرار دارد، سحاب (= ابر) و ریح (= باد) و ماء (= آب) و غیث (= باران البته در شکل مفید و سودمند آن) و مطر (نیز باران در شکل عذاب و درد و رنج آن)- که هر یک در قرآن، موارد استعمال فراوان دارند- تماماً باید به درستی و در همین دستگاه مفهومی، معنایی شوند.

علاوه بر آن‌ها باید درباره‌ی وسیله‌ی این نزول و فرود - یعنی آن چه در فرهنگ و حیاتی این کتاب مقدس از آن به ملائکه تعبیر شده است - به توضیح پرداخت و در کنار ملائکه نیز باید از روح القدس و روح الامین و همچنین جبرائیل و به ویژه واژه‌ی جناح گفت و گو کرد. هرگاه در فرهنگ، قرآن، سخن از نزول و فرود برکات آسمانی به هر شکل آن به میان آمده است همواره این تنزل به وسیله‌ی موجودی به نام ملک یا ملائکه تحقق یافته است. بنابراین باید از آن و جایگاه آن به تفصیل سخن گفت و با این که نمی‌توان گفت این لغت و وابسته‌های مفهومی آن بار اصطلاحی دارند چون دارای مفاهیمی خاص اند که معمولاً از آن‌ها به اندازه‌ی لازم و کافی بحث نشده و غالباً از آن‌ها در سطح مفاهیم خرافی گفت و گو شده است باید تمامی آن‌ها در فرهنگ قرآن به خوبی شناسایی گردند.

در همین موضع باید نسبت به آن چه قرآن آن را (به تبع مفهوم ملائکه) جن نامیده است به دقت سخن گفت در سیاق و ردیف این دو واژه، اساسی‌ترین اصطلاح شناخته شده‌ی تمامی این مجموعه... یعنی انسان قرار می‌گیرد که در عین آشنایی و گفت و گوی مکرر در مورد آن از این زاویه‌ی خاص نیز باید کاملاً مورد توجه قرار گیرد

با این که در مورد انسان در بخش نخست به تفصیل گفت و گورفت، باید توجه داشت که در کنار هر یک از مفاهیم قرآن از یک زاویه... مفهوم اساسی و محوری انسان وجود دارد که بدون تعریف دقیق آن نمی توان از گویش این کتاب بهره مند گردید، بنابراین باید از هر کدام جداگانه سخن گفت.

9- قلب، فؤاد، عرش، صدر

آن چه در مورد در مورد آسمان و یکی بودن آن با مفهوم وجدان در منطق قرآن، در ابتدای این بخش گفته شد به خوبی حاکی از آن بود که این عرصه ی بیکران چیزی نیست جز همان آسمان معانی و مقام اطلاق یا وجدان آدمی که اوج وجودی او را نشان می دهد اکنون این نکته را می توان افزود که این عرصه، یعنی همان وجدان آدمی، خود نیز دارای مرکز و منبعی است که اصطلاحاً قلب یا فؤاد (در زبان فارسی، دل) نامیده شده است؛ چرا که اگر آسمان معادل وجدان تصور گردد، پس مرکز یا برترین نقطه ی آن، باید قلب باشد و در صورت صحت این برداشت، کاملاً قابل فهم است که باید در زبان قرآن نیز از مرکز و بلکه منبع تغذیه ی این آسمان معانی و دریافت های وجدانی قلب یا فؤاد تعبیر رود با مشاهده ی این استعمال، به تأییدی روشن نسبت به آن برداشت دست خواهیم یافت؛ زیرا این موازنه نشان خواهد داد که در زبان فخیم قرآن نیز آسمان معادل وجدان قلمداد شده است.

برای دریافت مقصود اولاً باید به این تعبیر اولاً باید به این تعبیر: آشنا که «دل جایگاه خداوند است» توجه کرد... و اگر خداوند در دل بنده ی خویش حضور نداشته باشد، بنده در هیچ جای دیگر او را نمی تواند یافت

از سوی دیگر، می بینیم که در زبان قرآن این مرکز- که منحصراً جایگاه خداوندی است - عرش خوانده شده است و براساس موازنه ای که میان معانی آسمان و وجدان بیان گردید در صورت صحت، باید عرش و قلب نیز با یک دیگر مساوی و معادل باشند این نکته را مؤیدات و شواهد بسیاری است و با روشن شدن آن، نه تنها ترادف دو تعبیر عرش و قلب مدلل می گردد؛ بلکه دلیلی استوار بر برابری

بنابراین برای دریافت این موازنه و ترادف توجه به این نکته ضروری است که جایگاه خداوند بودن دل یا قلب کاملاً منطقی و نیز وجدانی (و به تعبیری بدیهی) است؛ چرا که اگر خداوند در دل آدمی نباشد برای انسان هیچ راهی در جهت شناخت خداوند قابل فرض نیست و در نتیجه رابطه ی مخلوق و خالق ناممکن می گردد؛ در حالی که خود فرموده است (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (1)) یا (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (2) و...) علاوه بر این تصریحات و از آن مهم تر، مسأله ی ظرفیت و گنجایش جایگاهی است که پذیرای شناخت حضرت بینهایت تواند بود؛ چراکه جایگاه خداوندی نیز مانند حضرت او باید دارای ظرفیت بینهایت باشد و ظرف و ظرفیتی وسیع تر و گنجاتر و بالاتر و برتر و بیشتر از دل آدمی قابل فرض نیست. چنان که مکرراً اشاره گردید، تنها آدمی است که بی نهایت پذیر است و در صورت عدم وجود چنین، ظرفیتی، اساساً نشاید که نامش نهند آدمی... تا جایی که می توان گفت: بی نهایت پذیری در تعریف آدمی مأخوذ است.

با توجه به مجموع این نکات حل و جذب و دریافت این حقیقت که عرش الاهی همان قلب و دل انسان است میسر می گردد و آن را به خوبی قابل فهم می سازد. آیات و احادیث بسیاری نیز مانند (الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (3) و قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ (4) یا (لَمْ يَسْ عَنِّي سَمَائِي وَلَا أَرْضِي وَ وَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ (5) این ترادف و علت و منطبق این معادله ی مفهومی را به طور کامل نشان می دهند. بدین سان، آشکار

ص: 540

-
- 1- ما از رگ گردن بدو نزدیک تریم. ق (50): 16
 - 2- هر جا باشید او با شماست. حدید (57): 4
 - 3- آن مهربان بر تخت (هستی) چیره و فرمانفرماست طه (20): 5
 - 4- تخت گاه آن، مهربان دل کسی است که او را در درون خویش پذیرفته باشد. بحار الأنوار 85 : 39 (مرسل)
 - 5- من در زمین و آسمانم نمی گنجم؛ اما در دل بنده ی خویش گنجایش پذیرم. بحار الأنوار 85 : 39 (مرسل).

می شود که چرا دل جایگاه خداوند است و همان عرش اوست... و منطق این موازنه چیست در لزوم تطابق ظرف و مظهر که نمی توان مناقشه کرد و از جهت دیگر چون ذات احدیت حقیقت بی نهایت و عین و محض بیکرانگی است حقیقت پذیرای او نیز باید دارای این ویژگی (یعنی عدم نهایت) باشد و تنها وجود متصف به این صفت (بی نهایت پذیری) آدمی است که در مقام و جایگاه خلافت و جانشینی خداوند (یا بی نهایت مطلق) قرار دارد.

در این تعبیر (برابر نهادن مفهوم عرش با قلب) به هیچ وجه، مبالغه ای راه نیافته است. بنابراین عرش و قلب دارای مصداقی واحدند و وجدان آدمی و آسمان معانی عبارةً اخرای یک دیگرند. آن ها را می توان در تعبیر (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ (1) یا إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (2)...) به وضوح، دید.

به فضایی که این قلب در آن حضور دارد نیز صدر اطلاق شده است که مرکز علم و آگاهی های معنوی است؛ چنان که در آیاتی مانند (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) (3) می توان قرائن و شواهد آن را به روشنی دید و همواره نزول و فرود معانی از آن، عرش به این آسمان... و سپس به آن چه در فضای این صدر و سینه قرار دارد صورت می گیرد. به این دلیل، هرگاه سخن از نزول وحی یا فرود روح الامین (یا به تعبیر دیگر، جبرائیل) به میان آمده همواره تأکید بر آن است که دریافت کننده ی آن قلب است؛ چنان که در آیات (فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ) (4) و نیز (نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ) (5) مشاهده می گردد. این آیات صریحاً متضمن این نکته است که این

ص: 541

-
- 1- آن روح امین این (معانی) فروفرستاده را بر دل تو فرود آورد. شعراء (26): 194.
 - 2- به درستی گویش پیام آوری بی دریغ است که در نزد آن کس که بر تختگاه هستی نشسته هم نشینی پابرجاست. تکویر (81): 19 - 20
 - 3- آری، آن نشانه های آشکار در دل تمامی آگاهان هستی هست عنكبوت (29): 49
 - 4- پس پیام خویش را بر بنده ی خود فروخواند و دل در دریافت های خویش به دروغ سخن نمی گوید نجم (53): 10
 - 5- او (معانی را) بر دل تو فرو فرستاده است بقره (2): 97

دریافت تنها از طریق قلب صورت می گیرد؛ یعنی اولین مرتبه ی فرود تعینات نامشهود یا غیبی (همان تعینات وصفی) در عرصه و جایگاه قلب یا فؤاد صورت تحقق می پذیرد.

10- کرسی

توضیح این اصطلاح نیز تنها با توجه به تعریفی که از انسان ارائه می گردد. ممکن خواهد بود که در بخش اول تا حدودی از آن گفت وگو شد و نیازمند تکرار نیست تنها تذکری اشاره وار کافی است تا نشان دهد از آن رو که تعین تصویری جهان غیب و شهادت به موجودی قائم است که انسان نامیده می شود، خود به خود کرسی در اصطلاح مفاهیم این کتاب مقدس، معادل مفهومی و بلکه عین حقیقت وجودی انسان کامل قرار می گیرد و اگر این نکته دانسته شود که تعین تصویری تمامی غیب و شهادت منحصرأ به دیدگان انسان کامل قائم است، با گویاترین شیوه می توان مفهوم (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (1) را دریافت؛ زیرا این گستره ی وجودی تنها در مورد انسان که دارای این خاصیت شگفت انگیز است - قابل تصور است و هیچ مفهوم دیگری این فراگیری را نخواهد داشت.

علاوه بر آن، عرش جایگاهی است بر فراز این کرسی؛ یعنی اگر یک کرسی (یا همان تخت) را دارای چهار پایه و سطحی بر فراز آن تصور کنیم به سطح مسطحی که روی تخت واقع است عرش یا عرشه ی آن گفته می شود و از آن جهت که عرش قلب آدمی و جایگاه خداوندی است خود به خود آشکار می گردد که کرسی اعم از آن است و ناگزیر مفهومی جز حقیقت وجودی انسان کامل را- که عرش قلب اوست - بر نخواهد تافت.

برای دریافت این نکته به دقت زیادی نیازمند نخواهیم بود و هر چند اذهان متعارف چنان که گفته شد تاب دریافت این معانی را ندارد، بدون توجه به این

ص: 542

1- پهنه ی چیرگی او تمامی آسمان ها و زمین است. بقره (2): 256

، معانی نمی توان معانی مربوط و منسجمی را از مجموعه ی قرآن ارائه کرد.

درباره ی حقیقتی که به عنوان کرسی بیانگر جایگاه استقرار هستی مطلق یا حقّ متعال است نیز نمی توان به اندیشه های جسمیت انگارانه بسنده کرد و از سر، ناچاری آن را در خور اذهان بدوی 1400 سال پیش توضیح داد بنابراین هم باید مفهوم پیام آن را درک کرد و هم آن را متناسب با حقیقت هستی متعال، تبیین کرد. در این صورت قرار دادن هستی انسان کامل به عنوان مصداق تمثیلی و تشبیهی مفهوم کرسی که هستی آن فراگیرترین حقیقتی است که امکان وجود دارد هم کاملاً قابل فهم و متناسب مینشیند و هم بیانگر و نشان دهنده ی مفاهیم بسیاری خواهد بود که سخت قابل توجه و اعتناست و علاوه بر آن پرسش های بسیاری را به پاسخ می رساند که بس مغتنم و مفید خواهد بود.

11- ملکوت ، ملک ، امر ، خلق ، قضا ، قدر ، لوح ، قلم ، لوح محفوظ

این اصطلاحات بیانگر معانی و مفاهیم واحد و مشابهی اند که به اراده های جهان برتر از ارض (یا زمین) تعین- که جایگاه شکل پذیری کامل است- اطلاق شده است و در نتیجه از تمامی اراده ها و خواست ها و مقاصد و همچنین دستورات به بستر تعین و مشاهده پذیری و به اصطلاح عالم خلق یا جهان خلقت نیامده و هنوز در آسمان معانی یا مقام امر همان فرمان های الهی مانده حکایت می کنند. البته هر یک از آن ها به اعتباری در این کتاب مقدس وارد گردیده است و به گونه ای خاص مورد توجه قرار گرفته و به صورتی ویژه- که توضیح آن به اجمال خواهد آمد- اراده شده است.

ویژگی مشترک تمامی آن ها داشتن ازواجی از معانی و مفاهیم در زمین تعین است تا جایی که می توان گفت مصداقیق آن ها را در زمین تعینات متقابلاً به نام های دیگری در قرآن مشاهده می کنیم؛ در برابر ملکوت واژه ی ملک و برای اصطلاح امر نقطه ی مقابلی مانند خلق و برای مفهومی چون قضا مصداقی معادل قدر و در برابر ابزاری همچون، قلم صحیفه ای مانند لوح ضروری و غیر قابل اجتناب است

، بنابراین ناپیدای جهان هستی یا غیب آن یا ایجابی که جریان وجود آن را ضرورت می بخشد- و به تعبیری علت وجودی آن است - ملکوت و آن گاه که به عرصه ی تجلی و پیدایی و آشکاری قدم گذارد ملک خوانده شده است؛ چنان که فرمان ایجاد آن به امر و از تدریج ظهور آن به خلق و از ضرورت آن به قضا و از اندازه ی به ظهور پیوسته ی آن به قدر و از ابزار ایجاد آن به قلم و از صحیفه ای که این نقش در آن آشکار شده است (یعنی جهان هستی یا وجود انسان) به لوح تعبیر شده است.

در سراسر این موارد و خصوصاً نسبت به اصطلاح اخیر (لوح) باید توجه داشت که آن ها را ناگزیر مراتبی است که برترین مرتبه ی لوح در آن صدر یا سینه ی انسان کامل است که از آن با اضافه ی صفت محفوظ نیز یاد شده است. در اولین، مرتبه تمامی نقوش هستی در لوح محفوظ آشکار می گردد و انطباع می یابد؛ چنان که فروترین مرحله ی قلم نیز همان احساس متعارف آدمی است که معانی را در لوح وجود او آشکار و نیز ثبت می کند.

12- ملانکه ، جناح

در بخش گذشته اشاره گردید که فرود و نزول مقاصد و اراده های هستی مطلق از مقام عرش - که جایگاه استوای هستی مطلق و آگاهی محض و خانه ی وجود و قلب انسان کامل است - با وساطتی صورت می پذیرد که اولین مرتبه ی تنزل از مقام احدیت یا بی نشانی مطلق اند از آن بی نشانی به مقام حضور عند الحضور یا غیب. مطلق نیز تعبیر شده است. این طرق و مسیرها با ویژگی های خاص آن ها و از همه مهم تر فراگیری و ناآلودگیشان به هر گونه قید و بند و مرز، ملک (= فرشته) نام گرفته اند و چنان که اشاره گردید (چون ناگزیر باید با حفظ همان خاصیت عدم نهایت و بی کرانگی تنزل یابند) در زبان قرآن از این وسایل و ابزار به صورت عامّ به ملانکه یا وجوداتی که از نیرو و توان و انرژی محض اند تعبیر شده است. بنابراین، از نیروهای فراگیر و بی مانع و بی دریغ هستی به دلیل همان نیرومندی و بی قید و بند بودن

آن‌ها با نام ملائکه یا ابادی قدرت هستی و به تعبیر آشناتر آن، نیروهای آفرینش گفت و گورفته است می‌توان گفت این‌ها عوامل یا نوامیس اجرایی و تعطیل‌ناپذیر آفرینش یا ضامن اجرای آن‌اند؛ ولی توجه به این نکته نیز ضروری است که این نیروها در عین بدون قید و بند بودن در محیط تأثیرات خود و در حیطه‌ی وجودی خویش دارای محدودیت‌هایی نوعی‌اند؛ یعنی هرگونه از آن‌ها را کاربردی ویژه است و چنان نیست که از تمامی آن‌ها همه‌ی کارکردها یا نیروها قابل اعمال یا صدور باشد؛ بلکه (وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ) (1) اقراری است صریح که از زبان خود ملائکه نقل شده است؛ زیرا آیه به این معنی است هر یک از ما را جایگاهی ویژه‌ی خویش است. بنابراین در وجود ملائکه گونه‌ای محدودیت وجود دارد که آن را محدودیت نوعی می‌توان خواند؛ چنان که اگر نیروی مرگ است، حیات و قدرت و عزت و... نیست و اگر جاذبه است، دافعه و ماسکه و نامیه و... نیست و اگر بیماری است، شفا و سعادت و مثلاً سلطنت و... نیست. در عین حال (اگر چه در نوع عمل دارای محدودیت‌اند) از نظر وسعت نامحدود عمل می‌کنند؛ یعنی بر خرد و کلان و ریز و درشت به گونه‌ای یک سان فرو می‌آیند.

برای دفع هرگونه توهم نابه‌جا می‌توان افزود از آن جهت که اینان همچون نیرویی همیشه موجود و آماده در تمامی آفرینش امکان حضور دارند، از این ویژگی خاص (یعنی حضور فراگیر و دائمی) به صورت داشتن بال (جناح) در قرآن یاد شده است، بنابراین اگر گفته شده است که آنان دارای بال و پرند بدان معناست که مانند بالداران (پرنندگان) امکان حضوری فراگیر و دائم و بلافاصله را در تمامی آفرینش دارند و احیاناً نباید کودکانه پنداشت که آنان مانند پرنندگان در اندام مادی خویش (!) بال و پر دارند؛ چه سخن از جسمانیت گفتن برای نیروها همان اندازه غیر قابل تصور است که مثلاً برای نیروی جاذبه اندام یا جرم مادی تصور کنیم هر چند نیروی جاذبه دارای تأثیری مادی است به دلیل عدم امکان قید و بند و حصر و خاصیت

ص: 545

حضور فراگیر ما به صورت یک نیرو از آن سخن به میان آوریم و هرگز آن را موجودی مادی نمی‌پنداریم

13- جبرائیل، روح امین، روح القدس، روح

اختصاصاً از نیرویی که حقایق معانی و اوامر وجدانی و مفاهیم تربیتی را، بی هیچ کم و کاست، به قلب انسان کامل تنزل می‌بخشد، با توصیف الروح الامین یا جبرائیل (به معنی فرمانبر الاهی) و حتی گاه روح القدس (یعنی روان پاک) سخن رفته است که هر سه مفهوماً و مصداقاً واحد و یگانه اند. بنابراین، می‌توان این نیرو را ضامن صحت و مهر تطبیق و تسجیل مضامین وحی با مراد و مقصود درگاه الاهی و حضرت نامتناهی شناخت

البته برای احراز صدق و وحدت او امری که نزد خداوند یا هستی مطلق است و آن چه بر دل آن انسان تمام مینشیند تنها از طریق بیان اتحاد عالم و معلوم یا توضیح مفهوم وحی باید حرکت کرد که در بخش نخست این مجموعه، در دو (و بلکه سه موضع از آن گفت و گو شد؛ یکی در بحث معنی و مفهوم سخن و قول خداوند در ابتدا و دیگری در توضیح اُمّ الکتاب در انتها و نیز در مبحث اتحاد مفهومی وحی با نزول جبرائیل که اگر نیازمند مراجعه‌ی مجدد باشد، به بازگویی دوباره نیاز نخواهد بود.

نکته‌ی قابل توجه در این بحث آن است که نیروی ضامن وحدت و این همانی منطوق وحی و اراده الاهی، روح امین یا جبرائیل یا روح القدس خوانده شده است؛ یعنی نیرویی در جهان آفرینش وجود دارد که اراده‌ی الاهی را در قلب انسان کامل منطبع می‌سازد. اندک دقتی نشان خواهد داد که این نیرو چیزی جز بیان توصیفی همان جریان تجلی نیست و اگر کسی از خویش برهد، ناگزیر آن چه در او به تجلی می‌آید اراده‌ی حقّ متعال است.

علاوه بر نکته‌ی فوق در مورد این تعبیر باید به برجسته بودن مفهوم روح و ارتباط آن با امر به اندازه‌ی کافی دقت داشت و به آیاتی همچون (قل: الروح من امر

ربی) (1) و (تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ) (2) در قرآن توجّه کرد که مجموعاً خواهد توانست در این زمینه پژوهنده را بیشتر یاری رساند و تا حدود، زیادی مقصود از آن ها را آشکارتر سازد.

واژه ی روح و نیز ملائکه- که در این آیه و با اسامی الرّوح الأمين و ... در آیات دیگر به کار رفته است (چنان که در متن آیه نیز تصریح شده است) هر دو از جنس همان امر یا فرمان های الاهی است که ما آن را در وجود خویش، به صورت آگاهی و نیروی فهم و دریافت احساس می کنیم این گونه احساس چیزی جز پرتوی از همان حقیقت الوهیت در آدمی نیست و به همین دلیل نیز خداوند او را خلیفه و جانشین خویش در ارض یا جهان تعین خوانده است و ملائکه را نیز به تمامی در فرمان او نهاده و به آن ها فرمان سجده به آدمی داده است. مؤید این برداشت، تصریح نفخت من روحی (3) است.

این گونه تعابیر همواره به علت نارسایی الفاظ در معرض سوء برداشت نیز قرار دارند که باید نسبت به مقصود متن به اندازه ی کافی توجّه داشت و تنها در راستای آن نکات گفته شده را در نظر گرفت تا بوی خروج از مرزها و حدودی که رعایت آن ها لازم است از آن به مشام نرسد و الا به معنی آن است که مقصود متن به درستی دریافت نشده است.

14- جنّ ، انس ، شیطان ، تسخیر

چه از جهت لفظ و چه از جهت معنا ترادف و تجانس و حتّی تقابلی میان جن و ملک وجود دارد که توضیح مفهوم آن را در همین موضع از سخن ایجاب

ص: 547

-
- 1- (از تو می پرسند: (روح) چیست؟ بگو: روح از (جنس) فرمان پروردگار من است. إسرائ (17): 85
 - 2- نیروی های آفرینش و نیز روح در آن (شام ناپیدا) به دستور پروردگارشان، از پهنه ی فرمان فرود می آیند. قدر (97): 4
 - 3- و چون از روح (یا فرمان) خویش در او (نهادم یا) دمیدم حجر (15) 29؛ ص (38): 72

می کند و می توان بلافاصله به دنبال بحث ملائکه... از آن گفت و خواننده را در مورد این مفهوم ناشناخته و نیز پرسش انگیز از راه نزدیک تری به مقصود رساند. پیشاپیش این یادآوری ضروری است که توضیح هیچ یک از اصطلاحات این کتاب مقدس (چنان که گفته شد) پیش از توضیح و تعریف انسان امکان پذیر نیست و بدون آن کاری ناقص و حتی نارواست؛ ولی چون در بخش نخست این مجموعه، در حد امکان به توضیح (و تا حدودی تعریف) مفهوم انسان اقدام گردید، اکنون با در نظر داشتن تمامی آن توضیحات می توان اندکی (و در کمال احتیاط و مشروط به پرهیز کامل از سوء فهم و نارسایی برداشت) نشان داد که جایگاه موجودی که به آن جنّ (و در فارسی پری) گفته شده است، در کجا قرار دارد.

در سایه ی آن، توضیحات می توان این نکته را بیان کرد که از مجموعه ی خواست ها و اراده های اولاً پنهان و ثانیاً محدود و ثالثاً منع کننده و بازدارنده در غیب وجود انسان (مشروط بدان که در زمین تعینات محبوس و به عرصه ی آن مقصور و منحصر باشد) - و به تعبیری دیگر، آن گاه که هدفی مادی را در زمین تعین تعقیب می کند- در زبان قرآن به جن تعبیر شده است. به سخن دیگر، وجود صاحب تأثیر حرص و حسد و تکبر و بخل یا محبت و رأفت پنهان در نفوس افراد انسانی - آن گاه که به صورت خواستی واقعی یعنی کاملاً عمیق و ریشه دار، در شخص یا اشخاصی به سود یا زیان فرد یا افرادی معین و حتی شیء یا اشیایی خاص باشد (به دلیل تأثیرات قطعی آن ها اولاً به صورت عوامل ارادی و صاحب تأثیر یاد شده و در مرحله ی دوم به دلیل ناپیدایی آن ها) جن نام گرفته است؛ البته (همان طور که اشاره گردید) تنها به این شرط که بدون هر گونه بروزی در شخص وجود داشته و کاملاً پنهان باشد؛ زیرا واژه ی جن در زبان عرب به معنی پنهان است و در مرحله ی بعد است که به عنوان اسم، معین به این نیرو اطلاق شده است.

در این موضع از بحث می توان تعریف ارائه شده در مورد انسان و نیز انس و شیطان و ملک را در همین مسیر تکمیل کرد و نشان داد که در برابر تعریف جن که - با ویژگی های غالباً منفی بازدارندگی و منع و نیز محدودیت و ناپیدایی (و علاوه بر آن،

وابستگی به عرصه ی تعیین و زمین صورت ها) همراه است - نقطه ی مقابلی به نام ملک با ویژگی های گشاینده و دهش و ریزش بی دریغ و بی پایان و نیز غیر منحصر به تعینی خاص وجود دارد. آن گاه که اراده ی منفی و محدود انسان بی نهایت پذیر به نقطه (یا به تعبیر دیگر به خواسته) ای محدود و معین متعلق گردد و در غیب و ناپیدای وجود خویش بخواهد بهره ای محدود و معین را از کسی یا چیزی نفی یا بدان اعطا کند، آن خواست و اراده ی پنهان به نقطه ای خاص و محدود متعلق را جن نامیده اند. اگر این خواست به صورت خواست و اراده ای آگاهانه و عامدانه نباشد یا ناپنهان و آشکار یا نامحدود باشد در هیچ یک از این صورت ها، بدان جن اطلاق نمی گردد از شکل نامحدود و مطلق این گونه اراده های غالباً منفی و بازدارنده به شیطان و از گونه ی آشکار آن به انس و از صورت مثبت و غیر محدود و بی دریغ آن-در صورتی که بیرون از زمین و حبس تعین باشد- انسان و از شکل نامحدود آن (هرگاه به یک ریزش خاص منحصر باشد) با نماد ملک گفت و گو شده است.

بنابراین مفاهیم چهار (یا پنج) گانه ی جن ، انس ، ملک ، انسان و شیطان ، به گونه ای خاص در کنار یک دیگر قرار داشته با یک دیگر معنا می شوند و بدون توجه به ارتباط آن ها تعریف هر یک ناتمام و ناقص خواهد بود.

توضیح این که ملک به معنی اراده ای خاص و معین است و به تعبیری می توان گفت: تنها در صورت محدود است و در تأثیر نامحدود و بی مانع و رادع (به این معنی که هرگز گزینشی وارد عمل نمی گردد و ریزش آن مانند باران، فراگیر و همگانی است) در حالی که جن همان اراده ی خاص است که به یک نقطه ی خاص نیز تعلق می گیرد و بنابراین از دو سو دارای محدودیت است انسان نیز همان ملک است که در هیچ نوعی از انواع ریزش محدود نیست و به تعبیر دیگر، چون ملک در انواع دهش و ریزش به اطلاق، آید انسان و چنان که جن نیز در منع و محدودیت خود به اطلاق آید و فراگیر شود شیطان است.

بنابراین انسان در برابر شیطان و جن در برابر و نقطه ی مقابل ملک قرار می گیرد؛ با این توجه که هر یک از این دو مطلق را نیز تعییناتی است به صورت جن و

ملک؛ یعنی هر کدام آن‌ها (انسان و شیطان) صورت مطلق تعینات خویش (جنّ و ملک) اند و در عین حال اضداد یا ازواج یک دیگرند. سرانجام آن که هر سه (یعنی جنّ و شیطان و ملک) در بستر، اراده چیزی جز تعینات وجود انسان نیستند؛ چنان که جماد و گیاه و حیوان نیز در بستر تعین تعینات افعال و سپس مراتب اراده‌ی انسان به تن نشسته است.

تنها با این توجه است که می‌توان دریافت چگونه تمامی آفرینش، نه تنها تعین انسان کاملی است که قرآن از آن به آدم تعبیر فرموده، بلکه می‌توان این نکته را نیز به وضوح نشان داد که چرا تعین تصویری تمامی هستی به انسان قائم و پایدار است و سر این نکته را نیز بیان کرد که این موجود، یعنی انسان، چگونه و با چه بهایی توانسته است مقام و جایگاه خلافت الاهی را تصاحب کند... و در نهایت، همین تصاحب و مالکیت است که قرآن با تعبیر تسخیر و فعل سخر درباره‌ی انسان از آن یاد کرده است و به این وسیله جهان خلقت را مسخر آدمی نشان داده و نیز تمامی فرشتگان یا نیروهای آفرینش را به سجده‌ی او امر کرده و فریاد برآورده است که: (سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَّا فِي الْاَرْضِ... (1) و با اندکی دقت، می‌توان دریافت که این مفهوم بیانگر همان مفهوم اُسْجِدُوا لِآدَمَ (2) یا فَعَعُوا لَهُ سَاجِدِيْنَ (3) در مورد انسان است.

15-ارض

پس از آن که به اجمال در مورد اصطلاح آسمان و مفهوم آن و سپس در مورد وسائط نزول و فرود معانی و اوامر سخن گفته شد نوبت به مفهوم ارض (به معنی زمین) و متعلقات آن - که کاملاً در نقطه‌ی مقابل آسمان قرار دارد - خواهد رسید و چون در ابتدای این مجموعه... در توضیح آیات مربوط به خلقت انسان از آن

ص: 550

1- آن چه را در آسمان و آن چه را در زمین است برای شما آدمیان در بند کشیده ایم. لقمان (31): 20

2- فرمان پذیر آدمی باشید. بقره (2): 34

3- در فرمان آدمی باشید. حجر (15): 29

گفت و گو رفت در این جا به تکرار نیاز نیست؛ فقط یادآوری می گردد که مفهوم آن عرصه و پهنه ی تعینات ملموس و مشهود است و این تعینات- پیش از آن که به شهود در آیند- آسمان خوانده می شوند. بنابراین مفهوم زمین در زبان وحی نیز در مقابل و در برابر آسمان است و به معنی جایگاهی است که در آن معانی به گونه ی صور محسوس قابل مشاهده و دریافت می گردند.

16- ریح (باد)، سحاب (ابر) ، ماء (آب) بحر (دریا)، غیث و مطر (باران)

چون بیان و توضیح این دسته از اصطلاحات بیش از اندازه دور از تصور است و ممکن است ذهن خواننده را آشفته و با ناباوری همراه سازد، از طرح مقدمه مانندی ناگزیریم که دریافت آن به دقت افزوده تری نیازمند است. سخن گفتن با زبان وحی - چنان که پیش از این نیز به کرات مورد اشاره قرار گرفت - دارای ویژگی هایی است که از سطح دیگری از افق نگاه حکایت می کند کاملاً از دیدگاه متعارف متمایز بیننده در این عرصه، ناگزیر مفاهیم بسیاری را در قالب صور محسوس مشاهده و سپس بیان می کند و به تعبیر تمام تر، سخن او دارای زبان برزخی است که توضیح آن به زودی خواهد آمد. در این فضا، ناگزیر و به گونه ای خودبه خود و غیر ارادی تمامی تعینات وصفی یا ویژگی های انسانی در صور و اشکال مادی به چشم می آیند؛ چنان که در رؤیا برای همگان اتفاق می افتد؛ با این تفاوت که دریافت کننده ی وحی در بیداری است؛ ولی آن گاه که از خویشتن به تمامی می رهد، در حالت مرموز و رازگونه ی وحی قرار می گیرد و معانی را در قالب صور برزخی آن ها در می یابد مهم ترین امتیازی که نسبت به مشاهدات سایر افراد دارد و محوری ترین خصیصه ای که به سبب آن محتوا و پیام آن را قابل پیروی می سازد استقرار در جایگ هی است به طور کلی عبور کرده از سطوح منافع زودگذر و خودخواهانه و به تعبیری مادی و متعارف و نگاه او کاملاً بی نیازانه به غایات و نهایات پهنه ی هستی معطوف می شود در این حالت علاوه بر از خودگذشتگی غایت اندیشی و نهایت نگری او یا وسعت میدان دید و نگاه اوست که

جهت دهنده‌ی معانی در قالب تعیناتی است که صور محسوس و ملموس و مشهود هستی نیز در همان قالب‌ها و با همان منطق بر چشم آدمیان نمودار می‌شوند و از آن به برزخ کلی در برابر برزخ فردی- که معمولاً در رؤیاها یا مکاشفات عادی به چشم افراد می‌آید- تعبیر می‌شود.

به عنوان مثال در این نگاه و با این، چشم علم به صورت آب مشاهده می‌شود و ریزش آن در تصویر باران و مجموعه‌ی دانش‌ها به صورت دریا و پیش در آمد حالت پرسشگری و حیرت (که تشنگی نسبت به دانستن را شدت می‌بخشد؛ یعنی همان حالتی که معمولاً در آن شخص به طلب واقعی دانستن می‌آید) ابر و تغییرات روحی که انسان را سرانجام به این وادی برکت خیز آگاهی می‌کشاند بادهایی که مبشرات یا مژده بخش‌های این رحمت خاص اند می‌بینیم که چه میزان تشابه شگفت‌انگیزی میان این صور با این مفاهیم وجود دارد!

ویژگی‌های اصلی آب چیست؟ جز سیلان و نفوذ پذیری و حیات بخشی و سرانجام فرود آن از آسمان، اوصاف دیگری برای آب می‌توان بر شمرد؟ آیا تمامی این ویژگی‌ها (منتها در سطحی عمیق تر و والاتر) در علم وجود ندارد؟ آیا علم نیز حیات بخش و نفوذ پذیر و جاری و ریزنده نیست؟ آیا از همان جایگاهی که این کتاب با منطق و زبان ویژه‌ی، خود به آن آسمان اطلاق می‌کند (و مقصود از آن وجدان آدمی است) فرو نمی‌آید؟

با توجه به نکات ذکر شده می‌توان در این گونه‌گزینش‌ها به منطق و از آن مهم تر به افق دیدگاه این کتاب نیز راه برد و به سهولت دریافت که چرا در این مشاهده مجموعه‌ی علوم و دانش‌ها بحر (یا دریا) و مقام حیرتی که مقدمه‌ی پدید آمدن آن است سحاب (یا ابر) و عوامل احضار آن ریح (یا باد) و ریزش ملایم و برکت خیز آن غیث (یا باران رحمت) و فرود طغیانگرانه و سیل خیز و نابودکننده‌ی آن مطر (یا باران) گفته شده است.

برای این گونه‌گزینش‌ها تعبیر اصطلاح‌چندان رسا و گویا نیست؛ زیرا گوینده در این مقام برای ارائه‌ی مفاهیم مورد نظر خویش چنان که در گزینش یک اصطلاح

دیده می شود به صورت ارادی الفاظی را بر نمی گزیند؛ بلکه در بی خویشتنی مطلق یعنی در حالت ویژه ی وحی خودبه خود معانی را در قالب همین صورت ها مشاهده می کند و عیناً به بیان می آورد و به همین دلیل (چنان که اشاره گردید) همواره معبرین در طول تاریخ... مشاهدات رؤیا را از طریق همین صور ذکر شده در قرآن تعبیر و تأویل کرده اند؛ زیرا شخص در رؤیا نیز به صورت غیر ارادی و ناخودآگاه وارد همین عرصه ی بی خویشتنی می گردد و لذا با همین منطق، معانی را در قالب همین تصاویر مشاهده می کند بنابراین گزینشی که منشأ آن سلیقه یا هدفی ارادی و خود ساخته باشد در کار نیست؛ بلکه نکته ی اساسی در دیدگاهی است که خود به خود مشاهده را در این تصاویر متعین می سازد.

17- جبل

با همین منطق انسان های بزرگ و شخصیت های چشمگیر به صورت کوه مشاهده می شوند؛ چرا که عظمت و بزرگی و دست نیافتنی و تسخیر ناپذیر بودن آن ها در چشم مردمان همان مفهومی را می سازد که کوه در چشم مردم به تن نشسته و در حبس تعین مادی واقع شده ایجاد می کند بنابراین در این کتاب از مردمان بزرگ به دلیل ویژگی دست نیافتنی بودن و عظمت و هیبت خیالی آنان در دیدگان مردمان عادی به صورت کوه تعبیر شده است.

18- لیل، لیلۃ القدر، یوم، نهار، صبح، فجر

توجه به اوقات مختلف شبانه روز از ابتدایی ترین دریافت های حسی تمامی آدمیان است که کودکان و کودکان و مهجوران و بی نصیبان از موهبت بی نظیر اندیشه نیز آن را به سهولت دریافت می کنند... و حتی حیوانات و نباتات از این دریافت و احساس کاملاً محروم نیستند؛ اما بی گمان سخن قرآن در مورد این زمان بندی ها معطوف به این سطح از دریافت ملموس و محسوس و همگانی نیست و نمی تواند بود؛ بلکه- به همان صورت که در مواردی چند مشاهده گردید- این کلمات در زبان

ص: 553

فخیم این متن مقدّس - مطابق انتظاری که به حقّ از آن وجود دارد به غایات و گوهر نهایی این تصاویر ملموس و مشهود ناظر است.

توجّه به این نکته راه گشاست که شب حتّی در نگاه یک انسان متعارف و معمولی نیز نمودی از ناپیدایی و ناآشکاری است؛ زیرا همین که سخن از سطوح محسوسات متعارف و مادّی روز مره بالاتر رود خود به خود معانی نیز از حدود نازل آن فراتر می رود و با همین الفاظ از افق دیگری به افاده ی مفاهیم می پردازند. اگر همین حد اقل رایج را در مورد متن مقدّس قرآن نیز پذیرا شویم، در خواهیم یافت که منظور از این واژه (لیل) در این کتاب اشاره ای است به تمامی عرصه های نامشهود و ناپیدا که مقاصد و معانی در آن نا آشکار و نهان است.

اگر (به عنوان مثال) از لیلۃ القدر (= شام اندازه گیری) سخن به میان آورده، مقصود از آن شبی از شب ها به معنی عرفی آن نیست؛ بلکه از آن رو بدان شب اطلاق شده است که اساساً ضوابطی که بر مبنای آن سرنوشت آدمیان تعیین و تثبیت می گردد از چشم ظاهر بین مردمان دور و در کمال ناپیدایی و اختفاست.

بنابراین در زبان، قرآن در غالب موارد منظور از شب (یا برجسته ترین مصداقی که می توان برای مفهوم شب یافت) همین جهان دنیاست؛ چرا که حقایق در آن آشکار نیستند و مقاصد در عرصه ی آن پنهان و مخفی است؛ چنان که بخل و حسد یا حرص و طمعی که انگیزه ی غالب رفتار آدمیان در این دنیاست، آشکار نیست و همواره این انگیزه ها در قالب معانی اضداد خود، هم چون عدالت و نیک خواهی و پیشرفت و تکامل طلبی... عنوان و در بازارهای دنیا به مردمان و هم نوعان هر جامعه فروخته می شود هیچ حریص طماع جاه طلب دنیا دوستی برای تسلط بر مردمان از این انگیزه های پلید و مقاصد شوم- که در درون جان و ضمیر ناپاکش پنهان است - سخن به میان نمی آورد؛ بلکه تمامی این مقاصد را در قالب هایی از عدالت و حقّ جویی و حقّ طلبی و آزادی خواهی و احقاق حقّ مظلومان و ستم دیدگان به دیگران می فروشد و هیچ حریص دغل و مال دوستی در پیشنهاد خرید یا فروشی- در عین آن که تنها به منافع خویش می اندیشد - اندیشه ی

خود را آشکار نمی سازد و از دل سوزی و خدمت گزاری دم می زند و مقاصد خود را بر ملا نمی دارد... و این همه از آن روست که در دنیا این گونه مقاصد واقعی و اساسی امکان بروز و آشکار شدن را فاقدند.

قابل توجه آن که در این جهان نه تنها مقاصد شوم و پلید نهان و مخفی است که صد درجه، شدیدتر اهداف پاک و الاهی و پدران و دلسوزانه و مربیانه و عاقبت اندیشانه نیز در آن آشکار است. غالباً شیرینی های صحت و سلامت در تلخی شفا بخشانه ی داروها پنهان و دلسوزی های مهرورزانه ی مربیان در پرده ی ناخوش آیند خشونت و سختگیری مستور و ناپیداست و کودکان بیش از هر چیز، از مادران خویش هراسناک اند؛ چرا که شیوه ی برخورد مادر با کودک، فطره از سر تربیت اندیشی و مصلحت بینی است و هیچ یک از این مصالح، در نگاه نارسا و ظاهربین طفل (به دلیل اندیشه های کودکانه) قابل تشخیص نیست.

باری، اصلی ترین ویژگی جهانی که در آن زندگانی می کنیم و در آن، روز خود را به شب می بریم... پنهان بودن مقاصد در خلال کردار و رفتار ماست و تنها شکل ظاهری اعمال در این جهان آشکار است. اساساً این جهان جهان نموده ها و نمودارهای اعمال مادی است و بیش از آن، امکان نشان دهندگی را ندارد.

لذا غریب نخواهد نمود، اگر گفته شود در غالب موارد در زبان الاهی، قرآن مقصود از شب همین جهان ملموس و مشهود دنیاست که ظلمت و تاریکی و ناپیدایی همچون شب بر آن چیره و حکم فرماست و در بحث مستقل انسان خواهیم دید که ویژگی ناپیدایی در دنیا بر خاسته از انفکاک است که ناگزیر میان سه مرحله ی علم و عالم و معلوم در دنیا رخ می دهد.

در برابر این تیرگی و ظلمت فراگیر روشنایی و پیدایی و آشکارگی یوم با نهار (= روز) قرار دارد که همه چیز در آن واضح و نمودار خود را نشان می دهد و آن همانا پی آمد و سرانجامی است که هر رفتاری را در پی است آن جهان جایگاه آشکار شدن است و از آن به جهان آخرت (= سرای بازپسین) یا قیامت (= رستاخیز) نیز تعبیر

شده است در آن (تُبَلَى السَّرَائِر) (1)؛ یعنی آشکار شدن سریره ها و سیرت ها رخ می دهد و (حُصِّلَ مَا فِي الصُّدُور) (2)؛ بدین معنا که بذر پنهان دلها به بار می نشیند و آن چه در ناپیدای ضمائر و در زوایای قلب و دل اشخاص پنهان است، در آن معرکه آشکار می گردد.

بر این، قیاس می توان دریافت که مقصود از فجر آستانه و مقدمه ی این ظهور مطلق - که ظهور حق به تمامی در مقام تعین است - چیست و با کدام مصداق منحصر قابل تطبیق است. آن گاه روشن می گردد که صبح (= پگاه یا بامداد) این روز تماشایی و دیدنی را در آن چگونه باید و می توان فهم کرد

19- دنیا، خلقت، خالق، مشیت، هبوط، زوج، (چشم و صورت)، آدم، انسان، بشر، نفس، عقل، شجر، خلیفه

آن چه در مورد روز و شب، اندکی بیان گردید و از آن ها به گونه ی شب دنیا و روز رستاخیز و قیامت تعبیر شد ایجاب می کند تا درباره ی مفاهیم سه گانه و به هم پیوسته ی دنیا و پس از آن برزخ و سرانجام... قیامت نیز گفت و گو گردد. در این خصوص باید توجه داشت که توضیح این مراحل - که دقیقاً مراحل سه گانه ی وجودی انسان اند - بدون مرور و عنایت خاص به تعریف انسان امکان پذیر نیست. در ابتدای این مجموعه در دو سه موضع از انسان سخن رفت؛ اما برای نشان دادن این سه مرحله ی اساسی و بنیادین و متقابل در وجود انسان و چگونگی پدید آمدن آن ها نیازمند مرور و باز خوانی آن ها (لااقل از این زاویه ی خاص) خواهیم بود تا روشن گردد خلقت انسان در این دنیا به چه معنا و علت و در چه مسیری است و سپس بر اساس کدام روند غیر قابل اجتناب آدمی به برزخ در می آید... و آن گاه، با کدام ضابطه راهی قیامت و رستاخیز می گردد.

ص: 556

1- درون ها در آن روز آشکار می شوند طارق (86): 9

2- روزی که آن چه در درون سینه هاست به دست آورد می نشیند. عادیات (100): 10.

پیش از این و در ابتدای این مقال دیدیم که بی نهایت یا به عبارت دیگر هستی مطلق - به دلیل آن که همواره در حضور عند الحضور خویش مستغرق است (که تعبیر دیگری از همان وحدت و غیر ناپذیری اوست) - در این مرحله به علت عدم هرگونه بروز و ظهوری با عدم مطلق تفاوتی ندارد. به این دلیل، در غیب مطلق خویش مخفی است و هیچ غیری نیست تا او را بدان حضرت راهی تواند بود؛ اما همین که می خواهد به اقتضای وجود و هستی خود از مقام اختفا به در آید، به کثرت چشم و صورت می نشیند پیش از توضیح این مرحله باید توجه داشت که اولاً وجود این خواست تنها تفاوتی است که هستی مطلق در این مرحله، با عدم مطلق دارد و ثانیاً همین خواست است که مشیت (به معنی اراده و خواست مطلق) خوانده شده است و تمامی تعبیری که از خواست خداوند در آن سخن به میان آمده، همین خواست بسیط است که می توان آن را تمایل به تجلی (= آشکار شدن) نامید.

او خود در این مرحله به اقتضای ذات، خویش خواهان آن است که از مقام اختفای محض به در آید و به مشاهده ی خویش پردازد. این خواست مشاهده در او تفکیک و به تعبیری، زایش مفاهیم چشم و صورت را ایجاب می کند؛ زیرا اساساً مشاهده بدون جدایی چشم (به عنوان شخصیت مشاهده کننده) از صورت (بخش مشاهده شونده) ممکن نخواهد شد و نه، وقوع بلکه تصوّر آن هم بدون این تفکیک محال است.

قبل از ادامه ی بحث توجه به این نکته ضروری است که اصطلاحات چشم و صورت - که مکرراً در خلال این مباحث به کار گرفته خواهند شد - محوری ترین بحث در شناخت مباحث خلقت و توحید و کثرت و اصولاً هر گونه شناختی است و اساساً، بدون تحلیل جریان مشاهده به دو عامل متضایف و زوج گونه ی چشم و صورت که همواره قرآن در آیاتی مانند (و مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (1) بدان تصریح فرموده - هیچ نوع گفت و گویی در مورد هیچ پدیده ای ممکن نیست و

ص: 557

این بدان معنی است که در هر مشاهده ای وجود این دو عامل ضروری است؛ چرا که برای احضار یا حضور هر صورتی در صحنه ی آفرینش (و به تعبیر دینی آن خلقت) پیشاپیش... وجود چشمی که شاهد آن صورت باشد - یعنی قابلیت مشاهده ی آن را داشته و همچون گوش برای صدا و شامه برای بو، متناسب آن پرداخته شده باشد - ضروری است. اندک تأملی بداهت این ویژگی پنهان در تمامی اشیا را آشکار می سازد و تصدیق مبتنی بر تحلیل آن را در ذهن تصوّر کننده به گونه ای مناقشه ناپذیر وارد خواهد ساخت.

بی نهایت در این مرحله خود به خود به اقتضای اختفای ناشی از حضور عند الحضور وجود خویش به دلیل غیبت واجد اضداد غیب و شهود می گردد و به اراده ی ذاتی خویش، در جریان تجلی قرار می گیرد و در مرحله ی دوم، برای تحقق این تجلی و مشاهده است که به کثرت چشم و صورت می نشیند؛ یعنی برای تجلی، عدم نهایت خویش را در کثرت بی نهایت چشم - که در کار مشاهده ی بی نهایت صورت است - متجلی و آشکار می سازد.

از این جریان (که سعی گردید در حد اکثر اختصار، گفته شود) خلقت تعبیر شده است و از آن بی نهایت مطلق - که در جریان این تجلی به مشاهده در خواهد آمد - خالق . مشاهده کننده ی این تجلی همان انسان است که در این مرحله آدم نام می گیرد؛ زیرا در این مرحله تنها جوهره و بذر آن چشم - که همان انسان است - ایجاد شده و در این حالت انسان نیز خود چیزی جز یک علم ذاتی (بدون هرگونه معلوم) نیست؛ چنان که می توان گفت او نیز در نزد خویش و متناسب با حد وجودی خود، در حضور عند الحضور، از خویشتن غایب است و امکان یافتن آگاهی از خود (و به طریق اولی غیر خود) را ندارد. او هنوز شرط مشاهده ی صورت را - که جدایی علم از معلوم است - احراز نکرده است و به تعبیر قرآن هنوز در بهشت به سر می برد. به دیگر سخن هنوز به (خود) نیامده و از خویش آگاه نشده است تا بتواند به مشاهده ی بی نهایت پردازد؛ اما برای این کار کاملاً آماده شده است. به این دلیل او را آدم می خوانند که تعبیری است از غیب وجود انسان

آدم در این مرحله در مسیر انسان شدن گام بر می دارد و برای تحقق این مهم در بهشت آسایش خویش به درخت تن یا شجرة الخلد نزدیک می گردد و لاجرم به تن می نشیند. در حقیقت، آگاهی او (یا آن چه از آن به علم ذاتی تعبیر کردیم) در تن و اندامی مادی هبوط می کند و فرو می نشیند و علم و عالم و معلوم در او از یک دیگر منفک می گردند از آن، پس آن چه خود داشت ز بیگانه تمنا کرده حیات و علم و قدرت ذاتی خود را- البته به دلیل هم نشینی و مصلحت بینی و نیز مصاحبت ابلیس که همه جا موهومات را به جای واقعیات می نشاند - در درخت ناپایدار و آسیب پذیر تن مادی یا (شَجَرَةُ الْخُلْدِ وَ مُلْكٌ لَا يَبْلَى) (1) جست و جو می کند؛ زیرا شیطان همواره بی نهایت پذیری آدمی را با انگیزه ی دست یابی به قدرت و خلود، تحریک می کند و وجود موهوم و غیر واقعی این درخت یا شجره ی ممنوعه ی تن را عامل حیات و قدرت قلمداد می کند و در جایگاه حقیقه الحقایق می نشاند.

گفتنی است که صفت ابلیس از آن رو به این موجود داده شده است که موهومات را به جای حقایق می نشاند و در نتیجه جهان پست (= دنیا) یا جهان مشهود- که همان عالم شهادت است- به این وسیله و البته به اراده ی مستقیم حق در چشم او پدید می آید و شکل می گیرد!...؛ اما چگونه و با چه ویژگی ها و با چه دستاوردی این روند تحقق خواهد یافت؟

دقیقاً در همین مرحله در وجود این چشم (یعنی انسان) میان علم و عالم و معلوم به جدایی حکم می گردد؛ زیرا با یقین به تن به جهان مادی هبوط (یا سقوط) می کند و در دنیا است که این سه را- که در حقیقت یگانه اند- از یک دیگر جدا می بیند و خود را عالم و جهان مادی را معلوم و دانش خویش را در درون خود علم می پندارد. با این که رفته رفته با دیدن صور گوناگون ظاهراً به دانش او افزوده می گردد و در این راه تکامل می یابد... در حقیقت تنها در این مسیر خود را می شناسد و به

ص: 559

1- آیا می خواهی تو را به درخت جاودانگی و نیروی کاستی ناپذیری راهنمایی کنم؟ طه (20): 120

وجود خویش راه می برد و سرانجام... در روند هبوط (یا به خاک نشستن) خویش کامل می گردد و از من دم می زند و به خود می نگرد

به دلیل لمس شدنی بودن به این موجودگاه (و در موقعیت خاصّی) بشر نیز اطلاق گردیده است؛ زیرا وجود غیبی و نادیدنی او در این وضعیت با فرود در تن قابل مشاهده (و در نتیجه، نزدیک شدن و دور شدن و بساویدن) می گردد و در همین هبوط است که در درون خویش واجد نفس یا «من» و به تعبیری «خود» می گردد. آن چشم در این مرحله به یمن حضور در جهان ماده به وجود خویش واقف و به خود نگرنده می شود و اساساً من یا نفس، چیزی جز یک چشم به خود برگشته و به خویش نگران نیست.

چنان که گفته شد این چشم برخاسته از بی نهایت و برای مشاهده ی بی نهایت بود؛ ولی ناچار پیش از مشاهده ی بی نهایت می بایست خود را می شناخت تا توانایی شناخت غیر خود را نیز پس از آن به دست می آورد. برای تحقّق همین منظور بود که به خاک تن نشست. با این که هبوط و سقوط او به جهان ماده برای تحقّق این مشاهده ضرورت داشت او در این هبوط به عالم بشریت یا جسمانیت ابتدا خویش را شناخت و بر اساس آن، شناخت به خود توجّه کرد و در نتیجه واجد نفس گردید.

در این جا... او می بایست برای مشاهده ی بی نهایت، ابتدا نهایت را می شناخت و به محدود راه می برد و سپس با عبور از آن بود که می توانست بی نهایت را دریابد؛ اما ظاهراً در جریان منحرف کننده ای قرار گرفت؛ یعنی پس از مشاهده ی محدود (علم و آگاهی هبوط کرده و به تن نشسته ی خویش چنان به خود مشغول و شیفته ی آن گشت و در نتیجه در خود متوقف ماند که مجالی برای مشاهده ی بی نهایت نیافت؛ اما چون در ذات یا گوهر وجودی خویش، دارای ظرفیت بی نهایت است و در خور مشاهده ی آن پرداخته شده، با همان انگیزه و نیروی بی نهایت (یعنی با شدّتی متناسب با «بی نهایت») به نیاز محدود تن مادی خویش دل می سپارد و در طلب آن تا پای جان.... پایداری می کند و در نتیجه، راه را

در مسیر دست یابی به متاع محدود دنیا بر هم نوعان خویش می بندد و از همین طریق راه بروز صفات در او پدید می آید.

او از بی نهایت برآمده و درخور مشاهده ی آن ساخته شده است. بنابراین، دارای ظرفیت بی نهایت است؛ یعنی بی نهایت پذیر است و این ویژگی در تعریف او در جایگاه مهم ترین خاصیت و محوری ترین صفت و در حقیقت، مقوم وجود اوست تا جایی که اگر موجودی دارای این صفت، نباشد او خود به درستی بدان نام (انسان) نمی بخشد و آن را هم نوع خویش نمی پندارد. باری، صفت بی نهایت پذیری را در انسان در هیچ مقطعی از بحث به فراموشی نشاید سپرد که امکان ادامه ی آن را از میان می برد.

این بی نهایت پذیری صفتی نیست که از کنار آن ساده عبور توان کرد و آن را اندک مایه پنداشت؛ زیرا این موجود در سایه ی آن به مهیب ترین و شگفت ترین پدیده ی خلقت تبدیل می گردد... تا آن جا که نه از او موجودی برتر قابل فرض است و نه بزرگ تر و چندان غریب نیست که هستی مطلق یا خداوند هستی بخش، از آن رو او را آفریده است تا چشم بینای هستی گردد و تعین تصویری تمامی هستی را بدو قائم و پایدار ساخته است... ؛ اما چگونه این روند تحقق می یابد؟

دریافت این نکته چندان دشوار نیست که چون او اول بار به تن نشست با معیار تن مادی خویش جهان هستی را پیمود و بر اساس آن جهان مادی را دارای شکل یافت؛ در حالی که این اشکال چیزی جز تناسبات منفی و مثبت تن مادی او با هستی مطلق نیستند و او کاملاً غافل است از این که این همه میناگری ها کار اوست؛ چرا که خداوند از ابتدا او را جانشین و خلیفه ی خود خوانده (و به بیان دقیق تر ساخته) بود و (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (1) ندایی بود که از ابتدا، تمامی حیثیات این موجود بر آن گواهی می داد؛ اما پیش بینی فرشتگان در عمل نیز در مورد او غیر قابل اجتناب

ص: 561

بود موجودی که (يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ) (1) و این ملایم ترین تعبیری است که می توان درباره ی او به کار برد؛ چراکه بی نهایت پذیر بود و جهان ماده در برابر او پشیزی بی مقدار امیر مؤمنان علیه السلام در حق او فرمود:

أَتَرَعُمُ أَنْكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ *** وَفِيكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ؟ (2)

و از آن جا که بی نهایت پذیر بود و خواست بی پایان داشت و همواره چشمی به خود برگشته و به خود نگران بود- چنان که گفته شد- در برابر خواسته ی اندک دنیای مادی با نیرو و انگیزه ی بی نهایت با هم نوعان خویش برخورد کرد و در نتیجه ... با آنان به نزاع پرداخت و خواست خود را بر خواست دیگران مقدم داشت و دقیقاً از این زاویه راه پیدایش صفات نیک و بد را نیز بر خود باز کرد

از این پس، او نه تنها چشم بینای هستی شد و تعیین تصویری جهان قائم به او گردید، بلکه ویژگی دیگری نیز یافت؛ زیرا صفات متضاد نیک و بد در موضع گیری های او پدید آمد و او در جهت گیری های خویش نیز از گزینش یکی از این دو، ناگزیر گردید... تا آن جا که اگر یکی از افراد، انسان فاقد این گونه دریافت (یعنی درک صفات خوب و بد) باشد، نام انسان بر او نمی توان نهاد به عبارت دیگر درک نیک و بد نیز جزء مقومات وجودی اوست و اگر موجودی فاقد این درک باشد هرچند در حرکت و جنبش و تکاپو نیز مشاهده گردد- حد اکثر حیوانی است که با سایر جانوران تفاوتی ندارد.

از سوی دیگر مطلوبیت و ضرورت گزینش نیک در برابر بد در ذات این مفاهیم مأخوذ و مانند گزینش سود در برابر زیان امری قطعی و غیر قابل تردید است. در نتیجه موجودی که در عین شناسایی نیک از، بد همواره در صدد گزینش بد است نام شیطان به خود می گیرد و به گونه ای دیگر در عین تمیز نیک و بد -

ص: 562

1- (آیا می خواهی کسی را در زمین نهی که) در آن تباهی آرد و خونریزی کند؟

2- دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام آیا می پنداری همین جسم اندک، مایه ای در حالتی که جهان برتر در تو پیچیده شده است؟

بی آن که از مسؤولیت انجام آن معاف شناخته شود- از جرگه ی انسانیت خارج و از دایره ی بحث با ساختاری که برای شخصیت خویش برگزیده حذف می گردد و چون موجودی که بیماری را بر تندرستی و زیان را بر سود و جهل را بر علم ترجیح می دهد راهنمایی او و گفت وگو با او بیهوده و بی ثمر خواهد بود. این همه از آن روست که اگر کسی بدی را در برابر خوبی بر می گزیند، خودخواه و خویشتن بین است و با انکار حضور دیگران (به عنوان موجوداتی صاحب حق) تنها در پی منافع خویش است؛ گویی حقیقت هستی را به انکار نشسته است و خویش را محور و قطب جهان می پندارد و نه تنها برای خود که در برابر سایرین نیز، شأنی بیشتر قائل است؛ بلکه خویشتن را همان هستی منحصر به فرد می پندارد و دیگران را جز ابزاری برای دست یابی به مقاصد خویش نمی انگارد! روشن است که در چنین موضعی این موجود در حقیقت، با همه ی هستی در جنگ و نزاع و عداوت و مخاصمه ی پایان ناپذیر قرار دارد.

او در این مرحله خود را به ضد بی نهایت یا هستی مطلق تبدیل کرده و برای بی نهایت غیر ناپذیر نیز در مرحله ی توهم به ضد او مبدل گردیده است و طرفه آن که همین ضدیت موهوم و خطا راه دریافت هستی مطلق را بر او هموار می سازد. در این جاست که باید به صراحت گفت:

آن که پرنقش زد این دایره ی مینایی *** کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

تردید نیست که تنها راه وصول به هر حقیقتی عبور از ضد یا اضداد آن است و تاکنون و پیش از پدید آمدن این پدیده ی شگفت به نام «من»، راهی برای وصول به آن حقیقت غیر ناپذیر وجود نداشت؛ زیرا ضدی برای آن متصور نبود و این معنی همان نکته است که بی نهایت را با توصیف حضور عند الحضور، حتی غایب از خویش و (در نتیجه غیر قابل شناسایی و دریافت) نشان دادیم اکنون در سایه ی این چشم به تن نشسته ی بی نهایت پذیر خودخواه خویشتن بین بی نهایت بینشان غایب بی بدیل را صاحب بدلی موهوم و تصویری مشاهده می کنیم که برای وصول بدان عبور از این توهم و خیال - یعنی همان

موضع گیری ای که از آن به خودخواهی تعبیر کردیم - بسنده است؛ زیرا آدمی با گذشتن از آن می تواند به بی نهایت واصل شود و به تعبیر تمام تر بی نهایت را قابل مشاهده و دریافت سازد و این است مفهوم آن چه در زبان قرآن از قول خداوند در برابر اعتراض فرشتگان با پاسخ (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (1)، مشاهده می کنیم. با این ترفند شگفت و پیچیده امر محال شناسایی بینهایت و خروج از تنگنای حضور عند الحضور فراهم می شود و خلقت تحقق می یابد و آدمی به عنوان جانشین خداوند هستی به عرصه ی ظهور و بروز و تعیین پا می نهد و جهان خلقت را در اولین مرحله ی خویش یعنی دنیا پدید می آورد.

نکات اصلی و قابل توجه در مورد دنیا عبارت اند از:

1- صور ملموس و مشهود جهان مادی تنها در چشم انسان دیده شدنی است. و فرض آن ها بدون فرض چشمی که این صور در آن مشاهده پذیر باشد ناممکن است.

2- این چشم (یا همان انسان) چیزی نیست جز یک علم ذاتی یا آگاهی به خود که از بی نهایت مطلق برخاسته و منشأ گرفته است؛ البته به این منظور که آن حقیقت مطلق را از حالت کمون یا ناپیدایی خارج و کمالات آن را آشکار سازد. این آگاهی ذاتی خود، نیز قبل از یقین به تن امکان هر گونه مشاهده ای را فاقد است و او نیز چون حقیقت هستی در غیبت ناشی از حضور عند الحضور خویش به سر می برد

3- دقیقاً برای دستیابی به این امکان مشاهده است که به یقین به تن آمده است که گونه ای از آگاهی است؛ یعنی نوعی تصوّر بلا تصدیق است که از این رو، آن را یقین نیز می توان تعبیر کرد این یقین در تعابیر زبان، وحی، هبوط خوانده شده است. با این یقین به تن یا هبوط اول بار بر اساس نیازهای مادی و توهمی تن خویش، تصویری را که تنها عبارت از نسبت هایی است که آگاهی او میان مطلق و

ص: 564

1- من چیزی می دانم که شما نمی دانید بقره (2): 30

محدود دریافته است (یا به تعبیری نسبت های جهان هستی با تن او) صورت واقعی آن ها تصوّر و از این نسبت های مختلف به صور گوناگون مادی تعبیر کرده است؛ در حالی که او در این مرحله تنها به آگاهی از تن خویش پی برده و آن را شناخته است؛ ولی چون امکان هر شناختی جز آن را فاقد بوده، خودبه خود آن را تنها حقیقت قابل دست یابی (و در نتیجه واقعیت محض) پنداشته است بنابراین ملاحظه می گردد که چرا و چگونه این چشم- که همان انسان است- در این مرحله، تنها حقیقت مطلق را ماده یا همان چیزی می بیند که تاکنون ... امکان مشاهده ی آن را یافته است و خودبه خود روشن می شود که چرا هر چیزی ورای آن را انکار می کند و غیر واقعی می پندارد؟

4- در این مرحله- پس از دریافت این نکته که او موجودی صاحب درک و دریافت است- به همین دریافت کنندگی خویش نگریسته بدین سان، از «من» دم می زند؛ البته او رفته رفته... به مفهوم آن راه می برد؛ یعنی برای خود در کنار دیگران، شخصیتی جداگانه قائل می شود و نسبت بدان حساسیتی ویژه و یگانه می یابد و در این مرحله، برای بی نهایت بدیلی نیرومند (و به تعبیری، نَدّ و ضدی غیر قابل تردید) در میان می آورد؛ یعنی در میدان هستی غیر ناپذیر، در وجود خویش و بلکه از وجود خویش، در برابر بی نهایت بی نهایتی دیگر از توهم و تخیل می سازد و در نگاه خود آن را بسیار واقعی و کاملاً قابل اعتنا نیز تصور می کند. با این عمل، هم راه وصول او به بی نهایت تمهید می شود و هم- چنان که کاملاً پیش بینی می شود- غالباً راهزن این وصول در او می گردد

5- این چشم یا انسان- از آن رو که برخاسته از بی نهایت است- دارای ظرفیتی بی پایان و به تعبیری دیگر بی نهایت پذیر است. بنابراین نیازهای تن خود را نه تنها در حد محدود، آن بلکه به اندازه ی ظرفیت آگاهی یا به میزان خودخواهی مطلق خویش که دوروی یک سگّه اند- به صورت بی نهایت طلب می کند و از این زاویه میدان رویش صفات نیک و بد در او پدید می آید؛ زیرا در میدان جهان مادی تنها نیست و بسیاری دیگر را نیز چون خویش دارای همین گونه نیاز و همین

بی نهایت طلبی می بیند. بنابراین هرگاه نیاز خود را بر خواست و نیاز دیگری ترجیح نهد، آن را به بدی و هرگاه نیاز دیگری را بر نیاز خویش اولویت بخشد، به نیکی توصیف می کند... و درک نیک و بد در او بدون هیچ تعلیمی، بازتاب همان بی نهایت پذیری اوست... تا جایی که می توان گفت این خاصیت نیز در کنار بی نهایت پذیری در تعریف وجودی او مفروض است.

علاوه بر آن نیک و بد همواره صفات خود او یعنی فاعل اعمال است؛ نه صفت افعال او؛ هر چند غالباً از سر مسامحه یا غفلت، آن ها را صفات افعال پنداشته یا لاقلاً آن ها را به این نامها خوانده است.

6- در جریان این جهت گیری هاست که او شخصیت خویش را شکل و همواره آن را به سوی نیکی ها یا بدی ها سوق می دهد به عبارت دیگر تنها تا وقتی در کشاکش میان امیال خود و دیگران به سر می برد و تا در این جهان و با این ویژگی ها - که به اختصار برشمردیم- حضور دارد امکان شکل پذیری را دارد و می تواند خود را به یکی از دو شکل خوب یا بد و مثبت یا منفی در آورد و چون از این مرحله عبور کند، امکان این تغییر به معنای متعارف، آن کاملاً منتفی می گردد. در تمامی متون دینی و از جمله خود قرآن به این فرصت اندک و محدود، به انحای گوناگون اشاره گردیده است.

7- آخرین ویژگی این دنیا (و به تعبیری ماهیت آن) تفکیک میان چشم و صورت است؛ یعنی همان که در این جهان، انسان صور هستی را در نازل ترین وجه آن و تنها در حد معلوم مشاهده می کند و همواره آن را در حد تصوّر و ظن و گمان می شناسد انسان در این جهان به دلیل یقین به تن همواره میان علم و عالم و معلوم جدایی افکنده و جهان بیرون را به صورت معلوم و جهان درون ذهن خویش را به صورت علم و خود را در این میان به عنوان عالم شناخته و در نظر آورده است. پس روشن است که - تا در این یقین است- نخواهد توانست از وحدت میان تصورات خویش با واقعیت جهان خارج اطمینان حاصل کند و از حد فرض و گمان و تخیل، در این راه ... گامی فراتر نهد. این پدیده اولاً برخاسته از یقین به تن و ثانیاً لازمه ی

هرگونه مشاهده در ابتدا و سرانجام ضرورت پیدایش آگاهانه ی صفات نیک و بد است. اگر چنین نبود هستی مطلق همچنان در حضور عند الحضور خویش غایب و ناآشکار باقی می ماند؛ هر چند او همواره بی بدیل و منفرد و همچنان بی همتا و غیر ناپذیر است و چنان که خواهیم دید تعبیر الآن کماکان، در مقام ذات، سخنی همواره تمام و رساست.

20- موت

این انسان برای، همیشه در تن مادی و تصویری خویش، باقی و ماندگار نمی ماند و با پایان گرفتن امکان تربیت و شکوفایی تمام و دستیابی به صفات (اعم از نیک و بد) پس از اندی این تصور که حقیقت او همان تن مادی اوست خود به خود و ناگزیر زائل می گردد و در پی آن در خواهد یافت که تن او- یعنی آن چه او تاکنون آن را عین وجود خویش می پنداشته و نیاز آن را نیاز خود و رنج و راحت آن را رنج و راحت خویش تصور می کرده- توهمی بیش نبوده است که ضرورت تربیت و شکوفایی صفات و به تعبیری، خروج متناسب با حد و مرتبه ی خویش از مقام حضور عند الحضور، آن را ایجاب کرده است. با به پایان رسیدن این روند، آن توهم هم خود به خود زوال می یابد و سرانجام... بر شخص آشکار می گردد که نه تنها وجود او به این تن وابسته یا منحصر نبوده است بلکه اساساً تصوّر او در مورد تن مادی خویش در حد یک توهم سقوط می کند و از هم متلاشی می گردد و به تعبیری، از یقین به تن خارج می شود. این تغییر در یقین همان است که از آن به مرگ تعبیر می کنیم و به اصطلاح قرآن «مرگ اوّل» است.

21- بروز

در پی «مرگ اوّل» (یا فرو نهادن یقین به تن که مادر تمامی تصوّرات ذهنی ماست) ناگهان جهان مادی- یعنی آن چه آن را تاکنون خارج از وجود خود و حتی خود را جزء و گوشه ای از آن می پنداشته است - از میان می رود. در این حالت

ص: 567

ناباورانه شخص در خواهد یافت که آن چه تاکنون آن را در خارج به عنوان صورت مادی، بیرون از وجود خویش تصوّر می کرده صوری بوده است که به هر دلیل، در درون خویش بر آن مرور داشته است و در نتیجه آن چه به عنوان علم و آگاهی آن را نسخه ای تقریبی و حتی گاه نارسا از جهان خارج می پنداشته منشأ و مایه و ریشه ی جهان خارج بوده است؛ یعنی آن چه را در وجود خویش بدان می رسیده، تنها به دلیل یقین به تن در خارج از خود تصوّر می کرده است؛ چه پریدن از یقین به تن او را از خواب توهمی این جهان بیدار و در اولین گام وحدت میان علم و معلوم را بر او منکشف می سازد و در نتیجه هر چه خواهد دلش همان بیند و در برابر نیز آن چه بیند همان دلش خواهد ؛ یعنی مفاهیم توهمی بیرون و درون از جهان مشاهدات او رخت بر می بندد

در این جایی درنگ در خواهد یافت اساس توهمی که اثبات کننده ی تباین محوری (یا لاقلاً عدم امکان توجّه به وحدت) میان دو مفهوم «علم» و «معلوم» در وجود اوست، تنها یقین به تن و هبوط او در تنگنای تن مادی بود و آن چه از پی آمدهای گوناگون پس از مرگ در زبان دین و قرآن و انبیا و اولیا و بزرگان گفته شده... همه و همه نتایج واقعی روندی است که جدا شدن آدمی از یقین به تن آن را به صورتی واقعی و اجتناب ناپذیر پدید خواهد آورد.

بنابراین، اگر گفته می شود اساساً بدون یک انسان شناسی بنیادین، نمی توان از آموزه های دینی سخن گفت (چه جای آن که نسبت به صحت و سقم آن اظهار نظر کرد)، از آن روست که ریشه ی تمامی تعالیم معنوی و دینی دریافت چگونگی همین هبوط و فرود در تن مادی و سپس جدا پنداری علم و عالم و معلوم است. به عبارت دیگر تمامی آن چه از رستاخیز و حیات پس از مرگ گفته شده است تنها با همین خاصیت در او قابل تبیین و تصوّر و تصدیق خواهد بود و راه دیگری برای درک مفهوم آن قابل فرض نیست.

پیش از پرداختن به بحث، قیامت آن دسته از اصطلاحات که با این بحث در ارتباط اند و در عبور انسان از دنیا به سوی برزخ و نیز در سیر اجتناب ناپذیر او از برزخ

به فراخنای قیامت... (در عین تفاوت) با لفظ واحدی یاد می‌شوند و من حیث المجموع از جریانات پس از مرگ گفت و گو می‌کنند توضیح داده خواهد شد؛ شاید اندکی بیشتر به تفهیم آن یاری رساند.

22- حشر، نشر، اجر، جزا، نعمت، جنت، نار، عذاب، جهنم

برخاستن از یقین به تن و انکشاف وحدت علم و معلوم، در عین بهت آمیزی و شگفت‌انگیزی، تنها آغاز سخن در مورد مرحله ای است که به اصطلاح برزخ خوانده می‌شود در این مرحله انسان با صفاتی که با جهت‌گیری‌های خویش در جهان مادی آن‌ها را برای خود تدارک دیده است تنها می‌ماند و (به دلیل ویژگی تعطیل‌ناپذیر وحدت علم) منحصرأ با افرادی که با او در آن صفات مشترک بوده اند متحد و یگانه می‌شود.

خاصیت یگانه شدن بیرون و درون و یگانگی با افرادی که با آدمی در صفات مشترک اند - خصوصاً برای مردمی که صفات ناشایست دارند - نه تنها چندان خوش آیند نیست بسیار سهمگین و وحشتناک نیز هست؛ زیرا حشر به معنی جمع شدن است و در عرصه‌ی صفات شهود و وحدت میان افرادی است که در آن صفت مشترک اند روشن است که اجتماع حسودان و متکبران و بخیلان و ظالمان با یک دیگر اجتماعی سخت ناخوش آیند و نامطبوع و نامطلوب است؛ چرا که تمامی این گونه صفات تنها در صورت برخورد با اضداد آن‌هاست که بهره‌مندی ظاهری را در این جهان به وجود می‌آورد.

ظالم در برابر مظلوم و حسود در برابر بی‌اعتنا و بخیل در مقابل انفاق‌کننده ممکن است اندکی از بهره‌مندی‌هایی حقیر و روزمره را از مال و منال و جاه و ثروت، نصیب صاحب خویش سازد؛ اما اگر ظالم در برابر ظالم و حسود رو در روی حسود و بخیل در مقابل بخیل واقع گردد آن چه پدید خواهد آمد فورانی است از آتش تعارض در خودخواهیها... و همواره دامن کسانی را خواهد گرفت که در معرکه‌ی

آن حضور دارند این تقابل وحشتناک - که از حشر در نیات و صفات ناپسند برخاسته است - جهنم خوانده شده است که در برزخ تنها ناظر به عرصه و مرحله ی صفات است در برابر مواجهه ی صاحبان صفات نیک نیز در برابر یک دیگر بهشت یا مینوی است که تنها واجدان صفات نیک از آن بهره مند خواهند بود. از این یگانگی یا توحید، نسبی آن هم در روندی غیر قابل اجتناب و قطعی الوقوع، با واژه ی حشر (= اجتماع) گفت و گو و از پی آمدهای طبیعی و گریزناپذیر آن (چه در جهت مثبت و چه در جهت منفی) با نامهای مشهور اجر و نیز جزا یاد شده است.

البته نباید مهم ترین نکته را از خاطر برد که تعابیر اجر و جزا در اینجا به هیچ وجه دارای بار قراردادی و ویژگی فرمانی و اعتباری نیست؛ چنان که در عرصه و معرکه ی واقعی و گریزناپذیر این وحدت نیز - که در مرحله ی صفت، بدان برزخ و در مرحله ی ذات قیامت اطلاق می کنیم - سخن گفتن از اعتبارات و پاداش و نیز عقوبت اعتباری و قراردادی، همان اندازه مهممل و بی معنی است که سوختن به آتش یا خشک شدن به نیروی برق را در فرد بی مبالاات مجازات قراردادی این بی مبالااتی و عدم توجه به پرهیز از آن ها فرض کردن این برداشتی است در خور کودکان و نوپایان و الا مردم بالغ به سهولت در می یابند که پرهیزها از واقعیت آن پی آمد سهمگین برخاسته است؛ نه آن که پی آمدها پاداش یا جزای اعتباری پذیرش آن اوامر و نواهی باشد.... که تفاوت آن ها از زمین تا آسمان و دریافت آن نیازمند تعمقی هوشمندانه و بالغانه است.

23- قیامت، آخره

در مرحله ی برزخ، در عین انکشاف وحدت علم و معلوم، عالم در کنار آن دو نیز به عنوان ناظری مستقل و جداگانه حضور دارد و وجود عالم در عرصه ی آن نه تنها ثابت که در مقام ثبوت است. در نهایت این مسیر (یعنی در پایان برزخ) این رونده (یعنی انسان) با مرگی دیگر مرگ (دوم رو در رو می شود و اگر در مرگ اول، از یقین به تن جدا و از قیود، آن رها و آزاد می شود در پایان حرکت برزخی خود، از

«من» خویش نیز خواهد مرد و در خواهد یافت که مفهوم موهوم «من»- یعنی همان چشم به خود برگشته که سبب تمامی خودخواهی ها در او بوده است- نیز غیر واقعی و وهمی است و هر چند برای دریافت و دست یابی به بلوغی که لازمه ی آشکار شدن افق بی نهایت در وجود اوست، ضروری بوده است خود پدیده ای موهوم و مجعول است که تنها برای ایجاد توهم ضد در برابر بی نهایت- که حتی امکان فرض، ضد برای او متصور نیست - برای وصول به بی نهایت مطلق در وجود اشخاص ایجاد می گردد و با عبور از آن است که خواهند توانست، درخور مشاهده و دریافت حقّ متعال (یا بی نهایت یا هستی مطلق) گردند چون از آن توهم بگذرد و از آن عبور کند، در خواهد یافت که تاکنون نیز از آن جدا نبوده و همواره با او و با حضور او حاضر و موجود و آگاه و قادر بوده است.

بی دلی در همه احوال خدا با او بود *** او نمی دیدش و از دور... خدایا می کرد

با عبور از این مرحله به بینهایت مطلق می پیوندد و توهم جدایی موهوم در او به طور کامل زائل می گردد. به تعبیری دیگر از قید تعین و تعلق مطلقاً رها می گردد و در می یابد که نه تنها علم با معلوم خود یگانه و متحد است؛ بلکه آن ها نیز هر دو با عالم، وحدت و یگانگی داشته اند و آن چه از صور علمی یا مشاهدات تصویری (مادی یا معنوی) تاکنون... او و نیز تمامی هم نوعانش (سایر انسان ها) دریافت و مشاهده کرده اند همه و همه... تفصیلی از اجمال وجود خود او بوده است.

او در می یابد که نه او در جهان بل جهان با تمامی ابعادش، چون قطره ای در برابر دریا، ذره ای از وجود او بوده است و تمامی آدمیان و عالمیان، از دشت و دریا و صحرا و جنبندگان، بری و بحری و هوایی و دریایی... و نیز آدمیان، آدم تا خاتم، و همه تعینات وجود خود او بوده اند؛ چرا که هرگز در هیچ لحظه ای از لحظات و حالتی از حالات، امکان خروج از خویش نداشته است. بنابراین، تصاویر گوناگون، نه تنها از وجود او خارج نبوده و نیستند؛ عین وجود بی نهایت خود او و همواره بوده اند!

این صحنه و عرصه ی مهیب را- با تمامی اسامی و تعابیر مختلفی که از آن

شده- مجموعاً قیامت (= رستاخیز) یا آخره (= سرای فرجامین) نام داده اند. در این، عرصه آدمی در می یابد که هستی در اوست؛ نه او در هستی... و به زبانی تمام تر او و هستی تعابیر مختلفی از حقیقتی یگانه اند و تاکنون از آن رو از دیدگان او پنهان و غایب بوده که امکان دریافت آن را نداشته است و آفریش چیزی جز تمهیدی برای این دریافت و فراهم ساختن این مشاهده و دیدار نبوده است. در این جاست که هدف از خود برخاسته ی بی نهایت مطلق- که خروج از غیبت ناشی از حضور عند الحضور است- در کمال ناباوری به تمامی تحقق می یابد و کاری بزرگ تر از حد هر تصوّر و گمان به وقوع می پیوندد (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) (1)...

24- محبت، ولایت، امام جنت، فردوس، نعیم، صراط میزان اعراف، واقعه فجر، فلق، ساعة، عصر، خلود، جحیم، حطب، حب، عداوة، عدوان، ویل، وقود، طوبی سلسبیل، شراب طهور، یوم الفصل، یوم الجمع

در این پهنه و جایگاه ذاتی ترین ویژگی اشخاص ظاهر و آشکار می گردد و محبت (همان بازتاب گرایش بی شائبه و آزاد و رها ذاتِ آنان) کارایی مطلق می یابد و هر کس در کنار یار و محبوب و مقصود خویش قرار می گیرد. البته آن جا امکان هیچ گونه پرده پوشی و کتمان نیز وجود نخواهد داشت؛ زیرا- چنان که گفته شد- شاهد و مشهود و به تعبیری آشنا تر عالم و معلوم، در آن یگانه می گردند و درون و برون به طور کامل از میان بر می خیزد. در نتیجه راه هر تردید و گمان مسدود می شود و هر انسانی در این عرصه با ابزار دقیق و گویا و توانای محبت ذاتی... از خویش می گذرد و در برابر فردی که در صفات نیک و از خودگذشتگی ها از او تمام تر و پیش تر است، فانی می گردد. این دل باختگی محض ولایت است و در این موقعیت، همه کس با حضور و در حضور پیشوای حقیقی خویش، احضار گردیده، به نهایت و

ص: 572

1- «آن گاه که آن رخ دادنی رخ دهد». واقعه (56): 1

تمامیت خود دست می یابد: (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ) (1). در نتیجه، شخص در این حالت غرق خواسته و خواست که در آن عرصه هر دو با یک دیگر یگانه اند - به جنت فردوس یا نعیم ابدی وارد خواهد شد و پس از استقرار در آن هرگز از آن مقام به هیچ سویی نه رو می تواند و نه خواهد کرد.

اگر متقابلاً در وجود او این حالت شیفتگی (و به تعبیری، محبت) نبوده و به جای آن در عداوت محض متمکن باشد، جز خود خواهی، هیچ جهت گیری دیگری نخواهد داشت (چون در برابر ذواتی که داری صفاتی برتر از اویند، از خویش عبور نکرده و فانی نشده است). لذا متأسفانه (یا خوشبختانه) در این حال، اولاً تنها با هم صفتان بیگذشت خویش به اتحاد غیر قابل اجتناب علم، وحدت می یابد و ثانیاً از این یگانگی - که با خودخواهی مضمون در ذات خود، از فانی شدن در برابر نقطه ی برتر از خویش باز می ماند - همواره در رنج و عذاب باقی و ماندگار خواهد ماند؛ زیرا در این عرصه ناگزیر خواهد بود به اقتضای ذات خود و رتبه ای که در خودخواهی نصیب خویش ساخته است - یا با متکبران از قدرت ناگذشته یا با ثروت اندوزان به مکنت چسبیده یا با منغمران در لذت تن متوقف مانده، وحدتی ناگزیر یابد؛ در حالی که از ابزار این یگانگی - که ویژه ی اهل محبت و گذشت است - کاملاً تهی و بی بهره و در نتیجه از این وحدت در ذات خویش گریزان و نفور است و این است که درد و رنج این وحدت ناخواسته گریبانگیر ابدی و دائمی او می گردد. این تقابل وحشتناک یا وحدت از یک دیگر بیگانگان و به تعبیری وحدت غیر موحدان - که تعابیری متناقض نماست - جهنم همواره فروزان خودخواهی های خود ایشان (که خود به اقتضای ذات خود هرگز از آن برون نمی آیند) خوانده شده است.

، بنابراین فرد در این فرجام... از دو حال خارج نخواهد بود یا به صفات حق تعین می یابد یا در اضداد آن صفات متعین می گردد. و در بن قیامت نیز وجود اضداد برای فراهم بودن زمینه های تجلی ضرورتی غیر قابل اجتناب است.

ص: 573

1- روزی که پیروان با فراخواندن پیشوایان فرا خوانده می شوند. اسراء (17): 71

از این نتیجه‌ی مهیب و تحقّق آن با آن مقدمات وسیع و پیچیده- از آن رو که تنها هدف خلقت و آفرینش است- به واقعه و از آن دم که این واقعه در آن به وقوع می‌پیوندد به ساعه و از آن جهت که در این معرکه سویدای درونی افراد آشکار می‌گردد به یوم به معنی روز یا با اضافه به صورت (یوم تَبَلّی السَّرَائِرُ) (1) و از ویژگی جدا شدن نیک از بد در آن به یوم الفصل و از پیوستن هم صفتان با یک دیگر در آن عرصه به یوم الجمع (یا حشر) و از نقطه‌ی آغاز و شروع آن به صبح و از مقدمات ظهور آن به فجر یا فلق و از پایان و دستاورد نهایی آن به عصر و از گسترش و نمایش تمامی شخصیت فرد در آن روز، به نشر تعبیر شده است.

در منطق، وحی، آن‌هایی که به تمامیت خود در همین جهان (اعمّ از نیک و بد) دست یافته اند اصحاب اعراف و آنان که در این از خود گذشتگی به تمامیت مطلق رسیده اند، میزان و باریکی و تاریکی مسیر عبور جهان افعال و برزخ صفات- که سرانجام یا به وادی هولناک جهنم یا مینوی سراسر نعمت جنت یا فردوس منتهی می‌گردد- صراط و آن سایه‌ی گسترده بر سر اهل نعمت طوبی و آن روان جاری و نافذ ساری در دل اهل محبت سلسبیل و آن جان پروری که مایه‌ی آن بی‌خویشتی و از خودگذشتگی است، شراب ظهور است.

آن آتش خودخواهی‌ها نیز نار یا جحیم خوانده می‌شود و گروهی که هم آتش آناند و هم در آن می‌سوزند - نه تنها آن را همواره خود به دست خویش می‌افروزند؛ بلکه نگران آناند که مبادا شعله‌ی آن به خاموشی گراید! - حطب یا حصب یا وقود (آتش‌گیره‌ی) آن و آن تنگناها- که به دلیل ریشه‌ی صفات زشت در افراد، امکان خروج از آن- نیست ویل و خمیر مایه و عامل تمامی آن چه فرد را به وادی هولناک آن می‌کشاند عداوت یا عدوان (که درست نقطه‌ی مقابل محبت است).

ص: 574

در مورد مفهوم، قرائت توضیحاتی در متن این نوشتار گذشت که نیازی به تکرار آن نیست اجمالاً. باید توجه داشت که این واژه در زبان عربی به معنی چینش و کنار هم نهادن نشانه‌هایی است که به تنهایی حاوی پیامی نیستند؛ اما چون در کنار یک دیگر قرار گیرند مفاهیم را منتقل و مقصود را بیان می‌کنند. بنابراین، فرمان اقرء- که این کتاب با آن آغاز می‌گردد- یعنی: نشانه‌های آشکار و پنهان موجود در جهان خلقت را در کنار یک دیگر بنه و سپس به مشاهده‌ی آن پرداز؛ البته با این هدف که پیام خویش را بر تو آشکار کنند.

چون این فرمان به اجرا درآید و پدیده‌های دیدنی و نادیدنی هستی مجموعاً با نگاهی عمیق و فراگیر و خالی از انگیزه‌های خودخواهانه - و البته با عنایت به روندی که هستی در شکل منطقی جریان تربیت و پرورش، در آن‌ها به ودیعت نهاده است - خواننده شوند پیامی که از حاصل این چینش یا قرائت پدید می‌آید قرآن خوانده می‌شود که دقیقاً همان پیام هستی است و به تعبیر دیگر، نامه‌ای است که در آن پیام هستی بیان شده است. پس می‌توان قرآن را «هستی به گویش آمده» یا «نامه‌ی هستی» معنی کرد و با این عنایت به برداشت از آن پرداخت.

گاه نیز فرقان (= جدا کننده) نامیده می‌شود؛ چون در جریان فرود تعینات، حق و باطل در آن از یک دیگر جدا و به وضوح نشان داده شده‌اند.

کلمات در این نامه‌ی گران قدر و شگفت، انسان‌هایی‌اند که در جریان زندگانی، معانی خاصی از این پیام را به تمامی آشکار ساخته و نشان داده‌اند؛ چنان که در مورد عیسی بن مریم این تعبیر به کار رفته است: (إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ) (1) و در جای دیگر (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) (2)

ص: 575

1- و آن جمال و کمال بیکران تو را به واژه‌ای مژده می‌بخشد که از اوست؛ نام وی مسیح است. آل عمران (3): 45

2- پس آدم از سوی پروردگارش واژه‌هایی را رویاروی خویش دید. بقره (2): 37

بر این، سیاق آیات (= نشانه‌ها) علائم و نمودارهایی اند که وجودشان بر حقیقت این پیام بهترین گواه است مصداق بارز آن‌ها در بسیاری از موارد همان انسان‌هایی اند که زندگانی آنان خود برترین و گویاترین گواه حقیقت این پیام است و چون ویژگی خاص آنان به گویش در آید بخش‌هایی از این نامه را تشکیل می‌دهد که این پیام از مجموع آن‌ها فراهم آمده است

کتاب در این مجموعه - چنان که ممکن است در ابتدا به نظر آید - به معنی نوشته نیست؛ بلکه به معنی فرمان است؛ منتها چون در گذشته - آن‌گاه که می‌خواستند فرمانی نافذ گردد - معمولاً فرمان را به صورت مکتوب، به همگان ابلاغ می‌کردند، کتاب خوانده شد و به همین دلیل گاه از آن به منشور - یعنی چیزی که، بدان فرمان تسجیل و سپس به همگان ابلاغ می‌شود (زیرا تنها عامل ابلاغ بوده) - تعبیر رفته است. بنابراین در گویش این متن، مقدّس همه جا... منظور از کتاب فرمانی است که هستی مطلق (هست و بود جهان آفرینش) رعایت آن را در متن خویش (همانند یک قانون) بر همگان واجب و ضروری ساخته است. در حقیقت، کتاب در این متن، همان مفهومی است که معمولاً ما با اندکی مسامحه از آن، به قوانین آفرینش یا ضرورت‌هایی که قوانین آفرینش مستقیماً رعایت آن را ایجاب می‌کند تعبیر می‌کنیم. قید «اندکی مسامحه» برای آن است که ما این اصطلاح را معمولاً . مورد قوانین مادی به کار می‌بریم؛ در حالی که در زبان قرآن، این لفظ غالباً در مورد قوانین حاکم بر غیب وجود و هستی به کار رفته است و به زبان دیگر می‌توان گفت منظور از آن غالباً قوانین تربیتی است و استثنائاً ممکن است به عنوان مصداق، در مورد قوانین حاکم بر جهان ماده نیز تعبیر کتاب مشاهده گردد.

بنابراین در مجموعه ی، قرآن همواره از حکم و قانونی شامل و فراگیر یا ضرورتی قطعی یا روندی واقعی یا دستاوردی، نهایی مجموعاً با لفظ کتاب سخن رفته است و اگر گاه به مجموعه ی این متن مکتوب یعنی تمامی قرآن نیز کتاب اطلاق شده است از آن روست که حاوی قوانین حاکم بر غیب و شهادت جهان هستی . است

26- ذکر، تنزیل، زبور بینات، قل، نا (ضمیر متکلم مع الغیر)

در زبان قرآن از مجموعه ی حقایق و روابط و ساختارهایی که بر غیب هستی و انسان حاکم است - آن گاه که مستقیماً و بلا واسطه (و اصطلاحاً معلوم به علم حضوری) در وجدان آدمی (و غالباً ناگهانی) فرو ریخته و بی درنگ و بی چون و چرا مورد دریافت و تصدیق قلبی قرار گیرد - با تعبیر ذکر گفت و گو شده است و چون در فرودی دوباره با زبان خیال و درخور فهم مردمان به تن نشسته و نیز به ، تفصیل از آن ها گفت و گو ، گردد بدان تنزیل اطلاق شده و از نکات برجسته و چشم گیر آن به زبور و از بدیهیات و واضحات بسیار روشن آن به بینات تعبیر فرموده است.

هم چنین آن گاه که در روند همین گویش تأکید یا تغییری در سطح گفت و گو ایجاب گردد و بخواهد توجه شنونده را به عمق بیش تر (یا معکوساً، به سطح ملموس تر) ی از روند حقایق منعطف سازد، معمولاً در این مجموعه سخن با تعبیر قل (= بگو) منعطف می شود و حاوی ظرافتی است که در صورت دقت، علت آن مکشوف می افتد. در این گونه موارد تأکید یا تغییر مورد اشاره در متن گویش، نقشی محوری دارد و از آن انفکاک پذیر نیست و مانند حدیث نفس شخص، امر به اظهار آن نیز بخشی از پیام است و حاوی پیامی ظریف تر از این رو، امر به گفت و گو از آن در متن نقل قول نیز وارد شده است که غالباً علت آن به سهولت فهمیده می شود.

هرگاه اراده ای که موجب ایجاب و ایجاد یا تذکر یا فرمانی گردیده از عرصه ی اسما و صفات برخاسته بوده است و نه ذات - یعنی کثرتی فی الجملة را متضمن - باشد همواره در این کتاب گران قدر با ضمیر مع الغیر (نا) و به صورت جمع مورد اشاره قرار گرفته است.

27- نبی، رسول، امام، بشیر، نذیر، سائق، شهید، منذر، هادی نبا عظیم

هرگاه آن چه در این گویش و خیانی و وجدانی وجود دارد به صورت بالفعل در شخصیتی، خودبه خود و معلوم به علم حضوری موجود و استشعار بدان از تذکری

بیرونی بی نیاز باشد به این موجود نبی (= آگاه و خبردار) اطلاق می شود و چنان که این آگاهی از مرحله ی بینش تنها فراتر رفته به عرصه ی گویش نیز در آید- آن هم در صورتی که انگیزه هایی همچون مهرورزی و دلسوزی عامل اظهار و رساندن و تبلیغ آن باشد (به تعبیر دیگر، هرگاه تنها به دلیل شدت و عمق آن دریافت، با انگیزه ی اعلام و آگاه ساختن دیگران نیز همراه باشد و تنها از این طریق، به دیگران تسری یابد) - از وی با عنوان رسول (= پیام آور یا پیامبر) یاد شده است.

این ویژگی - چنان که گفته شد- باید در شخص خود به خود و خصوصاً بی هیچ اراده ی خیالی و هدفمند وجود داشته باشد تا درخور این عناوین گردد؛ یعنی چنان که جمال گل خود رسول و پیام آور زیبایی است و پیام چیزی زائد بر ذات گل نیست، در این موجود نیز باید اعلام و آگاه کردن دیگران بدان حقیقت متعالی و صفات برخاسته از آن بدون هیچ گونه کوششی به صورت بالفعل به شکلی موجود باشد که روش و منش او و سرانجام گویش، او مردمان را به معالی و فضایل اخلاق و معنویات رهنمون باشد به تعبیر دیگر اتصاف او به صفاتی که دیگران را بدان فرا می خواند باید ذاتی او و پیش و بیش از دیگران خود بدان صفات متصف باشد.

آن کس که در این مسیر ... از تمامی مردمان پیش آهنگ تر و در راه پیروی از رسول، استوارتر و در دریافت پیام، او بیناتر و علاوه بر آن، با تمام وجود خویش، بدان صورت الاهی (رسول) دیده دوخته است و درخور مشاهده ی آن صورت و بالنتیجه در مقام چشم زوج آن صورت است و خود به خود در درون، با او یگانه و متحد است، امام یا پیشواست و هیچ یک از این مناصب و عناوین را جز اتصاف واقعی و منش درونی شخص اعتبار و ملاکی نیست؛ خصوصاً متون و نصوص در آن دخل و تأثیری ندارند و حداکثر از آن ها می توان در حد اعلام یا انکشاف حقیقت سود جست.

همچنین از آن جهت که رسول در این مسیر... مردمان را در راه وصول به معالی اخلاق و فضیلت مژده بخش است بشیر نیز خوانده شده است و از آن رو که

هشدار می بخشد و از عواقب بی اعتنایی، بدان بیمناک می دارد نذیر یا منذر و از آن زاویه که با صفات خویش در افراد تمایلی به رعایت و ایجاد و حفظ آن فضایل پدید می آورد سائق (= وادار کننده به پیش راننده) نیز گفته شده است و بدان دلیل که خود پیشاپیش در بلندای این مراتب حضوری تمام دارد و بر دیگر رهروان دارای اشرافی تام و تقوی بی گمان است از وجود مقدّسش به شهید تعبیر رفته است.

از ویژگی راهنمایی کنندگی آن نیز با صفت هاد (= هدایت کننده) در این کتاب یاد شده است و تنها از آن جهت که چنین شخص و شخصیتی ثمره و نتیجه ی تمامی آفرینش در تحقق بخشیدن به هدف آن است در موارد معدودی، او را نبأ عظیم (= خبر بزرگ یا بزرگ ترین خبر) خوانده اند.

اصطلاحات بشیر و نذیر و شهید و منذر- از آن جهت که روی در خلق دارد و همچون صورت با چشم ناظر حقیقی بی اراده و خواست او، همواره در تبادل و گفت و گوست - با شخصیت رسول که همان صورت هستی است و در حقیقت پیام آور و پیامبری از سوی هستی مطلق است) متناسب تر و واژه های سائق و هاد و نبأ عظیم - از آن رو که خلق در صورت تمایل (و به تعبیری، بلوغ و دست یابی به حدی از دریافت) خود بی هیچ دعوتی از پیشوا در پی او روان می گردند، با شخصیت امام منطبق تر می نمایند؛ با این تفاوت که آن چه در ظاهر رسول مشاهده می شود، در درون امام است و بالعکس آن چه در ظاهر امام مشاهده می گردد چیزی جز محتوای درونی شخصیت رسول نیست.

تفاوت این دو شخصیت یعنی رسول و امام و تحلیل جریان پیروی از آن ها حاوی نکاتی است که می تواند در تبیین جایگاه این دو شخصیت محوری در مسیر تربیت انسان سخت راه گشا باشد. باید توجه داشت که مصاحبت و همنشینی با رسول، به منظور شنیدن پیام یا مشاهده ی صورت تمام نمای او، هرگز برای انسان امتیاز محسوب نمی گردد؛ چرا که او چون خورشید خود با انتشار فراگیر پرتو دعوت الاهی خویش به سراغ همه آمده و گویی دست عنایت و لطف خود را بر سر هر بر و فاجر و نیک و بدی نهاده است. بنابراین برای انسان - در عین آن که

مسئولیت آفرین و حجت زاست - امتیاز نخواهد بود هر کس در معرض تشعشع آن نور تمام قرار گرفته باشد پس از آن نمی تواند نسبت به مشاهده ی آن پیام در وجود و وجدان خود، بی تفاوت نشسته به بهانه ی ناآگاهی و عدم دستیابی و ادراک لازم، راه شرک و کفر را (که همان خودبینی و حق پوشی است) در پیش گیرد.

مشاهده یا مصاحبت با چنین موجودی به هیچ وجه حاکی از تبعیت و درک و در نتیجه میزان پیروی درونی و بالأخره گذشت شخص نیست؛ در حالی که منحصراً پیروی از انسانی که در مسیر توجه به خورشید هستی تمام تر و از خود گذشته تر است می تواند نشان دهنده ی میزان پیروی واقعی و دریافت و پذیرش درونی شخص از آن نور مطلق باشد. با توجه به این حقیقت که میزان توجه معیار است (نه مشاهده) مشاهده ی خورشید شأن هر صاحب دیده و به تعبیری تمامی انسان هاست و لذا ملاک نمی تواند بود؛ بلکه تنها نشانه ی میزان مسئولیت او در این راه است. پس از آن باید دید که فرد چه اندازه به آن نور توجه داشته است و آیا این توجه را بر سایر توجهات خودخواهانه ی خویش، برتری می نهد؟ در صورتی که توجه به آن خورشید در شخص به صورت واقعی وجود داشته باشد، این توجه به سوی کسی که در توجه تمام تر است، منعطف و هم فرد مصروف پیروی از اقام و پیشوای این راه می شود. بنابراین توجه واقعی به رسول در تبعیت و پیروی از اقام تعین می یابد در فرهنگ اسلامی این گونه تبعیت از اقام و پیشوا را با عنوان تشیع که به معنی پیروی است نشان داده و بیان کرده اند.

28- وحی ، معراج

راه دست یابی به این حقایق محض و در مرحله ی بعد این دستورات و قوانین - که همان قوانین و دستورات هستی مطلق است - چیست؟ طبق آن چه این مجموعه یعنی قرآن حاکی از آن است و در متن این نوشتار در مواضع مختلف... به کرات مورد اشاره قرار گرفت راه دستیابی به این حقایق و سپس دستورات برخاستن از خودخواهی ها و قرار گرفتن در برابر هستی مطلق با تسلیمی فراگیر و

مطلق است. در این حال خودبه خود زبان شخص چون از سر تمایلات شخصی - سخن نمی گوید و خودخواهی ندارد و به تعبیر قرآن (و ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى) است - به حق ناطق می گردد و سخن های او (إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) (1) می شود؛ چرا که اراده ای جز اراده ی حق در وجود او برای گفت و گو در میان نمانده است تا سخن را بتوان بدان منسوب دانست به همان صورت که صفات انسان از خود گذشته صفات حق است سخنان وی - که انسانی از حق گذشته است نیز سخنان حق خواهد بود و در این حال، به هیچ تکلف و جست و جویی هم نیاز نیست. قرآن از این حالت خاص و سخت دیریاب و غالباً حتی غیر ممکن یعنی بی خویشی مطلق - که شخص در هنگام و هنگامه ی آن، تنها گوشه ی مطلق برای شنیدن پیام هستی است - به وحی تعبیر کرده است. اظهارات شخص در این موقعیت تنها مشاهدات حضوری و وجدانی اوست. در نتیجه راه هرگونه تردید بر آن مسدود و محتمل الصدق و الکذب بودن از آن منتفی و امکان آمیختگی آن به شوائب محتمل به کلی زائل و غیر قابل تصوّر خواهد بود.

از آن رو که شخص در این حالت از خود بر می خیزد، بی گمان، از سطوح متعارف اوج می گیرد. از این اوج گیری گاه تنها در زبان توصیفی روایات - و نه خود قرآن که گویش و حیانی است - به عروج یا معراج تعبیر شده است و چنان که در توضیح شخصیت رسول الله صلی الله علیه و آله و نیز مفهوم کلام خدا در متن این نوشتار بدان اشاره گردید وحی تنها در این حالت برای پیامبر قابل دریافت بوده است بنابراین به سهولت می توان گفت که اساساً اخذ وحی بدون معراج (به معنی توصیفی و توضیحی آن) غیر ممکن و محال می نماید؛ ولی در برابر قرآن با زبان وحی از گونه ی دیگری از ارتفاع یا اوج گیری عبد یا رسولش از تمامی هستی نیز سخن به میان آورده

ص: 581

1- او از سر هوس سخن نمی گوید و آن چه می گوید همگی سخن بی پرده ی خداوندی است. نجم (53): 3-4

و با تعبیر (وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَى) (1) بدان اشاره فرموده است که البته سخت مهیب (و لا اقل برای امثال ما مردم عادی غیر قابل تصوّر) می نماید و آن عبوری است که این، موجود، یعنی رسول، حقّ از تمامی مراتب خلقت کرده و در عین حال جز به حقّ به هیچ چیز توجّه نکرده است. علاوه بر آن به این عدم توجّه خویش نیز همچنان بی اعتنا باقی مانده؛ یعنی به اعجاب و خودشیفتگی نیامده است!... و این دیگر - چنان که ملاحظه می گردد - بی اندازه از حدود تصوّرات عادی ما بیرون است که البته باید نیز چنین باشد تا بتوان بر آن نام معراج نهاد.

بنابراین او را در هر از خود بیخود شدنی در هنگام اخذ وحی معراجی بوده است و توجّه به این نکته ی ظریف خواهد توانست حجم انبوه و ناباورانه ی روایات معراج و نیز تعدد و تکرار غیر قابل فهم و حتّی تصور این عروج را برای حضرتش - البته اجمالاً و بدون آن که به مفاد تمامی آن روایات تسرّی یابد - توجیه کند و نشان دهد که مقصود از این اصطلاح در آن ها چه بوده و بی پایگی بسیاری از مباحث، از جمله روحانی یا جسمانی بودن آن را نیز به وضوح نشان دهد و بی ثمری پرداختن به آن ها را نفیاً یا اثباتاً بر ملا و آشکار سازد

علاوه بر آن این نکته روشن می سازد که رسول خدا صلی الله علیه و آله در طیّ مکرّر این مسیر، یعنی از خود بیخود شدن مطلق - که تنها راه دریافت وحی است - در هنگام هر دریافت و حیاتی چه اندازه امکان مشاهده صور برزخی را داشته است و این منشأ آن همه داستان های رؤیا گونه را - که طیّ انبوه روایات معراج نقل گردیده است - به سهولت تبیین می کند و از آن گذشته زبان آن روایات را - که با گویش برزخی همراه است - نشان می دهد به تعبیر دیگر این دسته روایات - آن گاه که مجعول و ساخته و پرداخته ی تمایلات سیاسی یا نفسانی گروه ها و افراد نباشند - محصول مشاهدات و مکاشفات یا رؤیا گونه هایی است که حضرت او در مقدمه یا مؤخره ی هر اخذ وحی مشاهده می فرموده است. به این دلیل نمی باید هرگز به گونه ی وقایع مادی

ص: 582

واقع شده در این جهان بدانها نگریت و براساس آن به ارزیابی محتوای آن ها پرداخت؛ بلکه باید به سمبلیک بودن و تمثیلی بودن و ضرورت تعبیر و تأویل آن نیز کاملاً توجه داشت و نیز نباید پنداشت که تمامی آن ها در یک بار عروج مشاهده و دریافت شده‌اند و در صورتی که تنها از این زاویه ی خاص بدانها نگریسته شود مشاهده خواهد شد که مجموعه ای است حاوی اشارات ظریف و راه گشا که در نیافتن زبان آن سبب می شود تا دستاویز خرافی ترین و کودکانه ترین یا مغرضانه ترین برداشت ها و باورها گردد.

29- تسبیح ، حمد ، تهلیل ، صلاة

در مورد این تعبیرات و آن چه خصوصاً پس از این خواهد آمد و حتی دو سه واژه ی اخیری که توضیح آن گذشت اطلاق اصطلاح (به معنی خاص آن) چندان صحیح نیست؛ اما چون در ابتدا تصوّر می گردد معانی آن ها اجمالاً روشن است امکان سوء برداشت و فهم در مورد آن ها منتفی نیست؛ در حالی که توجه به معنای دقیق و فنی آن هاست که می تواند مفاهیم این کتاب را روشن سازد و به این دلیل، توضیح و تشریح مقصود از آن ها ضروری می نماید که اولاً معانی دقیق آن ها- که گویای مفاهیم بلند قرآن است- بسیار دیرپاب و از حدود عادی تصوّر بیرون است و در وهله ی اول متبادر به ذهن نخواهد شد و ثانیاً دارای باری از معنای خاص است و ممکن است خواننده آن ها را به صورت روزمره و کوچه و بازاری- یا بدان گونه که در فرهنگ دینی، به هزار و یک دلیل اجتماعی و سیاسی، نهادینه و نهایتاً رایج شده -تلقی کند و در این جاست که بلافاصله از مقصود این کتاب دور خواهد شد و در گرداب بی پایان اندیشه های بی ثمری درخواهد غلتید که مسلمانان را در طول قرون متمادی بدون هیچ حاصلی گرفتار خویش ساخته است. بنابراین اشاره به آن ها لازم است.... تا مبادا این بی توجهی به آن نتیجه بینجامد!

برای نمونه هر چند منظور از تسبیح پاک داشتن یا پاک دانستن شخصیت مسیح است- که ذات خداوندی است- و مسیح با این کار ساخت خداوند را از

آلایش ها و آلودگی ها می زداید، نباید از این نکته ی سخت ظریف- که محور مفهوم تسبیح است- نیز غفلت داشت که تا تسبیح کننده خود از آلودگی و نارسایی پاک نگردد، نخواهد توانست پاکی را در شخصیت تسبیح شونده ببیند و او را بدین صفت ستایش کند به عنوان مثال انسان بخیل همه کس را بخیل می پندارد و تا در وجود خویش از این صفت پاک نگردد نخواهد توانست حتی هستی مطلق را از آن عیب، میرا شناسد. باری هرگونه مشاهده ی ناپاکی یا نارسایی در شخصیت مورد توجه همواره به دلیل ناپاکی و نارسایی شخص ناظر است. همیشه حرص و حسد و بخل و طمع و کبر و ... یا خامی و نادانی و شتاب یا کوتاه نظری است که سبب مشاهده ی نارسایی ها در هستی مطلق می گردد.

توضیح تحلیلی این ادعا نیازمند فرصت مستقلی است که در این مختصر نمی گنجد؛ اما همین اندازه باید توجه داشت که اگر به این عمل دستور داده شده از آن روست که کارایی عمل تسبیح پاک شدن خود تسبیح کننده از آلودگی هاست و آلا با انجام این عمل خداوند پاک نمی گردد او پاک هست و به هیچ پاک کردن یا پاک شدنی نیاز نخواهد داشت و به قول مثنوی در سرگذشت زیبا و گویای موسی و شُبان

من نگردم پاک از تسبیحشان *** پاک هم ایشان شوند و درفشان

واژه ی حمد، نیز همواره نزد همگان به معنی ستایش است؛ اما ستایش محسنات و صفات نیکو هرگز امکان پذیر نمی گردد؛ مگر آن که شخص حامد خود به آن صفت متصف باشد؛ چنان که هیچ ستمکار ظالمی نخواهد توانست دیگری را به عدل و دادگستری بستاید؛ زیرا نتیجه ی آن پیش از هر چیز، به زیان خود وی تمام خواهد شد و معمولاً هدف ستم کار از ستایش عادل پاک نمایاندن دامن خویش از اتهام ظلم و ستم و نیز مصون ماندن از عواقب آن است و به گونه ای ریاکارانه از آن سخن می تواند گفت لذا حمد نیز مانند، تسبیح پیش از هر چیز و هر کس عائد شخص حامد می گردد و انسان کم تر به این نکته توجه دارد که در حین ستایش

خداوند خود را در خور ستایش می سازد و به فضایل آراسته می گرداند.

درباره ی تهلیل گرچه این اصطلاح به این صورت در قرآن به کار نرفته است و مقصود از آن حالتی است که در آن زبان حال شخص گویای ذکر لا إله إلا الله است و در ردیف و روندی است که عبارات الحمد لله و سبحان الله قرار دارند به همان صورت که در ادای واقعی تسبیح هستی مطلق شخص از تمامی شوائب و نارسایی ها... دور و پاک و با حمد و ستایش درگاه الاهی خود به تمامی فضایل آراسته می گردد با ادای عبارت لا- إله إلا الله (و قرار گرفتن در حالتی که این تعبیر زبان حال شخص باشد) گواهی دهنده ی آن با مشاهده یا شهادت بر آن- که جز ذات الاهی، هیچ دلبر و دلربایی نیست و هیچ کس درخور اعتنا و توجه نه - از تمامی هستی گذشته و آن را واجد هیچ اصالت و حقیقتی ندیده و از آن مهم تر، از خویش نیز عبور کرده و خود را هم نادیده انگاشته و هیچ پنداشته است. پس از طی این مراحل است که قادر می گردد بدین کلام- که ریشه ی تمامی توهمات را سوخته و ویران می کند- زبان بگشاید؛ به قول سنایی

شهادت گفتن آن باشد که در یک دم بیاشامی ***همه دریای هستی را بدین حرف نهنگ آسا

این به خوبی نشان می دهد که در حقیقت این الفاظ چه بارگرانی را با خویش حمل می کنند! بنابراین، اگر در این گویش صادق و مصداق مفهوم آن باشد، با اعلام این حقیقت گویای این است که از تمامی خودخواهی ها (و بلکه به زبان تمام تر از تمامی وجود خویش) رسته است. تا این عبور صورت نگرفته باشد، اساساً شهادت به توحید امکان پذیر نخواهد بود و در حقیقت در این مسیر است که توجه کننده در همان حین و هنگام توجه از میان برخاسته هیچ توهمی حتی از مراتب وجود او بر جا نمی تواند ماند... تا آن جا که می توان گفت با این توجه، شخصیت توجه کننده به تمامی زائل می گردد و از میان می رود آن جا که حقیقت مورد توجه تمامی وجود توجه کننده را فرا گرفت از توجه کننده چه باقی تواند ماند؟ بنابراین نتیجه و دستاورد ادای واقعی آن محور حقیقی شخص توجه کننده است. این روند جز با استغراق در محبت یا شیفنگی محض امکان پذیر نیست و حالتی است که فرد در آن

چنان شیفته ی محبوب می شود که از خویش بی خبر و زبان حال زیبای حافظ بیانگر موقعیت وجودی او می گردد که با وجود تو کس نشود از من که منام. به ادای واقعی این تاله و مشاهده ی حقیقتاً ویرانگر و دیرباب آن، تهلیل اطلاق شده است.

صلاة به معنی توجه یا روی کردی آمیخته به ستایش است که چون از سوی کهتر به مهتر صورت پذیرد خود به خود با کرنش همراه خواهد بود؛ ولی چون غالباً در قرآن با قید اقامه (= به پا داشتن) آمده است در زبان این کتاب مقصود از آن علاوه بر ستایش و کرنش، توجهی ارادی به هستی مطلق است. این توجه ارادی با این اوصاف شخص را در مسیر عبودیت - که منتهای هدف خلقت است - یاری می رساند و از توهمات روزمره - که منشأ آن خودخواهی و خویشتن بینی است - جدا می سازد جدا پنداشتن خود از حقیقت هستی اصل و ریشه ی تمامی گناهان در انسان بی نهایت پذیر است؛ چرا که تنها گناه امکان پذیر در مرحله ی «ذات» شرک است و در نتیجه ی آن است که آدمی از وحدت و یگانگی با حقیقت هستی باز می ماند و اساساً از آن رو، کرداری گناه تلقی می گردد که چیزی جز عصیان و سرکشی یا اعلام استقلال و در نتیجه انفصال در خیال از هستی مطلق در آن وجود ندارد. تنها با نماز یا این توجه است که آدمی نسبت به این قصور و نارسایی در خویش آگاه می گردد و با انجام این تمرین و توجه مستمر نارسایی های درونی او بر او آشکار می شود و پس از آشکار شدن می تواند مورد توجه و تدارک قرار گیرد. می توان ادعا کرد که بدون این گونه کوشش امیدی به بهبود و حرکت در جهت تربیت های معنوی در آدمی وجود نخواهد داشت.

صلاة (به معنی این توجه و رویکرد) - به هر زبان که خواننده یا اراده گردد - عبارت است از مجموعه ی تسبیح و تحمید و نیز تهلیل (که توضیح آن گذشت) و آدمی را در مراتب سه گانه ی فعل و صفت و ذات در مسیر یگانگی با هستی مطلق - قرار می دهد و به عبودیت یا مشاهده ی هستی مطلق بدان صورت که مشاهده کننده نیز از میان برخاسته باشد - آشنا می سازد این عمل آدمی را در مسیر عبودیت که تنها مقصود از آفرینش است یاری می رساند و به این دلیل است که به

عنوان محوری ترین عمل، تربیتی در تعالیم تمامی ادیان مورد توجه قرار گرفته است.

صلاة را معمولاً «نماز» ترجمه کرده اند؛ ولی واژه ی فارسی نماز به معنی کرنش است و بالغت صلاة- که به معنی روی آوردن و توجه کردن است- کاملاً معادل نیست لاقلاً در این نکته نمی توان مناقشه ورزید که توجه یا روی آوردن به هستی مطلق اعم از کرنش نسبت بدان است منشأ این ترجمه رفتاری است که از ابتدا این عمل در حقیقت قلبی در قالب آن تعلیم داده شده و چون آن رفتار، رفتاری کرنش آمیز بوده است، مسامحة محتوای آن را نیز به صورت آن فرو کاسته، «نماز» خوانده اند و در نهایت واژه ی «نماز معادل صلاة در زبان فارسی قرار گرفته است؛ در حالی که (چنان که گفته شد) صلاة توجهی است ارادی حاوی پیرایش و ستایش و نیز پرستش و این اعمال در حقیقت قلبی را در قالبی از رفتار کرنش آمیز، برای مبتدیان یا کودکان تعلیم داده اند.

صورت رفتاری این عمل را نیز در هنرمندانه ترین قالب ها و نیز بلندترین الفاظ قابل تصور ریخته اند و تمامی ظرایف و ریزه کاریهای آن آکنده از لطایفی بی نظیر است. در عین حال نباید از خاطر برد که روا نیست جانب قالب چندان مهم شمرده شود که محتوا و مقصود در آن تحت الشعاع قرار گیرد و اصل بلند آن و علت توصیه نسبت بدان مغفول ماند.

این تذکر از آن روست که معمولاً در فرهنگ دینی رایج، تنها به قالب رفتاری این دستور صلاة یا نماز اطلاق گردیده و در این باره چنان راه افراط پیموده شده است که متأسفانه تنها همان قالب رفتاری و شکلی آن را به عنوان فرض و واجب قطعی تلقی کرده اند و این افراط آن قدر پیش رفته که جایی برای محتوا باقی نگذاشته است تا جایی که تقریباً تمامی محتوای آن را تحت الشعاع قرار داده و در نتیجه آدمی را از ارزشمندترین گوهر تربیتی منطوی در خلال این دستور، محروم و بی نصیب ساخته است.

، آری تنها ادای صوری و غالباً بی محتوای آن را به عنوان تکلیف قطعی و

الاهی قلمداد کرده اند؛ در حالی که بدون تردید وجوب آن متعلق به محتوایست و قطعیت و وجوب آن مانند تمامی دستورات، تربیتی برخاسته از ماهیت موجودی است که دستور در مورد او صادر گردیده است و در حقیقت نه دستوری مولوی است و نه حتی ارشادی (1)؛ بلکه همانند دستورات، بهداشتی، دستوری ماهوی است

ص: 588

1- منشأ تقسیم بندی دستورات شرع به مولوی و ارشادی در علم اصول عدم توجه و بحث کافی از ماهیت دستورات و به زبان دیگر برخورد سطحی با پدیده ی انسانی امر و نهی است؛ حال آن که اوامر و نواهی از جنس اعتبارات ما بعد الاجتماع (با قراردادهای اجتماعی) است تقسیم بندی اصولیین در این بحث تنها ناظر به تفاوت آگاهی از هدف صدور یا جهل از آن است؛ یعنی اگر از علت صدور آگاهی داشته اند شیوه ی دست یابی به آن هدف را امری ارشادی قلمداد کرده و در صورت عدم اطلاع با تعبیر مولوی آن را شناسایی کرده اند؛ در حالی که تقسیم بندی از دیدگاه ناظر و براساس جهل یا علم او، تقسیمی نسبی و در مورد افراد مختلف متفاوت و غیر وافی به مقصود است؛ زیرا ممکن است علت صدور برای فردی معلوم و برای دیگری مجهول باشد در این صورت باید به این نتیجه ی غیر قابل پذیرش گردن نهاد که یک امر برای فردی مولوی و برای دیگری ارشادی باشد که تالی فاسدهای آن کاملاً آشکار است. در صورت بحث ریشه ای در مورد ماهیت اوامر و نواهی روشن می گردد که این گونه دستورات - که همان بایدها و نبایدهاست - در نفس الامر از دوگونه خارج نیستند یا مؤدی به واقعیات و مصالح ماهوی فرد مورد دستورند - اعم از آن که آن را بشناسد یا از آن بی خبر باشد (که در این صورت، باید آن را با تعبیر اوامر ماهوی - یا هر تعبیر دیگری که بیانگر همین نکته باشد- بیان کرد؛ چرا که ماهیت موضوع یا احوال فرد مورد دستور آن را ایجاب می کند) یا مؤدی به حفظ اعتبار دیگری است و واضع آن را برای قوام روابط اجتماعی و برای دستیابی به منافع اعتباری دیگری وضع کرده است و افراد تحت فرمان خویش را به اطاعت از آن می خواند در چنین، حالی اعتبارات همواره متغیر و تبدیل پذیرند؛ چنان که قوانین حقوقی مدنی و ... در تمامی جوامع دائماً در حال تحوّل اند. براساس مباحثی که فرصت طرح آن نیست، دستورات و اوامر دینی همگی باید از نوع اول باشد و همواره آدمیان را به مصالح ماهوی ایشان راهنمایی کند و هیچ گونه هدف اعتباری و قراردادی درخور دستورات دین نیست لذا در این جا امر و دستور به نماز را امری ماهوی خواندیم؛ نه ارشادی و نه مولوی می توان گفت دستورات بیانگر شیوه های اجرایی نماز یا سایر مناسک دینی ارشاداتی است که مبتدیان و متعلمان را آموزش می دهد؛ اما به هیچ وجه این رفتارها اصل دستور دین نیستند؛ بلکه محتوای آن ها - که مؤدی به مصالح ماهوی انسان است - اصل دستور را تشکیل می دهد.

و عبور از راه پرسنگلاخ تربیت، بی رعایت دقیق و مشفقانه و نیز کاملاً آگاهانه ی آن، امکان پذیر نخواهد بود.

، بنابراین، صلاة به معنی توجهی ارادی است که غالباً در ابتدای راه ... تنها از فرونهادن سایر توجهات آغاز می گردد و در صورت توفیق، پس از اعراض درونی از ماسوای حقّ رفته رفته توجه بی خویشتنانه به هستی مطلق را در فرد پدید می آورد.

از آن جا که اصطلاح صلاة نیز از اصطلاحات محوری در متن مقدّس قرآن است، خواهیم دید که سه دسته از اصطلاحات مستقیماً با آن در ارتباط اند که باید به هر یک از آن ها جداگانه پرداخت.

دسته ی اول مقدمات آن است و گروه دوم اجزای آن و بالا-خره بخش سوم مشابهات یا دیگر انواع دستورات دینی است که بی محابا در ردیف آن قرار داده شده است.

مقصود از مقدمات آن انواعی از طهارت یا گونه هایی از پاکیزگی است که در مقدمه ی هر عمل دینی و تربیتی (که معمولاً آن را به بیان غیر دقیق، عبادی نیز می خوانند) توصیه شده است و مجموعاً به انواع 1- بیرونی (که همان نظافت عمومی است) و 2- درونی (که ماهیت آن - چنان که خواهیم دید- گونه ای آماده سازی است) تقسیم می گردد.

30- طهارت

در زمانه ی ما و در جوامعی مشابه جامعه ی ما، ضرورت تذکر نسبت به پاکی یا تمیزی حداقلی از آلودگی های ظاهری و پلیدی ها و کثافات آشکار و به تعبیر، آشناتر نظافت تقریباً منتفی است؛ چراکه فراوانی و در دسترس بودن و سایل بهداشتی برای همگان و نیز فرهنگ عمومی حدی از پاکی طبیعی و فطری را که لازمه ی هرگونه رویارویی انسانی است به گونه ای نهادینه ساخته است که به تذکر در مورد آن نیاز نباشد.

محتوای این سفارش پرهیز از آلودگی هایی است که بخش عمده ای از آن را

حتی جانوران مراعات می کنند و راه پاکیزگی از آن آب یعنی شوینده ای است که زندگی آدمی صد درصد بدان وابسته است و کم یا بیش همواره در دسترس بوده و هست و خواهد بود؛ زیرا با فقدان جدی، آن زندگی غیر قابل ادامه خواهد شد. بنابراین تذکر نسبت به این میزان از نظافت لااقل در این زمانه (به دلیل وجود وسایل و نیز عادات رایج که خود به خود بسیار بیشتر از حداقل های مورد توصیه رعایت می گردد) چندان ضروری به نظر نمی آید؛ ولی این توصیه- برای جوامعی که با کمبود آب روبه رو بوده یا احیاناً هستند یا افرادی که در روند تربیتی و فرهنگی شان این گونه رعایت ها به اندازه ی کافی لحاظ نگردیده است- بسیار اساسی است. باید توجه داشت که درک نظافت و دوری از پلیدی های متعارف و ابتدایی اولین گامی است که برای هر حرکت معنوی ضروری است؛ زیرا ابتدا باید شخص از پلیدی های بیرونی به اجتناب آمده و ضرورت رعایت آن را درک و به انجام آن مبادرت کرده باشد تا بتواند به مسیر طهارت و پاکی های درونی- که هدف از دیانت و عبادت است - وارد گردد و بدون این پیش درآمد، اساساً نمی توان از حرکت های معنوی و پاکی های درونی با او سخن گفت.

باید توجه داشت که اگر این گونه توصیه ها اکنون (یا در پاره ای از جوامع به دلایل تربیتی یا محیطی) غیر ضروری به نظر می آید چنین نیست که ضرورت رعایت آن مورد مناقشه باشد؛ بلکه تنها می توان گفت که در برخی از اجتماعات، این حداقل ها خودبه خود رعایت می گردد؛ و الا- اصل کلی آن است که پیشاپیش هر حرکت به سوی پاکی های درونی پاکیزه های بیرونی لازم و ضروری است و مقصود از طهارت در دستورات دینی رعایت همین حداقل هاست که شخصیت انسان بدان وابسته است و بدون این حد درک نظافت نمی توان موجودی را انسان خواند.

31- غسل ، وضو

علاوه بر آن حداقل نظافت- در هنگام وارد گردیدن به عرصه ای که معمولاً آن را با تسامح عبادات می خوانند- گونه ای دیگر از پاکی نیز توصیه شده است که به

نام های وضو و تیمم نزد همگان شناخته می شود بر خلاف تیمم - که در دو موضع از قرآن (البته به صورت فعل) صراحتاً از آن یاد شده و به جزئیات آن نیز به اجمال اشاره گردیده است - نامی از وضو مشاهده نمی گردد؛ در حالی که به این گونه شست و شو و نیز ترتیب و جزئیات آن مکرر اشاره شده است.

اجمالاً مقصود از وضو پاکی و طهارتی مضاعف است که معمولاً تمامی انسان ها در مواجهات و ملاقات های ارزشمند و قابل اعتنای خویش نیز آن را رعایت می کنند در مورد رویارویی با خداوند بزرگ اگر نه به همان دلایل خیالی و خود خواهانه (بلکه از آن رو که علامت و نشانه ی پاک ساختن درون و بی گمان شرط هر مواجهه ی معنوی است) مورد توصیه قرار گرفته (و به قول حافظ پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز) رعایت آن تعلیم داده شده است که بدون تردید، دارای آثار تربیتی بسیاری است وضو - که با قصد پاکی های درونی است؛ نه نظافت ظاهری - به ترتیب خاصی که به کلیات آن در قرآن اشاره گردیده است، نزد همگان شناخته شده است و نیازی به توضیح آن نیست و چنان که می دانیم، به وسیله ی آب به انجام می رسد؛ بدین گونه که صورت و دو دست شسته شده و سپس بخشی از سر و موضعی از پا نیز با رطوبت، دست در حقیقت پاک می گردد.

همین شست و شو با وسعت بیشتر نیز گاه به صورت غسل توصیه گردیده است و آن هنگامی است که آدمی در رفتار روزمره ی خود، با تنزل حیوانی بیش تری روبه رو می گردد و برای عبور و خروج از پستی آن گونه تنزلات حیوانی شست و شویی فراگیرتر از وضو و تسری یافته تر از آن (به نام غسل یعنی شستن کامل تمامی) بدن مورد توصیه قرار گرفته است.

مانند انواع دیگر پاکیزگی های معنوی ضرورتاً این اعمال به نیت و قصد و اراده و آگاهی آمیخته است که قبل از هر چیز می تواند توجه آدمی را به هستی مطلق یا حق متعال - که حقیقت صلاة است - تسهیل کند.

در آن هنگام که آب در دسترس نیست، تنها با قصد همان پاکی درون دست‌ها را به خاک پاک می‌کشند و سر و دست را بدان مسح می‌کنند. معنی این واژه قصد و آهنگ است؛ نه عمل مسح خاک قصد پاک شدن- هر چند وسایل آن نیز در دسترس نباشد- در مقدمه‌ی هر رویارویی معنوی از ضروریات توجه است و در آماده‌سازی فرد به هنگام نماز دارای آثاری است که اندک دقتی آن را آشکار می‌سازد و نیازمند توضیح بیشتر نیست بنابراین تیمم در صورت فقدان آب به صورت جایگزین به جای وضو یا غسل قرار می‌گیرد و در حقیقت چون وسیله‌ی پاک کردن در اختیار شخص نیست، قصد و نیت آن را به این وسیله- در گونه‌ای از فعل که انجام آن همواره امکان‌پذیر است - تعیین می‌بخشد تا آن قصد پاک شدن (که برای هر ملاقات معنوی لازم و ضروری است) هرگز فرو نماند.... و چنان که گفته شد، ضرورتاً عزم و آهنگ پاکی است که شرط ورود به عرصه‌ی مواجهه با هستی مطلق است و ورود بدون این عزم ورودی غافلانه و در نتیجه حیوانی و غیر وافی به مقصود است.

33- نیت ، تکبیر ، قیام ، رکوع ، سجود ، تشهد ، سلام

نه تنها، صورت بلکه معنای این عمل در حقیقت قلبی (صلاة) نیز ارکان و محورهایی دارد که به نام‌های مشهور و صورتاً شناخته شده‌ی نیت، تکبیر، قیام، رکوع، سجود و سپس نتیجه‌ی آن را به صورت تشهد و سلام آموزش داده‌اند. نکته‌ی نیازمند دقت آن است که آفرینش معانی این الفاظ در شخص پدیدآورنده‌ی حقیقت صلاة است؛ نه انجام ظاهری و ایجاد تعینات فعلی آن‌ها دریافت این نکته به تعمق جدی و صمیمانه‌ی شخص بستگی دارد و چندان نمی‌توان با توضیحات لفظی، بار آن را به منزل مقصود رساند.

نیت (انجام آگاهانه‌ی عمل) در حقیقت محور این عمل عبادی است و به هیچ وجه مرور ذهنی بر علت‌صوری انجام عمل و خصوصاً در حین آغاز آن نیست؛ بلکه محوری است که در طول انجام این عمل باید شخص تنها در حال انجام و به

فعلیت رساندن آن باشد و خود به خود روشن است که چرا بدون آن این عمل فاقد هرگونه محتوی و ارزش است؛ به این معنی که شخص در طول انجام عمل باید همواره در حال به فعلیت رساندن آن قصد و آهنگ درونی باشد (که در نماز همانا توجّه به هستی مطلق است) و هر بخش از آن عمل که به صورت ناخودآگاه و بر اساس عادت خود به خود بی هیچ قصد آگاهانه انجام می پذیرد دارای هیچ گونه ارزشی نبوده و در حقیقت بخشی از آن فعل نیست

تکبیر - که بزرگ داشت مطلق حقّ متعال است - اولین و بنیادی ترین رکن این عمل قلبی است. بدون این بزرگ داشت یعنی مشاهده ی عظمت بی نظیر و بی مانند نسبت به خداوند هستی، منطقاً نمی توان به این آستانه، یعنی توجّه به حقّ و هستی متعال دست یافت. بنابراین مفهوم بزرگ داشت حقّ یا تکبیر از ارکان مفهومی حقیقت توجّه با صلاة است؛ نه آن که صورت آن رکن نماز واقعی باشد!

قیام عبارت است از به بندگی او ایستادن و در برابر، وی به تسلیم و رضا و توکل برخاستن قیام اولین گامی است که پس از بزرگ داشت او، خودبه خود از آدمی سر می زند و در نتیجه ... کاملاً قابل درک است که چرا از ارکان مفهومی این رفتار تربیتی است.

رکوع (در پی قیام) در برابر شکوه و هیبت او سر تعظیم فرود آوردن و با نماد خم شدن بزرگی او را ستودن است که بی آن نمی توان مفهوم عمل قلبی توجّه را حتّی منطقاً در تصوّر آورد.

سجود یعنی در برابر اراده ی والا و خواست بلند و تمام و قطعیت یافته ی او، سر بلندانه به خاک ناچیزی و فنا سر گذاشتن و تمامی خواست خویش را فرو نهادن وصول به این حد از عبودیت و بندگی هدف و مقصود و نتیجه و دستاورد این روند مفهومی، یعنی توجّه به هستی متعال است و به تعبیر سراسر آمیخته به شوق و شیدایی حافظ،

بر آستان جانان گر سر توان نهادن *** گلبانگ سر بلندی بر آسمان توان زد

برترین حالت عبد و منتهای قرب و نزدیکی بنده را به هستی مطلق نشان می دهد

تشهد گواه توجه به حضور یگانه و بی مانند او و نیز فرمان پذیری برترین بنده و پیام آور او گردیدن است چون فرد به این مرحله دست یافت گویی دیگر از «نماز» فارغ شده است و توجه در او به تمامیت خود رسیده است.

سرانجام... سلام به تسلیم تمامی هستی و اهل آن و خداوند آن نشستن است. پس از ورود به مقام اسلام یا تسلیم - که هر دو برخاسته از همان سلامی است که نماز بدان پایان پذیرفته است - می توان گفت هیچ آسیبی شخص را تهدید نمی تواند کرد.

مهم ترین نکته آن است که معانی الفاظی که در حین انجام این عمل مورد دستور قرار گرفته است همگی در تحقق ماهیت نماز دخیل و در حقیقت، بیانگر مفاهیمی است که نماز عبارت از آن است. با توجه به مجموع آن ها به سهولت می توان دریافت که چه اندازه روایت منسوب به رسول خدا صلی الله علیه و اله و نیز امام صادق علیه السلام عمیق و گران سنگ است که (الصَّلَاةُ تَسْبِيحٌ وَ تَحْمِيدٌ وَ تَهْلِيلٌ وَ قَوْلٌ وَ دَعْوَةٌ) (1)؛ بدین معنی که «نماز عبارت است از: تسبیح و تحمید و نیز تهلیل و گفت و گو و دعا» که آن را اول بار، برای مردم ابتدایی و بیگانه از اندیشه ی آن روزگار، در گونه ای از رفتار آموزش داده اند.

مجموعاً آن که نماز اولاً راهی است برای پیرایش نمازگزار از صفات ناشایست و به تعبیر خود قرآن، تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ (2) است. در مقام فعل، یاری دهنده یا ابزارگونه ای است که در صورت به کارگیری تمام عیار آن، مفید فواید تربیتی بسیاری است. هر چند کاملاً روشن است و نیازمند تذکر نیست، قرآن بر این تأکید فرموده است که برای کسانی که دارای تکبر ذاتی و خویشتن بینی عمیق اند، این کار بسیار دشوار و ناشدنی است؛ زیرا آنان اساساً در درون خویش، به اراده ی خودخواهانه به

ص: 594

1- مستدرک الوسائل 6 335 به نقل از مجموعه ی ورام و نیز بحار الأنوار 87: 161 از ارشاد القلوب دیلمی: 191.

2- (به پا ایستادن در برابر هستی) آدمی را از آسیب پذیری و زشت کاری باز خواهد داشت. عنکبوت (29): 45

این عمل اقدام نمی‌تواند کرد در هر حال این توجّه مهم‌ترین وسیله‌ای است که می‌توان در راه پاک شدن (و به تعبیری خوب شدن) از آن یاری جست؛ چنان که می‌فرماید (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ)؛ (1) زیرا تمامی ناپاکی‌های درون با این تواضع و خاک‌نشینی در برابر هستی مطلق، محو و نابود می‌گردد. در جای دیگر نیز می‌فرماید: (أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) (2) بنابراین نماز راهی است برای پاک شدن و چون شست و شویی روزمره در مسیر پرهیز از آلودگی‌ها ضرورتی قطعی در روند تربیت است. اگر دین‌طریقی برای دست‌یابی به آراستگی‌های اخلاقی و انسانی فرض گردد که بی‌گمان، چنین است و هیچ فرض دیگری در برابر آن، تاب مقاومت و گداختن در بوته‌ی نقد را نخواهد داشت- «نماز» در آن (چنان که گفته‌اند) ستون این خیمه است و اساساً بدون این تکاپو در راه پاکی‌ها و پرهیزها- که اصل و ریشه‌ی «نماز» است خودبه‌خود کس را در دایره‌ی دیانت راه نمی‌تواند بود.

34- صوم، زکاة، انفاق، ایثار، خمس، حج، مناسک، عبادت

در کنار تنها دستور محوری و همگانی «نماز»- که برای هیچ‌کس و در هیچ موقعیتی، تغافل از آن و فرو نهادن آن در راه دست‌یابی به اهداف بلند تربیت پذیرفتنی نیست و چون مطالعه و مدارسه در مسیر کسب دانش (یا تمرین و ممارست در راه اکتساب هر هنر و فضیلتی و دارو برای هر بیمار و غذا یا قوت لایموت برای هر زننده و جاندار... ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و ترک آن با مرگ و بیرون شدن از چرخه‌ی حیات یا محرومیت از مزایای آن دانش (یا هنر و

ص: 595

1- و از ایستادن و رویارویی و نیز ایستادگی و خویشتن‌داری یاری بجوید؛ هر چند آن نیز جز برای فروتنان سخت دشوار است بقره (2):

45

2- در دو سوی روز و نیز آغاز، شب به بندگی و فرمان‌پذیری بایست که نیکی‌ها زشتی‌ها را از میان می‌برد. هود (11): 114

درمان و خوراک) برابر است - در مسیر تربیت، توصیه های دیگری نیز در این کتاب (برای کسانی که می خواهند در این مسیر گام نهند) ارائه شده است که معمولاً از آن ها در ردیف «نماز» یاد می شود.

البته این ترادف و تشابه لافل همه جانبه و مطلق نیست و تفاوت آن ها با «نماز»، در مشروط بودن آن هاست؛ یعنی بسته به حالات مختلف افراد ضرورت آن ها تغییر می کند؛ اما در «نماز» اساساً این گونه تفاوت حال در این سطح وجود ندارد آری از آن جا که معمولاً در کنار «نماز» و در ردیف آن به دستوراتی چون صوم (= روزه) و زکاة (= دهش های مالی) و نیز حج (= زیارت خانه ی خدا) به یک چشم می نگرند و آنان را در یک ردیف می پندارند باید بدانها در همین بحث اشاره کرد؛ در حالی که (به همان دلیل ذکر شده) این ترادف و تشابه کامل نیست؛ زیرا پیدااست که شرط انجام روزه صحت و تندرستی اندام مادی است و شرط زکاة (یا انجام خدمات مالی و دستگیری از مستمندان) دارا بودن ثروت و مکنت است و شرط گزاردن، حج داشتن هر دو (چون رفتن به چنین سفری هم به تندرستی نیازمند است و هم به داشتن تمکن مالی) ملاحظه می گردد که چگونه این دستورات به موقعیت بیرونی وابسته اند؛ در حالی که فرمان به انجام رساندن نماز درونی و محوری و در مورد هر انسانی و در هر حال است. تنها شرط دیریاب نماز حضور آگاهانه در مسیر تربیت است؛ حال آن که انجام سایر این به اصطلاح عبادات، به وضعیت بیرونی مشروط است و از طریق همین اوضاع بیرونی و نعمت های مادی است که می توان به ماهیت این دستورات در حقیقت درجه ی دوم نیز پی برد.

بر اساس آن چه گفته شد روشن است که صوم (یا روزه) قبل از هر چیز شکرانه ای است بر نعمت بی مانند تندرستی و از طریق این دستور (یعنی پرهیز از بهره مندی های طبیعی) این نکته ی عمیق تذکر داده شده است که جز او (یعنی هستی مطلق) را نخواستن و به هیچ تمتعی (جز چشم دوختن و توجه به او) پرداختن، برترین اوج و مرتفع ترین مرتبه از تربیت آدمی است.

، بنابراین با تعلیم لب فروستن از هر چه نوشیدنی و خوردنی و تن نگاه داشتن

از تمتعات، جنسی در صورت تندرستی هوشمندانه و هنر مندانه، این نکته آموزش داده شده است که در برابر او و بر درگاه حضرتش توجه به این تمتعات اندک مایه و تن مدارانه به صورت هم عرض روزمره ترین آفتی است که راه بهره مندی از مشاهده ی آن حقیقت متعالی را مانع می گردد و رفته رفته... آدمی را از درگاه آن حقیقت دور می سازد که البته تنها به شرط امکان این پرهیز - که همان سلامت جسمانی است - به صورتی کاملاً موقت و کوتاه مورد توصیه قرار گرفته است و از این رو آن را میهمانی و ضیافت خداوندی خوانده اند (1) که در جریان آن بهره مندی آدمی منحصرأً توجه به هستی مطلق می گردد پس از آن واضح می شود که چرا نفس ها در آن تسبیح است و خواب در آن عبادت (2)؛ زیرا این مراقبت در تمامی لحظات روزه دار را همراهی می کند و کاملاً او را در این مسیر قرار می دهد و حداقل آن یک ماه در سال است و در صورت امکان در ماه مبارک رمضان که فرود و نزول برکات الاهی در آن بیشتر است؛ چرا که نزول قرآن یا فرود برترین ریزش و برکت و کرامت الاهی در آن و بدان آغاز شده است و بی گمان افراد در آن به درستی بیشتر و افزون تر از سایر مواقع به انتظار بهره مندی های معنوی به سر می برند و در نتیجه، برای این، عمل متناسب تر به نظر می آید.

زکاة یا دستگیری از مستمندان و در راه ماندگان و خویشان و نزدیکان و ایتم ضعیف، از طریق خدمات مالی اولاً به شکرانه ی بهره مندی از نعمت پر خواستار ثروت و ثنیا داشتن چشم دل سوزی و عنایت به نیازمندی دیگران و تنها خود را ندیدن و راحت تن خویش را نخواستن و به این وسیله خود را از دایره ی انسانیت

ص: 597

1- در خطبه ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله در هنگام ورود به ماه مبارک رمضان ایراد فرمودند و سید ابن طاووس در اقبال آن را نقل کرده است این تعبیر وجود دارد که (دُعِیْتُمْ فِیْهِ اِلَیْ ضِیَافَةِ اللّٰهِ) (= شما را به میهمانی خداوند فرا خوانده اند) البته مقصود از میهمانی خداوند همان روزه ای است که در این ماه گرفته می شود.

2- دنباله ی همان خطبه است... (أَنْفَاسُكُمْ فِیْهِ تَسْبِیْحٌ، وَ نَوْمُكُمْ فِیْهِ عِبَادَةٌ).

بیرون نکردن است؛ زیرا از این راه است که آدمی غالباً با دیوار خودخواهی‌ها، میان خویش و بیگانه فرق می‌نهد و با این تفکیک، خودخواهانه از مسیر تربیت در راه صفات الاهی دور می‌گردد که مفهوم و ضرورت رعایت آن روشن تر از آن است که نیازمند توضیح و تفهیم باشد.

به این نوع خدمت مالی - که بیشتر برای گذران زندگی مستمندان به انجام می‌رسد - (وقتی از سر دلسوزی تمام و خصوصاً به گونه‌ای خودانگیخته صورت گیرد) انفاق گفته شده است که مرتبه‌ی اعلا‌ی همان زکاة است. ناگفته نباید گذارد که رتبه‌ی بالاتری نیز برای آن وجود دارد و آن هم در هنگامی است که شخص ضروریات زندگانی خویش را نیز به بخشش می‌گذارد از آن مرحله به ایشار تعبیر می‌شود.

گونه‌ای از این خدمت، مالی به این معنی خاص (نه در قرآن، بلکه در فرهنگ فقه شیعه) گاه با تعبیر خمس نیز یاد شده است. البته منشأ رواج این اصطلاح تعبیری در قرآن است. خمس درصد یا ضریب نوعی از بهره‌های مالی را شامل می‌شده است که با پیروزی در جنگ‌ها به عنوان غنیمت نصیب شرکت‌کنندگان گروه فاتح می‌گردیده (1) و غالباً مشارکت طبقات عادی مردم در جنگ‌ها به انگیزه‌ی دستیابی به چنین بهره‌هایی صورت می‌پذیرفته است. قرآن تأکید فرموده است که حتی در این گونه غنیمت‌ها، بهره‌ی مستمندان و نیازمندان، حد اقل تا یک پنجم آن فراموش نگردد و مورد غفلت قرار نگیرد. از موارد مصرف آن به خوبی می‌توان دریافت که از انواع همان زکاة به شمار می‌رود و گونه‌ای جدید محسوب نمی‌شود. در فرهنگ فقه شیعه (طبق قرائن موجود) احتمالاً ائمه‌ی اطهار علیهم السلام با توجه به تغییر اوضاع، آن را پس از اندی به تمامی سودها و بهره‌های مالی تسری دادند و چنان که گفته شد، در ایام بعد و خصوصاً در روزگار جدید به دلیل تغییر شرایط حاکم بر اقتصاد جوامع و خارج شدن از فضای اقتصاد دامداری و کشاورزی و اتکای درخور توجه آن به امور، بازرگانی دارای توجیه بیشتر و معقول‌تری نیز هست و به هر صورت، محتوی همان

ص: 598

دستوری است که گاه در قرآن از آن به گونه‌ی انفاق (به معنی روزی رساندن به مردمان) یاد شده است. همان طور که اشاره گردید خود واژه‌ی زکاة (= پاک کردن) منشأ تشریح آن را به خوبی نشان می‌دهد بنابراین مقصود و هدف از آن تنها رعایت امور تربیتی و اخلاقی و انسانی است و آدمی را از تعلق به مال و ثروت - که رایج‌ترین آلودگی مبتلابه است - پاک می‌سازد؛ چه از آن رو که شکرانه‌ی است نعمت ثروت را و چه از جهت مهم تر آن بیداری و هشیاری نسبت به تهی دستی خویشان و نزدیکان و هم نوعان و یتیمان و از راه ماندگان

به هر ترتیب - چنان که شیوع یافته است - به هیچ وجه کاربرد آن تنظیم امور اجتماع یا رعایت اجتماعی امور مستمندان نیست که این گونه توجیحات تنها به کار کودکان و تازه به دوران رسیده‌های اجتماعی و مالی می‌خورد که اندیشه‌های مادی گرایانه و تن مدارانه در زوایای ذهنیت ایشان هنوز بر جای مانده است و غالباً از این نکته‌ی محوری غافل اند که خداوند را نیازی به این رعایت‌های بندگان نیست و علاوه بر آن، فقر و کمبودهای اجتماعی را اساساً از این گونه راه‌ها نمی‌توان علاج کرد. بنابراین ثمر و نتیجه‌ی این گونه دستورات تنها به مقاصد تربیتی باز می‌گردد و نصیب آن بهره‌ی رعایت‌کنندگان آن است و هستی مطلق را در تشریح این گونه توصیه‌ها، با این قبیل مصلحت‌جویی‌های کودکانه و نیز تنگ‌چشمانه و خصوصاً منفعت‌انگارانه و بازاری... کاری نیست.

حج نیز - که در لغت به معنی آهنگ و عزم و قصد آمده است - ابتدا در اصطلاح خاص عرب جاهلی و به تبع آن در زبان فقیهان و نیز مردمان و در گویش قرآن با اضافه‌ی آن به بیت رفتن به سوی کعبه (در زبان خاص) به قصد زیارت آن (و به جا آوردن اعمال ویژه) است. روشن است که انجام این مسافرت بدون برخورداری از سلامت بدن و نیز تمکن مالی - خصوصاً برای مردمانی که از آن دور یا خارج از جزیره‌ی العرب ساکن اند - امکان‌پذیر نیست علت توصیه نسبت بدان نیز روشن است: پس از برخورداری از سلامت جسم و نعمت ثروت و مکنت و عدم نگرانی از ضایع ماندن زندگانی - که اول شرط بهره‌مندی از هر نوع تربیت، اعم از مادی و

معنوی است - مؤمن بی هیچ امر و فرمانی خود به خود راهی این سفر خواهد شد. لا اقل نزد اقوام، سامی این خانه خانه ی توحید است و ساخته یا بازسازی شده ی اول موحد، گیتی ابراهیم علیه السلام و سپس پذیرفته ی خداوند هستی به اقتضای خلوص و ایمان شگفت انگیز برآورنده ی اولیّه ی آن (1) (زیرا بنای آن در زمان خلیل الرحمن مسبوق به سابقه ی چندانی نبوده است و به هر ترتیب، گویی احترام نسبت بدان برای اول بار به گونه ای خود جوش از دل این انسان الاهی سر زده است) و از آن پس، مورد پذیرش تمامی موحدان و بزرگان معنی در طول تاریخ قرار گرفته است.

بنابراین هرگاه کسی خواسته باشد خانه ای خدایی را زیارت کند، جز آن را بر نخواهد گزید و چون شخص از ضرورت های اولیّه و اجتناب ناپذیر زندگانی - که بی گمان مهم ترین مسؤولیت اوست - رست به کجا جز آن خواهد رفت؟ لذا دستور به این سفر فطری ترین و بدیهی ترین فرمانی است که شخص مؤمن (پس از رفع نیازهای اولیّه ی خویش) در راه تربیت، به خود خواهد داد.

در مورد مناسک یا شیوه های انجام این عمل نکات و ملاحظاتی هست که بدانها نیز اشاره باید داشت و بدون آن توضیحات دور نیست که مقصود از این عمل تربیتی همچنان دریافت نشده باقی ماند.

در این که مراسم حج به جامانده از سنّت عرب جاهلی است، تردید نشده است؛ اما از این که عرب جاهلی آن را از کجا به دست آورده و اقتباس کرده است (لا اقل به سهولت) امکان سخن گفتن نیست و چندان هم نیازمند آن نیز نیستیم؛ زیرا هدف ورود به این بحث، دستیابی به جوهره ی احکام فرعی و جزئی حج است تا نشان دهد مقصود از رعایت هایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله آن ها را وضع یا تصحیح و سرانجام به این صورت تثبیت فرمود چیست؛ چه همواره سنّت ها (با عواملی که شناسایی آن ها با این فاصله ی زمانی به دلخواه مقدور نیست) در مرور زمان... دستخوش تغییراتی می شوند که دست کم پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، به عنوان یک مربی

ص: 600

اخلاقی با بعضی از آن‌ها از نظرگاه، تربیتی امکان توافق صددرصد نداشته است. بنابراین نمی‌توان تردید کرد که این دستورات گزینش (و چه بسا محتواپردازی) شده‌ی آن حضرت از میان همان رسوم رایج است.

آن‌چه از آن‌ها باقی مانده و اکنون در دسترس است نشان می‌دهد که مسافر، در این سفر کاملاً معنوی (البته در موقعیت بکر و دست‌ناخورده‌ی گذشته، نه چنان که امروز مشاهده می‌گردد!) به حرم و حریمی وارد می‌گردد که لااقل در فرهنگ عمومی حرم و حریم الهی تلقی شده است و به این دلیل در اولین گام پیش از رسیدن، بدان هرگونه لباس زینت و تفاخر و امتیاز را از تن به در می‌آورد و به پوششی در اقل اکتفا می‌ورزد؛ یعنی لباس احرام می‌پوشد با پوشیدن این لباس، عالی و دانی خالی از هر علامت و امتیاز چونان، بندگان یکسان به درگاه او وارد می‌گردند. سپس ندای او را اجابت کرده لئیک گویان... به بندگی در این مسیر گام می‌نهند.

از آن پس در طول این مسیر و نیز در خلال تمامی این راه است که باید با تمام پدیده‌های طبیعی در آن محیط البته در حد امکان از سر تسلیم در آید و همه چیز آن را، چون بارگاه قدس به جا و بی‌چون و چرا مورد قبول و پذیرش قرار دهد. به این دلیل به هیچ‌گونه گزینش یا تغییری در آن مجاز نخواهد بود که هیچ‌کس اجازه ندارد که به عنوان مثال، در حریم بزرگان - خصوصاً آن‌گاه که در پیشگاه آنان قرار دارد نسبت - به هیچ پدیده‌ای اظهار ناخوش‌آیندی کند و وضعیت موجود را به نفع یا در جهت راحت‌خویش تغییر دهد و این است تمامی آن‌چه به عنوان محرمات حج از آن یاد می‌گردد.

مسافر به فضایی گام می‌نهد که گرداگرد همان مکعب ساده و بی‌پیرایه‌ای است که آن را خانه‌ی خدا می‌خوانند و می‌دانند و بی‌درنگ، چون پروانه‌ای برگرد شمع هفت نوبت پیرامون آن را می‌پیماید به این هفت گردش طواف می‌گویند. سپس به سعی می‌پردازد؛ یعنی هفت نوبت نیز میان دو کوهی را که گفته‌اند مادری برای نجات فرزند خویش از تشنگی به جست و جوی آب پرداخته هم چون او دوان و ناآرام... می‌پوید و سعی کنان آن را طی می‌کند.

این کودک در معرض تلف و تشنگی، فرزند همان انسان الاهی است که بانی این خانه بوده است. وی از آن رو همسر و فرزند را به این وادی آورد تا از گذشت همسر اصلی (ولی بی فرزند) خویش در مورد ازدواج با کنیز همان همسر و به اجازه ی فداکارانه ی، او قدر شناسی کرده باشد چون مرد رنجش او را از این تقدیر ناخواسته (یعنی پدید آمدن فرزند برای رقیب ناهمسنگ) مشاهده می کند بی درنگ فرزند خویش و مادر او را در پناه خدا و در کنار جایگاهی که به خانه ی او منسوب است می آورد و بی هیچ تشویشی... باز می گردد.

وی در حقیقت آنان را به همان نیرویی می سپرد که هست و بود تمامی هستی را در دست او می بیند. این عمل نشانه ی صداقت بیرون از حد و مرزی است که ممکن است از کسی صادر گردد! آری، او تنها فرزند خویش را - که در دوران پیری یافته - بی هیچ دل نگرانی در آن وادی می نهد و خود بلافاصله باز می گردد؛ چرا که اولاً، نعمت وجود این زن و فرزندش را نیز همان نیرو بدو بخشیده است که باور دارد همین جا خانه ی اوست و ثانیاً، خود به خود آن هستی مطلق کاملاً آگاه است از آن که چگونه این بنده در کار قدرشناسی از گذشت همسری است که این فرزند در اثر گذشت همان همسر نصیب او گردیده است... و اکنون این همان مادر غریب و تنهاست که به دنبال آب میان این دو کوه را هفت بار می پیماید و زائر خانه ی او نیز به پاس بزرگ داشت تمامی این فداکاری ها و از جان گذشتگی ها همین مسیر را به همان صورت می پیماید و همان آب جان بخش معنویات را - که ریشه ی توحید و از خودگذشتگی ها را زنده و پایدار می دارد - می جوید؛ یعنی او نیز برای سیراب ساختن طفل جان خویش به اقتضای پیشگامان میدان توحید، راه می پرید؛ چرا که اگر آن پیشگامان در مسیر مشاهده ی حقیقت هستی نبودند کی و کجا اینان و امثال آن ها اکنون به دریافت این موهبت سترگ و ملاقات بی نظیر با این حقیقت متعالی نائل می گردیدند؟!

آن گاه در هنگامی خاص و روزی، معین از محیط مکه خارج می شود و به صحاری مشعر و عرفات و مینا می آید و در آن جا پس از رجم نماد شیطان - که سمبل

طغیان‌ها و سرکشی‌ها و خودخواهی‌هاست - گوسپندی را به جا و در جای نفس خویش می‌گشود آن را ابزار نزدیک شدن به آن حقیقت می‌سازد و آن را «قربانی» (به معنی نزدیک کننده) می‌نامد... و باز به حرم بازگشته سعی و طواف مجددی به جا می‌آورد و نماز می‌گزارد و از اعمال آن فارغ می‌گردد.

چندان مهم نیست که وقایع منقول در اصل و در ظرف واقع، چه بوده است که هر اندازه رسوم اصیل و درست یا نادرست و مغشوش باشند، نتیجه چندان تفاوتی نخواهد داشت؛ زیرا بهره‌مندی از آن‌ها به آفرینش بار احساسی بستگی دارد و درست و نادرست آن، تنها از این زاویه قابل ارزیابی است و الا- روشن است که هیچگاه از نظر تاریخی، به دلخواه قابل شناسایی نخواهند بود. آن چه مسلم است، سراسر دستورات حج چنان که دیده می‌شود همه جا از توقیر و تذکر و یادآوری روندی تربیتی و آموزنده حکایت دارد که شخص را از تمامی خودخواهی‌ها جدا ساخته به بلندای از خودگذشتگی‌ها راهنمون می‌گردد.

از بیان این نکته نیز نمی‌توان گذشت که این تعالیم زیبا و پر اوج در زمانی توصیه شده‌اند که دست‌ناخوردگی و اصالت محیط و بکر بودن طبایع امکان بهره‌مندی از این دستورات را فراهم می‌ساخته است؛ در حالی که ما اکنون در روزگاری زندگانی می‌کنیم که محیط و زندگانی و نیز طبایع مردمان این گونه توصیه‌ها را بر نمی‌تابد و چه بسا بسیاری از نکات تربیتی آن را در نمی‌یابد و از طرفی نیز می‌بینیم و می‌دانیم که راه‌گریزی از عمده‌ای از تغییراتی که در این روزگار به شیوه‌ی زندگانی و اندیشه‌ی مردمان راه یافته است نیست.

به هر صورت نمی‌توان از این مهم نیز غفلت داشت و با بی‌اعتنایی عبور کرد که سرزمین عربستان در آن روزگار، فقیرترین نقطه‌ی جهان بود؛ ولی اکنون به یکی از ثروتمندترین کشورهای منطقه تبدیل یافته و مراسم حج به یکی از درآمدزاترین منابع برای مردم آن منطقه مبدل گردیده است آن روز کعبه چهار دیواری‌ای بود تهی از جاذبه‌ی ظاهری و تزئینی و تشریفاتی در قعر دره‌ای بی‌آب و خشک و فاقد هرگونه لطف و کشش‌های چشم‌پرکن در نتیجه، کاملاً قابل درک است که در آن

روزگار دعوت به چنین مسافرتی چه اندازه به کناره جویی از دنیاطلبی های بی حاصل آمیخته و از عوامل تباه کننده ی، روح تهی و خالی و نیز از جاذبه های خیالی و مادی - که ضایع کننده ی جان است - عاری بوده است و در برابر اقدام به آن عمل تا چه پایه به گذشت و ایثار و از خود گذشتگی آکنده و آمیخته!

از حقّ نمی توان گذشت که این آمیختگی های مخل و خیالین دستاورد زندگانی صنعتی این روزگار است و اکنون ما را به خوب و بد آن کاری نیست؛ امّا آن چه این مسافرت را ممکن است در نگاه مردم امروز چه بسا بی حاصل نشان دهد تغییرات مستحدثی است که مصنوعاً از طریق اقتصاد، صنعتی به گونه ای تقریباً ناخواسته و ناگزیر بر زندگانی مردمان امروز تحمیل شده است. بنابراین باید توجه داشت که شرط بهره مندی از نتایج معنوی این مسافرت و طی طریق دور نگاه داشتن دیده و دل از مشاهده ی زرق و برق احیاناً هوش ربای این گونه مظاهر است و لازمه ی آن، پرهیز از آلودگی دل و جان به انواع این تمایلات دل فریب و غفلت زاست. آری، مراقبت درون از تمایل و تمنا نسبت به هر نوع و شکل از این گونه مواهب تمدن و صنعت ضروری است؛ زیرا در حال حاضر این جاذبه ها در شدیدترین صورت های خود در مگّه و مدینه وجود دارند؛ لذا پرهیز از آن ها برای دست یابی به نتایج تربیتی و معنوی این زیارت- که در شکل مسافرت است - تقریباً واجب الرعايه است تا حج را- که دستوری صد درصد تربیتی است- با تقریحات چه بسا غیر مفید و غالباً غیر لازم و حتّی مضر، مشتبّه نسازد!... و دور نیست اگر گفته شود بدون این مراقبت، حتّی ممکن است این مسافرت به جای عملی واجب و، عبادی به رفتاری غیر مشروع و غیر اخلاقی تبدیل گردد و از این جهت باید سخت مراقب و هشیار بود

عبادت

اشاره

در پایان این بحث- با توجه به این که معمولاً به مجموعه ی کنشهای رفتاری مورد دستور دین عبادت اطلاق می گردد- باید این توضیح را اضافه کرد که هیچ یک از این رفتارها به معنی واقعی کلمه عبادت و با این تعبیر کاملاً قابل تطبیق نیست. این

اعمال در حقیقت مناسب یا «شیوه‌ها»یی است که تنها آن‌گاه که از سوی برگزیدگان و بزرگان گیتی به انجام رسد مفهوم عبادت در قالب آن‌ها مصداقاً قابل تحقق است و به خودی خود، راه کارهایی است که برای دست‌یابی به اهداف تربیتی مورد توصیه قرار گرفته یا آموزش داده شده است. این‌ها تنها روش‌های وصول است؛ در حالی که هدف در این راه عبودیت است و روشن است که این همانی میان وسیله و هدف، تنها در آخرین مرحله‌ی وصول ممکن است تحقق یابد و الا در طی مسیر... همواره میان آن‌ها فاصله‌هایی وجود دارد.

اگر مجموعه‌ی این اعمال مناسب است پس عبادت چیست و تعریف جامع و مانع آن کدام است؟

برای تفهیم معنی عبادت، ساده‌ترین و کوتاه‌ترین شیوه آن است که گفته شود: هرگاه تصمیم‌گیرنده در وجود فرد منش و شخصیت خود او نباشد و به جای آن، حق (یا هستی مطلق) نشسته باشد و آن حقیقت در درون شخص نقش تصمیم‌گیرنده را ایفا کند، عبادت یا بندگی حق صورت پذیر گشته است. توضیح این‌که در وجود هر یک از ما انسان‌های معمولی همواره صفات ما از قبیل حرص و حسد و بخل و ریا و ... که منشأ آن‌ها معمولاً خودخواهی‌های ماست - تصمیم‌گیرنده‌ی واقعی در موضع‌گیری‌های روزمره‌اند... تا جایی که اگر بگوییم ما بنده‌ی این‌گونه صفات خویش، ایم تعبیری غیر واقعی به کار نبرده ایم این است که می‌توان گفت در حقیقت ما تمایلات شخصی را عبادت (یا بندگی) و خودخواهی‌های خویش را پرستش می‌کنیم.

اکنون با توجه به این توضیح، تعبیر گوناگون قرآن را به خوبی می‌توان فهم کرد؛ از جمله این‌که می‌فرماید: (مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ) (1). باید صادقانه اذعان کرد که ما غالباً و عموماً از همین دسته و گروه ایم؛ یعنی متأسفانه انگیزه‌ی رفتار ما آدیان پیروی از تمایلات شخصی است

ص: 605

1- آن‌که هوس خویش را به بندگی گرفته است. فرقان (25): 43

البته این داوری تا وقتی درست خواهد بود که شخص از جاده ی انصاف و واقع بینی خارج نشده و به خود فریبی نپرداخته باشد و الا تا این نکته به خوبی دریافت نگردد که آدمی در انجام امور خویش همواره به عبادت خصلت ها و ویژگی های درونی خود پرداخته آن ها را بندگی و عبادت می کند، امکان نشان دادن مفهوم عبادت از نظر قرآن نخواهد بود؛ زیرا در آن جا (چنان که گفته شد) - به جای خود خواهی ها یا صفاتی که برخاسته از خودخواهی های نهفته در درون آدمی است - تصمیم گیرنده حق (یا هستی مطلق) است در این حالت، گویی شخص در میانه . نیست و به این دلیل نیز بد و بنده گفته شده است که همواره در کار بندگی خداوند هستی است. در نتیجه، (و مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (1) توصیف اوست.

آری، بنده یا عبد (و به تعبیر متعارف آن غلام) کسی است که خود تصمیم نمی گیرد و منشأ تصمیم در او دیگری است که در این جا به جای هر فرد دیگر، هستی مطلق می نشیند به عبارت دیگر خود خواهی ها از میان بر می خیزد و از خودگذشتگی در درون فرد جایگزین آن می شود و این فرد بنده (یا عبد) حق می گردد و پس از آن، قول و فعل او قول و فعل خداوند هستی خواهد بود. این بلندترین مرتبه ی وجودی در خلقت است و هدف از آفرینش رساندن مخلوقات به این مرحله است؛ در حالی که تمامی موجودات جز آدمیان به صورت جبر مادی یا غریزی، در چنین پذیرشی قرار دارند؛ اما بدون آگاهی از آن؛ تنها آدمی است که با اراده و اختیار خویش، باید در این مسیر قرار گیرد تا در عین بودن در آن از آن نیز آگاه گردد و هدف آفرینش را اعلام کند و به تحقق رساند که: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (2)

با توجه به این نکته به خوبی می یابیم که چرا اساساً هیچ هدف دیگری نمی توان برای خلقت حتی تصور کرد و این تعبیر با آن چه مکرر از آن گفت و گو شد، کاملاً تطبیق می کند

ص: 606

1- و شما نیکان جز خواست آن جمال و کمال بی کران چیزی نمی خواهید دهر (76): 30

2- پیدا و پنهان را نیافریدم مگر برای آن که به اوج فرمان پذیری در آیند. الذاریات (51): 56

باری هستی مطلق در جریان و با هدف مشاهده ی خویش، خلقت را آفریده است و به تعبیر تمام تر، آفرینش چیزی جز جریان مشاهده ی هستی مطلق از خویش نیست و نشان می دهد که چرا تا عبودیت تحقّق نیافته باشد، شاهد و مشهود هیچ یک بیننده یا نشان دهنده ی آن نیستند و چون تحقّق یافت، هم شاهد حقّ است و هم مشهود و تنها در این صورت است که هدف خلقت به تمامی تحقّق می یابد. بنابراین عبودیت چنین مقامی است و مقصود از آن چنین مفهومی است و خصوصاً ویژه ی دستورهای رفتاری نیست؛ هر چند گاه در هنگام انجام آن دستورات نیز ممکن است فرد بتواند از خود بیخود شدن مطلق را تجربه کرده بدان نائل آید.

35- احد، توحید، اسم، الله، إله، رحمان، رحیم

با این که از این معانی در بخش، توحید به تفصیل... گفت و گو گردید، برای تکمیل این بخش به اختصار و در قالب اصطلاحات بدانها اشاره خواهیم کرد؛ اما برای دریافت کامل آن مراجعه به آن بخش نیز ضروری است.

می دانیم واژه ی احد به معنی یکتاست؛ ولی باید توجه داشت که مفهوم یکتایی (به معنی غیر ناپذیری) تنها برای بی نهایت مطلق قابل فرض است و برای جز آن این تعبیر به معنی واقعی کلمه غیر قابل استعمال است. لذا نگاهی که منحصرأقادر است تا تنها آن حقیقت مطلق را نگریسته و از توجه به نمودارهای ناپایدار و افول پذیر رسته و به او پیوسته باشد نگاه توحیدی نامیده و به آن گونه نگرش توحید اطلاق شده است. این اصطلاح در قرآن به کار نرفته و تنها یکی از سور کتاب خدا، به دلیل وجود واژه احد در آن و نیز موضوع آن (که ویژه ی توضیح این تعلیم یعنی توحید است) به این نام خوانده شده است.

اسم حقیقتی است که با توجه به آن یا شنیدن آن شنونده ناخودآگاه از آن عبور می کند و به مسمی یا صاحب آن توجه می یابد به سخن دیگر، حقیقتی است که هنگام توجه خود در میان نمی آید و حجاب توجه نمی گردد و تنها صاحب اسم را نشان می دهد و از صفات او حکایت می کند این ویژگی را در تمامی الفاظ

می توان دید و محو بودن در میانه و نشان دادن حقیقتی که نام بر او و برای او نهاده شده خاصیت همه ی نام هاست در پدیده های طبیعی (به عنوان مثال) می توان شیشه را نام برد که حاکی ماوراء است و خود واجد هیچ صفتی (جز همین نامرئی بودن) نیست. شیشه در مقام تمثیل، کاملاً نشان دهنده ی همان انسان از خود گذشته ای است که تنها صفات حق را در چهره ی خویش نشان می دهد. بنابراین اگر گاه از انسان کامل یا مردان، الاهی به اسمای الاهی تعبیر شده تنها از این زاویه و نظرگاه منطقی قابل فهم است؛ زیرا آنان اند که به دلیل از خودگذشتگی مطلق به هیچ وجه در جهت نمایش خویش نیستند و لذا، به تمام معنا، صفات هستی مطلق را به نمایش می گذارند بنابراین هنگام توجه به آنان، تنها صفات حق مورد مشاهده قرار می گیرد و این است که آنان را اسمای الاهی می خوانند.

الله آن جمال و کمال بی کرانی است که توجه کننده در توجه به آن، از خویش می رهد و در ساحت توجه به او امکان جمع شدن توجه کننده و توجه شونده با یک دیگر به هیچ وجه وجود ندارد. او همان غیر ناپذیر بی انتهای است که به دلیل عدم محدودیت عبارت است از هستی مطلق و لذا واجد تمامی کمالات و خالی از تمامی نقایص است و توجه کننده در توجه، بدو چنان شیفته ی او می گردد که بدون اراده، از خویش بی خبر و واله می شود همچنین در زبان عربی به آن شخصیتی که توجه کننده را از توجه به خویش باز می دارد و از خود بی خود می کند، اله گفته می شود و اگر بخواهند آن را با تعظیم و تفخیم و بزرگ داشتنی در لفظ نشان دهند، از آن با تعبیر الله یاد می کنند. (الف و لام ابتدای این واژه همان «ال» تعریف یا شناسایی است که با نهادن آن در ابتدای، اسامی به شونده القا می شود که مقصود از این اشاره توجه به همان فردی از افراد این نوع است که از قبل میان شونده و گوینده درباره ی آن بحث و سخن در میان بوده و نزد هر دو مورد شناسایی قبلی بوده است و از علائم آن این است که هرگز تنوین در آخر آن نمی آید).

لذا باید توجه داشت که واژه ی الله- چنان که تصور می شود - اسم خاص برای خداوند بزرگ نیست؛ بلکه به معنی «همان دلبر و هوش ربای مطلق» است که

خود به خود واجد تمامی صفات کمال و جمال است. این حقیقت دارای تمامی صفات در اولین نگاه یا در قابل توجه ترین مرحله رحمان (یا مهربان) است؛ به ترتیبی که هیچ چیز و خصوصاً هیچ کس از دایره ی مهر فراگیر او خارج نمی تواند بود؛ زیرا فرض عداوت و نامهربانی در او اثبات غیر کرده او را از ویژگی عدم نهایت خارج می سازد. علاوه بر آن و مهم تر از آن رحیم نیز هست (که به معنی دل سوز است) ؛ یعنی همواره در حال تربیت و رشد و تکمیل مخلوقات خویش در جهت راه یابی آن ها به ساحت غیرناپذیر و پایان ناپذیر و نقص ناپذیر خویش است و این چیزی نیست جز همان هدف آفرینش که در جای جای این متن... بارها بدان اشاره گردیده است. از مجموع این دو صفت (رحمانیت و رحیمیت) مفهوم ربوبیت زاییده می شود که در بخش آینده از آن گفت و گو خواهد شد.

باید به این نکته ی ظریف، یعنی کوشش مستمر در جهت هم سو ساختن فرد مورد تربیت با اهداف مریی توجه داشت و الا در بسیاری از موارد، نمی توان علت استعمال این لفظ (واژه ی الله) را در متن و حیاتی قرآن کشف و استنتاج کرد.

36- رب ، اذن ، شفاعت ، نور ، محیط

رب صاحب اختیاری است که در کار پرورش و رشد و تکامل شخص دارای همه گونه آزادی است و نیز برای موجود مورد تربیت دلسوز و مهربان است و همواره در صدد آن که از او موجودی با صفات و توانایی های خویش بسازد. در حقیقت، او به تمامی در کار پرورش و نمایش توانایی ها و کمالات پنهان در خویش است

اذن (= اجازه) در قرآن بیشتر همراه با لفظ جلاله یا الله به کار رفته و در موارد معدودی نیز مضاف به واژه ی رب گردیده است که مجموعاً مقصود از آن حالتی است که این اسم یعنی الله یا ربوبیت وجود آن را در شخص ایجاب می کنند و در حقیقت به این معنی است که هرگاه کمال و جمال مطلق امکان نمایش بخشی از آن جمال یا کمال خویش را در وجود یک شخص یا جریان فراهم ساخته باشد و

بالآخره زمینه‌ی رشد و تربیت یا تحولی در آن باشد این تحول در اورخ خواهد داد. به تعبیر متبادر به ذهن می‌توان گفت اراده‌ی حقّ به نمایش آن در این تعین تعلق گرفته است. آن گاه است که آن تحول یا تغییر در او میسر خواهد گردید و الاّ به هیچ روی آن تغییرات صورت پذیر نخواهند شد.

شفاعت در لغت به معنی انضمام چیزی به چیز دیگر است و در عرف حقوق مالی به معنی شراکت و اشتراک یا انضمام در مالکیت چیزی میان دو نفر آمده است در استعمال قرآن نیز معمولاً در مورد قیامت یعنی سخن از مرحله‌ی ذات، به کار رفته است و مقصود از آن در این عرصه‌ی خاص بهره‌مندی از مزایای الفت و محبتی است که میان دو کس در این جهان وجود داشته و او پنداشته است که در رستاخیز نیز این الفت می‌تواند مانند این جهان سود آور و برکت خیز باشد. باید توجه داشت که اگر این محبت و الفت تا بن ذات ریشه نداشته و عمیق نباشد؛ خصوصاً در قیامت (از آن جهت که جایگاه انکشاف مقام ذات است)، شخص به هیچ وجه از آن بهره‌مند نمی‌تواند بود؛ در حالی که اگر این اتحاد یا اشتراک در بن ذات باشد، هم در دنیا موجب محبت واقعی است و هم در قیامت به شفاعت منتهی می‌گردد. بنابراین مقصود از مشروط بودن شفاعت به اذن الاهی در قرآن، در حقیقت مشروط بودن بهره‌مندی از شفاعت به شرط اتحاد و اشتراکی است که در بن ذات میان شفاعت‌کننده و شفاعت‌شونده وجود دارد این اشتراک در دنیا از طریق علامتِ آن، محبت، کشف می‌گردد؛ در صورتی که اولاً این محبت از مقام ذات در فرد برخاسته و ثانیاً از سوی اقص به سوی کامل وجود داشته باشد. پس از وصول به قیامت و انکشاف اتحاد ذاتی آن‌ها با یک دیگر... خود به خود ناقص می‌تواند، پس از اتحاد خویش با کامل از کمالات کامل (البته در حدّ خود) بهره‌مند گردد.

با درک دقیق این رابطه کاملاً می‌توان دریافت که در قیامت، هیچ کس از این شفاعت بی‌نیاز نمی‌تواند بود. آری انبیا و اولیا و مقربان نیز تنها از طریق این شفاعت یعنی محبت و شیفتگی به نقطه‌ی برتر از خویش است که می‌توانند به اوج و بلندای وجود خود دست یابند و وارد عرصه‌ی قیامت خود گردند.

نور در میان محسوسات چنین تعریف شده است که هم خود آشکار است و هم سایر اشیا به روشنائی آن ظاهر و آشکار می شوند. این ویژگی به اشد وجه، در ذات خداوند (یا باری تعالی که همان هستی مطلق است) وجود دارد؛ چه آن حقیقت مطلق نیز خود به خویش پیداست و سراسر هستی به وجود او آشکار و هویدا می گردند. از آن روست که تعبیر (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (1) در قرآن و مضامین مشابهی با آن در ادعیه و کلمات بزرگان مشاهده می شود بنابراین مقصود از نور همه جا اشاره به ویژگی آشکاری و نیز آشکار سازی آن است.

محیط در اصطلاح، قرآن به معنی فراگیری است که ظاهر و باطن را شامل است و تنها به احاطه ی پیرامونی و جسمانی و در نتیجه بیرونی منحصر نمی گردد و به تعبیری می توان آن را در ضرب المثل چون که صد، آمد نود هم پیش ماست نشان داد. این صفت تنها از آن خداوند هستی است؛ چرا که او بی نهایت است و هیچ چیز از حیطه ی حضرت او خارج نمی تواند بود.

37- غیب ، شهود ، ایمان ، مؤمن ، یقین ، میثاق

معمولاً تعبیر غیب با مفهوم پنهان- به معنی آن چه آن را نمی بینند- مرادف و یک سان انگاشته می شود؛ در حالی که منظور از غیب نادیدنی است؛ یعنی حقیقتی که به شهود در نمی آید و در هیچ صورتی امکان مشاهده ی آن نیست. بنابراین عالم غیب عبارت از جهان نادیدنی هاست که در درون آدمی پنهان است؛ چنان که امکان دیدن رحم و مروّت و انصاف یا بخل و تکبر و حرص ... (چون در جهان مشهودات قرار ندارند) نیست و ما در عین احساس نسبت به وجود آن ها، ناگزیریم تنها نشانه هایی از آن ها را در صورتی تقریبی و غیر معین مشاهده و سپس در صورت وجود آن صفات در درون خویش آن معانی نادیدنی را به عنوان صفت آن هم برای فاعل آن اعمال و نه خود آن اعمال شناسایی کنیم

ص: 611

1- آن جمال و کمال بیکران روشنائی آسمان و زمین است. النور (24): 35

، بنابراین در مورد اصطلاح، غیب پیش از هر چیز باید به این نکته توجه داشت که به دلیل نادیدنی بودن یا به تعبیر صحیح تر عدم محدودیت یا تعیین در آن است که امکان تعلق علم به آن وجود ندارد لذا تنها می توان بدان ایمان داشت.

این مجموعه عبارت است از حقایقی از جنس تعینات وصفی که منحصرأ در حیطه ی احساس آدمی قرار دارند و به مرحله ی شهود حتی در نمی آیند. لذا باید گفت در غیب وجود انسان اند که جهانی است بسی پهناورتر از جهان مشهود در برابر این جهان بی انتهای نادیدنی و درونی است که عالم شهود یا عالم شهادت قرار دارد؛ عالمی که همه چیز در آن قابل مشاهده است و به دلیل حدپذیری در حیطه ی ادراک علم وارد می گردد بنابراین تفاوت ماهوی و ریشه ای غیب با شهادت در این است که به یکی نمی توان علم یافت و تنها ایمان بدان راه دارد و به دیگری، بر خلاف، آن تنها علم می توان یافت و ایمان در مورد آن استعمالی بی جا و بی مورد است. نباید فراموش کرد که هیچ یک از آن ها از سنخ دیگری نیست و به هیچ رو، انتظار ویژگی های یکی را از دیگری نمی توان داشت؛ یعنی راه اثبات علمی بر معانی غیبی مسدود است؛ چنان که اطلاق یا تعلق ایمان بر معلومات و مشهودات سخنی مهمل و بی معناست. در ادامه ی همین بحث... خواهیم دید که تعبیر (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) (1) و امثال فراوان آن به چنین حقیقتی در وجود پاره ای از افراد اشاره می کند که به دلیل عدم توجه به تفاوت های ماهوی علم و ایمان احکام صادره در باب آن ها با یک دیگر خلط می شود و همواره ویژگی یکی از دیگری انتظار می رود؛ مثلاً به اثبات وجود خداوند می پردازند و تصوّر می کنند با این عمل راهی به ایمان باز خواهد شد؛ در حالی که وجود خداوند یا هستی مطلق هرگز متعلق علم قرار نمی گیرد و تنها ایمان بدان راه دارد بنابراین سخنان در این زمینه (اگر نه به تمامی منحرف) کاملاً نارسا و ناتمام باقی می ماند.

ص: 612

1- کسانی که آن ناپیدا را در درون جان خویش پذیرفتند. بقره (2): 3

ایمان - که از ریشه ی امن (به معنی آسودگی) است - از ویژگی های انسانی است که بدو مؤمن اطلاق می گردد و گونه ای از اطمینان قلبی و وجدانی است که گویی برخاسته از تمامی وجود شخصیت فرد است و چون با شخص همراه باشد قرائن و شواهد بیرونی جهان مشهود در تحکیم و تأیید محتوای آن نقشی نخواهند داشت. تفاوت ایمان با «اعتقاد» - که معمولاً به غلط، آن دو را مترادف تصور می کنند - آن است که اعتقاد در مرحله ای فروتر از علم قرار دارد و از جنس تصدیقات بلا- تصور و در نتیجه مبهم ذهنی و طبعاً محتمل الصدق و الکذب است و علاوه بر ذهنی بودن، غالباً بدون هیچ تصویری به دلیل تلقین و تکرار، تنها مورد تصدیق ذهن قرار می گیرد و حد اکثر ارتفاع آن میدان ذهن و خیال است؛ در حالی که ایمان برتر از علم است و آن گاه که در شخص متمکن گردد احتمال صدق و کذب درباره ی آن نزد شخص وجود ندارد و منشأ آن - چنان که گفته شد - شخصیت فرد است. به این دلیل در صورت، وجود امکان انفکاک از آن نیست و علاوه بر آن همواره متعلق آن حقیقتی است غیبی که مانند صفات و ویژگی ها هرگز امکان مشاهده ی مستقیم آن ها به دلیل ماهیتشان وجود ندارد. از این رو، خود نیز از گونه ی صفات و ویژگی های درونی انسان محسوب می گردد. تنها بخش دیده شدنی این ویژگی در شخص پایداری در پرهیز از انجام اعمال ناپسند است؛ به گونه ای که مثلاً هرگز به رفتار ظالمانه یا بخیلانه یا آمیخته به حسد دست نمی برد و به رغم منافع مشهود آن ها، بدون هیچ دلیل البته بیرونی مانند حفظ آبرو یا ترس از تبعات حقوقی آن - علاوه بر آن که از آن ها پرهیز می کند - از آن ها گریزان و نفور است.

، بنابراین انگیزه یا نفرتی درونی از انجام زشتی ها در او هست که به رغم منافع مشهودشان، او را به هیچ قیمتی نمی توان به انجام پلیدی ها را داشت. آن ویژگی پنهان - که به عنوان عامل در این حال مانع انجام زشتی ها در شخص می شود - ایمان به غیب خوانده شده است. ملاحظه می گردد که شخص در این موقعیت هم خود از امکان آلودگی به بسیاری از زشتی ها در امان است و هم دیگران از او ایمن اند. مهم ترین تفاوت آن با علم در آن است که به عمل مؤدی می گردد و صاحب آن به

دلیل آمیختگی کامل آن با شخصیت خویش امکان نادیده انگاشتن آن را نخواهد داشت لذاست که معمولاً در قرآن اشاره به آن را با عمل صالح همراه می بینیم و به صورت (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) - یعنی: «کسانی که در دل و جان (آن حقیقت را) پذیرا گشته و به نیکی رفتار کردند»- بیش از 50 بار... در سوره و آیات مختلف مورد اشاره واقع شده است.

برای آن که تفاوت ماهیت ایمان با علم دلخواه آشکار گردد، توجه به این نکته کافی است که علم هرگز مؤدی به عمل نیست و چه بسا شخص به رغم علم و آگاهی از منافع یک عمل از انجام آن استنکاف ورزد یا از مضرات یک چیز آگاه باشد و در عین حال از آن پرهیز نکند (هم چون پزشکی که کاملاً از زبان سیگار آگاه است؛ اما استفاده از آن را ترک نمی کند و موارد بسیاری از این قبیل که در امور روزمره همواره شاهدیم و هر کس با اندک دقتی در خویش مصادیق زیادی از آن را خواهد یافت). در چنین حال شخص معمولاً با غلبه ی هوس و خواست یا تمایل شدید و لجام گسیخته، دست بردن به کار مضر یا عدم انجام کار مفید را توجیه می کند.

، بنابراین تفاوت ایمان با علم در آن است که علم به تنهایی به ایجاد عمل منجر نمی گردد؛ در حالی که جزء لاینفک ایمان عمل است. از این روست که ایمان در مرتبه ای برتر از علم و آگاهی قرار دارد.

یقین: دقت در توضیحاتی که در خصوص ایمان داده شد، به وضوح نشان می دهد که ایمان- با همه ی امتیازات فراوانی که دارد- دارای این آفت می تواند بود که ممکن است در مواجهه با موقعیت های، سخت همیشگی (و به دیگر سخن وجود آن در شخص خالی از حضور و غیاب) نباشد و چه بسا شخص را همواره نگران این عدم حضور دائم سازد؛ اما اگر این ویژگی به آن مرحله ارتقا یابد که امکان زوال آن دیگر وجود نداشته باشد، یقین نامیده می گردد. از آن پس، شخص از این نگرانی خواهد رست و اطمینانی غیر قابل وصف نصیب وی خواهد شد. بنابراین مقصود از یقین همان اطمینانی است که در سایه ی آن آدمی از زوال ایمان خویش مصون می گردد از جانبی دیگر نیز به این دلیل بدان یقین اطلاق شده است که ظرف

و مظلوف در این مرحله با یکدیگر متحد می گردند و امکان حضور هیچ غیری میان آن دو وجود نخواهد داشت؛ زیرا آن گاه که ظرف از مظلوف خویش لبالب گردد، در زبان عربی از آن، حالت یقین تعبیر می شود.

میثاق: وجوب مراقبت نسبت به اصیل ترین و ناگسسته ترین و استوارترین پیوند انسان با حقیقت هستی که ماهیت و اصل و ریشه ی وجود اوست و به هیچ روی و در هیچ حالی گسستن از آن روا نیست - میثاق خوانده شده است که همانا در نظر داشتن آن حقیقت بی انتهاست. بر اساس تعریفی که از آدمی به دست داده شد- از آن جهت که او چشمی است برآمده از همان دریای بی پایان برای مشاهده ی حقیقت هستی - خود به خود، جز شناخت، فهم و توجه نسبت به آن نه دارای حیثیتی است و نه کار و وظیفه و عهد و پیمان و میثاقی می تواند داشت

بنابراین اگر از پیمان و میثاقی سخن در میان آمده، سخن از محور و ماهیت و حقیقت وجود آدمی است که اگر به درستی و در جایگاه واقعی خود، درک گردد، هم هدف آفرینش به انجام رسیده و هم آدمیان به سرانجام در خور خویش خواهند رسید... و «رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» (1) نتیجه ی شیرین آن خواهد بود. سرانجام آن که جز بندگی و فرمانبرداری هیچ عهد و پیمان و میثاقی میان آدمی و هستی مطلق وجود نمی تواند داشت.

38-اسلام، کفر، شرک، نفاق

هر چند در خلال بخش های ابتدایی این، مجموعه به اختصار در مورد این چهار اصطلاح اشاراتی، رفت در این جا نیز بر آن ها مروری دوباره خواهیم داشت تا این نکته ی بسیار اساسی و محوری فراموش نگردد که اگر واژه ی اسلام و مشتقات آن به کرات در این کتاب مقدس استعمال شده است به هیچ وجه دارای همان

ص: 615

مفهومی نیست که ابتداء به ذهن متبادر می گردد. عموماً تصور می شود که مقصود از اسلام همان معنی اصطلاحی (یا به تعبیری معنی اسمی) آن است که نزد مردمان عادی، نام دینی است از ادیان و خصوصاً هم سنگ و هم چند سایر آن ها؛ اما اگر به این نکته توجه گردد که در هنگام نزول این کتاب واژه ی اسلام هنوز دارای مفهوم اصطلاحی و اسمی خود نگردیده و به عنوان نام دینی جدید در کنار سایر ادیان شناخته شده، نبود ناگزیر باید پذیرفت که در آن هنگام این واژه دارای کاربردی لغوی و مانند سایر لغات و واژه ها دارای مفهومی توصیفی و غیر اسمی بوده است؛ هر چند پس از اندی....، پیروان یا حتی پیشوایان آن را به عنوان نامی برای دیانت تازه برگزیده باشند

قطع نظر از این که این نام برگزیده ی رسول خدا باشد یا گزینش مردمان عادی- به این دلیل که بالاخره استعمال قرآن سابق بر آن است- باید پذیرفت که کاربرد آن در قرآن به معنی وصفی است و مانند یک لغت به کار رفته است و چون این نکته معلوم گردد، روشن خواهد شد که معنی این واژه معادل معنای لغوی آن است و مقصود از آن تنها تسلیم و پذیرش نسبت به حقیقتی است که البته مورد پذیرش و تصدیق وجدان قرار گرفته باشد و به آن گواهی دهد؛ یعنی تسلیم و گردن نهادن به هر حقیقتی که وجدان شخص او را به پذیرش آن حقیقت و امی دارد و با این پذیرش آدمی را نسبت به دریافت های وجدانی خویش مسلمان می سازد.

روشن است که هیچ روش و شیوه ای جز پذیرش های وجدانی برای مردم آزاده و بالغ و هوشمند، نه در خور تبعیت است و نه سزاوار توصیه و سفارش و اگر زشتی ها و پلیدی ها دام راه تربیت انسان می گردند از آن روست که بیشابیش تمایلات و هوس های گوناگون سد راه پذیرش های وجدانی در افراد قرار می گیرند و مانع دیگری در این مسیر قابل تصور نیست بنابراین تنها پذیرش ندای وجدان همان دین خدایی و فطری و طبیعی است که می تواند مورد مؤاخذه و بازخواست وجدان- که بازتاب حضور هستی مطلق در آدمی است- قرار گیرد. اگر در قرآن تأکید

شده است: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) (1) یا: (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) (2)، چیزی جز بیان همین مفهوم و تأکید بر این توصیه ی فطری و وجدانی نیست. قرآن- که زبان هستی است- به کسی که دارای این ویژگی باشد مسلم خطاب می کند؛ چنان که غالباً و در آیات بسیاری... این واژه برای انبیای سلف و پیروان واقعی آن ها به کار رفته است.

در برابر اگر کسی نیز این ندای وجدان را گردن نهاد و از پذیرش آن سر باز زد، از دو حال خارج نیست

1. با آن که آن را در می یابد به دلیل منافع زودگذر و مادی خویش، آن را کتمان و در پنهان داشتن آن سعی می کند او به دلیل این پنهان نگاه داشتن و سعی در کتمان، کافر می گردد و این عمل را کفر می خوانند؛ زیرا در عربی، به زارع (به اعتبار آن که دانه را زیر خاک پنهان می دارد) کافر اطلاق می شود بنابراین کافر کسی است که وجدان او حاکی از حق و باطل هست؛ ولی منافع او مانع اقرار و پذیرش آن می گردد.

2. اگر خودخواهی ها و خودبینی ها در او چندان ریشه دار باشد که از امکان لمس و دریافت و مشاهده ی حقیقت کور و محروم باشد، او را مشرک و این عمل را شرک می خوانند؛ زیرا چنین موجودی خود را محور حق و باطل می بیند و دیگران را واجد هیچ حقی نمی شناسد و گویی حقیقتی را نمی پذیرد. از آن رو به او مشرک اطلاق می گردد که هر چند ناخودآگاه اما در واقع برای خویش اعتباری در برابر حق قائل است و در رد و انکار و قبول و پذیرش خویش، خود محور است.

البته اصطلاح شرک در بخش احوال شخصیه ی پیامبر خدا و وقایع روزگار نزول قرآن نیز موارد استعمالی دارد که در آن جا غالباً مقصود افرادی است که با

ص: 617

1- بی گمان روش پذیرفتنی نزد آن جمال و کمال بی کران پذیرش راستی و درستی است. آل عمران (3): 19

2- هر کس روشی جز پذیرش راستی و درستی برگزیند از او پذیرفته نخواهد شد. آل عمران (3): 85

مسلمان ها از در جنگ و مقابله و حتی مقاتله در آمده و مانع گسترش و فراگیری دعوت اخلاقی رسول خدا بوده اند این استعمال تنها در همان بخش به چشم می خورد؛ ولی در بخش محکمت آیات الاهی، استعمال شرک در مفهوم خود محوری و خویشتن بینی است که منشأ تمامی زشتی ها و پلیدی ها و انحراف هاست؛ چنان که حتی در مورد خود رسول الله صلی الله علیه و آله نیز به صورت (لئن اشرکت لیحبطن عملک) (1) استعمال شده است و روشن است که در پیغمبر خداب احتمال آن که در ردیف مشرکان قریش قرار گیرد. نبود پس همان احتمال ورود به عرصه ی خودبینی ها و خود محوری هاست که مورد هشدار قرار گرفته است.

در کنار و ردیف این اصطلاحات واژه ی دیگری نیز وجود دارد و آن واژه ی منافق است؛ در توصیف مردم دورو و نفاق پیشه ای که از سر منفعت اندیشی، در اوج خودخواهی و خویشتن بینی به سر می برند (و از این جهت همانند مشرکان، چیزی جز خود را محور حق و باطل نمی پندارند یا چون کفار، تنها به منافع خود می اندیشند؛ اما چون منافع روزمره و زودگذر خویش را در کتمان آن می بینند از سر ریا و دورویی با پیروان حق اظهار توافق می کنند و پلیدی های پنهان در مقاصد خویش را آشکار نمی سازند و در ظاهر همانند افراد تسلیم به حقیقت، رفتار و خود را همسان ایشان قلمداد می کنند. درون آنان آکنده از همان پلیدی هایی است که اهل شرک و کفر بدان انگیزه حرکت می کنند؛ با این تفاوت که در سطح رفتار بسیار خطرناک تر و آشوب آفرین ترند و در نتیجه، شناسایی آن ها و نیز تشخیص آثار رفتارشان سخت پیچیده و دور از انتظارتر است و پرهیز از پی آمدهای آن نیازمند فراست و تیزبینی افزوده تری است که تنها اهل ایمان با یاری گرفتن از روشنایی الاهی درون خویش (2) می توانند با شناخت آنان خود را از عواقب رفتار به ظاهر صالح، ایشان در امان و محفوظ و مصون دارند.

ص: 618

1- (حتی) اگر تو شرک، بورزی اعمال تباه می گردد. زُمر (39): 65

2- که فراسة المؤمن نامیده شده است.

واژه های معروف و منکر مانند معانی آن ها شناخته شده تر از آن اند که نام اصطلاح بر آن ها صدق کند با این همه دقیقه ای در آن ها پنهان است که عدم توجه به آن بسا که مفهوم آن ها را دچار اعوجاج و سوء برداشت کند. از این جهت، اشاره به آن ها ضروری است. چندان دور از ذهن نیست که تصور گردد معروف رفتارهایی است که تعالیم دینی انجام آن ها را توصیه کرده و در برابر منکر تعالیمی است که آموزه های دینی ترک آن ها را لازم دانسته است؛ در حالی که قضیه، برخلاف انتظار، چنین نیست؛ یعنی جامعه است که تعیین کننده ی معروف (به معنی «روا») و منکر (به عنوان «ناروا») است و هرگز روش یا دیانتی به خودی خود نخواهد توانست افراد جامعه ای را به بیش از مرتفعات وجدانی آنان.... راه بنماید. این کار اساساً ناممکن است.

آری، تنها وجدان جمعی مردمان است که تعیین کننده ی زشت و زیبا و روا و نارواست و دین مرز و معیاری برتر یا فروتر از آن برای مردم یک جامعه تعیین و تثبیت نمی کند؛ چرا که در صورت انجام چنین رفتاری جامعه احساس لازم را از آن عمل جذب نمی کند و آن را یک عمل لغو ارزیابی خواهد کرد... و زیان های تربیتی این پی، آمد بر آشنایان وادی تربیت چندان پوشیده نیست. اصرار و تأکید ادیان همواره بر آن است که مردمان همان رفتاری را که نیک می پندارند عمل کنند و از آن چه بد می پندارند پرهیز نمایند که بازتاب همان اوامر وجدانی است.

مقصود از معروف و منکر که به ترتیب به معنی آشنا و ناشناخته است تأکید و توصیه نسبت به اموری است که جامعه زشتی و زیبایی یا روایی و ناروایی آن را پیشاپیش در وجود خویش دریافت کرده است و سپس دیانت یا روش های تربیتی تنها نسبت به همان معیارها تأکید و نسبت به انجام دقیق آن ها توصیه می کند.

بنابراین همواره تشخیص زشتی و زیبایی و پلیدی و روایی و ناروایی بر توصیه های دینی و تربیتی سابق است و همیشه ادیان پیروان خویش را به رعایت همان دریافت های وجدانی و موجود در جامعه فرا می خوانند با توجه به این نکته

می توان معنی ظریف و پراوج آیاتی مانند (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (1) را دریافت.

40- جبت ، طاغوت ، قَرَدَه

مشهور آن است که جبت و طاغوت نام های دوت است که عرب جاهلی آن ها را به خدایی می پرستیده اند؛ اما ظاهراً این نظریه دارای اصل قابل اعتنایی نیست و استعمال این واژه ها در قرآن بیشتر متناسب با معانی لفظی خود، نمایانگر شیوه هایی است که مردمان در مسیر پرستش خدایان موهوم خویش، از طریق آن ها گمراه می شوند و باطل را در جای حقّ به پرستش می گیرند؛ چنان که جبت استعاره (یا کنایه) از شیء بدلی موهوم مورد پرستش است که در جهت فریب و غدر و گول خود را جایگزین اصل قلمداد کرده و با تظاهرات فریبنده و غیر واقعی چون طلای، بدل در جای اصل نشسته باشد و هرگاه شیء مورد پرستش با ایجاد جاذبه های طغیانگرانه و میدان دادن به این گونه انگیزه ها- که همواره تمایل بدان در کمون ذات افراد وجود دارد- آنان را به خود بخواند از آن به طاغوت تعبیر می شود.

، بنابراین اگر طغیانگری انگیزه ی جذب افراد قرار گیرد (یعنی جاذبه های طغیانگرانه سبب گرایش گردد)، طاغوت و هرگاه توهمات مشابهت انگارانه (یا تظاهرات روینایی و بی بنیاد) انگیزه ی پرستش قرار گیرد جبت معبود واقع شده است... و تنها از این دو طریق است که مردمان در پی توهمات خیالی، به پرستش اصنام و بت های موهوم می روند.

اصطلاح قَرَدَه (= بوزینگان میمون ها جِ قَرَد) در قرآن به یهودیانی اطلاق گردیده است که مانند، میمون تنها ظاهر عمل انسانی ترک را در روز شنبه به انجام رساندند؛ اما محتوای ترک را فرو نهادند. آن ها به این ترتیب، به حيله ای شرعی

ص: 620

1- شما از میان مردمان بهترین گروه اید (چرا که تنها) به نیکی های شناخته شده فرا می خوانید و از زشتی های آشکار پرهیز می دهید. آل

عمران (3): 110

دست بردند. قرآن با مخاطب ساختن آن‌ها به نام این جانور مقلد از واقعیت و ماهیت رفتار آنان که تنها انجام صورت بی محتوای عمل است خبر می‌دهد و الا دلیلی بر تبدیل ظاهری آن‌ها به حیوانی مانند، میمون لاقل در ظاهر آیه مبارکه وجود ندارد و در حقیقت این تعبیر تعبیری برزخی است. مفهوم آیه آن است که باطن و درون آن‌ها مسخ گردید و مانند حیوان امکان دریافت های انسانی را از کف دادند.

در مورد روایات مسوخ- که فقها آن‌ها را دلیل حرمت اکل گوشت آن حیوانات قلمداد کرده‌اند- نیز قضیه به همین منوال است؛ یعنی روایات مسوخ ناظر بر مسخ و تبدیل برزخی و باطنی گناه کارانی است که دانسته به انجام عمل ناروایی دست برده‌اند و در نتیجه در خلُق و خوی آن حیوان خاص- که دارای ویژگی ناپسند مشابهی است- متمکن شده و امکان فرو نهادن آن صفت ناپسند را در وجود خویش از میان برده‌اند. قرینه‌ی قرآنی آن نیز آیه‌ی 67 سوره‌ی مبارکه‌ی پس است که می‌فرماید: (وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَسْنَا هُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ، فَمَا اسَّ تَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ)؛ چه در خود آیه مفهوم مسخ معنی گردیده و به وضوح نشان داده شده است که: «اگر می‌خواستیم ایشان را در جایگاهشان دیگرگون می‌کردیم تا توان آمد و شد از آن جایگاه (که عبارة آخرای حرکت و تغییر و تبدیل معنوی است) نداشته باشند.» علّت حرمت گوشت آن دسته از حیوانات نیز وجود صفات ناپسند است؛ نه آن که چون آن حیوانات تبدیل یافته‌ی انسان‌هایی گنه‌کارند، خوردن گوشت آن‌ها تحریم شده باشد.

تصور این تبدیل صوری برای اذهان نیز امکان پذیر نیست؛ تا چه رسد به تصدیق آن لذا این گونه روایات و آیات بر تبدیلات درونی و برزخی و در نتیجه معنوی ناظرند؛ نه بیرونی و صوری عدم دریافت این نکته‌ی ظریف سبب اندیشه‌های سخیف و کودکانه و غیر قابل باور و نیز ایرادات و اشکالات غیر واردی گردیده است که بی‌گمان ناقلان اولیّه‌ی آن روایات نیز امکان تصوّر آن را فاقد بوده‌اند و تصور ناکرده‌مانند بسیاری از سایر باورها چون کودکان به تصدیق آن پرداخته‌اند.

بلد (در عرف متبادر) به معنی شهر است؛ امّا مقصود قرآن از این واژه در چند موضع، شخص رسول الله صلی الله علیه و آله است. حضرتش در گستره ی وجودی و نیز در ارائه ی معانی گوناگون در وسعت یک شهر تجلی کرده و به تنهایی، تمامی مایحتاج جامعه ی انسانی را در مسیر تربیت های معنوی از وجود یگانه ی خویش به مردم روزگارش و سپس تمامی روزگاران ارائه فرموده است؛ چنان که تعبیر والد نیز ناظر به خاصیتی در حضرت اوست؛ چه زایش فرزندان معنوی و پدید آمدن مصادیق کاملاً مطابق با اصل و نیز الگوهای تمام عیار پاکی ها و خوبی ها در جهان هستی ثمره ی وجودی اوست. سپس از طریق آن وسائط بی نظیر است که امکان پدید آمدن دودمان پاکان گیتی فراهم می گردد؛ زیرا آن پاکان همواره تحت تأثیر تربیت ها و تعالیم و روشنگری های او و در حقیقت از بیخ و ریشه ی او همانند یک پدر معنوی در جهان پدید آمده اند. از آن فرزندان معنوی است که به ولد تعبیر و در یک جمله از عبارتِ و والدٍ و ما وُلد (1) تمامی پاکان و خوبان گیتی را از ریشه و ساقه و شاخه و برگ، اراده فرموده است.

42- باب، کوثر

مقصود از باب متناظر با همان گویش ابتدایی اعراب، اولاً در ورودی یا وسیله ای که قابلیت باز و بسته شدن دارد نیست؛ بلکه منظور تنها راه ورود و مسیری است که راه دست یابی به داخل بیت را تشکیل می دهد. ثانیاً در امور معنوی، راه وصول به معانی است؛ یعنی به مسیر منحصر به فردی که دست یابی به معانی تنها از طریق آن امکان پذیر است باب اطلاق می گردد؛ چنان که گویی مقصود از آن وسیله ی وصول است؛ نه مسیر مادی ورود به زبان اهل، اصطلاح آن چه منحصرأ در راه دست یابی به معانی طریقت دارد باب خوانده می شود و در نتیجه چنان

ص: 622

است که از هیچ راه دیگری نمی توان به آن مقاصد دست یافت. اصطلاح کوثر نیز (با توجه به ریشه ی این واژه) چشمه جوشنده ای است که همواره فیضان معانی و جوشش آب برکت خیز علم و آگاهی های معنوی از طریق آن صورت می گیرد.

43- اُم ، اُمّی

اُم به معنی مادر است و مقصود از آن در قرآن ریشه ی وجود و هستی اشیا و افراد و مفاهیم و حقایق است. اُمّی نیز توصیفی است اشاره کننده به دست ناخوردگی و بکر بودن و مطابقت کامل با فطرت که همواره از هرگونه آمیختگی های خیالی و مصنوع و توهمی و اعتباری و ساخته ی دست بشر خالی است.

44- لعن ، صلوات

لعن- چنان که ابتدا ممکن است تصوّر گردد- بدگویی یا فحش و ناسزا نیست؛ بلکه مفهوم آن دوری جستن و بیزاری و فاصله گرفتن از موضع لعن است. با این عمل شخص خود را از بدی هایی که لازمه ی آن پلیدی است، دور می سازد. صلوات نیز توجه یا روی کردی است به سوی ممدوح از آن جهت که واجد آن صفات است و در نتیجه ملازم با احضار لوازم پاکی ها و خوبی ها در باطن و متضمن تقاضای هم سوئی و همنوایی با ممدوح... و این برترین و والاترین موضعی است که در مسیر، تربیت می توان در باطن خویش بدان دست یافت

45- رزق ، اکل ، شکر

در مردم به تن نشسته طبیعی است که تصور گردد رزق یا روزی همان خوراک تن مادی است؛ در حالی که در معنا مقصود از آن بهره های معنوی و افزودگی هایی است که نصیب شخصیت درونی انسان می گردد و منش آدمی با آن متاع رشد و به کمال دست می یابد اکل نیز متناسب با آن به معنی جذب معنوی و هضم معانی است؛ به گونه ای که جزء شخصیت و داخل منش فرد گردد.

هم چنین شکر اصطلاحاً به معنی شهود المنعم فی النعمة است؛ یعنی مشاهده ی نعمت دهنده در نعمت به تعبیر دیگر، هرگاه نعمت حجاب دیدگان شخص نباشد و در تمامی نعمت ها بتواند نعمت دهنده را مشاهده کند به مقام شکر دست خواهد یافت

چنان که ملاحظه می گردد، لازمه ی این مقام عبور از خودخواهی هاست؛ زیرا تنها پس از چنین عبوری است که شخص خواهد توانست منعم را به جای نعمت مشاهده کند و تا فرد، نگران نیازهای خویش است با دست یابی به آن ها- تنها از آن رو که نیازش بر آمده است- مسرور و شادمان می گردد و توجه او به برآورنده ی نیاز منعطف نمی شود؛ مگر از آن جهت که به ادامه یا تکرار آن دل بسته باشد و اگر به این دلیل نیم نگاهی به منعم، افکند در حقیقت ادامه ی نیازمندی خود را گوشزد می سازد.

به هر حال تا فردی از وابستگی به خود و نیازهای خود رها نشده و از خودخواهی عبور نکرده باشد هرگز نخواهد توانست به مقام شکر، مشاهده ی منعم به جای نعمت، دست یابد.

46- اعطاء ، ایتاء

هرگاه دهش و بخشش از مرتبه ی برتر و بلندتر از گیرنده ی آن باشد اعطاء گفته می شود و اگر لازمه این دهش رشد شخص باشد و شخص بدون این رشد امکان اخذ و دریافت آن را نداشته باشد ایتاء است بنابراین منظور از اعطاء مفهومی مشابه جایزه و پاداش است و در برابر ایتاء در ردیف تربیت و رشد و تکامل قرار دارد. در تعابیر: (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) (1) و در برابر: (آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي) (2) هر

ص: 624

1- ما به تو آن جوشنده ی پایان ناپذیر را بخشیدیم کوثر (108): 1.

2- ما تو را تا (مرزهای) هفت زوج (تعین و اطلاق که همان آسمان اطلاق و زمین تعین است) بیاوردیم. حجر (15): 87

دو گونه‌ی آن را می‌توان مشاهده کرد و بر اساس همین ضابطه می‌توان دریافت که چه اندازه اهمیت کوثر از سبع المثانی افزوده تر و با مفهوم شگرف تر و شکوهمندتری همراه است.

47- توکل ، تقوی

، توبه ، صدق

توکل به معنی واگذاری و در اختیار گذاشتن عمل به دست خداوند است؛ نه از آن رو که از دست آدمی کاری بر نمی‌آید؛ بلکه آن گاه که بنده با عبور از خودخواهی اراده و خواست حق را بر اراده و خواست خویش مقدم دارد و خواست خود را در برابر خواست الهی کأن لم یکن تلقی کند. البته غالباً در چنین مواردی - در صورتی که این عمل در باطن شخص به صورت کامل انجام گرفته باشد- خواست حق عیناً خواست بنده می‌گردد. در نتیجه خواسته‌ی بنده به انجام می‌رسد؛ اما انجام این واگذاری برای دست یابی به این نتیجه راهی است که هرگز شخص را به نتیجه دلخواه نخواهد رساند؛ چرا که از ابتدا او را مقصودی دیگر بوده است. از این گونه رفتار به ریای درونی تعبیر می‌گردد که به هیچ وجه رهایی از آن بدون عبور واقعی از خود امکان پذیر نیست آن عبور نیز به دلایل، روشن، عملی با اراده و اختیار خودخواهانه نمی‌تواند بود؛ زیرا که از ابتدا راه ورود در این روش معکوس اتخاذ شده و یک خودخواهی مقدمه یا انگیزه‌ی از خودگذشتگی قرار گرفته است و به این دلیل ریای درونی خوانده می‌شود این نکته نیز در همین جا درخور تذکر و یادآوری است که مراتب تسلیم (به معنی پذیرش بی چون و چرا) و توکل (یعنی وانهادن بی قید و بند و برخاستن اراده از شخص به طور کامل) و برتر از این دو، رضا (یا خشنودی و خرسندی تمام و درونی از جریان اراده‌ی هستی مطلق) تنها پس از دست یابی به مقام توحید (یا یگانگی با هستی مطلق) امکان پذیر است و لازمه‌ی تمامی آن‌ها- چنان که گفته شد- تنها عبور مطلق از خودخواهی‌ها و خویشتن بینی‌هاست

مقصود از تقوی نیز پرهیز از گناه همراه با تمایل نسبت بدان نیست؛ تقوی

پروایی درونی از پدید آمدن تمایل به گناه در باطن و درون است و به معنی پرهیز از آلوده شدن حتی به خواست ناشایست (به معنی کلی آن) است. تا این پرهیز در درون وجود نداشته باشد پرهیز بیرونی چندان مفید فایده نیست و ناگزیر شکسته شده با شدت و خشونت و بی پروایی بیشتری... باز خواهد گشت. بنابراین، باید انسان در باطن خویش از تمایل به گناه پرهیز داشته باشد تا به مراتب تقوی دست یابد و البته پس از آن از مواهب و مزایای بی نظیرش، مانند علم و آگاهی و هدایت... بهره مند گردد.

توبه (= بازگشت) نیز بازگشتی درونی و در موقف ذات است؛ یعنی باید شخص در ذات و باطن خویش از توجه به غیر حق بازگردد و در درون خویش، رو به حق آرد و تا زمانی که این تغییر موضع در او ایجاد نگردد، هرگز امکان ترک گناه را نخواهد یافت اندک توجهی نشان می دهد که لازمه ی این بازگشت نیز عبور از خویش است و بدون آن اساساً گویی قدم از قدم نمی توان برداشت.

مراد از صدق (= راستی) نیز گزارش به درستی و مطابق واقع آن چه اتفاق افتاده نیست؛ بلکه بیان مطابق واقع موقف ذات شخص است؛ یعنی باید طمع و حرص و ریای پنهان در ذات را (در صورت وجود) به درستی آشکار و بر ملا ساخت و با کتمان آن مردمان را اغوا نکرد و الا از بیان آن چه اتفاق افتاده (هر چند به درستی سخن گفته شود) - ما دام که منظور از آن قصدی جز بیان مقاصد درونی باشد - جز فریبی عمیق تر و شدیدتر پدید نخواهد آمد، بنابراین منظور از صدق یکی بودن ظاهر و باطن شخص است و اگر دروغ زشت است، به همین دلیل است. وگرنه هرگاه بیان مآل به عاملی جز بی نظری و سلامت موضع شخص صورت گیرد دارای همان اشکالاتی است که دروغ با سوء نیت می تواند داشته باشد.

48- فسق ، اثم ، سوء ، فحشاء

منظور از فسق - که عموماً گناهان تن از آن مراد می شود - نیز مطابق معنای لغوی آن زوال پوسته ی محافظ شخصیت از آسیب ها و گزندهاست و از آن رو غالباً

گناهان شهوانی را فسق می خوانند که راه آسیب پذیری را بر شخص باز و پوسته ی محافظ شخصیت را زائل می کند و از آن پس... راه آسیب های شدیدتر و عمیق تری را بر او می گشاید؛ چنان که اثم نیز به عاملی از خودخواهی اطلاق می گردد که چونان پرده ای حجاب دریافت نور هدایت و تمیز میان حق و باطل در شخص می گردد و خود به خود تا زائل نشدن، آن راه درک و دریافت در او مسدود می کند و جریان رشد و تربیت و تکامل را در او به تعویق و تأخیر می اندازد.

سوء هم عبارت از مقدم داشتن تمایل غیر ضروری خود بر نیاز ضروری فرد دیگری است و باید دانست این موضع گیری درونی آدمی را در مسیر بدی ها رشد می دهد و در مسیر زشتی ها تکامل می دهد که بازگشت از آن غالباً بسیار دشوار و معمولاً ناممکن است.

فحشاء- که عبارت از پرده دری است- آن گاه اتفاق می افتد که تمایل به پاک بودن و پاک ماندن و پاک شدن در شخص از میان رفته و هیچ دغدغه ای از این ناحیه در درون شخص باقی نمانده باشد و در نتیجه همواره در انتشار زشتی ها و پراکندن پلیدی ها سعی دارد و با این کردار در حقیقت ناپاکی خود را در قالب رفتاری همگانی و عرفی موجه نشان می دهد و می کوشد تا موانع اجتماعی کرده های ملامت بار خویش را در سطح اجتماع نیز از میان بردارد.

49- تقدیر تربیت ، کسب

تقدیر به معنی اندازه گیری است و معمولاً به اندازه ی فرود نعمت ها و بهره مندی هایی اطلاق می شود که در طول زندگی نصیب فرد می گردد و غالباً منشأ کم یا زیاد آن را توزیعی می دانند که از ناحیه ی حق صورت گرفته است و حتی ممکن است تصور گردد که خداوند هستی در این مسیر تبعیضی میان بندگان خویش نهاده و مثلاً بی هیچ دلیلی، یکی را به انواع نعمت ها نواخته و دیگری را به رنج های گوناگون گناه آخته است؛ غافل از آن که این داوری کودکانه تا مرحله ای است که شخص از اهداف تربیتی مربی ناآگاه است و جهان را آسایشگاه یا تفریحگاهی

می‌پندارد که از سربازی و تفرج پرداخته‌اند یا برای خوش‌گذرانی یا مثلاً وقت‌گذرانی آن را پدید آورده و در عین حال این تبعیض غیر موجه را در آن نهاده‌اند این اندیشه (چنان که گفته شد) تنها در خور کودکان است و نگاه نارسای آنان و آکنده از عدم تمامیت و فاقد صحت و نیازمند دقت فراوان.

توضیح این که اولاً هر بذری را برای رشد و ثمربخشی، بستری خاص مورد لزوم است و لازمه‌ی یکسان ساختن آن‌ها (به فرض مُحال) به یکسان بودن ثمرات آن‌ها یا یکسان شدن تمامی آدمیان باز می‌گردد که علاوه بر ناممکن بودن فی‌نفسه مطلوب و مرغوب هم نیست؛ بلکه در صورت امکان قابل دفاع نخواهد بود و چون تفاوت‌های جبلّی و خلقی، طبیعی و ضروری تلقّی گردند، دیگر اختلاف حالات و موقعیات امری غیر قابل اجتناب خواهد بود.

نکته‌ی دیگری وجود دارد که توجّه به آن ریشه‌ی این اشکال را از بیخ و بن خارج و توهمی بودن آن را آشکار می‌سازد و آن این که درد و بی‌دردی و رنج و، راحت چنان به یک دیگر وابسته و در هم پیوسته‌اند که هیچ‌کس را نمی‌توان با یکی از آن دو نشان داد و از سوی دیگر آن بی‌نصیب فرض کرد؛ زیرا با یک دیگر معنی می‌شوند و نسبت به میزان وجودی یک دیگر امکان وجود می‌یابند. به عبارت دیگر در هرکس به همان اندازه راحت احساس شدنی است که رنج در پیش یا در پی آن قابل احساس باشد در نتیجه باید اذعان کرد که رنج و راحت باید در تمامی انسان‌ها به گونه‌ای یکسان وجود داشته باشد تا بتوان این نامها را بر آن‌ها صادق دانست. بنابراین اولاً اندیشه‌ی تبعیض در مورد تقسیم مواهب طبیعی از آن جهت که به ایجاد خوشی یا ناخوشی و رنج می‌انجامد - پنداری سخت‌کودکانه و ناپخته است؛ ثانیاً اختلاف طبایع و در نتیجه تفاوت چگونگی رشد، امری اجتناب‌ناپذیر است و پدید آوردن زمینه‌های گوناگون از ضروری‌ترین لوازم اولیّه‌ی هر حرکت تربیتی است. لذا از لوازم و نیز شرایط اولیّه‌ی تربیت همین تقدیر است که به معنی اندازه‌ی لازم فرود مواهب طبیعی در بستر زندگانی افراد و با هدف تربیت است. در مورد تربیت نیز پرهیز از یک اشتباه رایج ضروری است و آن این که همواره

تصوّر می‌گردد منظور از تربیت شکل مثبت آن است (یعنی هر جا این لفظ به کار می‌رود می‌پندارند مقصود از آن حرکت به سوی پاکی‌ها و خوبی‌هاست)؛ حال آن‌که به هیچ وجه چنین نیست. از نظر گاه‌آفرینش یا خلقت، تربیت به معنی بروز و ظهور و آشکار شدن درون مایه‌های پنهان در افراد و اشخاص است؛ چنان‌که هرگاه این واژه یعنی تربیت در مورد گیاهان و جانوران یا حتی اشیاء به کار رود، در آن جا مراد رشدی است که امکانات بالقوه‌ی پنهان در آن‌ها را به تمامی آشکار سازد؛ در حالی که در مورد مردمان (یعنی موجودات صاحب‌اراده) کم‌تر این گونه تلقی می‌گردد و تنها به صورت پرهیز از بدی‌ها و آراستگی به خوبی‌ها منظور می‌شود باید دانست که هر چند در مورد تربیت‌های بشری و ارادی و انسانی، همین گونه تصوّر یا توهم به حقیقت نزدیک است، آن‌گاه که تربیت در زبان و اراده‌ی آفرینش و خلقت منظور نظر قرار می‌گیرد دیگر چنین نمی‌تواند بود؛ در آن جا بی‌گمان از این گونه اهداف‌گزینی و به محدودیت، آمیخته خالی است و در آن جا منحصراً مقصود از آن تجلی‌زویای پنهان در ذات و کمون شخصیت افراد، اعم از نیک و بد، است. آری، خوب در خوبی و بد در بدی هر دو باید به تمامیت و کمال خود دست یابند تا تجلی به تمامی صورت پذیرد. قرآن این گونه اشاره می‌فرماید که: (كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا). (1) بنابراین، تربیت در کتاب آفرینش، به معنی به ثمر رساندن و رویش تمام و در یک جمله به فعلیت رساندن تمامی استعدادهای نهفته در آدمیان است و به هیچ وجه با نیک و بد اشخاص ارتباطی ندارد.

درباره‌ی اصطلاح کسب در قرآن مناقشات رایجی وجود دارد آیا فضایل یا رذایل اخلاق و حتی سایر کمالات معنوی اکتسابی است یا جبلی و ذاتی؟ آیا مانند عموم دانشها آموزش پذیر است یا چون گونه‌ای از استعدادها خدادادی است یا

ص: 629

1- همه را با دهش پروردگارت یاری می‌کنیم این گروه و آن گروه را که دهش پروردگارت را پروا و پرهیزی نیست اسراء (17): 20

لا- اقل توارثی (و به اصطلاح با منشا ژنتیک) پدید می آید (و در نتیجه از اختیار و گزینش افراد خارج خواهد بود)؟ هر یک از پاسخ ها نتایجی را همراه خواهند داشت که نمی توان تمامی لوازم و نتایج آن ها را پذیرفت و بدان گردن نهاد؛ چرا که در نهایت... ذهن را به بن بست تناقض یا انکار بدیهیات می کشانند

این نکته به این صورت قابل حل است که در قرآن به آن بخش از استعدادهای ناخودآگاه که در زندگانی دنیا به فعلیت می رسند و به بستر خودآگاهی راه می یابند و در وجود شخص تحقق می پذیرند کسب اطلاق گردیده است که همان مقدار از آن نصیب فرد می شود و با همان سرمایه از جهان مادی خارج می شود و به عرصه ی برزخ قدم می گذارد به تمامیت رسیدن بخش فرومانده ی آن نیز در سیر برزخی به انجام خواهد رسید؛ اما با کندی و زحمت بسیاری که از حد تصوّر و حوصله ی بیان خارج است. به همین دلیل همواره توصیه گردیده است که مردمان حَتّی المقدور، سعی کنند در همین حیات، مادی به تمامیت خویش دست یابند و از مواهب آن بهره مند گردند. بنابراین اگر در قرآن با تعبیری مواجه ایم که در آن، سخن از: (لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) (1) یا (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (2)....) به میان آمده، تنها آن را از این زاویه باید و می توان فهم کرد.

50- بلوغ ، هدایت ، تکلیف ، عقل ، حکم ، حکمت

نخست باید بلوغ را به انواع عقلانی و جسمانی تفکیک کرد و سپس به بیان احکام واقعی آن پرداخت؛ عدم توجّه به این نکته ی بسیار اساسی و محوری، به خلط و التباس و در نتیجه به صدور آرای مهمل (و طبعاً غیر قابل اعتنا) منجر گردیده است.

در این که معنی واژه ی بلوغ به معنی رسایی یا دست یابی به مرحله ای خاص

ص: 630

- 1- برای انسان جز آن چه برای آن کوشیده بهره ای نخواهد بود. نجم (53): 39
- 2- هر چشم به خود برگشته ای در گرو دست آورد خویش است. مدّثر (74): 38

در جریان رشد است تردید نیست؛ اما باید معلوم داشت که رسایی یا رسیدن کدام حقیقت مورد نظر است. آیا منظور از آن رسیدن به باروری است که از آن بلوغ جنسی یا جسمانی تعبیر می‌کنیم یا نیرو و قوه‌ی دریافت عقلانی مورد توجه است که در نتیجه‌ی آن درک معانی اخلاقی و در نهایت میزان مسئولیت‌پذیری شخص در امور حقوقی نشان داده می‌شود؟ توجه به تفاوت و امتیازی که میان این دو جریان کم و بیش موازی وجود دارد از آن رو ضروری است که نتایج برخاسته از آن‌ها به صدور آرا و احکام واقعی متفاوتی منجر می‌گردد که البته در این فرصت، امکان تفصیل آن نیست؛ اما همین مقدار باید توجه داشت که بلوغ جسمانی هنگامی است که شخص حساسیت کافی نسبت به جنس مخالف را یافته باشد و از آن پس راه تربیت خویشتن‌داری و پرهیز در او را تنها از این ناحیه ایجاب می‌کند بنابراین به هیچ وجه به سایر امور قابل تسری نیست. در سایر موارد ملاک وجود تکلیف تنها درک حق برای خویش در آن مورد است. به عبارت دیگر شخص آن هنگام به انجام یا رعایت امری نسبت به دیگران مکلف است که پیشاپیش... برای خویش نسبت به آن موضوع احساس حق کرده باشد و دیوانه از آن رو مکلف نیست که برای خویشتن نیز احساس حقی نمی‌کند. بنابراین در مورد بلوغ عقلانی که منشأ جریان احکام حقوقی و اخلاقی بر شخص است - توجه به این نکته ضروری است که تا فردی در موردی، برای خود احساس حق (یعنی انتظار رعایت دیگران در آن امر نسبت به خویش) نکرده است، طبعاً نمی‌توان او را به آن رعایت نیز ملزم شناخت و از او در آن مورد مثلاً بازخواست کرد.

بنابراین، نباید تصور کرد که کودک، قبل از بلوغ جنسی، مثلاً در امور مالی یا اخلاقی که در آن به مرحله‌ی تمیز رسیده (و به اصطلاح ممیز گردیده) است - مسؤول نیست و هر کاری را می‌تواند انجام دهد این برداشت صوری تنها در مورد قراردادهای اجتماعی - که احراز تفاوت اشخاص در آن ممکن نیست - کارایی دارد و نباید آن را در امور واقعی ملاک دانست.

آن چه در این بحث قابل تأمل و تدقیق فراوان است و مناقشه‌انگیز، مسأله‌ی

واجبات دینی و انجام اعمال عبادی است با توضیحات فوق در امور شخصی (مانند نظافت) و نیز در امور جنسی (نسبت به پرهیز از جنس مخالف) و همچنین رعایت امور حقوقی و اخلاقی (در پهنه ی اجتماع)... مسأله تا حدود زیادی روشن و غیر قابل تردید می نماید؛ اما سخن گفتن در مورد واجبات دینی با اطمینان کافی و به دلخواه و به سادگی میسر نمی گردد بدون روشن ساختن آن هم نمی توان ادعا کرد که با طرح ناقص این بحث گرهی از این معضل گشوده شده است. لذا در حد امکان... به آن نیز باید پرداخت تا لااقل فتح بابی باشد.

پرسش از این گره ناگشوده و طرح ناشده است که به عنوان مثال، نماز در چه حال و از چه زمانی و با چه معیار و منطقی بر فرد به معنی واقعی کلمه واجب می گردد و اساساً معنی وجوب در این مورد و امثال آن، چه می تواند بود؟ (اگر پرسش اندکی جسورانه و بی پروایانه به نظر می رسد نباید از طرح آن واهمه کرد و هراسید؛ چه دیر یا زود از مکمن اندیشه سر بیرون خواهد کرد و بهتر آن که علاج واقعه قبل از وقوع شود.)

بی آن که امکان طرح تفصیلی این نکته در این بخش باشد، باید با توجه به نکاتی که در مورد عبادات اصطلاحی، یعنی نماز و روزه و نیز حج عنوان گردید به پاسخ این پرسش نزدیک شد. این گونه امور از واجبات ماهوی است و در صورتی که شخص خواسته باشد به کمالات و معالی اخلاق دست یابد و در مسیر ایمان و توحید قدمی بردارد خود به خود محتوای این دستورات بر او آن هم از سوی خود او واجب می گردد و چنان که مطالعه و مدارسه و تحمل مشقت در تحصیل علم برای طالب، آن امری ضروری و غیر قابل اجتناب است برای دست یابی به کمالات، انسانی مراقبت بر انجام این امور تنها با شرط ضرورت حرکت به سوی این کمالات، فی نفسه لازم و واجب می گردد و نباید آن را به گونه ی ضرورت های قرار دادی و اعتباری ارزیابی کرد تا از آن به عنوان مثال نماز استیجاری برخیزد

عبور بر دستاوردهای نفسانی سرانجام هر انسانی است و از این زاویه می توان گفت از آن جا که همه کس راهی این راه یعنی عبور بر دستاوردهای

اخلاقی خویش است و مواجهه با حضرت بی نهایت (یعنی مدارج توحید) برای انسان به اقتضای ذاتش امری قطعی الوقوع و گریزناپذیر است، در نتیجه بر همگان نیز واجب و ضروری است با این همه پیش از درک این نکته و پدید آمدن این اهتمام و این بلوغ در شخص و دستیابی این درک معنوی انجام صوری این امور به اصطلاح، عبادی تنها به منزله ی تقلید از رفتار یک عالم در جریان تحصیل اوست؛ بی آن که فرد بخواهد به دانش دست یابد یا تصویری از آن در ذهن داشته باشد. چنین تقلیدی در نهایت سبب می گردد که شخص نسبت به درس خواندن بی اعتقاد گردد و اصل علم و ضرورت تحصیل آن را انکار کند... و روشن است که این ضایعه دیگر تدارک پذیر نیست

بلوغی که در سایه ی آن خود به خود عبادات از سوی خود شخص بر خویش (آن هم به صورت واقعی و نه قرار دادی) واجب می گردد، پس از مرحله ای است که درک یا نیروی تشخیص نیک از بد و نیز احراز وجدانی ضرورت رعایت آن، نسبت به منافع و مضار و سود و زیان معنوی در وی پدید آمده و راه خویش را به سوی معالی اخلاق دشوار و تقریباً ناممکن یافته باشد پس از این احساس استیصال است که ندای (وَ اسَّ تَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ)⁽¹⁾ از درون و بیرون به گوش جان او رسیده در خواهد یافت که: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)⁽²⁾؛ زیرا در می یابد که بدون این توجّه و یاری خواستن از حقیقت هستی به چنین توفیقی در تدارک نارسایی های خویش دست نخواهد یافت می توان گفت این احراز معادل بلوغی است که وجوب این توجّه را در او پدید می آورد و پیش از این مرحله، اساساً نمی توان این رفتار را صلاة (یا توجّه) نام نهاد.

هر جا در قرآن از این گونه بلوغ خصوصاً در مورد انبیا سخن به میان آورده، با

ص: 633

1- از خویشتنداری و در برابر او به آمادگی، ایستادن یاری بجوید. بقره (2): 25

2- بی گمان در برابر او به آمادگی ایستادن آدمی را از پرده دری و پلیدی دور می سازد عنکبوت (29): 45

تعبیر: (آتیناهُ حُکماً وَ عِلْماً) (1) آن را توضیح فرموده است و با استفاده از تعبیر «حکماً» احراز این ضرورت را نشان داده است؛ زیرا چه بسیار افرادی که با عمرهای طولانی و دراز هنوز در وجدان خویش این نکته را در نیافته اند که واقعاً مسیر آن ها به سوی پروردگار است و این ملاقات برای آن ها غیر قابل اجتناب است با این که ممکن است از گروه متدینان باشند، چون به این بلوغ خاص نرسیده اند، اساساً نمی توانند به انجام این عمل توفیق یابند و تنها صورتی از آن را به انجام می رسانند؛ در حالی که - چنان که گفته شد - وجوب متوجه محتوای این عمل گران سنگ است.

این گروه همان دسته از مردمان اند که از آن ها به مستضعفین در اندیشه و عقل تعبیر می شود و در نتیجه، ارزیابی و موقف ذات و چگونگی شخصیت آن ها از طریق دوستی ها یا دشمنی های آنان در این دنیا صورت می گیرد و با وابستگی به چهره های به کمال رسیده، در هر یک از دو سوی خوبی و بدی موضع می گیرند به این دلیل است که در قرآن با این تعبیر مواجه ایم: (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنْسٍ بِاِمَامِهِمْ) (2)

اگر نخواهیم از وجوب این شبه عبادات (یعنی نماز و روزه و حج...) با مسامحه و سهل انگاری عبور کنیم و آن ها را تنها در حد صورت فرو کاهیم این نکته را باید در نظر داشته باشیم که این اعمال بسیار ظریف و بلند تربیتی ویژه ی کسانی تواند بود که راهی راه تربیت اند و الا هرگز از اتیان و انجام صوری و روزمره ی آن ها، طرفی بسته نخواهد شد و اساساً نمی توان بر انجام ظاهری و شکلی آن، نام نماز یا صلاة نهاد تا از وجوب و ضرورت آن بتوان سخن گفت

به عبارت دیگر، این عمل تنها بر انسان - یعنی کسی که به طرف پاکی ها و خوبی ها در حرکت است - واجب است و برای موجوداتی که نصیب آنان از انسانیت تنها شکل ظاهری آن است (اما درکی از حرکت به سوی معالی اخلاق ندارند یا عامدانه به سوی بدی ها و ناپاکی ها در تکاپویند) نه تنها مفید نیست؛ بلکه

ص: 634

1- و او را تا آستانه ی دریافت بی چون و چرایی و آگاهی رساندیم. یوسف (12): 22

2- روزی که هر گروه از مردمان را با فراخواندن، پیشوایانشان فرا می خوانیم. اِسراء (17): 71 .

مخلّ و زیان آور نیز خواهد بود و به تعبیر قرآن باید گفت: (وَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ و...) (1)؛ چرا که: (أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ). (2) آنان که با خُلق و خوی حیوانی همراه اند - یعنی در اندیشه ی آنان قصد و آهنگ به سوی معالی اخلاق و حرکت به سوی پاکی ها نیست - مانند حیوانانند و روشن است که مثلاً نمی توان گفت صلاة (یا این توجّه) بر حیوان نیز واجب است!

بنابراین تسری پرهیز از جنس مخالف در زمان بلوغ جنسی به تمام تکالیف شرعی، به هیچ وجه صحیح نیست و آن چه در قرآن نیز صریحاً مورد اشاره قرار گرفته، تنها مربوط به پرهیزهایی است که لازمه ی بلوغ جنسی است و منحصرأ دورباش از جنس مخالف است که در آن موقعیت خاص، از نظر تربیتی رعایت آن ها سخت ضروری است و در صورت عدم رعایت امکان تربیت پذیری را در مرد و زن بسیار دشوار و بلکه ناممکن می سازد.

رعایت امور، دیگر حتی غالباً از حیطة ی درک و تصوّر افراد در آن اوان نیز دور است و بالاخره... تا ضرورتی از درون و خود شخصیت فرد احراز نشده باشد نمی توان رعایت آن را از بیرون بر فرد تحمیل کرد و بر آن تحمیل، نام حکم خدایی نیز گذارد و احکام واقعی امر و نهی را بر آن بار کرد.

از این رو، تنها در آن صورت که شخص به حکم یا ضرورت رعایت آن پی برده، باشد می توان او را به رعایت آن موظف دانست که از آن با تعبیر تکلیف نیز یاد شده است و نیروی دریافت آن در زبان قرآن عقل و احیاناً حکمت خوانده شده است. این نیرو در اشخاص، عبارت است از برآیند صفات آن ها و به هیچ روی، مستقیماً به قدرت و نیروی تصور و انتزاع ذهنی آن ها که طبیعتاً در افراد مختلف متفاوت است مربوط نیست. بحث جامع در این باره نیازمند فرصت و فضای مستقلی است.

ص: 635

1- وای بر آنان که در برابر آن جمال و کمال بیکران به آمادگی می ایستند؛ ولی آن را سبک می شمارند ماعون (107): 4 - 5

2- آنان چون چارپایان اند؛ بلکه (باید گفت) از آن ها نیز پست ترند. اعراف (7): 179

در این جا باید به مفهوم پرابهام هدایت نیز اشاره داشت. لاقلاً در ضرورت رعایت های، اخلاقی تقریباً نمی توان تردید کرد که هر انسانی واجد درک و دریافت حدود آن است و الا اساساً نمی توان بر او نام انسان نهاد. بنابراین، در این بخش فی الجمله از نظر درک میان افراد مختلف تفاوت زیادی نیست؛ به این دلیل واضح که اگر همین عدم رعایت ها علیه آنان صورت گیرد بسیار سریع آن را دریافت به مقابله بر می خیزند و در رعایت آن نسبت به دیگران است که چندان اهمی نمی کنند با این توضیح روشن می گردد که صرف داشتن درک از احساسات اخلاقی را نمی توان کافی دانست و آن را هدایت خواند؛ زیرا برای هدایت علاوه بر آگاهی از نیک و بد نکته ی دیگری نیز لازم است و آن احراز حالت پذیرش در هشدارهای وجدانی است. هدایت یافته کسی است که به این نکته راه برده باشد که رعایت احکام وجدانی برای آدمی ضروری است. اگر این نکته به درستی دریافت گردد، نشان می دهد چه اندازه دیرباب و به صورت متعارف دور از دسترس است تنها به یکی از دوراه است که می توان سبب پدید آمدن این گونه، هدایت یعنی درک ضرورت رعایت احکام وجدانی را تبیین کرد از خودگذشتگی ایمان به غیب. البته هر دو در نهایت عبارة آخ ای یک دیگرند.

پس هدایت درک و دریافت صرف نیست؛ بلکه درک ضرورت عمل به نتیجه ی این دریافت است که بدون عبور از خویش امکان دست یابی به آن وجود ندارد از این نیروست که در زبان روایات و قرآن در صورتی که درونی باشد به عقل و آن گاه که بیرونی باشد به اتمام تعبیر شده است و به خوبی آشکار است که هر دو اصطلاح چه اندازه به مفهوم هدایت وابسته اند.

51- امتحان ، بلا ، فتنه

روشن است که معنای این سه واژه کم و بیش متضمن مفهوم رنج است (البته رنجی که واجد دست آوردی تربیتی باشد)؛ اما هر یک از آن ها را جهت و روی کردی ویژه است امتحان (از ریشه ی محنت به معنی رنج) رنجی است که در

راه دست یابی به کمال باید آن را تحمّل کرد بلا رنجی است که پس از دست یابی به کمال و به علّت آن باید آن را متحمل شد (در واقع امتحان رنجی است برای تحصیل کمال و بلا رنجی است در راه محافظت و نگه داری از آن). فتنه برخلاف آن دو، معمولاً در مواردی به کار می رود که شخص در پندار خویش، خود را دارای کمالی می شناسد که واجد آن نیست. سپس عدم تحمل کمبود یا تنگنایی (که البته آن نیز متضمن درد و رنج است) فقدان واقعیت آن کمال را در شخص بر خود او آشکار می سازد. بنابراین، اصطلاح فتنه غالباً در مورد غیر اهل تقوی به کار می رود.

52- حیات، موت، شهادت

دو اصطلاح اول به ترتیب (به معنی زندگانی و مرگ) در قرآن با معانی معنوی خود یعنی نیروی حیات خوبی ها و پاکی ها و در برابر نیز موت و مرگ نیروی دریافت پاکی ها و خوبی ها به کار می روند و به معنی زندگی و مرگ بذر آدمیت و انسانیت لحاظ می گردند اگر در جریان حیات شخص به از خودگذشتگی دست نیافته باشد و در نتیجه به امکان مشاهده ی تجلیات صفات حقّ نائل، نیاید از حیات بهره ی لازم آن را جذب نکرده و گویی خود را به دست مرگ تسلیم و مصداق کامل موت گردیده است.

شهادت- که مسامحه با مرگ در راه خدا مرادف انگاشته می شود - ضروراً مرگ در راه خدا نیست؛ بلکه غالباً در نفوس متوسط (یا به تعبیری غیر کامل)- که اکثریت قریب به اتفاق نفوس را تشکیل می دهد- هرگاه مشاهده ی حقّ به صورت کامل تحقّق یابد، مرگ محقّق می گردد؛ چرا که ورود (به بیان دیگر، هجوم) مظروف بزرگتر از ظرف، ظرف را می شکند و ظرفیت او را از او می ستاند و محدودیت های او را که قوام وجود او به آن است- زائل می کند و به این دلیل به مرگ او منتهی می گردد؛ اما به هیچ وجه عکس قضیه صادق نیست؛ یعنی چنان نیست که هر کس حتّی در ظاهر در راه خدا جان باخته باشد به این دیدار نائل آمده باشد. باری هرکس به این دیدار در زندگانی دنیا توفیق یابد - در صورتی که در زمره ی ناتمامان باشد تن خاکی خود را نیز ترک خواهد کرد.

مصیر (= گردیدن یا شدن) در زبان عربی به اصطلاح مصدر میمی یکی از افعال ناقصه است؛ اما در این کتاب مقدس با عنایت ویژه ای به کار رفته است که توجه به آن یکی از اساسی ترین پیام های تربیتی این کتاب را گوشزد می سازد. در بیش از 30 باری که واژه ی مذکور در قرآن مجید به کار رفته و با توجه به موارد استعمال، آن از قبیل و إلیه المصیرهای قرآن و: إلی الله المصیرها و نیز إلینا المصیر و: سپس مصیرکم إلی التّار... در آن نشان می دهد که عبور بر این مسیرها و طی این راه ها از گونه ی شدن ها و گردیدن های طبیعی و خود به خودی است؛ یعنی از روندی غیر قابل اجتناب حکایت می کند که عوامل هستی و ماهوی موجود، آن را ایجاب و اقتضا می کنند و می توان گفت خود به خود چنین می شوند؛ نه آن که با امر و فرمانی محدود و گزینشی چون حکم حاکمان و سلاطین، این پی آمدها در پی آن اعمال پدید آیند. بنابراین نباید با آن ها مانند اراده ای خاص یا به گونه ای از پاداش یا عذاب قراردادی و اعتباری برخورد کرد؛ هر چند این اندیشه از ذهنیت متعارف حتی آشنایان با این گونه متون (لا اقل در سطح گویش های خیالی) سخت دور است. به هر ترتیب این واژه ها در قرآن دقیقاً به معنی گردیدن و شدن است؛ نه گردانیدن و نه چنین و چنان کردن که بیانگر اموری خیالی و قراردادی و فرمانی است.

54- ارث

چون استعمال این تعبیر در هر دو بخش محکمت و احکام مشترک است باید توجه داشت که منظور از آن (هنگامی که در محکمت استعمال گردد) بهره هایی است که ممکن است افراد در مسیر تربیت خویش... از این جهان و زندگانی در آن نصیب خویش سازند. بنابراین این گونه بهره مندی انتهایی و غایی از زندگانی جهان در قرآن ارث (یا دستاوردهای واقعی و تربیتی) تعبیر شده است. پس نباید آن را با کاربرد مالی و حقوقی و اعتباری آن اشتباه کرد

این تعبیر (به ترتیب معادل راست و چپ متعارف) در قرآن به گونه ای سمبولیک و به معنی راه خوبان و بدان یا پاکان و پلیدان (البته از گونه ی ذاتی آن) به کار رفته و گروهی که در ذات و غیب وجود خویش از بدی دور و از ناپاکی بری اند اصحاب یمین و دسته ای که در نهایت جز پلیدی و ناپاکی از آنان سر نخواهد زد اصحاب شمال نامیده شده اند.

56- تین ، زیتون

در صدر یکی از سُور کوتاه قرآن از این دو محصول گیاهی با عبارتی سوگندگونه نام برده شده است. قرائن تاریخی و نیز سیاق لفظی ادامه ی آیات (وَطُورِ سَيْنِينَ* وَ هَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ) (1) نشان می دهد که مقصود از آن ها افرادی اند که در این مواضع (البته طبق تاریخ اقوام سامی) در کلام الاهی، لحاظ شده اند؛ موسای کلیم علیه السلام و سپس خاتم الأنبیا صلی الله علیه و آله

از این سیاق و نیز بعضی اشارات تاریخی دیگر سایر کتب سماوی، می توان دریافت که همچنین مقصود از تین (= انجیر) جناب ابراهیم علیه السلام است که ولادت و نیز فرود وحی بر آن حضرت (البته براساس منقولات تورات) در سرزمین رویش درخت (یا درختان) انجیر بوده است بر همین منوال منظور از زیتون نیز جناب عیسی علیه السلام می تواند بود که در سرزمین پربرکت و زیتون خیز مدیترانه برای اول بار مورد دریافت وحی الاهی قرار گرفته است. من حیثُ المجموع، از این تعبیر چهارگانه، شخصیت های برجسته ای مورد نظرند که مراکز اصلی نزول برکات الاهی و وحی و دریافت الهام خدایی بوده اند.

57- صراط مستقیم ، عمل صالح

صراط (= راه) در تعبیر الصراط المستقیم راه های متعارفی که مردمان را در

ص: 639

جهان مادی به مقصدی می‌رساند نیست؛ این صراط از گونه‌ی مسیر جاذبه‌هایی است که آدمیان از طریق آن‌ها مستقیماً راهی مسیر کمال و انسانیت می‌گردند.

این توجه ظریف به خوبی نشان می‌دهد که مصداق این راه (در صورت تعین و تحقق) پس از هستی مطلق همان کسی است که خود این راه را به تمامی طی کرده و رونده‌ی آن گردیده است؛ زیرا پس از طی کامل این راه، او خود نیز تعین و مصداق واقعی راه می‌شود و دیگران ناگزیر باید به جاذبه‌ی شخصیت او - که همان محبت نسبت به اوست - شخص او را چون هدفی نصب العین خویش قرار دهند تا بتوانند در آن مسیر قرار گیرند این که در طی این راه شخص او را - که محض طریق است - پشت سر گذارند و این توفیق برای آنان فراهم آید که در مسیر از خود گذشتگی‌ها قدمی برتر و فراتر از او بردارند و مصداق کامل تری از حقیقت، باشند تنها در یک صورت می‌تواند فرض معقولی باشد و آن این که رونده‌ی اول در این راه به اطلاق نرسیده و در مراتب آن باقی مانده باشد؛ ولی اگر کسی در این راه به اطلاق رسد به این معنی است که به طور کامل از خویش گذشته است و دیگر شخصیتی جدا از هستی مطلق نمی‌توان برای او یافت در نتیجه، گویی خود حق گردیده است؛ چرا که جز حق در آن میان کسی نمانده است تا بتوان بدو اشاره کرد.

به این دلیل است که می‌توان برای کسانی که در این مسیر قرار دارند و به نهایت این راه نرسیده و در نتیجه از عوارض کثرت‌رهایی نیافته‌اند، شخص او را راه رسیدن یا صراط مستقیم خواند. گفتنی است که صراط مستقیم به معنی راه استوار است؛ نه (چنان که می‌پندارند) راه راست؛ زیرا از ریشه قیام به معنی ایستادن آمده است و به هر ترتیب مقصود از آن در مرحله‌ی اول همان جاذبه‌های هستی مطلق است؛ اما چون تعین می‌پذیرد و قابلیت شهود می‌یابد همان حقیقتی است که از آن انسان کامل یا امام یا پیشوا تعبیر شده است

عمل صالح (یا کار نیکو) - چنان که در خلال بحث قیامت هنگام تعریف نیک و، بد اشاره گردید - رفتاری است که مطلقاً با انگیزه‌ی از خودگذشتگی و نه از سر خودخواهی در انسان به انجام آید. بنابراین اولاً مفهوم آن در هیچ رفتار عملی

، خاص منحصر نمی شود (و اساساً گویی وصفی برای فعل یا رفتار نیست؛ بلکه گویای چگونگی فاعل است) و ثانیاً، عمل در قرآن (اعم از نیک و بد) به فعلی اطلاق می گردد که به طور کامل واگوکننده ی شخصیت و منش انجام دهنده ی آن باشد و در غیر این صورت فعل به فاعل آن منسوب نمی گردد و عمل او محسوب نمی شود و غالباً یا از سر عادات و رعایت رسوم یا برای رسیدن به مقصود دیگری به انجام می رسد که در این حالت شخص در حال انجام آن عمل دیگر است؛ نه آن چه به انجام آن ظاهراً مبادرت می ورزد همچنین ممکن است عملی با ریا و خدعه و نیرنگ به انجام رسد که در آن حال نیز شخص فاعل این فعل نیست و در پی کار دیگری است و طبعاً فاعل همان فعل محسوب می گردد که از انجام این فعل ظاهری آن مقصود درونی را انتظار دارد.

مجموعاً هر عملی که فاعل آن را با از خودگذشتگی مطلق به انجام رسانده، باشد به وصف صالح موصوف است و همان طور که اشاره گردید، اساساً وصف صالح بیانگر حالت عمل کننده است؛ نه عمل البته تنها پس از ایمان - یعنی در حالتی که فاعل در حالت از خودگذشتگی مطلق قرار داشته و از تمامی تعینات رها شده باشد و در ماورای آن ها به ناپیدایی غیر متعین پیوسته و وابسته گردد (که همان تعریف ایمان است) - امکان انجام عمل صالح را می یابد و به این گونه گذشت مطلق موفق می گردد.

، بنابراین هرگز عمل صالح بدون ایمان قابل فرض نیست و هم چنان ایمان غیر مؤدی به عمل صالح نیز ناشدنی است و چنان که در جای دیگر نیز اشاره شد، این است رمز اتصال همیشگی تعابیر ایمان و عمل صالح در قرآن که همواره به صورت: *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* در بیش از 50 بار در این کتاب مشاهده می گردد.

در پایان توجه به این نکته ضروری است که در مجموعه ای که به نام پیام نامه ی هستی به زبان فارسی پس از این متن مقدمه، مانند، عرضه خواهد شد آن چنه ارائه می گردد بر اساس این دیدگاه است و تلاشی است در راستای استخراج معانی

نهفته در کلام وحی با منطقی که در طی این گفتارها سعی گردید توضیح داده شود. اگر احیاناً نزد خواننده ای استنتاج این معانی برای آن الفاظ، لا اقل بی سابقه و نامانوس می نماید علت آن زاویه ی دید و مبانی نگاهی است که متن مقدّس قرآن را به استنطاق آورده است و اگر در پاره ای موارد (که تعداد آن هم اندک نیست) به نوعی از برداشت برخورد می شود که به هیچ وجه با معانی متداول هم خوان نمی نماید از آن روست که در این جست و جو، این پیش زمینه و مبنا در آن، مفروض گرفته شده و با این نگاه معانی از درون متن مقدّس قرآن کشف و استخراج گردیده است؛ البته... تا چه قبول افتد و چه در نظر آید بی گمان آن گاه به عرصه ی قبول خواهد رسید که دوستان خدا به عین عنایت در آن بنگرند و آن را در خور توجّه و دقّت یابند.

و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطّاهرین

والحمد لله ربّ العالمین

ص: 642

فهرست اصطلاحات

نام اصطلاح شماره ی مقاله

آخره...23

آدم...19

آیات...25

ابلیس...19

اِثم...48

اجر...22

أَحَد...35

اذن...36

ارث...54

ارض...15

اسلام...38

اسم...38

اعراف...24

اعطاء...46

اكل...45

الله...35

اله...35

أم...43

امام...27

امتحان...51

امر...11

أُمِّي...43

إنس...14

انسان...19

انفاق...34

إيتاء...46

ايثار...34

ايمان...34

باب...42

بحر...16

برج، بروج...8

برزخ...21

بشر...19

بشير...37

بلا...51

بلد...41

بلوغ...50

بيّنات...26

ترييت...49

تسييح...29

تسخیر...14

تشہد...33

تقدیر...49

تقویٰ...47

تکبیر...33

تکلیف...50

تنزیل...26

توبہ...47

توحید...35

توکل...47

تہلیل...29

تیّمّم...32

تین...56

حِبت...40

جبرائیل...13

جَبَل...17

جزا...22

جن...14

جناح...12

جنت...22

جہنّم...22

جحيم...24

حج...34

حشر...22

حَصَب...24

حَطَب...24

حكيم...50

حكمة...50

حمد...29

حياة...52

خالق...19

خلق...11

خلود...24

خليفه...19

خمس...34

دنيا...19

ذكر...26

رَبِّ...36

رحمان...35

رحيم...35

رزق...45

رسول...27

رکوع...33

روح...11

روح الامين...13

روح القدس...13

ريح...16

زبور...26

زكاة...34

زوج (چشم و صورت)...19

ص: 644

زيتون...56

سائق...27

ساعة...24

سجود...33

سحاب...16

سخر...14

سلام...33

سلسيل...24

سماوات سبع...2

سوء...48

شجر...19

شراب طهور...24

شرك...38

شفاغت...36

شكر...45

شمال...55

شمس...3

شهاب ثاقب...6

شهر شهور...8

شهيد...27

شهادة...52

شهود...37

شيطان...14

صالح...57

صبح...18

صدق...47

صراط...24

صراط مستقيم...57

صدر...9

صلوات...44

صلاة...29

صوم...34

طاغوت...40

طوبى...24

طهارت...30

عبادت...34

عداوت...24

عدوان...24

عذاب...22

عرش...9

عصر...24

عقل...50

عمل صالح...57

غسل...32

غيب...37

غيث...16

فتنه...51

فجر...24

ص: 645

فحشاء...48
فردوس...24
فرقان...25
فسق...48
فَجْر...24
فَلَقَ...24
فَلَك...7
فؤاد...9
قدر...11
قرآن...25
قرائت...25
قَرَدَة...40
قضا...11
قعود...33
قل...26
قلب...9
قلم...11
قمر...4
قيام...33
قيامت...23
كافر...38

25...كتاب

10...كرسى

49...كسب

38...كفر

25...كلمات

42...كوثر

5...كوكب

44...لَعْن

11...لوح

11...لوح محفوظ

18...ليل

18...ليلة القدر

16...ماء

24...محبّت

36...محيط

19...مشيئة

38...مشرك

53...مصير

16...مطر

28...معراج

39...معروف

ملانکه...

مَلَك...12

مُلک...11

ملکوت...11

مناسک...34

منافق...38

منذر...27

منکر...39

ص: 646

مؤمن...37

موت...52

ميثاق...27

ميزان...24

نا...26

نباً عظيم...27

نبي...27

نجم...5

نذير...27

نشر...22

نعمت...22

نفاق...38

نفس...19

نور...36

واقعه...24

والد...41

وحي...28

وضوء...32

وقود...24

ولاية...24

ولد...41

ويل...24

هاد (= هادى)...27

هبوط...19

هدايت...50

يقين...37

يمين...55

يوم...18

يوم الجمع...24

يوم الفصل...24

ص: 647

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

