

عنوان جزوہ:

نظام اخلاق قرآن

استاد مصطفیٰ ملکیان

سال تدریس: ۱۳۷۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

جلسه اول..... ۸

- ۸..... محدودده ی بحث حاضر
- ۸..... علت عدم پرداخت به آیات قرآن
- ۸..... ۱- حجم وسیع روایات
- ۸..... ۲- مشکل اسناد به معصوم (ع)
- ۹..... ۳- در فرمایشات ائمه (ع) همیشه فهم مخاطب مد نظر بوده است
- ۹..... ۴- در نظر گرفتن مخاطبان بیشتر
- ۹..... معرفی برخی کتب مفید در زمینه ی اخلاق در قرآن
- ۹..... ۱- ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن
- ۱۰..... برخی نقائص کتاب ایزوتسو در ارتباط با بحث حاضر
- ۱۰..... ۱- غلبه ی بررسی معناشناسانه و فقدان بررسی های مفهومی و کاربردی
- ۱۰..... ۲- تمرکز بحث بر روی مقایسه با اخلاق رایج میان اعراب است
- ۱۰..... ۳- فقدان بحث های انسان شناختی
- ۱۰..... ۲- المفاهیم الاخلاقیه فی القرآن
- ۱۰..... برخی نقائص کتاب دراز در ارتباط با بحث حاضر
- ۱۱..... مقدمات بحث نظام اخلاقی قرآن

جلسه دوم..... ۱۲

- ۱۲..... پیش فرضها یا نظرات انسان شناختی قرآن:
- ۱۲..... پیش فرض اول: انسان از علم کافی و وافی بهره مند نیست
- ۱۲..... کما و کیفاً جهان از نظر ما مغفول می ماند
- ۱۲..... همیشه میان خواست انسانها و مصلحت آنها فاصله وجود دارد
- ۱۳..... نظر قرآن در این مورد (شرط دوم) چیست؟
- ۱۳..... آثار عدم انطباق خواسته ها و مصالح
- ۱۴..... اشکال به نتایج پیش فرض اول: امکان کفایت علم ناقص برای زندگی این جهانی
- ۱۴..... پاسخ از اشکال
- ۱۴..... پاسخ اول: از نظر قرآن، علم خودش هدف است
- ۱۴..... پاسخ دوم: در نظام یک پارچه ی هستی، علم ناکافی هیچ سودی ندارد
- ۱۵..... شواهد قرآنی موید یک پارچه بودن نظام هستی
- ۱۵..... ۱- آیات دلالت کننده بر حکمت الهی

۱۵.....	۲- خود قرآن تصریح دارد که در جهان هستی هیچ عضوی نیست که در استخدام کل نباشد
۱۶.....	تعبیر غریبان از موید قرآنی دوم.....
۱۷.....	پیش فرض دوم: سود و زیان افعال انسان تنها متوجه خود اوست.....
۱۸.....	تفاوت معنایی خیر و شر در لسان عرفی و ادبیات قرآنی.....
۱۸.....	تذکری در شیوه ی مطالعه قرآن در مورد برخی لغات.....
۱۹.....	تطبیق نکته ی بیان شده در بحث حاضر.....
۲۰.....	از نظر قرآن همه خیر و شرها، خیر و شرهای اخلاقی اند.....
۲۰.....	پیش فرض چهارم: هیچ دگرگونی ای حادث نمی شود، مگر این دگرگونی در روان ما حادث شده باشد.....
۲۱.....	تفاوت میان خیر و شر با خوشایند و ناخوشایند از نظر قرآن.....
۲۲.....	انواع مصیبت ها از نظر قرآن.....

جلسه ی سوم ۲۴

۲۴.....	آزمایش در خوشایندها از دید قرآن.....
۲۴.....	بررسی آزمایش و کیفیت آن از نظر قرآن.....
۲۴.....	آیه ی اول.....
۲۵.....	ادبیات قرآن در بحث آزمایش.....
۲۵.....	۱- بلاء.....
۲۵.....	۲- فتنه.....
۲۵.....	بر سر دو راهی بودن، عنصر اصلی هر آزمایشی.....
۲۶.....	نکته ای درباره خوف در آیه:.....
۲۶.....	نکته ای درباره ی صبر در آیه:.....
۲۶.....	تفاوت معنایی "صبر" با حلم و اناة.....
۲۶.....	تعریف حلم و اناة.....
۲۷.....	تعریف صبر.....
۲۷.....	توصیف صابران در قرآن.....
۲۷.....	آیه ی دوم.....
۲۸.....	آیه ی سوم.....
۲۸.....	آیه ی چهارم.....
۲۹.....	کیفیت عمل، ملاک سنجش از نظر قرآن.....
۲۹.....	آیه ی پنجم.....
۲۹.....	آزمایش در پی ادعا.....
۳۰.....	دسته ی دوم مصیبت ها:.....

۳۰	مصیبت هایی که برای آزمایش نیست و نتیجه ی سوء عمل است.
۳۰	آیات ناظر به دسته ی دوم مصیبت ها
۳۰	آیه ی اول
۳۱	آیه ی دوم
۳۱	انواع عذاب از نظر قرآن
۳۲	دسته ی سوم مصیبت ها:
۳۲	مصیبت هایی که اقتضای زندگی اینجهانی است.
۳۲	آیات ناظر به دسته ی سوم مصیبت ها
۳۲	آیه ی اول
۳۲	آیه ی دوم
۳۳	معرفت شناسی انواع مصیبت از نظر قرآن
۳۳	بیان ویژگی های انسان از نظر قرآن
۳۳	۱- زیاده خواهی
۳۴	۲- شتابزدگی و هلوع بودن
۳۴	آثار شتابزدگی و هلوع بودن

جلسه چهارم..... ۳۵

۳۵	* دنباله ی سخن در ویژگیهای انسان شناسی در قرآن
۳۵	موضع گیری انسان در برابر خوشی ها و ناخوشی ها
۳۵	در برابر ناخوشی ها
۳۵	در برابر خوشی ها
۳۵	ویژگی عمومی هنگام خوشی و ناخوشی
۳۶	* بررسی ویژگیهای حالت های بیان شده در قرآن:
۳۶	آیه ی اول
۳۶	آیه ی دوم
۳۷	آیه ی سوم: محکوم کردن متعارف اندیشی
۴۰	خدا متعارفاً عمل می کند، اما این متعارف ها دست خدا را نبسته است.
۴۱	آیه ی چهارم
۴۱	آیه ی پنجم
۴۲	آیه ی ششم
۴۲	آیه ی هفتم
۴۲	آیه ی هشتم

آیه ی نهم	۴۳
ویژگی های قرآن درباره ی انسان آماری است.	۴۳
اختیار انسان در عین تعین جامعه از نظر قرآن	۴۴
جامعه متعالی از نظر قرآن	۴۴

جلسه پنجم

دنباله ی سخن در ویژگی های انسان از نظر قرآن	۴۶
ویژگی نهم: ضعف	۴۶
بررسی ضعف اخلاقی انسان در آیه ی اول	۴۶
بحث ضعف اخلاقی انسان در اخلاق و فلسفه ی اخلاق	۴۷
رد انتساب معنای ضعف اخلاقی به آیه ی مورد نظر	۴۷
ضعف اخلاقی از نظر قرآن	۴۷
ویژگی دهم: "کفر" و "ظلم"	۴۷
آیه ی امانت	۴۸
برخی نکات مبهم در آیه ی امانت	۴۸
بررسی مقصود از امانت در آیه ی بیان شده	۴۸
برخی آیات دیگر درباره ی ظلم	۴۹
تفاوت معنایی "کفر" و "کفران"	۴۹
تفاوت اصطلاح کافر در فقه و قرآن	۵۰
تفکیک میان دو دسته از کفار	۵۰
حق طلبی در عین دینداری	۵۲
مخّ دین اعمال باطنی است نه اعمال ظاهری	۵۲
یکسانی معنایی ضعف اخلاقی و ضعف اراده	۵۳
نسبت ضعف اخلاقی با جهل	۵۴
نسبت پشیمانی با ضعف اخلاقی	۵۵
انواع پشیمانی	۵۶
رستگاری از نظر اخلاق	۵۶
مقصود از اراده در فلسفه ی اخلاق	۵۷
مقصود از نیت	۵۷

جلسه ششم

دنباله ی سخن در باب اوصاف انسان از نظر قرآن	۵۹
---	----

۵۹	ویژگی یازدهم: رنج آمیز بودن زندگی انسان
۵۹	آیه ی اول
۵۹	آیه ی دوم
۵۹	مراد از کدح
۶۰	اشکال در مورد دلالت آیه بر بحث حاضر
۶۰	مراد از زندگی همراه با رنج انسان
۶۱	مراد از کدح به معنای تلاش
۶۱	جمع بندی سخن در دلالت آیه ی دوم
۶۲	ویژگی دوازدهم: "ستیزه گری انسان"
۶۲	مراد از جدل و جدال
۶۲	مراد از جدال گری انسان
۶۳	ویژگی سیزدهم: ویژگی "امساک" در انسان
۶۳	آیه ی اول
۶۳	ویژگی چهاردهم: طالب بی مانعی
۶۴	آیه ی مورد استناد در ویژگی چهاردهم
۶۴	معنای فجر و امام در آیه ی بیان شده
۶۴	معنای اول
۶۴	معنای دوم
۶۵	جمع بندی سخن در ویژگی چهاردهم
۶۵	حال کدام یک از این دو معنا رجحان دارد؟
۶۵	ویژگی پانزدهم: بصیر بودن
۶۵	آیات مورد استناد در ویژگی پانزدهم
۶۶	اشکالات به استناد به آیات قرآن
۶۶	بررسی عقلی ویژگی پانزدهم
۶۷	(۱) "تأمل در انگیزه های کارهای خود"
۶۷	(۲) "داوری دیگران در باب انسان"
۶۸	(۳) "موقعیتهای مرزی"
۶۸	(۴) "گناه نکردن"

محدوده ی بحث حاضر

می خواهیم ببینیم اگر ما بودیم و قرآن فقط، چه نظام اخلاقی از دل این کتاب بیرون می آید؟
در این بحث وارد دو قسمت نمی شویم :
اولاً وارد روایات نمی شویم.

ثانیاً وارد مجموعه معلومات سابق بر قرآن که در باب اخلاق است هم نمی شویم (از نظریات فیثاغورثیان
در باب اخلاق تا نظرات سقراط و ... تا رواقیون و تا زمان قرآن)

علت عدم پرداخت به آیات قرآن

چرا وارد روایات نمی شویم؟ به چند دلیل :

۱- حجم وسیع روایات

در مورد روایات حجم کار خیلی وسیع است و این از عهده من، در این وقت اندک خارج است. اگر
بخواهیم به هم پردازیم، لاقلاً باید تمام بحارالانوار را ببینیم. چون در تمام آن، اخلاق تسری پیدا کرده
است.

۲- مشکل اسناد به معصوم (ع)

در این که واقعاً روایات از دهان معصوم بیرون آمده اند، فراوان تشکیک شده است. این که اینقدر
احادیث را به صحیح، موثق، حسن، ضعیف و ... تقسیم می کنند معنایش همین است که در مورد اکثریت
قریب به اتفاق روایات، نمی توان به ضرس قاطع گفت که بیان معصوم است.
یکوقت اگر اشتباه نکنم در نوشته های مرحوم محمد باقر صدر (ظاهراً در اقتصادنا) - که فقیه طراز اول و
اصولی بسیار قوی بودند - دیدم که اظهار می کنند که در باب احادیث فقهی یا کل احادیث (تشکیک از
خود بنده است، البته هر کدام را بگویند فرقی نمی کند. اگر در باب احادیث فقهی بگویند در باب دیگر
احادیث هم به طریق اولی صادق است) می گویند که فقط ۵٪ احادیث مورد اعتماد صددرصد داریم. این
آمار خیلی تکان دهنده ای است، اگر اینطور باشد.

اما در باب قرآن این مشکل وجود ندارد. قطعیت قرآن، قطعی الصدور و قطعی السند بودن قرآن را اصلاً
نمی توان با روایات قیاس کرد. بدون مبالغه اگر یک کتاب در کل جهان وجود داشته باشد که قبل از

پیدایش صنعت چاپ نوشته/گردآوری شده باشد و به یقین دستخوش تحریف نشده باشد، قرآن است. (H.B. Aetan) این را من چون مسلمانم نمی گویم. یکی از متفکران مورخ و فیلسوف انگلیسی، جناب می گوید "ما در باب این که آن چه در قرآن آمده است همانست که از دهان پیامبر اسلام بیرون آمده است، بیشتر از این یقین داریم که ناپلئون در جنگ واترلو شکست خورد." این مطلب بسیار مهمی است و چیزی است که همه به آن قائلند که قرآن خیلی محفوظ مانده است.

۳- در فرمایشات ائمه (ع) همیشه فهم مخاطب مد نظر بوده است.

مشکل سوم اینست که ائمه ما دائماً سطح فهم و درک (تفاوت فهم و تفاوت روحیه) مخاطبان خود را در نظر می گرفتند. اینست که در یک موضوع واحد ولو به معنای باریکی هم موضوع واحد باشد، اظهارنظرهای علی الظاهر متفاوت می بینیم. این البته هیچ عیبی نیست باید مخاطب را در نظر گرفت ولی این برای مقصود ما کار را دشوار می کند و از سویی ما حکمت این پاسخهای متفاوت را هم در اختیار نداریم چون در زمان ما زندگی نمی کنند. اما این مشکل در قرآن وجود ندارد، در قرآن فهم انسانها در نظر گرفته شده، اما فهم عام انسان ها، نه فهم تک تک و به همین جهت رأی واحد می بینیم.

۴- در نظر گرفتن مخاطبان بیشتر

اگر به روایات پردازیم آن چه بدان می رسیم فقط به درد شیعیان می خورد. یعنی تعداد مخاطبان کم می شود. اما اگر چیزی را از قرآن بیرون بکشیم، یک میلیارد مخاطب دارد، اما اگر آن را با روایات برآمیزیم، مخاطب مان خیلی کمتر خواهد شد.

معرفی برخی کتب مفید در زمینه ی اخلاق در قرآن

قبل از ورود به بحث یک نکته قابل ذکر است و آن این که در این مورد کتابهایی نوشته شده است اما در میان آنها گر بخواهیم کتابهایی که اولاً خودم دیده ام و ثانیاً کتابهای مفیدی بوده اند معرفی کنم، دو کتاب بیشتر سراغ ندارم:

۱- ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن

۱) "ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن" - پروفیسور ایزوتسو - ترجمه: فریدون بدره ای

برخی نقائص کتاب ایزوتسو در ارتباط با بحث حاضر

این کتاب را حتماً ببینید. بدون توجه به این درس هم خود کتاب، کتاب ارزشمندی است. کتاب بسیار قوی‌ای است. اما برای تصور ما سه نقطه ضعف دارد:

۱- غلبه‌ی بررسی معناشناسانه و فقدان بررسی‌های مفهومی و کاربردی

به مطلب پرداخته و اقتضای این دید این است که چندان (Semantic) اولاً ایشان از دید "معناشناختی" به مفهوم نمی‌پردازد. به تعبیر دیگر به ارتباط این‌ها با واقع چندان پرداخته نمی‌شود. فقط می‌خواهند شبکه معنای الفاظ را بیابند. مثلاً می‌بیند "شکر" با چند چیز و به چه نحو در ارتباط است؟ تمام کتابهای ایزوتسو اینطور است و خود ایشان هم در اول کتابهای خود می‌گویند که من قرآن را از این دید بررسی می‌کنم، پرداخت مفهومی و کاربردی ندارد.

۲- تمرکز بحث بر روی مقایسه با اخلاق رایج میان اعراب است.

به مفاهیم اخلاقی در تقابل با اخلاق رایج میان اعراب در صدر اسلام پرداخته است. می‌خواهد ببیند اخلاقی که قرآن عرضه می‌کند با اخلاق اعراب آن زمان چه تفاوتی دارد. بُرد معنایی را به عرف جاهلی منحصر می‌کند. فرضاً می‌خواهد در باب کرم یا شجاعت یا سخن گوید، می‌گوید ببینیم تصویر قرآن از کرم با تصویر عرب جاهلی چه تفاوتی دارد. کَرَم از دید عربی جاهلی و از دید قرآن. البته این نوع بررسی فی‌نفسه ارزشمند است، اما برای مقصود ما مفید نیست. چون مفاهیم اخلاقی‌ای بوده است که در میان عرب جاهلی رایج نبوده و در قرآن وجود دارد، ولی طبعاً مورد توجه ایشان واقع نشده است.

۳- فقدان بحث‌های انسان‌شناختی

ثالثاً: مبانی انسان‌شناختی نظام اخلاقی قرآن در آن وجود ندارد، در حالی که الزامی است.

۲- المفاهیم الاخلاقیه فی القرآن

المفاهیم الاخلاقیه فی القرآن - عبدالله درّاز - ترجمه از فرانسه به عربی دکتر عبدالصبور شاهین.

برخی نقائص کتاب درّاز در ارتباط با بحث حاضر

در این کتاب آن‌چه درباره کتاب اول گفتیم، وجود ندارد، اما دو نقطه ضعف دیگر دارد: اولاً آقای درّاز آن دقت نظر آقای ایزوتسو را ندارد، با این که متفکر قوی‌ای است. ثانیاً ایشان به مبانی انسان‌شناختی پرداخته، اما گاه این مبانی با خود اخلاق خلط شده است.

مقدمات بحث نظام اخلاقی قرآن

برای آن که نظام اخلاقی قرآن را دریابیم، باید از دو قسمت سخن بگوییم:

(۱) امور واقع مربوط به انسان

واقعیت‌های انسانی (Human Facts)

(۲) ارزش‌های مربوط به انسان

(Human Values)

و مسلماً اولی مقدم بر دومی است. اول باید دید اصلاً قرآن انسان را چگونه موجودی می‌داند؟ چه ویژگی‌های روحی برای انسان قائل است؟ چه نقاط قوت و ضعفی قائل است؟ اگر انسان به خود وانهاده شود به چه جهتی میل بیشتر یا کمتر دارد؟ ارتباط انسان با عمل او چگونه است؟ بودن دیگر انسانها در فرد انسانی چه تأثیری دارد؟ آیا موضع انسان نسبت به خدا در زندگی این جهانی‌اش چه تأثیری دارد؟ انسان از جانب چند موجود یا نیرو فریب می‌خورد یا ارشاد می‌شود؟ بعد با دید قرآن می‌گویید انسان با این ویژگی چه باید بکند چه نباید بکند؟ چه حالاتی باید داشته باشد، چه حالاتی نداشته باشد؟ و ...

اگر ما به واقعیت‌های انسانی از دید قرآن توجه نکنیم، به نظر می‌آید بعضی ارزشها که در مورد انسان در قرآن آمده است قابل دفاع نیست. اخلاق قرآن وقتی قابل دفاع است که انسان شانس قرآن پذیرفته شده باشد (کلاً و جزئاً). البته سازگاری این دو مطلب با هم پیش فرض است و از این بالاتر ابتناء آن ارزشها بر واقعیتها. و این ابتناء خیلی از سازگاری فراتر است. بنابراین باید اول ویژگی‌هایی که قرآن برای انسان بیان فرموده، فهرست کنیم.

والسلام

پیش فرضها یا نظرات انسان‌شناختی قرآن:

باید توجه کنیم که البته تمام پیش‌فرضهای انسان‌شناختی قرآنی هم برای این بحث، ضرورت ندارد. به عنوان مثال آن‌چه در باب خلقت آدم آمده است که از گل آفریده شده و ... تأثیری در پرداختی که ما به اخلاق قرآنی خواهیم داشت ندارد.

پیش فرض اول: انسان از علم کافی و وافی بهره‌مند نیست

اولین نکته این است که قرآن معتقد است که "انسان (نژاد انسانی، نسل انسان نه فرد انسانی) از علم کافی و وافی بهره‌مند نیست." به تعبیری علمی را که برای تمشیت زندگی آدمیان به حد ضرورت باشد، خود انسانها دارا نیستند. این نظر بسیار مهمی است و بسیاری از امر و نهی‌های اخلاقی از همین جا سرچشمه می‌گیرد. قرآن می‌فرماید: "وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" (از علم، از دانش، جز اندکی به شما نداده‌اند) خطاب این مطلب خطاب است عام، یعنی به شما انسانها جز اندکی از دانش داده نشده است. دانشهایی هست که برای تدبیر امور زندگی شما ضرورت داشته، اما به شما داده نشده است. این یک نتیجه خواهد داشت و آن اینکه "با این دانش کم در بسیاری موارد آنچه در واقع خوب است بد، و آنچه در واقع بد است، خوب می‌انگاریم". این نتیجه دانش کم است.

کما و کیفاً جهان از نظر ما مغفول می‌ماند

وقتی خوب را بد، و یا بد را خوب می‌انگاریم، علم غیرمطابق با واقع داریم و این یعنی "جهل"، "غفلت و بی‌خبری". چون با مجموعه‌ای وسیع و در عین حال عمیق مواجهیم اما شناخت ما به آن وسعت و عمق وفا نمی‌کند، کما و کیفاً جهان از نظر ما مغفول می‌ماند. البته به جز اندکی آیاتی از این قبیل که "عَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ". (بسا می‌شود که شما چیزی را بد می‌دانید، درحالی که خیر شما در آنست - یا خیر شماست - و چه بسا چیزی را خوب می‌انگارید، اما شر شما در آنست - یا شر شما آنست-) نتیجه مطلب اول است.

همیشه میان خواست انسانها و مصلحت آنها فاصله وجود دارد

از خود این نتیجه که از آن مقدمه برآورده شده است، نتیجه دیگری برمی‌آید: "همیشه میان خواست انسانها و مصلحت آنها فاصله وجود دارد." یعنی میان آن‌چه ما می‌خواهیم و درواقع به زیان ماست یا آن‌چه نمی‌خواهیم و درواقع به سود ماست، همیشه فاصله‌ای هست.

اگر بخواهید خواست مطابق با مصلحت باشد باید دو شرط احراز شود (خواست = مصلحت):

(۱) خیر و شر را دقیقاً بشناسید. (دقیقاً: علم مطابق با واقع از خیر و شر)

(۲) طالب خیر و نافر از شر باشید.

حال اگر کسی خیر و شر را دقیقاً بشناسد، اما با این همه خواست و مصلحتش دقیقاً بر هم منطبق نشوند، نشان‌دهنده اینست که ممکن است آن شخص از نظر روانشناختی طوری ساخته شده باشد که همیشه طالب خیر و نافر از شر باشد. در این صورت شناخت او شناخت کاملاً مطابق با واقع است اما در عین حال به‌سوی خیر گرایش ندارد و از شر هم گریزان نیست. در این گونه موارد فرض عدم تطابق خواست او و مصلحت او می‌شود. پس شرط دوم هم لازم است. اگر این دو شرط احراز نشود یا یکی از این دو احراز نشود دیگر خواست و مصلحت منطبق بر هم نمی‌شوند. توجه کنید که در این جا مراد از "خیر" یعنی "آن‌چه واقعاً به مصلحت ماست". و مراد از "شر" یعنی آن‌چه واقعاً به مفسدت است. پس این دو شرط برای تطابق خواست، مصلحت ضروری است. شرط دوم نظریه سقراط است. او می‌گفت از نظر روانی ما چنان ساخته شده‌ایم که محال است چیزی را خیر بدانیم و به‌سوی آن نگرانیم و یا چیزی را شر بدانیم و از آن نگریزیم. اگر به سقراط اشکال شود پس این همه انسان که به‌سوی شر می‌روند، چه؟ او می‌گفت آنها در قسمت اول (تشخیص دقیق خیر و شر) اشتباه می‌کنند آن‌چه خیر انگاشته‌اند و به‌سویش رفته‌اند و آن‌چه شر نیست، شر انگاشته‌اند و از آن روی گردانده‌اند.

نظر قرآن در این مورد (شرط دوم) چیست؟

مطلب اول را که قرآن قبول نداشت این مطلب دوم هم معلوم نیست که نظر قرآن مطابق نظر سقراط باشد - که به آن خواهیم پرداخت.

حالا چه قرآن این شرط دوم را قبول داشته باشد و چه قبول نداشته باشد، چون شرط اول را قبول ندارد، حاصلش این است که خواسته ما بر مصلحت ما منطبق نیست. خیلی وقتها چیزی می‌خواهم که درواقع نخواستنی است نباید بخواهم و گاهی چیزی را نمی‌خواهم اما درواقع خواستنی است.

آثار عدم انطباق خواسته ها و مصالح

این که مصلحت بر خواسته منطبق نیست در دو جا اثر خود را ظاهر می‌کند:

۱- در فعالیتهایی که در زندگی روزمره (با همین علل و اسباب طبیعی) می‌کنم. خیلی اوقات به طرف خیر نمی‌روم و از شر نمی‌گریزم، چون نمی‌دانم این خیر است و آن شر.

۲) در باب دعا. از خدا چیزی می‌خواهم که به مصلحتم نیست، یا دفع چیزی که دفع آن به مصلحتم نیست می‌خواهم. مطلب اول و دوم خیلی با هم فرق دارند. مطلب اول سیر طبیعی زندگی ماست. سیری است که از مجاری طبیعی می‌کنیم. اما مطلب دوم دست توسل زدن به نیروهای ماوراء طبعی است، یعنی مثلاً دست توسل زدن به دامن خدای متعال است. در هر دو جا خیلی وقت می‌خواهد و خیلی آثار حاصل می‌کند.

اشکال به نتایج پیش فرض اول: امکان کفایت علم ناقص برای زندگی این جهانی

ممکن است در این جا اشکالی شود که تا به آن نپردازیم به مطلب دوم نمی‌توان پرداخت. آن این که ما از قرآن می‌پذیریم که علم ما کم است اما از کجا می‌گویید همه علم ضرورت دارد؟ همین مقداری که داریم شاید کافی باشد. آن چه نداریم ضرورت هم ندارد که داشته باشیم. یعنی به آن چه نمی‌دانیم نیازی هم نداریم. این که قرآن می‌فرماید ما از دانش به شما اندکی داده‌ایم زمانی برای ما مضر است که ما به بیش از این اندک نیازمندان باشیم ولی چه بسا با همین اندک کار ما رفع و رجوع شود. برای ادامه زندگی همین اندک کافی است.

پاسخ از اشکال

در پاسخ می‌توان گفت:

پاسخ اول: از نظر قرآن، علم خودش هدف است.

جواب اول - که بر آن چندان پافشاری نمی‌کنم - این است که ممکن است کسانی اعتقاد بورزند که قرآن کمال انسان را در علم می‌داند و با این فرض، مسلماً علم قلیل سبب نقصان منش و شخصیت انسان خواهد بود. چون کمال انسان به علم بیشتر و بیشتر است. به تعبیری علم اگر وسیله برای عمل بود، شاید می‌توانستیم بگوییم علم قلیل برای تدبیر امور زندگی ما کافی است. (این را در جواب دوم رفع می‌کنیم) اما اگر علم خودش هدف شد دیگر نمی‌توان این را گفت. چون نقص در دانش، نقصان در شخصیت ما را می‌آورد.

پاسخ دوم: در نظام یک پارچه ی هستی، علم ناکافی هیچ سودی ندارد.

(باشد، هیچ بخشی از بخش دیگر بی‌خبر نباشد و Complicated اگر نظام هستی نظامی متشابهک - در هم تافته) هیچ بخشی در هیچ بخشی بی‌اثر و بی‌تأثیر نباشد، علم ناکافی هیچ سودی ندارد و در مقام عمل هم حتی افاده نمی‌کند.

یک دستگاه عظیم را در نظر بگیرید. اگر در این دستگاه هیچ مهره‌ای نباشد، الا این که در بقیه مهره‌ها مؤثر و از آن‌ها متأثر باشد (فعل و انفعال متقابل خیلی مشدد و مؤکد بین اعضاء) در این صورت، اطلاع ناقص از این دستگاه داشتن، کل کاری که من می‌خواهم با این دستگاه بکنم را مختل می‌کند. چون بی‌خبری از هر بخشی باعث اختلال

در کاری می شود که با بخشهای دیگر می کنم. یعنی دانش ناقص به این کل درهم تافته، دانش ناقص به هر جزئی است. برخلاف کلِ نادرهم تنیده، که اگر به کل، دانش ناقص داشته باشیم می سازد با این که نسبت به یکی یا دو تا یا تا از اجزاء، دانش کامل داشته باشیم، حالا اتفاقاً جهان هستی کل درهم تافته است. n

شواهد قرآنی موید یک پارچه بودن نظام هستی

آیا این مطب از قرآن برمی آید؟ بله.

۱- آیات دلالت کننده بر حکمت الهی

یکی از موارد آن چیزی است که به تعبیر متکلمان، قرآن در باب "حکمت الهی" گفته است. قرآن لفظ حکمت را به کار نبرده است، اما در آن آیات همان معنایی افاده می شود که حکما و متکلمان از حکمت الهی مراد داشته اند. قرآن می فرماید "ما هیچ چیز را بی خود نیافریدیم"، "ما اهل بازی نیستیم" "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ" در کار ما لعب و بازی نیست. کار خدا، فعل خدا که چیزی جز "کل جهان هستی" یا به تعبیر ادق "ما سوی الله" نیست.

پس جهان هستی = الله + فعل الله. پس وقتی می فرماید در کار ما بازی نیست، یعنی هرچه درست شده است برای آن غرضی که ما (خدا) داریم - که خواهیم گفت آن غرض چیست - لازم است. ببینید وقتی طراح یک پروژه می گوید: در این طرح من، هیچ چیزی بازیچه نیست، یعنی شما روی هر ذره ای که دست بگذارید، می توانم نشان دهم که این ذره برای آن هدف لازم است، نمی تواند نباشد. هر چه کرده ام در استخدام آن هدف است. ذره ای نیست که بود و نبودش در هدف بی تأثیر باشد.

وقتی خداوند هدفی برای خلقت کل نظام هستی تصویر می کند و بعد می فرماید در این کار لعب نکرده ام، هیچ چیزی سُدی و رها نیست، با همه چیز با عنایت برخورد می کنم، یعنی همه چیز در استخدام آن هدف است. بودنش برای هدف لازم و نبودش مضر است. توجه این مطلب به "حکمت خدا" و "عابث نبودن خدا" است. خدا کار عبث (کاری که بود و نبودش مساوی است) نمی کند.

۲- خود قرآن تصریح دارد که در جهان هستی هیچ عضوی نیست که در استخدام کل نباشد

خود قرآن تصریح دارد که در جهان هستی هیچ عضوی نیست که در استخدام کل نباشد، نابه جا آفریده شده باشد. چون بحث ما متوجه اخلاق است این را در بحث قرآن در مورد افعال انسان نشان می دهیم. این که قرآن می فرماید "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" اگر کسی به اندازه سنگینی یک گرد - گردی که در

هوا معلق است - کار خیری انجام دهد، آن را می بینید و اگر هم به اندازه سنگینی یک گرد، کار شری انجام دهد، آن را می بینید.

یا این که در جای دیگر از تعبیر "خردل" استفاده می کند که اگر به اندازه یک دانه خردل، چیزی در جایی باشد، هیچ وقت گم نمی شود. این در دو جای قرآن آمده است یکی در وصایای لقمان که تعبیر بسیار شیرینی است. او به فرزند خود می فرماید: "يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ" (اگر به اندازه سنگینی یک دانه خردل، چیزی وجود داشته باشد که روی صخره ای افتاده باشد یا در آسمانها یا در زمین، در جایی پرتاب شده باشد: خدای متعال آن چیز را احضار می کند، نزد او حاضر است، چون او لطیف (باریک بین است، چیزهای کوچک از چشم او دور نیستند) و خبیر است. این آیه ناظر به قیامت و حتی ناظر به فعل انسانی هم نیست. اما در آیه بعد ناظر به قیامت است.

"وَنُضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ" (ما همه میزانها را برای روز قیامت گذاشتیم و این موازین همه موازین قسط هستند پس به کسی هیچ ظلم نمی شود اگر به اندازه سنگینی خردل چیزی در جایی وجود داشته باشد، ما آن را می آوریم. ما حسابگران خوبی هستیم."

آن چه ما به آن در این بحث توجه داریم، اعمال انسانهاست. قرآن می خواهد بفرماید در این جهان هیچ چیزی گم شدنی نیست.

تعبیر غریبان از موید قرآنی دوم

این را معمولاً غریبان با دو اصطلاح می گویند. یکی این که چیزی در جهان گم نمی شود. به تعبیری هر چیزی آمده است که بماند. چیزی نیامده است که برود. منتها این که هر چیزی می ماند با این که هر چیزی جز خدای متعال هالک است، منافات ندارد. هر چیزی می ماند یک سخن است، این که هر چیزی در یک عالم می ماند سخن دیگری است. هر چیزی می ماند، منتها ممکن است این ماندن به انتقال از عالمی به عالم دیگر باشد. اما نسبت به عالم کنونی دیگر هالک است. دیگر این که می گویند "جهان کور و کر نیست" (این اصطلاح رایج تر است) یعنی در مواجهه با جهان خود را با موجودی کاملاً سمیع و بصیر مواجه بدانید. هر چه از من صادر شود می ماند، از من دور نمی شود. این فقط با نظام در هم تافته جهان می سازد. اگر در هم تافته باشد هیچ حزئی نمی تواند از بین برود که اگر از بین برود، کل از بین رفته است. کل از دست نمی رود؛ چون جزء از دست نمی رود. (به این مطلب مفصل خواهیم پرداخت.)

به رشته اصلی بحث برگردیم: این که ما دانش قلیل داریم، نمی شود کسی بگوید دانش ما در عین این که قلیل است، اما کافی است. نه، در ارتباط با چنین کُلی، هر دانش قلیلی ناکافی است (به این رشته، باز برخواهم گشت)

پیش فرض دوم: سود و زیان افعال انسان تنها متوجه خود اوست.

۲) نکته دوم که قرآن در مورد انسان معتقد است این است که: "هیچ کسی کاری نمی کند که زیان یا سود آن کار متوجه موجود دیگری شود، تمام سودها و زیانها متوجه خود اوست" - "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" یا "لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً"

شما به کسی سود یا زیان نمی توانید برسانید. هر کاری می خواهید بکنید. (در این مورد آیات فراوانی در قرآن وجود دارد.)

اگر اینطور است، اما ما می بینیم که با فعل، سود یا زیانی به کسانی می رسانیم. وقتی کسی را مجروح می کنم زیانی متوجه او کرده ام. وقتی خدمتی می کنم، سودی متوجه او کرده ام. اصلاً زندگی ما این را کاملاً نشان می دهد که می توانیم سود و زیان به دیگران برسانیم. چگونه قرآن این را می فرماید؟ در اینجا است که نظریه سوم انسان شناختی قرآن بیان می شود:

پیش فرض سوم: از لحاظ قرآن چیزی به سود یا زیان شما نیست، مگر اختیارات شما صادر شود.

۳) "از لحاظ قرآن چیزی به سود یا زیان شما نیست، مگر اختیارات شما صادر شود."

به بیانی، تعبیر سود و زیان در قرآن با آنچه ما به کار می بریم خیلی فرق دارد. قرآن خیلی از آنچه ما سود یا زیان می دانیم، سود و زیان نمی داند. آن چیزی فقط سود و زیان است که ناشی از فعل اختیاری من باشد. غیر از این هر چه بر ما عارض شود نه به سود ماست و نه به زیان ما. به تعبیری نباید آزار دیدن ها و آزار ندیدنهای ظاهری را ملاک شر و خیر بدانیم.

چیزی که فعل اختیاری من نیست برای من نه خیر است نه شر. مریضی نه خیر است نه شر. البته این ها که فعل اختیاری من نیستند به دو معنای دیگر، که هر دو به فعل اختیاری مربوط می شوند، می توانند خیریت و شریعت پیدا کنند. در مریضی مثلاً دو خیریت و دو شریعت متصور است که هر دو به فعل اختیاری مربوط می شود:

الف) ممکن است فعل اختیاری ای انجام داده ام که آن فعل اختیاری مرا دستخوش این مرض کرده است. در این جا یک شریعت وجود دارد که باز به فعل اختیاری برمی گردد و نه به مریضی.

ب) نوع دیگر این که من الآن در برابر این مرض چه عکس العمل نشان می دهم؟ این عکس العمل اختیاری می تواند عکس العمل خیری باشد یا عکس العمل شری.

تفاوت معنایی خیر و شر در لسان عرفی و ادبیات قرآنی

توجه کنید که آن جا که می‌گوییم مرض شر است، سلامت یا ثروت خیر است، این خیر و شر در لسان عادی است. اما در این جا داریم می‌گوییم که قرآن خیر و شر را به چه معنایی به کار می‌برد. کاملاً توجه داریم که خیر و شر دو معنا پیدا می‌کند.

قرآن معتقد است که اولاً خوب و بد فقط صفت است برای فعل اختیاری ارادی آدمی. ثانیاً در برابر اموری که از این مقوله نیستند به دو معنای دیگر می‌شود خیر و شر تصور کرد که هر دو به خیر و شر فعل اختیاری ارادی برمی‌گردد:

(۱) چه کردی که به مرض مبتلا شدی.

(۲) عکس‌العمل تو در برابر مرض چیست؟

اینست که قرآن می‌فرماید دیگران نمی‌توانند با شما کاری کنند هرچه کنید خودتان با خودتان می‌کنید. یعنی همین که اگر من شما را مجروح کردم، چون فعل ارادی اختیاری از من صادر شده ضرر و شری متوجه من شد، اما ضرری متوجه شما نشد. چون فعل اختیاری شما نبوده است. البته موضع شما در برابر مجروح شدن فعل ارادی اختیاری است که می‌تواند خیر باشد و یا شر و خیر و شرش متوجه خود شماست. بنابراین می‌بینید که قرآن ضرر جسمانی که متوجه شما شده، ضرر تلقی نمی‌کند. البته منقصتی به شما وارد شده، اما این آن چیزی نیست که قرآن می‌گفت هرچه می‌کنید با خودتان می‌کنید.

سوال: تنگ و فراخ شدن حوزه اختیار آیا سبب شر یا خیر نیست. وقتی حوزه اختیار کم شود امکان انجام کاری که برای من سودمند است از من گرفته می‌شود. آیا این باعث زیان برای من نیست؟

پاسخ استاد: خیر، زیان وقتی است که زمینه وجود دارد اما شما کار سوئی می‌کنید، سود هم همین طور است. این را بعداً در چند مقوله بعد از این سخن خواهم گفت که اصلاً استکمان انسان به این نیست که به جای خاصی برسد. استکمال به اینست که آن جا که می‌تواند کاری بکند، بکند. همین. شما می‌گویید وقتی دامنه اختیار مرا تنگ می‌کنید، نمی‌گذارید من به جایی برسم. اما به تعبیر امروزی به جایی رسیدن هدف نیست، در راه بودن هدف است.

تذکری در شیوه‌ی مطالعه قرآن در مورد برخی لغات

علاوه بر مسائل فراوانی که وجود دارد از قبیل:

۱- اشتراک لفظی،

۲- تفاوت معانی لغات قرآن به هنگام نزول و معانی همین لغات در طول تاریخ زبان عربی،

۳- تفاوت معانی لغات در قرآن با معانی که آن لغات در زبان فارسی دارند،

۵- تفاوت معنا و وجه در قرآن، (ما گاه این دو را با هم اشتباه می گیریم)

۶- باب مترادف ها (گاه گمان می کنیم دو لغت مترادفند اما مترادف ندارند و البته مترادف به معنای دقیق در هیچ زبانی و از جمله در عربی و از جمله در قرآن وجود ندارد)

۷- باب حقیقت و مجاز که باز سدی است برای فهم قرآن. (گاه ما همه را به معنای حقیقی می گیریم)،

۸- تطور معنایی لغات در خود قرآن (چون قرآن در طول ۲۳ سال نازل شده). مثل لغت "ایمان"، "اسلام"، از این ها که بگذریم که این ها سدهای فهم قرآن هستند، نکته دیگر اینست که گاه قرآن لغتی را به معنایی که نزد مردم آن زمان فهم می شده به کار برده است و گاه خودش معنایی به آن لغت القاء می کرده. این دو را نباید با هم اشتباه کرد. فراوان اتفاق می افتد که قرآن لغتی را چنان به کار می برد که عرب صد اسلام می فهمیده، گاه خودش معنایی القاء می کند. وقتی قرآن می فرماید: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، آمِنُوا" آمِنُوا (اول) در همان معنایی است که عرب می فهمیده. آمِنُوا (دوم) به معنای ایمانی است که قرآن مراد دارد. وقتی می فرماید ای کسانی که ایمان آورده اید ایمان بیاورید، یعنی ایمان را شما شهادتین می دانید، قرآن به این ها که ایمان را شهادتین می دانند می گوید ایمان آورید. این ایمان دوم به معنای شهادتین نیست، که اگر بود تحصیل حاصل می شد، به معنای "مباشرت قبلی" است.

تطبیق نکته ی بیان شده در بحث حاضر

یکی از موارد هم در همین بحث ما است:

قرآن می فرماید "مصیبتی به شما نمی رسد مگر از ناحیه خود شما" (وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...) منظور از "مصیبت" آن چیزی است که خود مردم مصیبت می دانند. این که قرآن می فرماید ذره ای خیر و شر نیست مگر آن را می بینید یا این که می فرماید سود و زیان هر چیز متوجه خود توست. تو به کسی ضرر یا نفع نمی توانی برسانی. همه به این برمی گردد که تلقی قرآنی از خیر و شر با تلقی عادی فرق دارد. از نظر قرآن فقط یک خیر و یک شر وجود دارد و آن خیر و شری است که ما توسط افعال ارادی و اختیاری خودمان، متوجه خود می کنیم. خیر و شری در جای دیگری وجود ندارد. بنابراین خیر و شر از نهاد آدمی برمی خیزد. گویا در عالم واقع نه خیری وجود دارد و نه شری. من هستم که می توانم با توجه به آن موضع نهادی که از من برمی خیزد، چیزهایی را خیر بکنم یعنی کاری بکنم که برای من منفعت دارد و چیزهایی را شر بکنم، یعنی کاری کنیم که برای من مضرت دارد. یعنی به تعبیر دیگر خیر و شر طبیعی وجود ندارد. همه خیر و شرها خیر و شرهای اخلاقی اند.

از نظر قرآن همه خیر و شرها، خیر و شرهای اخلاقی اند.

معمولاً خیر و شر را ۳ قسم می‌دانند:

(۱: زلزله، آتشفشان، مرض، خشکسالی، ثروت، سلامت و ... natural) خیر و شر طبیعی (

(۲: جنگ، امنیت Social) خیر و شر اجتماعی (

(۳: در تعبیر دینی گناه و ثواب Moral) خیر و شر اخلاقی (

در خیر و شر قسم ۲ بحث هست که آیا خیر و شر اخلاقی را باید به خیر و شر اخلاقی یا طبیعی ملحق کنیم یا نه؟ کسانی گفته‌اند به قسم اول باید ملحق شود و کسانی گفته‌اند به قسم سوم و کسان دیگری گفته‌اند به هیچکدام قابل الحاق نیست، قسمی مستقل است.

ما براساس این تفکیک که بگوییم، خیر و شرها (خیر و شر به معنای عادی) یا:

(Moral ۱) از ناحیه فعل ارادی اختیاری است: اخلاقی (

(Natural ۲) از هر طریق دیگری غیر از فعل ارادی اختیاری: طبیعی (

و بنابراین خیر - شرهای اجتماعی هم یا جزء اخلاقی‌ها هستند یا جز طبیعی‌ها. یعنی بعضی افرادشان جزء آنها هستند و بعضی افرادشان جزء این‌ها، (خود من به این تفکیک قائلم) می‌گوییم که براساس قرآن اگر بخواهیم حرف بزنیم فقط خیر و شر اخلاقی وجود دارد. اصلاً خیر و شر طبیعی و خیر و شر نیست تا آن را خیر و یا شر بدانیم. حال اگر در قرآن می‌بینیم که در چند جا به "مال" اسم خیر داده شده است؛ مثل "فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ" یا "وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" در اینجاها خیر به معنای عادی تلقی شده است. اما در نظر قرآن خیر و شر اخلاقی فقط وجود دارد. همان که قرآن "ثواب" و "گناه" می‌خواند. غیر از این‌ها خیر و شری وجود ندارد و این‌ها هم فقط در زمینه فعل ارادی اختیاری قابل طرح هستند. بر این اساس شرها همه شرهای وجودی‌اند.

پیش فرض چهارم: هیچ دگرگونی‌ای حادث نمی‌شود، مگر این دگرگونی در روان ما حادث شده باشد

(۴) "هیچ دگرگونی حادث نمی‌شود مگر این دگرگونی در روان ما حادث شده باشد" "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (خداوند وضع هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر آن که خودشان تغییر کنند) در این جا می‌دانید که چون استثنا (حتی) بعد از نفی آمده است، افاده حصر می‌کند. این یعنی راه تغییر وضع ما فقط یک راه است و آن عوض شدن خودمان است. این البته دارد واقعیتی را بیان می‌کند و بنابراین امر و نهی در آن نیست، اما من بر این نکته بیش از هر چیز دیگر تأکید دارم.

در جایی دیگر قرآن تعبیر دیگری دارد: "وَصَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ" (زمین با همه گشادگی اش بر این ها تنگ شد) زمین که تغییر نکرده است، موضع این ها زمین را بر آنها تنگ کرده است.

یا می فرماید: "وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا" (هر کس از یاد من اعراض کند زندگیش تنگ شود) شما اگر در سرتاسر قرآن استقراء کنید می بینید، کاری، مصیبتی بر کسی وارد نشده است مگر آن که قرآن ریشه آن را در یک فعل ارادی اختیاری نشان می دهد.

کاری کرده اید که نتیجه اش این شده است. حتی در داستانهای انبیاء یک تنگی برای پیامبری تصویر نشده است، مگر نشان داده شده است که عمل خود او باعث آن تنگی بوده است. البته در قرآن سه قسم مصیبت تصویر شده است که در مورد پیامبران اقوی آنست که از باب "آزمایش" (یکی از آن قسم) باشد، اما نکته لطیف آنست که در قرآن جایی نشان داده نشده که تنگی برای هر پیامبری عارض شده باشد، مگر به واسطه عمل خود آن پیامبر.

- قرآن می فرماید اگر اهل جوامع ایمان می آوردند و تقوی پیشه می کردند درهای برکات آسمان و زمین را بر آنها می گشودیم. (۹۶/اعراف). "این یعنی مثلاً باران می بارید یا ... این یک فعل غیرارادی غیراختیاری است اما محصول فعل ارادی اختیاری انسانهاست. آن چه بر ما حادث می شود، هر چه می خواهد باشد، ناشی از یک فعل اختیاری است. علیت دینی

این همان چیزی است که به تعبیر غریبان به آن "علیت دینی" می گویند. یعنی شخص متدین به یک سری علیت ها و معلولیت ها قائل است که آن ارتباطات علّی و معنوی نه ارتباطات دقیق فلسفی اند و نه ارتباطات علّی و معنوی تجربی. این برای ذهن عادی قابل فهم نیست که چه ربطی میان تغییرات جوی و فعل اختیاری آدمیان وجود دارد. این علیت را فقط یک متدین می فهمد. آیه "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" همین را می گوید که اگر می خواهید در جهان خارج دگرگونی حادث شود، اول یک دگرگونی مطلوب و متناسب در خود ایجاد کنید. به تعبیر دیگر اگر حتی دچار مرض هم شدید، اگر بتوانید یک تحلیل روانی از خود بکنید، می بینید مرض هم ناشی از نقصانی است که از خود شما سرچشمه گرفته است. به تعبیر قرآن هر مرضی، یک مرض روانی است. قرآن می فرماید هر مصیبتی به تو می رسد از نفس خود توست و مصیبت یعنی ناخوشایند. اگر می خواهید از ناخوشایندها بگریزید، باید یک تغییر در خود ایجاد کنید.

تفاوت میان خیر و شر با خوشایند و ناخوشایند از نظر قرآن

در اینجاها باید توجه کنید که بین "خیر و شر" و "خوشایند و ناخوشایند" فرق بگذارید. خود قرآن می فرماید که مرض شر نیست، اما البته ناخوشایند هست. و گریز از این ناخوشایند و دیگر ناخوشایندها کاملاً بستگی دارد به فعل

این تئوری قرآن است که هر ناخوشایندی، هر مرضی (که از ناخوشایندیهای عمده زندگی ماست) یک مرض روانی است. (آیات آن را خواهیم خواند) و مرض روانی فقط به "گناه" (فعل ارادی اختیاری سوء) است. منظور از مرض روانی آن چیزی نیست که روانشناس مرض روحی می‌داند که ممکن است اختیاری باشد (آنچه در این مرض مهم است، عصیان از اوامر و نواهی خداست) منتها یک تفکیکی را باید توجه داشت.

انواع مصیبت‌ها از نظر قرآن

این تفکیک را خود قرآن کرده است و مصیبت‌ها را سه قسم کرده است:

(۱) مصیبت‌هایی که اقتضای زندگی دنیوی است.

(۲) مصیبت‌هایی که از باب آزمایش است

(۳) مصیبت‌هایی که عکس‌العمل فعل ارادی اختیاری خود ماست. (فعل اختیاری اعم از مادی و معنوی)

این که قرآن می‌فرماید "مَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" با این که اطلاق دارد، اما با توجه به دیگر آیات قرآن، فقط به قسم سوم اختصاص دارد و مصیبت مترادف با شر نیست، مترادف با ناخوشایند است که ما آن را دوست نمی‌داریم.

اگر اینطور باشد، پرداخت به خود برای هر تغییری در زندگی ظاهری ضرورت پیدا می‌کند. اگر از قرآن بیرون بیایید این معنا در روایات فراوان آمده است.

سوال: خود شخص می‌داند مصیبتی که بر او عارض شده از کدام ستم است؟

پاسخ استاد: بله قرآن می‌فرماید خود عامل می‌داند که از کدام ستم است، کاملاً متوجه می‌شود چه چیز باعث شده. اما از دید ناظر خیر، ناظر نمی‌فهمد. گاه برای یک نبی چیزی پیش می‌آمد که خود او کاملاً فهم می‌کرد که از چه بابی است، اما مردم نمی‌فهمیدند که مثلاً از باب آزمایش است.

سوال: این پرداخت به خود فقط مصیبت‌های قسم سوم را مرتفع می‌کند اما بقیه را نه.

پاسخ استاد: بله، به همین جهت گفتم که آن آیه با آن که اطلاق دارد، اما با قسم سوم تخصیص می‌خورد.

تفاوت مفهومی میان یکپارچگی عالم و نظم عالم

سوال: آن‌چه در مورد حکمت الهی در توجیه در هم تافته بودن نظام هستی آوردید، آیا همان برهان نظم است؟

پاسخ استاد: نظم کل جهان غیر از نظم تک‌تک پدیده‌های جهان است. سؤال شما دو پیش‌فرض دارد:

۱- نظم یعنی توجه کل به هدف - که یکی از تعاریف نظم است - ۲- نظم کل جهان مراد باشد نه تک‌تک پدیده‌ها.

آنچه گفتیم نشان می‌دهد که کل به غایت و هدف خود کاملاً توجه و رویکرد دارد. بیش از این نشان نمی‌دهد. اما در برهان نظم هدفهای جزئی را خودمان برای تک‌تک پدیده‌ها قرار می‌دهیم. می‌گوییم چشم برای دیدن است و چون اکثر قریب به اتفاق چشمها می‌بینند، این بیانگر نظم است. اما ما نمی‌توانیم این هدفها را خودمان تعیین کنیم و اتفاقاً یکی از اشکالاتی که در برهان نظم به نظر من وجود دارد اینست که در برهان نظم، می‌خواهیم چیزی را اثبات کنیم که به یک معنا خود قرآن می‌فرماید اثبات نمی‌شود. وقتی خود قرآن می‌فرماید شما علم کافی و وافی ندارید یعنی خود شما نمی‌توانید برای تک‌تک پدیده‌ها هدف تعیین کنید و بعد بر اساس آن تشخیص دهید که آیا کل در استخدام آن هدف موفق شده است و بنابراین کل منظم است. وقتی ما این هدفهای جزئی را تعیین می‌کنیم با این مشکل مواجه می‌شویم که عقرب برای چیست؟ آتشفشان و زلزله و ... چیست؟

برهان پسینی بر نظم ایراد دارد. اما واقعیت اینست که ما این نظریه را به صورت پیشینی از قرآن پذیرفته‌ایم اما به صورت پسینی نمی‌توانیم اثبات کنیم. چون به صورت پسینی یعنی توسل فقط به ذهن آدمی و این با آن که قرآن می‌فرماید شما این کل را چنان که باید بشناسید، نمی‌شناسید تناقض دارد. و وقتی بشناسیم احراز هدف نمی‌توانیم بکنیم احراز منظم بودن نمی‌شود.

آفریده است و ثانیاً فرموده من اهل بازی X وقتی به صورت پیشینی می‌پذیرم که اولاً خدای متعال جان را برای هدف نیستم و تک‌تک پدیده‌های جهان هستی در استخدام آن هدف است. اگر شما به من چیزی نشان دادید و پرسیدید که این چه کاری انجام می‌دهد و من نتوانستم پاسخ دهم، دست از آن اعتقاد بر نمی‌دارم، چون دلیل از اول پیشینی بوده است و چون چنین است این که نمی‌توانم به نحو پسینی نشان دهم هدف این جزء چیست، ناقض سخنم نخواهد بود. اما اگر استدلال پسینی باشد، یعنی به دست آوردن هدف تک‌تک پدیده‌ها از راه عقل + به دست آوردن این که تک‌تک پدیده‌ها در استخدام آن هدف هستند از راه عقل یا حس و تجربه یا از هر دو راه همه پدیده‌ها منظم هستند. در این حالت اگر شما چیزی را به من نشان دهید که هدف نداشته باشد و من نتوانم جواب دهم، باید دست از اعتقاد خود بردارم.

بنابراین برهان پسینی بر نظم ایراد دارد، نه برهان پیشینی. البته تمام این‌ها فرع بر اینست که شما نظم را به معنای رویکرد و توجه یک کلی به سوی هدف خود در نظر بگیرید.

در باب خوشاینها و ناخوشاینها در زندگی بیان شد که از دید قرآن به دو نکته باید توجه کرد:
اولاً "خوشاینها" و "ناخوشاینها" را نباید مترادف با "خوبی" و "بدی" گرفت.
ثانیاً ناخوشاینها به سه دلیل برای انسانها ایجاد می شود:

(الف) آزمایش ها

(ب) سوء عمل ها

(ج) نتیجه طبیعی زندگی این جهانی

آزمایش در خوشاینها از دید قرآن

البته آزمایش فقط در ناخوشاینها نیست، گاه در خوشاینها ما را می آزمایند - البته توجه ما در این جا به ناخوشاینها یا به تعبیر قرآن "مصیبت" ها است. - ما را می آزمایند تا عیار و جوهره ما ساخته و پرورده شود، تا جوهره من بر خود من معلوم شود.

بررسی آزمایش و کیفیت آن از نظر قرآن

آیه ی اول

آیات فراوانی بر این نکته که مصیبت ها گاه از باب آزمایش است تأکید دارد:

الف / ۱- " وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ " (بقره، ۱۵۶-۱۵۵)

"ما یقیناً" شما را می آزمایم. گاه با ترس (یعنی امر ترس آوری به وجود می آوریم تا ببینیم چه می کنید) گاه با گرسنگی و گاه با نقصان وارد کردن بر مال یا بر نفس (فرزند شما را می گیریم مادر یا پدر یا ... را از شما می گیریم) و گاه بر ثمرات نقصان وارد می کنیم (کاری می کنیم که کار شما عایدی نداشته باشد. ثمره در این جا به معنای "درآمد" است. کاری می کنیم که درآمد نداشته باشید). این ها را برای آن می کنیم تا شما را بیازمایم.

^۱- در لَبْلُوكُمْ دو تأکید وجود دارد.

ادبیات قرآن در بحث آزمایش

در زبان عربی عموماً و در زبان قرآنی خصوصاً، برای آزمایش دو لفظ به کار می‌رود:

(۱) بلاء و

(۲) فتنه. اما به دو اعتبار مختلف.

۱- بلاء

اگر به آزمایش "بلا" گفته‌اند از آن روست که آزمایش آن نیست که روی آن سختی و محنت نباشد. در خود این کلمه که از باء و لام و واو مشتق شده نوعی سختی وجود دارد.

۲- فتنه

به اعتبار دیگری آزمایش را "فتنه" گفته‌اند. خود فتنه یعنی "فریب". وقتی می‌گویند فلانی فتنانِ فتنانی است یعنی هنرمند فریبکاری است. در آزمایش این عنصر فریبندگی وجود دارد. چون در امر آزمایش یک طرف بالطبع انسان را به سوی خود می‌کشد. آزمایش شونده‌ای موفق است که به آن طرف مایل نشود. یک سوی آزمایش که اتفاقاً به عنوان آزمایش شونده، نباید به آن گرایید. جذابیت دارد و اگر این جذابیت وجود نداشت اصلاً آزمایش پیش نمی‌آمد. آزمایش بر سر دو راهی‌ای پیش می‌آید که یک راه آن بسیار فریبنده است و موفق کسی است که راه مقابل را برود. این در هر آزمایشی وجود دارد، هیچ وقت کسی را با قرار دادن بر سر دوراهی‌ای که از هر دو گریزان است، نمی‌آزمایند.

بر سر دو راهی بودن، عنصر اصلی هر آزمایشی

در هر آزمایشی این دو عنصر - بلاء و فتنه - وجود دارد و بلاء آزمایش تاحدی معلول فتنه بودن آزمایش است. اگر فریبندگی در یک سوی آزمایش نبود، هیچ وقت محنتی در آزمودن نبود. آزمایش شونده می‌بیند به یکی از دو راه، به یکی از دو کار مایل است، ولی البته انجام آن کار مساوی است با شکست در آزمایش. و از یکی از دو راه - بالطبع - گریزان است، ولی پیروزی در آزمایش مستلزم گام زدن در آن راه است. بنابراین بلاء فقط با سختی پیش کشیدن به وجود نمی‌آید. کسانی در تفاسیر خود از لفظ بلاء اینطور تفسیر به دست داده‌اند که این که قرآن از این لفظ استفاده کرده یعنی ما حتماً با مصیبت آزمایش می‌شویم، نه، گاه با خوشی آزمایش می‌شویم. این که یک عنصر محنت در بلا هست، معنایش این نیست که فقط با مصیبت ما را می‌آزمایند. اما چه با ناخوشی شما را بیازمایند و چه با خوشی،

آزمایش شونده به یک محنتی دچار می شود. برخلاف چیزی که بعضی گفته اند، هیچ وقت این حالت بلاء در اسباب و علل آزمایش نیست، بلاء در مورد آزمایش است، یعنی آزمایش شونده، اسباب آزمایش چه خوشی باشد و چه ناخوشی، در هر دو حال آزمایش شونده به محنت می افتد.

نکته ای درباره خوف در آیه:

گاه با گرسنگی آزموده می شویم، گاه با ترس از گرسنگی. آزمودن با جوع اختصاص به کسی دارد که فقیر است، محتاج نان شب است. اما فرد غنی هم می تواند با ترس از گرسنگی آزموده شود و اتفاقاً همه اغنیاء از این راه آزموده می شوند. یعنی در نهان از این می ترسد که اگر فلان کار را نکنم، ممکن است وضعم بد شود. اگر رشوه نگیرم، اختلاس و گرانفروشی و ... نکنم، ممکن است وضعم بد شود. این خوف او را به مهلکه می اندازد. بنابراین از خوف ذهنتان منتقل نشود به جایی که مثلاً صدایی مهیب بر می خیزد، زلزله و انفجاری حادث می شود و ... نه. گاه با گرفتن خود آن چیز ما را می آزمایند، گاه با ترس از گرفته شدن آن چیز. اینست که در این آیه هم خوف قبل از همه آمده است. شما را گاه با خود جوع، خود نقص اموال و انفس، خود نقص به ثمرات می آزمایند و گاه با خوف از جوع و ... تقدم خوف بر این ها، برای اینست که یک نوع عمومیتی در این جا هست. بعد هم قرآن می فرماید بعد از این آزمایشها، به صابران بشارت ده! صبر در هنگام آزمایش فراوان در قرآن ذکر می شود. قرآن می فرماید در میان انسانها کسانی در زندگی ضرر نمی کنند که به حق عمل می کنند، به صبر عمل می کنند و ایمان می آورند و عمل صالح انجام می دهند. چون صبر خیلی مورد تأکید است، نکته ای در باب صبر باید بگویم؛ (البته در بخش اخلاق قرآن به صبر مفصلاً خواهیم پرداخت)

نکته ای درباره ی صبر در آیه :

تفاوت معنایی "صبر" با حلم و اناة

تعریف حلم و اناة

هیچ وقت "صبر" را با حلم و اناة یکی نگیرید. ما در زبان فارسی صبر را با حلم اشتباه می گیریم. حلم و اناة صرف نظر از اختلاف کوچکی که با هم دارند، در این جهت مشترکند که عکس العمل فوری و شتابزده در برابر وضعی و فعل دیگری با حلم و اناة منافات دارد. حلم و اناة یعنی عکس العمل ناشتابزده. کسی که تا به او یک سخن رنج زایی گفته می شود، بدون سنجیدن حرف و منظور طرف فوراً در جواب، سخن رنج زای دیگری می گوید، این شخص اصطلاحاً حلیم نیست. در زبن عربی کسی که فاقد حلم و

اناه است، "جاهل" نامیده می شود. (البته بعدها جهل در برابر علم به معنای نادانی به کار رفته، اما در اصل زبان عربی و در زبان قرآنی اینطور نیست. در زبان عربی در برابر علم لفظ "غفلت" وجود دارد یعنی ناآگاهی)

تعریف صبر

"صبر" یعنی "علی رغم همه موانع هدف را از یاد نبردن" این هدف هر هدفی می تواند باشد. وقتی فرد هدفی برای خود تعیین می کند، موانعی در درون خود او و بیرون برای او پیش می آید. موانع درونی و بیرونی به او القاء می کنند که از هدف خود دست بردار! اگر کسی این القاءات را به هیچ بگیرد، اصطلاحاً "صابر" نامیده می شود. به این معنا صابر کسی است که در برابر هیچ مانعی سیر نیندازد. حالا گاه حلم خود یکی از مصادیق صبر می شود و این به وفور در زندگی پیش می آید که آن چیزی که مصداق حلم است، مصداق صبر هم هست.

توصیف صابران در قرآن

قرآن می فرماید: سرافرازان در آزمایش، صابرانند، چون هدف را فراموش نکردند و جذابیت های طرف مقابل که حکم مانع را داشت، او را فریفته خود نساخته است. خود قرآن صابران را معرفی می کند: "آنان که هر ناملایمی برایشان پیش آید می گویند ما متوجه خداییم (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) و به سوی او بازمی گردیم. هدف را فراموش نمی کنند. نظیر این در باب مصیبتی که بر سحره فرعون پیش آمد قرآن نمونه نشان می دهد: وقتی سحره فرعون به حضرت موسی ایمان آوردند و فرعون آنها را تهدید کرد، آنها گفتند: "قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ" (شعراء / ۵۰) "باکی نیست چون ما به سوی خدا بازمی گردیم. در احادیث هم بدین معنا فراوان آمده. اگر بنابر این است که ما به خدا بازمی گردیم این مشکلات هیچ کدام نمی تواند مانع ما شود... از هدف خود برنمی گردیم.

آیه ی دوم

الف / ۲- "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ" (محمد / ۳۱)

۲- "انقلاب" در زبان عربی فقط معنای "بازگشت" دارد. هیچ گونه زیر و رویی که ما امروزه می فهمیم در اصل کلمه در زبان عربی

وجود ندارد.

ما شما را می آزماییم تا جهاد کنندگان، تلاش گران را بشناسیم و همین طور صابران را (وقتی مجاهده می کنند به صبر می رسند. در حقیقت مجاهده علت می شود برای صابر بودن. صابر بودن نتیجه مجاهد بودن است)

خود این آیه نمی گوید که شما را با سختی می آزماییم یا با آسانی. برخلاف آیه قبل...

آیه ی سوم

الف / ۳- "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مَّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ. كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (انبیاء / ۳۵-۳۴)

ما برای هیچ انسانی خلد (به دو معنای "جاودانگی" و "عمر بسیار طولانی" در زبان عربی به کار می رود و به هر دو معنا می تواند گرفته شود) را مقرر نداشتیم... اگر تو بمیری آیا آنها زنده می مانند؟ (اشاره دارد به این که هر وقت پیامبر مریض می شدند، مخالفان خوشحال می شدند که پیامبر در حال رفتن است). قرآن می فرماید چون ما جاودانگی برای هیچ انسانی مقرر نداشتیم، یقیناً توهم می میری، اما تو بمیری آنان که نمی مانند، آنان هم می میرند. اصلاً هر انسانی مرگ را خواهد چشید. اما قبل از مرگ شما را با خیر و شر می آزماییم تا نیازماییم نمی میرید. در این آیه هم "بلاء" آمده و هم "فتنه". منتها فتنه از باب مصدر تأکیدی آمده است و بلاء از باب فعل.

ما شما را با دشواریها و هم با ملایمات می آزماییم. اما توجه کنید که هدف نباید فراموش شود. رجوعتان به سوی ماست.

آیه ی چهارم

الف / ۴- "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَكُمْ^۳ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" (کهف / ۷)

قبل از این آیه قرآن می فرماید: "فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا" (کهف / ۶) تو به یقین از آن که ما از تو خواسته ایم خود را به تعب انداخته ای، تو داری خود را هلاک می کنی (بخوع: هلاکت) دائماً در پی آنان دوانی و برای آن که ایمان بیاورند خود را داری از دست می دهی. چون تو می بینی این ها به قرآن (بهذا الحدیث) ایمان نمی آورند، اینست که از سر غم و غصه و آسف داری خود را هلاک می کنی. بعد به پیامبر اینطور تعلیم می دهد که نمی شود تمام آنها که در معرض تعلیمات تو هستند، فوراً ایمان بیاورند، آنطور که تو دوست می داری. نه در همین تعلیمات تو

^۳- لام در لنبلونکم، لام غایت است.

آنها را می‌آزماییم. و مسلماً کسانی در این آزمایش شکست می‌خورند و این به معنای ایمان نیاوردن آنهاست. خود القاء آیات و تعالیم تو آزمایشی است که کسانی در آن موفق می‌شوند و کسانی ناموفق می‌مانند. می‌فرماید: آن‌چه در زمین (زندگی این جهانی) است ما آن را برای مردم آرایش کرده‌ایم و در نظر آنها زیبا جلوه داده‌ایم. (و این زمینه را برای آزمایش فراهم می‌کند چون این‌ها از ثروت و شهرت و قدرت و ... خوششان می‌آید) برای این که مردم را بیازماییم که کدام یک بهتر عمل می‌کنند. این زیباییها اگر نبود که زمینه آزمایش فراهم نمی‌شد.

کیفیت عمل، ملاک سنجش از نظر قرآن

همه مفسران در این جا و در نظایر این تذکر به حقی داده‌اند و آن این که هیچ وقت قرآن نفرموده: اکثر عملاً، فرموده أحسن عملاً کمیت کار مطلقاً برای استکمال انسان اهمیت ندارد، کیفیت کار مهم است. این برای کسانی که به عمل بندگی دچار شده‌اند و به دیگران هم چه بسا توصیه می‌کنند، مفید است. (به این نکته توجه کنید)

خدای متعال برای آن که اشاره کند که ما همه را می‌آزماییم بعد از این آیه می‌فرماید: "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" (کهف / ۹) گمان می‌کنی اصحاب کهف و رقیم موارد استثنایی و شگفت‌انگیز بودند. نه، همه مورد آزمایش قرار می‌گیرند.

آیه ی پنجم

الف / ۵- "أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ" (عنکبوت ۲)

"آیا مردم می‌پندارند که به صرف این که بگویند ایمان آورده‌ایم ما رهایشان می‌کنیم و آزمایش نمی‌شوند؟"

آزمایش در پی ادعا

تفاوتی که این آیه با آیات سابق دارد اینست که در این جا آزمایش همراه با ادعا آمده است. این آیه ما را متوجه این نکته می‌کند که آزمایش‌ها دو قسم‌اند:

(۱) آزمایشهای بدون ادعا

(۲) آزمایشهای با ادعا

عمده آزمایشها در قرآن، لفظش، اشعار به آزمایشهای نوع اول دارد. شما بدون آن که دعوی چیزی را کرده باشید مورد آزمایش واقع می‌شوید تا به خود شما نشان داده شود که چه جوهره‌ای دارید، روح شما

تا چقدر جلو رفته است و تا چه حد استکمال نیافته، ناگاه فرد ادعای موفقیتی در جهتی کرده است، آن گاه برای آن که به او بفهمانند، ادعای درستی نکرده، او را می آزمایند. از نظر تجربی هر چه انسان ادعا کند بیشتر مورد آزمایش و ابتلاء واقع می شود (در همان جهت ادعا). این تجربه متدینان فقط نیست، انسانشناسان فراوان در کتابهایشان این نکته را بیان داشته اند. در هر چه ادعا کنید (مثلاً ادعا کنید که ثروت یا شهرت برای من اهمیت دارد یا ...) خود را در جهت فلان ادعا در معرض آزمایش قرار داده اید. به همین جهت علمای اخلاق توصیه می کردند که موفقیت‌های خود را بیان نکنید. چون بیان همان و آزمایش همان. حال آن که به خدا اعتقاد دارند این را به خدا نسبت می دهند و آنها که ندارند به نظام جهان این را نسبت می دهند که هیچ ادعایی بی آزمایش گذاشته نمی شود. (اگر خیلی بیرون گرا نباشید و در احوال خود اهل تأمل باشید این را به تجربه درمی یابید) این آیاتی که در زمینه آزمایش (قسم اول مصیبت‌ها) خواندیم نمونه ای از آیات فروانی است که بر این نکته دلالت دارند. اما البته دلالت این آیات بر این نکته واضح تر است.

دسته ی دوم مصیبت ها:

مصیبت هایی که برای آزمایش نیست و نتیجه ی سوء عمل است.

دسته دوم مصیبت‌ها از این جهت برای ما پیش می آید که نتیجه سوء عمل ما به ما چشانده شود. به چه منظور؟ قرآن می فرماید سود این مطلب در اینست که بعید نیست که بازگردید. البته لزومی برقرار نیست، اما زمینه برای بازگشت آماده می شود.

آیات ناظر به دسته ی دوم مصیبت ها

آیه ی اول

ب/۱- "فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ - فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لَنُنْذِرَ قَوْمَهُمْ عَذَابَ الْآخِرَةِ وَكَانُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ" (فصلت / ۱۶-۱۵)

اما قوم عاد، در زمین به ناحق کبريایی هستند. استکبار این ها به این صورت بود که گفتند^۴ چه کسی از ما قويتر است؟ آیا این ها نمی دانستند خدایی که آنها را آفریده از آنها نیرومندتر است. میدانستند اما برای

^۴- در قرآن لفظ "قال" هم برای زمان قال به کار می رود هم زبان حال. و اتفاقاً در اکثر موارد به زبان حال راجع است. در زبان فارسی

هم وقتی می گوییم فلانی به چیزی قائل است، یعنی معتقد است و نه این که حتماً می گوید.

انکار راه می پیمودند. ما بر آنها یک باد سختی^۵ در روز شومی فرستادیم [این مصیبت را چرا بر آنها وارد کردیم؟] برای آن که عذاب خزی^۶ را به آنها بچشانیم. خواری را به آنها بچشانیم. (چون می خواستند بگویند ما قوی هستیم ما نشان دادیم که چقدر خوار و زبون هستند و در برابر بادی نمی توانند بایستند) تا نشان دهیم که از آنها نیرومندتر هم هست. اما البته عذاب آخرت از اینهم خوارکننده تر و رسواکننده تر است."

آیه ی دوم

این نکته که در باب قوم عاد گفته شده در باب قوم ثمود هم بیان شده^۷ است.
ب/۲- "وَلَنَذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ، دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" (سجده / ۲۱)
قرآن در این جا یک قاعده کلی را در باب تمام کسانی که همواره راه فسق را می پویند و دائماً نوعی سرکشی، نافرمانی نسبت به خدا دارند، بیان می کند. قرآن می فرماید دو نوع عذاب برای کار این ها داریم:

انواع عذاب از نظر قرآن

(۱) عذاب اکبر: عذابهای آخرت

(۲) عذاب ادنی: عذابهای دنیوی

همواره قرآن از عذاب آخرت به عذاب اکبر (بزرگترین عذاب یا عذاب بزرگتر) تعبیر می کند. عذاب ادنی مصیبت‌هایی است که در همین دنیا دچار آن می ویم.
"ما به آنها این عذاب ادنی را قبل از آن عذاب اکبر می چشانیم، برای آن که بازگردند، می چشانیم شاید بازگردند." در هیچ جای قرآن حتی یک مورد برای عذابهای دنیوی هدفی جز این هدف بیان نشده. در تمام مصیبت‌های دنیوی هدف "بازگشت" است. در این قسمت شواهد قرآنی بسیار فراوان است.

^۵- ریح صرصر: بادی سخت که زیان عمده رساند، چیزها را در هم پیچد.

^۶- خزی = معادل خواری در فارسی

^۷- فصلت / ۱۷

دسته ی سوم مصیبت ها:

مصیبت هایی که اقتضای زندگی اینجهانی است.

دسته سوم مصیبت‌ها نتیجه زندگی در این جهان است. اقتضای زندگی اینجهانی است. پیامبر خدا باشد، قدیس باشد، کافر باشد و ... دچار این‌ها می‌شود. هر کس در این دنیا می‌زید، همان‌طور که مشمول هزاران قانون طبیعی است، مشمول این قانون هم هست. مثل چه؟ مثل پیری و امثال ذلک.

آیات ناظر به دسته ی سوم مصیبت ها

آیه ی اول

ج/۱- "وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ" (یس / ۶۸)

(این آیه بیشتر از دیگر آیات مورد تأکید مفسران است) استثنا ندارد قرآن می‌فرماید: "ما به شما عمر می‌دهیم اما با شما واژگونه^۸ عمل می‌کنیم." آهسته آهسته آن‌چه می‌دهیم، می‌گیریم. روند زندگی اینطور است که تا مدتی دائماً خدا به ما می‌دهد، قوت، نیرو، حافظه، هوش، توجه دیگران و ... اما بعد از مدتی دادن‌ها را یکی پس از دیگری می‌گیرند. در جای دیگر تعبیر "أَرْدَلُ الْعُمْرُ" (قسمت پست زندگی) هست:

آیه ی دوم

ج/۲- "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ" (نحل / ۷۰)

"خدا شما را بیافرید، آن‌گاه می‌میراند و از میان شما کسی را به پیری می‌رساند تا هر چه آموخته از یاد ببرد. زیرا خدا دانا و تواناست."^۹

در بیان قرآن مصیبتی بر هیچ فردی یا قومی فرود نیامده است مگر آن‌که فلسفه‌اش یکی از این سه تا بوده است. البته گمان نکنید که انحصار مصیبت‌ها در این سه تا حصر عقلی دارد، نه. استقرایی است. اما قرآن که مبنای کار ما در این جاست، استقراءاً همین سه تا را بیان داشته است. هیچ حصر عقلی ندارد، البته

^۸ - "تنکیس" در زبان عربی یعنی "وارونه کردن"، "واژگونه کردن" - رجلٌ منکوس = مرد وارونه، انسان وارونه

^۹ - همین‌طور در سوره حج آیه ۵، این مطلب به بیان دیگری گفته شده است.

به جز این سه تا به چیز دیگری تاکنون راه نیافته‌ایم. هیچ کس غیر از این سه تا نگفته، اما اگر بیان شود آن را نفی نمی‌کنیم.

معرفت شناسی انواع مصیبت از نظر قرآن

* حال از کجا بفهمیم که مصیبتی که بر ما وارد می‌شود کدام یک از این سه سنخ است؟ واقعیت این است که راه تشخیص این سه تا بسیار دشوار است. فقط قرائن و اماراتی وجود دارد. در مورد مصیبت‌های دسته سوم یک کار آماری می‌تواند نشان دهد که این مصیبت‌ها از نوع سوم است و آن اینست که اگر مصیبتی عمومیت داشت و هیچ فرد و جامعه‌ای از آن استثنا نشده بود، می‌توانیم بگوییم مصیبتی است که اقتضای طبیعی این زندگی است. البته این مطالعه آماری تاکنون صورت نگرفته، اما متفکران پروتستان خیلی در این زمینه کار کرده‌اند که بفهمند کدام مشکلات گریزناپذیر است، این را برای این جهت می‌خواهند که مبلغان مذهبی در این موارد به مردم توصیه‌ای نکنند.

بیان ویژگی‌های انسان از نظر قرآن

۱- زیاده‌خواهی

"لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَؤُوسٌ قَنُوطٌ" (فصلت / ۴۹)

انسان از زیاده‌خواهی^{۱۰} خسته نمی‌شود. [از این جهت هیچ خستگی به انسان دست نمی‌دهد] انسان در زیاده‌طلبی در مال^{۱۱} خسته نمی‌شود، اما اگر نقصانی به او عارض شد یأس و ناامیدی^{۱۲} او را فرامی‌گیرد. اگر شری به او رسد ترس بسیار شدید او را فرامی‌گیرد، دستخوش نابسامانی می‌شود. "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ" (فصلت / ۵۱) وقتی بر انسان نعمتی را می‌دهیم از ما سر می‌پیچید و به دنبال کار خود می‌رود^{۱۳} از پشت سر خود را نگاه نمی‌کند که خدا بود که این نعمت را به من داد) اما هنگامی که شری به او می‌رسد نامه بالابلندی (عریض = پهناور) برای ما می‌نویسد، خیلی چیزها طلب می‌کند. در آیات دیگری هم این خاصیت زیاده‌طلبی آمده است.

۱۰- "دعا" در اصل به معنای "خواستن" است.

۱۱- "خیر" در این جا به معنای "مال" است.

۱۲- قَنُوط: شدت ناامیدی قَنُوط: ناامید (قُنُوت: تواضع و خضوع)

۱۳- "نَأَىٰ بِجَانِبِهِ" معنای لغوی دارد یک اصطلاح است. کسی تا به فردی نیاز دارد با اوست اما همین که نیازش برطرف شد راهش را

می‌گیرد و می‌رود و این جا عربها می‌گویند: "نَأَىٰ بِجَانِبِهِ"

۲- شتابزدگی و هلوغ بودن

مهم تر از زیاده طلبی، "شتابزدگی" (عجول بودن) است. چرا مهم تر؟ چون زیاده طلبی قابل کانالیزه شدن به جهت خوب هست، اما شتابزدگی نه. زیاده طلبی را می شود به تربیت و تعلیم در جهت معنویات انداخت. قرآن این کار را کرده است می فرماید: "فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ" در کارهای نیک مسابقه بگذارید^{۱۴}، زیاده طلبی را در آن جا اعمال کنید. بنابراین قابل اصلاح و قابل تغییر جهت دادن است. اما عجول بودن نه در معنویات و نه در مادیات قابل توجیه نیست.

هلوغ و عجول بودن به هم نزدیکند. چرا؟ یک وقت شما زیاده طلبید اما تأنی می کنید، اما یک وقت هم زیاد (بیشتر از آن چه دارید) می خواهید، هم زود می خواهید. این زود خواستن انسان را به هزار مهلکه اخلاقی می اندازد. (در بخش اخلاقی قرآنی صفات نکوهیده ای که نتیجه عجول بودن است را خواهیم گفت)

قرآن می فرماید: "خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ" (انبیاء / ۳۷)
انسان شتابکار آفریده شده است. آیات خود را به شما نشان خواهیم داد، شتاب نکنید.

آثار شتابزدگی و هلوغ بودن

این شتابزدگی باعث می شود که ناگاه آثار اعمال (اعم از اعمال با اهداف مادی یا معنوی) خود را زودتر از آن چه به ما باید برسد، انتظار داریم. این خودش (انتظار امر زود رس) ما را به یک سلسله عکس العمل های نامطلوب می کشاند. یکی از این عکس العملها اینست که وقتی به ما می گویند اگر به پیام پیامبران گوش نکنید به فلان مصیبت دچار می شوید. فوراً می گویند نه ما شما را تکذیب کردیم، اما به تنگنا نیفتادیم. خود این باعث می شده که پیام انبیاء را عمیقاً فهم نکنند. مواردی در قرآن آمده است که منکر پیامبر می گفته: آن چه شما می گوید بر تکذیب شما مترتب است. بر ما فرود نیامده و چون چنین است شما ادعای کذب کرده اید. اینست که اولین اثر عجول بودن انسان تکذیب دعوت انبیاء است.

^{۱۴} - سوره بقره / ۱۴۸، همین طور در آل عمران / ۱۱۴، مائده / ۴۸، انبیاء / ۴۰، مؤمنون / ۵۶ و فاطر / ۳۲.

*دنباله ی سخن در ویژگیهای انسان‌شناسی در قرآن

موضع گیری انسان در برابر خوشی ها و ناخوشی ها

قرآن معتقد است که انسان یک سلسله موضعهایی در برابر روی آوردن خوشیها می گیرد و یک سلسله موضعهایی در برابر سختیها می گیرد و یک سلسله موضعهای مشترک می گیرد هم در هنگام خوشی و هم در وقت ناخوشی.

در برابر ناخوشی ها

۶) ویژگی اختصاصی انسان در هنگام سختی - از دیدگاه قرآن - "یأس" است. (ارزش داوری قرآن در باب این ناامیدی را در بخش اخلاق قرآن خواهیم گفت)

در برابر خوشی ها

۷) ویژگی اختصاصی انسان در هنگام خوشی عبارتست از:

- ۱) فراموش کردن سختی ها و مواضع در مواقع ناخوشی
- ۲) خودبینی و همه چیز را معلول کار و تلاش خود دانستن
- ۳) طغیان نسبت به خدا.

ویژگی عمومی هنگام خوشی و ناخوشی

۸) ویژگی عمومی انسان هنگام خوشی و ناخوشی عبارت است از:

۱) کفر،

۲) از سر عادت و معتادانه فکر کردن. یعنی فقط مجاری عادی امور را می بینیم. مجاری غیرعادی برای امور قائل نیستیم. نوعی عادی اندیشی، متعارف اندیشی. (تمام این موارد مورد نکوهش سخت قرار گرفته است و از نظر اخلاقی عموماً انحطاط ما به خاطر همین ویژگیهاست).

* بررسی ویژگیهای حالت های بیان شده در قرآن:

آیه ی اول

۱- "وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (یونس / ۱۲)

"هنگامی که به انسان سختی ای می رسد در هر حالتی که باشد، خوابیده باشد، به پهلو یا نشسته باشد، یا ایستاده - سخت ما را می خواند . اما وقتی سختی را از او باز می گیریم، به راه خود می رود. چنان که گویا اصلاً سختی ای برای او نیامده بود.

این که انسان در هنگام سختی خدا را می خواند و سپس در وقت رفع سختی خدا را فراموشی کند، در آیات دیگر قرآن از آن تعبیر به "کفر" شده است.

این تضرعی است که به خاطر حدت پیامدش عین ناسپاسی و کفر است (این حالت کفر همان حالت مشترکی است که در هنگام خوشی هم وجود دارد).

این نکته در باب سختی است. اما نکته ای که در هنگام خوشی دست می دهد حالت "فراموشی" است.؟؟
- حتی جدا از موضع گیری قرآن - خیلی امر منحط و خلافی است. یکی از علل ثمره انحطای معنوی ما همین است. اینست که مکاتب عرفانی ما می گویند در هنگام خوشی حالت ناخوشی را به یاد آورید.

آیه ی دوم

۲- "وَلَكِنْ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضُرِّاءٍ مَسَّتْهُ لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ" (۱۰) أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ" (۹) وَلَكِنْ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضُرِّاءٍ... (هود ۱۰ و ۹)

وقتی در زندگی انسان گشایشی به وجود آوردیم (تعبیر "أَذَقْنَا" تعبیر لطیفی است می خواهد توجه به این نکته دهد که هر خوشی که به شما داده می شود، خوشی بالاتری هم در خزانه رحمت الهی هست، گمان نکنید تمام خوشی همین است، بیشتر بطلبید) رحمتی از رحمت های خود را چشاندیم سپس این خوشی را از او باز گرفتیم و او دچار حالت یأس و کفر می شود.

در گرفتن خوشی، یعنی سختی، خداوند متعال در حالت روی آوردن سختی دو صفت را به انسان نسبت می دهد: یأس و کفر.

کفر از صفات مشترک در حالت خوشی و ناخوشی است. در سراسر قرآن هر وقت صفت یأس می آید، متعلق آن "رحمت الهی" است. یعنی فرد گمان می کند بعد از سختی دیگر آسانی مجددی حاصل شدنی

نیست. از رحمت خدا ناامید می شود. اما حال اگر برخلاف انتظارش (چون ناامید بود)، حالت خوشی، بعد از ناخوشی به وجود آوردیم، اگر بعد از سختی نعمتی به او دادیم می گوید: همه بدیها از من باز گرفته شد."

نکته مهم در این جا اینست که یک اشتباه اینست که انسان گمان می کند که دیگر تمام بدیها از او باز گرفته شده است و اشتباه و خطای دیگر اینست که گمان می کند بدیها خودش رخت بر بسته نه این که بدیها را خدا بُرد. (نمی گوید اذهب السيئات عني بلکه می گوید ذهب السيئات عني) و این خطای دوم مصداق کفر است. خطای اول باعث می شود انسان به فرح دچار شود چون می اندیشد که دیگر این خوشی با دوام خواهد ماند و می گوید بدیها دیگر از هستی من رخت بر بسته است. بر این خوشی غره می شود گمان نمی کند که هم چنان که حالت ناخوشی قبلی به این خوشی کنونی بدل شده است، حالت خوشی کنونی هم می تواند حالت ناخوشی در پی داشته باشد. به همین جهت "إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ" حالت "فرح و شادمانی" به او دست می دهد چون گمان می کند که این سختی ها رفتند که رفته باشند، دیگر امکان بازگشتشان نیست. اما حالت "فخري" که به انسان دست می دهد برای اینست که دست خدا را در کار نمی بیند. نمی داند که خدا این سختی را بُرد، آن را به خود نسبت می دهد و دچار حالت خودستایی می شود. (خودستایی و ویژگی اختصاصی در هنگام خوشی است)

آیه ی سوم: محکوم کردن متعارف اندیشی

۳- "رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا - وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا - أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا - أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا" (بنی اسرائیل / ۶۹-۶۶)

سیر این آیه در جای دیگری از قرآن آمده است اما اولاً به اندازه این آیه تکان دهنده نیست و ثانیاً روی متعارف اندیشی تکیه ندارد. در سوره عنکبوت آیه ۶۵ خداوند می فرماید:

"فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ" (عنکبوت / ۶۵)

هنگامی که بر کشتی سوار می شوید، خدا را با خلوص تمام می جویند اما چون آنها را بر خشکی می رسانیم، به راه خود می روند "گویا اصلاً تا چند وقت پیش آن حالت تضرع را نداشته اند. ناله و آه را فراموش می کنند. این آیه حالت ناسپاسی را نسبت به خدا نشان می دهد که در هنگام ناخوشی توسل به او بجویم و به هنگام خوشی او را فراموش کنیم. البته در زندگی این جهان هم همین طور است. اگر با انسانی که در هنگام ناخوشی دادرس ما بوده است چنین کاری کنیم، این نوع کفران نسبت به نعمت این جهان به حساب می آید و این از سوی قرآن به سختی مذمت شده است.

آیات ۶۶-۶۹ سوره بنی اسرائیل هم متعارف اندیشی را محکوم می کند:

"پروردگار شما کسی است که کشتی ها را در دریاها به سوی شما روان می کند تا شما سود بیابید. (از سیر کشتی ها سود ببرید) تا شما از فضل خدا استفاده کنید. (خداوند وسیله در اختیار شما می گذارد تا با آن به جایی بروید و در آن جا، کسی به شما سود برساند، نعمتی برساند. زیبایی کلام خدا در اینجاست که می فرماید من وسیله ای در اختیارتان قرار می دهم تا با آن وسیله به جایی بروید که در آن جا من به شما نعمت می دهم یعنی همه کاره خداست) خدا نسبت به شما عطف و رحیم^{۱۵} است. حال اگر در دریا گرفتار شدید هر چیز دیگری را غیر خدا فراموش می کنید (ضل^{۱۶} من تؤمنون الا اياه) و هنگامی که

۱۵- محبت با رحمت تفاوت دارد. محبت عام است و شامل محبت های عامی به سافل - محبت سافل به عامی - دو محبت هم رتبه به هم است اما زحمت آن محبتی است که فقط شامل محبت عامی به سافل می شود. این محبت مهم ترین و بی شائبه ترین محبتهاست. آن در قسم دیگر می تواند شائبه ای داشته باشند. اما اگر عامی ای نسبت به سافل محبت داشت، دیگر شائبه ای ندارد چون عامی هیچ نیازی به سافل ندارد. و محبت خدا از این گونه است.

۱۶- لغت "ضلال در زبان عربی یعنی گم شدن". اما این سه مصداق در قرآن دارد در سه مورد قرآن تعبیر به گم شدن دارد. (۱) گم شدن به معنای عادی یعنی نیافتن راه، (۲) کسانی که انسان انتظار کمک از آنها دارد، از اطراف انسان پراکنده می شوند و به کمک انسان نشتابند خصوصاً در مورد مشرکان فراوان این تکه را دارد که آنها از "بت" انتظار کمک دارند اما در تنگنا تنها می مانند. هم در حال دنیوی آنها این تعبیر آمده هم در حال اخروی آنها، وقتی در هنگام سختی در اطراف انسان نیستند گویی گم شده اند. در آخرت هم به مشرکان و آنها که از شیطان تعبیت می کرده اند گفته می شود که کجايند يارانتان؟ تعبیر قرآن اینست که می گویند: ضلّ عنّا، به ما کمک نمی کنند، گم شده اند.

۳) وقتی موجودی از سنخ آگاهی انسان بیرون برود. اگر شما در بمباران دشمن در گوشه ای پناه گرفته باشید، بسیاری افرادی که در حالت عادی به فکرشان بودید از صحنه اندیشه محو می شوند. شما فقط در اندیشه خود و همسر و فرزند و پدر و مادر و خواهر و برادر خود هستید. اگر خطر شدید شود خواهر و برادر هم از صحنه ضمیر ما محو می شوند اگر خطر بیشتر شود پدر و مادر هم از صحنه آگاهی شما می گریزند. و اگر این سختی به نهایت برسد انسان در صحنه آگاهی خود تنها خودش را می یابد. این تعبیر روانشناختی در قرآن بسیار لطیف آمده است اگر سختی بسیار شدید شود در صحنه آگاهی انسان فقط دو موجود می ماند خدا و خودم. و خدا را هم برای کمک به خودم نگه داشته ام.

سختی به شما برسد هر چیز دیگری غیر از خدا از صفحه آگاهی شما می‌گریزد (چون می‌داند وجود دیگری می‌تواند به او کمک کند) اما وقتی خدا شما را به خشکی می‌رساند پشت می‌کنید و اعراض/پشت کردن، ناشی از عصیان و سرپیچی است.) این چنین است که انسان کفر می‌ورزد. (فراموشکاری بعد از تضرع یعنی کفر و مصداق کفر است) تا این جای آیه، کفر و فراموشی بعد از برطرف شدن سختی را برساند. اما ویژگی دیگری که این آیات بیانگر آنست ویژگی "متعارف‌اندیشی" است. چرا وقتی به خشکی می‌رسیم خیالمان راحت می‌شود؟ مگر دریا با خشکی فرق دارد؟ متعارف‌اندیشی به ما می‌گوید که خطر در دریا بیشتر از خشکی است. ما در ماشین و هواپیما و ... بیشتر از وقتی که روی زمین هستیم احساس خطر می‌کنیم. این عادی‌اندیشی است. اصل انگاشتن آن چیزهایی است که همواره به صورت معتاد رخ می‌دهد. قرآن می‌فرماید این یکی از گرفتاریهای شماست. بله ممکن است در سرشماری مفهوم شود که خطراتی که در دریا متوجه آدمی است بیشتر از خشکی است و البته اینطور هم نیست این از خام‌اندیشی ماست.) اما اگر اینطور هم باشد، این جریان عادی زندگی است و این نباید ما را گمراه کند که گمان کنیم این‌ها اصل زندگی هستند. قرآن به این نکته در این آیات اشاره می‌کند.

مگر خدا نمی‌تواند مشکلی را بشکافد و شما را در آن فرو ببرد؛ دیگر فرو شدن فقط در دریاست؟ مگر خدا نمی‌تواند اثری خلاف، مورد متعارف انجام دهد؟ آیا از این ایمن شده‌اید از این که وقتی کاملاً به خشکی^{۱۷} رسیده‌اید خدا شما را فرو ببرد.

آیا در امان هستید از این که خطر طوفانهای از خشکی^{۱۸} بر شما فرو ببارد؟ و در آن صورت حافظی برای خود بیابید؟ آیا این محال است؟ این که ما محال و مستبعد می‌انگاریم به خاطر متعارف بودن است! آیا در امان هستید (این که باز خدا کار شما را به همان دریا بیندازد که قبلاً از آن نجات یافته‌اید و بر شما طوفانی که خردکننده کشتیها^{۱۹} باشد، نفرستد و شما را غرق کند به خاطر کفری که می‌ورزید (قرآن اشاره می‌کند که آن تضرعی که در هنگام خوشی فراموشی را به دنبال دارد کفر است) اگر چنین کردم

^{۱۷} - جانب البرّ: پهنه خشکی.

^{۱۸} - حاصِب در زبان عربی: طوفانهای همراه شن و سنگریزه و ...

^{۱۹} - قاعده ابن الریح = (قُصِف: پودر کردن) بادهایی که کشتی را تکه تکه می‌کند

کسی از من بازخواست نمی تواند بکند. شما به سود خود به خاطر این کار بر من بازخواست کننده ای نمی بیند.

آن چه در این آیات (آیات ۶۸ و ۶۹) تکیه می کند همانست که معرفی می کنند "عادی اندیشی یکی از مهلکه های آدمی است." این که جریانات عادی را اصل بینگارد و به آنها خو بگیرد و به آنها امنیت حاصل کند.

این که می گفتند: از خلاف آمد عادت به طلب کام / که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم ؛ یعنی عادات شما را ناکام می کند. این به خلاف آمد عادت، یعنی به امور عادی نه انس گرفتن و نه امنیت یافتن و اصل گرفتن امور عادی به گفته عرفا به این جهت ضرر دارد که ما را از خدا می فراموشاند. اما اگر بگوییم قرآن خود می تواند خلاف این امور عادی را پیش آورد، در اینحال انسان کاملاً به خود اتکاء می کند. وقتی همه ظواهر می رساند که من در سختی ام می گویم در یک آن خدا می تواند تمام این ها را برطرف کند، وقتی هم در خوشی به سر می برم، می دانم که در هر آن ممکن است این خوشی از من بازپس گرفته شود و این خلاف عادت است. چون ظواهر می گویند خوشی تام است. اما اگر به امور ← عادی خو کنید در هنگام ناخوشی، یاد خدا نمی افتید چون ظواهر می گویند امکان گشایش نیست یأس و در هنگام خوشی هم به یاد خدا نمی افتید چون ظواهر امور گواهی می کند که این خوشی خودبینی (اینهم از خدا بریدن است) ← تمام شدنی نیست.

خدا متعارفاً عمل می کند، اما این متعارف ها دست خدا را نبسته است.

اما اگر شما به استقبال خلاف آمد عادت بروید، نه دچار یأس می شوید و نه دچار خودبینی. البته خدا متعارفاً عمل می کند اما این متعارف ها دست خدا را نبسته است.

خداوند وقتی در مورد قوم یهود می فرماید: " وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ^{۲۰}"

به خاطر همین است اگر با کلام یهود آشنایی داشته باشید می دانید که آنها خدا را مشمول قوانینی که خودش وضع و جاری کرده بود می دانستند و گویا دست خدا را در زنجیر می دیدند. قرآن می فرماید دستان خودشان در زنجیر باد؛ دستان خدا کاملاً گشاده است.

^{۲۰} -سوره مائده، آیه ۶۴.

این نکته ای که عرفا و بعضی عالمان اخلاق (مثل محمد غزالی) به آن خیلی توجه می دادند: اتفاقاً نکته کلامی بسیار مهمی هم است و متکلمان ما به آن توجه داده اند. اما عرفای ما مثل مولانا و عین القضاة و احمد غزالی و ... به تأکید هر چه بیشتر این نکته را تذکر می دهند. این انس نگرفتن به امور متعارف چون ما را به یک جا (خدا) متوجه می کند کاملاً آرامش زا است. چون قرآن می فرماید که "أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" وقتی اضطراب و نگرانی از دنیا رخت برمی بندد که ما فقط به یک موجود دل بندیم و بنابراین در هر حال دیگر ناآرام هستیم. و انس گرفتن به امور متعارف جمعیت و آرامشمان را از ما می گیرد. (این بحث بعداً در بخش اخلاق قرآن خواهد آمد)

آیه ی چهارم

۴- "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا" (بنی اسرائیل / ۸۳)
وقتی نعمتی به انسان می دهیم پشت می کند و به سوی کار خود می رود و هنگامی که شری به او می رسد مأیوس می شود.

این آیه را قبلاً در باب هلع بودن انسان خواندیم. الان به خاطر موضوع مورد بحث آن روز مطرح کردیم.

آیه ی پنجم

۵- "وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِّیُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ... " (زمر / ۸)
هنگامی که به انسان سختی ای دست می دهد خدای خود را در حالی که به او باز می گردد^{۲۱} می خواند اما هنگامی که نعمتی را خدا به او می دهد، فراموش می کند که قبلاً خدا را می خواست. (نسی ما کان یدعو الیه من قبل = نسی دُعائه من قبل) دعای خود را فراموش می کند.

^{۲۱}- یبأ الیه. انابه: بازگشت. این نکته را در قرآن توجه کنید. قرآن نمی فرماید متوجهاً الیه (لفظ توجه را به کار نمی برد) به جز یک مورد در بقیه موارد لقب "انابه" را به کار می برد. انابه یعنی اصل در اینست که رو به او داشته باشید به او پشت کرده اید پس باید برگردید. توجه یعنی روی کرد و این یعنی او روبروی ماست. اما حالت انابه یعنی از حالت عادی رو به سوی تو داشتن) بیرون رفته اید و بنابراین اگر بخواهید باز او را ببینید باید برگردید. اگر در حالت عادی باشید حتی اگر بی التفات باشید اگر بخواهید از حالت بی التفاتی خارج شوید، به سوی او گام برمی دارید اما اگر خدا پشت سر من (حالت غیر عادی) باشد و من بخواهم به او توجه کنم. باید برگردم و این برگشتن دو گناه را نشان می دهد: (۱) بی التفاتی، (۲) گام زدن در جهت عکس. به همین جهت قرآن در مورد خدای متعال لفظ "توجه" را به کار نمی برد بلکه از الفاظ "توبه و انابه" و یا "رجوع" و "صیوررت" استفاده می کند.

آیه ی ششم

۶- "فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّا أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" (زمر / ۴۹)

هنگامی که سختی ای به انسان درمی رسد ما را می خواند، اما وقتی نعمتی از قبل خود به او می دهیم می گوید این را من از علم خود بدست آورده ام. (ویژگی خودبینی) این در مورد قارون هم آمده که وقتی مومنی عشر مالش را از او می خواست می گفت: این ها را خدا به من داده که حالا من عشریه اش را به خدا بدهم) اما این هر دو (تنگی و گشایش) آزمایش هستند (آزمایش هم در خوشی و هم در ناخوشی) اما اکثر مردم نمی دانند.

آیه ی هفتم

۷- "وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ" (شوری / ۴۸) هنگامی که رحمتی از رحمت های خود را به انسان بچشانیم به او حالت فرح دست می دهد اما وقتی تنگنایی درمی رسد که نتیجه اعمال خودشان است و مصیبت هایی که نتیجه اعمال خود انسان است) به او حالت کفر دست می دهد.

آیه ی هشتم

۸- "أَنْ رَّاهُ اسْتَغْنَى - إِنَّ إِلَهِي رَبُّكَ الرَّجْعَى" (علق / ۷ و ۸)

و k فرموده هنگامی که انسان غنی می شود، طغیان می کند. این به خاطر اینست که غنی یعنی بی نیاز بود از نظر قرآن هیچ انسانی مصداق غنی نیست؛ تنها. استغناء یعنی احساس بی نیازی کردن یا بی نیازی یافتن مصداق غنی خداوند است. وقتی توهم غنی به کسی دست دهد طغیان می کند.

به تعبیر دیگر انسانی که در مسیر است ممکن است دچار سستی شود، اما لااقل در مسیر است. اما آن که از مسیر بیرون افتاده، هم سستی کرده و هم در جهت خلاف مسیر راه می پیماید.

* نکته: از قرآن در مورد بازگشت از دو نوع لفظ استفاده می شود: (۱) رجوع و صیوررت (یرجع الیه الامور - ... الى الله المصير...) (۲) توبه و انابه

هر دو به معنای بازگشت هستند اما فرقی که دارند اینست که رجوع و ضرورت بازگشت وجودی، فلسفی و تکوینی است. همه انسانها چه کافر چه مشرک و چه موحد و ... به او بازخواهند گشت. امری اجباری و اضطراری است. اما توبه و انابه، بازگشت روانشناختی، خلقی و عاطفی است. امری خبری است. بعضی انسانها توبه می کنند بعضی نمی کنند.

۹- «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ»^{۲۲} وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ - وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (العادیات / ۸-۶)

انسان در مقابل خدا حالت ناسپاسی دارد، نسبت به خدا بسیار ناسپاس است. و خود او هم بر این مسئله گواه است. اما خوشیها را بسیار دوست می دارد. (خیر، در این جا معنای ارزشی و اخلاقی ندارد، معنای تمتع مادی که مصداق بارزش مال است، دارد) انسان شدید مال دوست و خوشی دوست است.

این سه آیه از سوی مفسران و عرفا و اخلاقیون بسیار مورد بحث قرار گرفته است و آیات بسیار عمیقی است.

ویژگی های قرآن درباره ی انسان آماری است.

* نکته: ویژگیهایی که خدای متعال برای انسان برمی شمرد همه ویژگیهایی انسانی هستند، اما لازم (Statistical) لاینفک نیستند. هیچکدام از ویژگیها این طور نیستند. تمام ویژگیها ویژگیهای آماری انسان هستند. مثل تمام آن چه در علوم گفته می شود. قوانینی که در علوم بیان می شود این طور هستند. (براساس قانون علوم تغذیه هر انسانی باید فلان مقدار کالری به بدن خود برساند و گرنه دچار عارضه می شود. ولی آن مرتاض که در هفته فقط یک بادام می خورد، دچار هیچ عارضه ای نمی شود) یعنی می گوید درباره این موضوع اعم اغلب افراد این گونه اند که من در این قانون بیان کرده ام. (یک قانون آماری)

تمام آن چه قرآن درباره ویژگیهای انسان بیان کرده است؛ این حالت آماری را دارد. دلیلش هم اینست که برای نجات از این حالت راه حل ارائه می دهد. به این معنا خواهیم پرداخت که راه نجات از این حالت را قرآن در ایمان و عمل صالح می داند. مثلاً بعد از بیان این ویژگیها می فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» یا «... إِلَّا الْمُصَلِّينَ» یا «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ». پس این ویژگیها، لازم لاینفک انسان نیستند، اما در عین حال مبارزه کردن با آنها بدون دشواری هم نیست.

^{۲۲}- نکنون: ناسپاسی، کنود: ناسپاس

^{۲۳}- در اینجا ۳ تأکید آمده است: (۱) اِنَّ در اول آیه، (۲) لام لکنون (۳) تقدم لرَّبه بر لکنون که اماره تأکید است در زبان عربی (و در فارسی هم) هرگاه آن چه باید مقدم شود، مؤخر شود و آن چه باید مؤخر شود، مقدم شود نشانه تأکید است. باید گفته می شد "لکنون لرَّبه" در حالت عادی اما این طور گفته شده در آیه دو هم همینطور تأکید وجود دارد.

اختیار انسان در عین تعین جامعه از نظر قرآن

س: آیا می توان گفت که نظام آفرینش نظامی است که وجود گناهکاران (براساس اختیار انسان) در آن لازم است؟

استاد: نکته ای که در این جا معنایش جالب است اینست که اگر نظام اجتماعی را در نظر بگیرید مدیر جامعه می بیند که اگر جامعه پزشک و مهندس و کارگر و ... نداشته باشد، آموزش سامان نمی یابد. بر این اساس زمینه های گزینش به سوی هر کدام از این حرفه ها را فراهم می کند تا تعادل جامعه حفظ شود و مثلاً همه پزشک نشوند و ... پس نهایتاً آن مدیر این را می خواهد، اما این انگیزه ها را ایجاد می کند و جامعه را به حال خود می گذارد. بالمآل جامعه به حد تعادلی می رسد. اما این تعادل بر فرد افراد جبر نیاز به آنها کم می شود ← ایجاد نمی کند گر چه بر جامعه جبری حاکم است. (اگر همه پزشک شوند گرایش به سوی پزشکی کم می شود و از آن سو نیاز به معلمی شدیداً ← درآمد پزشکان کم می شود ← تعادل اجتماعی) ← رغبت به معلمی بیشتر می شود... ← ارزش کار معلم زیاد می شود ← زیاد می شود این چیز ایرادی ندارد چون بر فرد حاکم نیست. بنابراین اختیار را از انسان سلب نمی کند. در نظام خلقت هم چنین حالتی وجود دارد، اگر همه ابوذر باشند بی شک نظام اجتماعی خلل می پذیرد همین طور اگر همه مثل معاویه باشند. بنابراین خداوند مقرر فرموده که جامعه تعادلی داشته باشد تا ایستایی آن حفظ شود. اما این جبر نیست. چون این درست است که وجود هر دو دسته لازم است، اما این که من جزء کدام دسته باشم: به خودم بستگی دارد. خودم آن را تعیین می کنم (جامعه کاملاً مجبور است اما افراد نه)

به همین جهت متکلمان هم در باب قضا و قدر می گویند که وجود گناهکاران و صوابکاران مقضی و جبر ← مقدر الهی است، اما این که من وارد کدام جرگه شوم، مقضی به اقتضای حتمی الهی نیست نیست.

جامعه متعالی از نظر قرآن

س: اولین ویژگی جامعه متعالی چیست؟

جامعه آرمانی دو ویژگی دارد:

- (۱) هر کس بخواهد راه کمال را بپوید راهش هموار و سهل است / با حداقل مزاحم برخورد می کند. (۲) هر کس نخواهد راه کمال را بپوید به مجازات اعمال خود برسد، / ظالم به مجازات می رسد.

بنابراین جامعه آرمانی جامعه‌ای نیست که تمام افرادش معصوم هستند، چنین جامعه‌ای یک مورد هم تعادل نخواهد داشت. حتی جامعه حضرت حجت (عج) هم اینطور نیست (تا انسان مختار است، هم گناهکار وجود دارد و هم صوابکار) منتها در جامعه آرمانی نظام حقوقی اجتماعی معصوم است، اما این به معنای عصمت تک تک افراد نیست.

والسلام

اوصافی که در قرآن برای انسان آمده است، لزوماً اوصاف تمام انسانها بدون استثناء نیست.

نکته: اوصافی که در قرآن برای انسان آمده است، لزوماً اوصاف تمام انسانها بدون استثناء نیست. ولی اعمّ اغلب انسانها این گونه‌اند. گاه وقتی وصفی نقل می‌شود از خود وصف معلوم است که مراد، هر انسانی نیست و گاه هم به این نکته تصریح می‌شود (با "الّا" یا چیزی شبیه آن) مثل این که می‌فرماید: ... الاّ الذین صبروا یا ... الاّ الذین آمنوا و عملوا الصالحات. به هر حال اوصاف اعم اغلب انسانها چنین است و اعم اغلب هم یعنی (۹۹٪) انسانها این گونه‌اند.

دنباله ی سخن در ویژگی های انسان از نظر قرآن

ویژگی نهم: ضعف

ویژگی دیگر انسان ویژگی "ضعف" انسان است.

قبلاً گفتیم که انسان از دید قرآن در ویژگی علم دچار منقصت است. اما علاوه بر این در ناحیه قدرت هم انسان دچار نقصان و منقصت است:

قرآن می‌فرماید: "... خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا" (نساء / ۲۸) ضعف انسان امری است که در تمام زندگی ملموس است، اما یک مقدار آن در وضعیتهای خاص ملموس و محسوس واقع می‌شود. یعنی انسان به بعضی از ضعفهای خود اشعار دارد و بعضی دیگر را در وضعیتهای خاص درمی‌یابد. پس این طور نیست که به ضعف خود علم حضوری داشته باشیم، به این استدلال که ضعف ما است و بنابراین هرگز مغفول عنه واقع نمی‌شود. اما این گونه نیست. ما به تمام ضعفهای خود وقوف نداریم. باید اوضاع و احوالی مثل شدائد و مصائب، یا نزدیک شدن مرگ، یا مقابل شدن با قویتر از خود، یا ابتلای به بیماریهای صعب‌العلاج یا بلاعلاج و ... پیش آید تا ضعفهای ما به ما گوشزد شود.

بررسی ضعف اخلاقی انسان در آیه ی اول

بعضی از نویسندگان روشنفکر از این آیه خواسته‌اند ضعف اخلاقی انسان را هم نتیجه بگیرند. (علاوه بر ضعفهای جسمانی و نفسانی) تعریف رقیق ضعف اخلاقی به تعبیر "سقراط" اینست که "حالتی در انسان پدید آید که آن حالت با آن که می‌داند "الف" خوب است آن را انجام نمی‌دهد و با این که می‌داند "ب" بد است آن را انجام می‌دهد."

بحث ضعف اخلاقی انسان در اخلاق و فلسفه ی اخلاق

در درس اخلاق هم بحث دقیقی در باب ضعف اخلاقی و ارتباط آن با اراده طرح می شود.

سقراط معتقد بود که انسان دارای ضعف اخلاقی نیست. یعنی محال است انسان با علم به خوب بودن آنرا انجام ندهد و با علم به بد بودن چیزی، آنرا انجام دهد. یعنی هر وقت کاری می کند آنرا خوب دانسته و هر وقت کاری را نمی کند، آنرا بد دانسته است.

در میان متفکران "ارسطو" نخستین کسی بود که شدیداً بر ضعف اخلاقی انسان اصرار ورزید و گفت ما چنان ساخته شده ایم که واقعاً دارای این ضعف هستیم. یعنی می دانیم کاری خوب است اما نمی کنیم و می دانیم کاری بد است اما می کنیم.

می دانید که ضعف اخلاقی ارتباط نزدیکی با اراده دارد. چگونه می توان چیزی را خوب دانست و اراده اش نکرد؟ و چگونه می توان کاری را بد دانست و اراده اش کرد؟ در انسان چه رخ می دهد؟

رد انتساب معنای ضعف اخلاقی به آیه ی مورد نظر

حال آیا قرآن که می فرماید "خلق الانسان ضعيفاً" همین سخن ارسطو را گفته است؟ یا سخن ارسطو هم گفته شده است یا نه؟ سخن ارسطو خواه درست باشد و خواه نادرست، اما این مطلب از آیه قرآن بر نمی آید، چرا؟ چون اصطلاح ضعف اخلاقی در صدر اسلام از کلمه "ضعف" فهمیده نمی شده است. بعدها که مسلمانها با این اختلاف نظر میان سقراط و ارسطو آشنا شدند، از این اصطلاح به "الضَّعْفُ الْخُلُقِيُّ" تعبیر کردند. اما در هنگام نزول آیه "ضعف" به معنای ضعف اخلاقی فهمیده نمی شود. اینست که؟؟ به آیه نسبت نمی دهیم - البته در مقام داوری نیستیم که آیا انسان دچار این حالت هست یا نه می گوییم از این آیه بر نمی آید.

ضعف اخلاقی از نظر قرآن

این حالت ضعف اخلاقی در قرآن با لفظ "کفر" آمده است. و به این خواهیم پرداخت که کفر دو گونه است: کفر نظری و کفر عملی. و کفر عملی یعنی همین که کاری را می داند خوب است اما نمی کند، یا می داند بد است و می کند.

ویژگی دهم: "کفر" و "ظلم"

۱۰- ویژگی دیگری که به انسان نسبت داده شده است، "کفر" و "ظلم" است.

آیه ی امانت

"إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" (احزاب / ۷۲)

در این آیه که تماماً هم متشابه است، ظلوم و جهول بودن به انسان نسبت داده شده است.

برخی نکات مبهم در آیه ی امانت

چند نکته: در این آیه گفته شده است که ما "امانت" را بر آسمان و زمین و کوهها عرضه کردیم،

(۱) آیا امانت را به جمادات هم می توان نسبت داد؟

(۲) این امانت چیست؟ (امانت یعنی هر چیزی که به موجود مؤتمن^۱ علیه داده شود و بنابر این علم و اراده از قبل فرض شده است)

(۳) چرا صحبت از "حمل" امانت شده است و گفته شده از "حمل کردن" ابا کردند، امانت حمل کردنی است یا

قبول کردنی، باید صحبت از حمل و عدم حمل امانت کرد یا رد و قبول آن؟

(۴) ابا کردن آنها چگونه است،

(۵) فرموده وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا، از آن ترسیدند. اقتضاء دارد که گفته شود اول ترسیدند بعد ابا کردند، اما فرموده "ابا کردند و ترسیدند"

(۶) می فرماید "اما انسان قبول کرد، انسان آن را حمل کرد"

آیا به انسان عرضه شده بود؟ چیزی که عرضه نشده بود چگونه قبول کرد؟ آیا این حمل آگاهانه است یا ناآگاهانه؟ طبق نظر فلاسفه حمل ناآگاهانه است اما عرفاً گفته اند آگاهانه بوده است. (اگر آگاهانه بود الان که فراموش شده نباید محاسبه شود)

(۷) این که انسان ظلوم و جهول است، علت پذیرش این امانت است؟ یا معلول پذیرش این امانت است؟ یا هیچ ربطی به این دو ندارد؟

بررسی مقصود از امانت در آیه ی بیان شده

امانت دارایی ای است که سه نکته در آن لحاظ شده است:

(۱) موقتی بودن، باید آن را پس داد.

(۲) شما قبول می کنید که آن را بگیرید.

(۳) شما قبول می کنید که آن را مصرف نکنید.

حال این امانت چیست؟

بعضی گفته‌اند: امانت آزادی (اختیار) است، بعضی گفته‌اند، عقل است و گروهی آن را ولایت ائمه اطهار دانسته‌اند و ... اما واقعیت این است که از آیات نمی‌توان این را فهمید که آن امانت چیست.

یک احتمال دیگر هست و آن این که این امانت، روح انسانی باشد. این تنها احتمالی است که اشکال عدم آگاهی در آن مطرح نیست چون روح داشتن مساوی است با آگاهی و آزادگی و چون قبل از دادن روح آگاهی نبوده، طبعاً به‌خاطر هم نمی‌آورد و بنابراین، این مسئله حل می‌شود که ما آگاهی نداشتیم. بله آگاهی نداشتیم وقتی روح دادند آگاه شدیم و ظلوم و جهول بودن هم متقاضی روح است نه جسم. بهر حال در این آیه گفته شده است که ما بسیار ظالمیم (ظلوم)

برخی آیات دیگر درباره ی ظلم

در قرآن در موارد زیادی به انسان "ظلم" نسبت داده شده است اما به نظر می‌آید که در هر مورد ظلم خاصی مورد نظر است.

- "وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ" (ابراهیم / ۳۴)
و از او هر چه خواستید به شما داد که اگر بخواهید بشمرید، نمی‌توانید. همانا انسان بسیار ستمگر، و کفران‌پیشه است.
* در زبان فارسی ما به هر چه خوبی "نعمت" می‌گوییم اما در زبان عربی نعمت عبارتست از هر چیز خوبی که دیگری به من داده است.

- "وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ" (حج / ۶۶)
- "وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ" (زخرف / ۱۵)

تفاوت معنایی "کفر" و "کفران"

* در زبان عربی "کفر" و "کفران" از یک ریشه‌اند اما با هم متفاوتند: کفر = پوشاندن به‌همین جهت در زبان قرآن و عرب "کشاورز" را "کافر" می‌خوانند، چون دانه را از زمین می‌پوشاند (اعجب الکفار نباته: کشاورزان از رویش آن در شگفت می‌شوند) کفران = ناسپاسی کردن. ناسپاسی یعنی "در مقابل صاحب نعمتی عمل متناسب با نعمت نشان ندادن". که این در واقع پوشاندن نعمت، اخفای نعمت است. در قرآن و روایات "کفران" به معنای "ناسپاسی" فراوان به کار رفته است. اما "کفر" به معنای "پوشاندن" به کار نرفته بلکه به معنایی اصطلاحی به کار رفته است و این معنای اصطلاحی پوشاندن حق است که دو بعد دارد:

(۱) بُعد نظری یعنی بدانم "الف"، ب است" درست است، اما انکار کنم و بالعکس.

۲) بُعد عملی کاری را خوب بداند و نکند و بالعکس. (همان ضعف اخلاقی)

(هر دو بعد در قرآن و روایات به کار رفته است)

حالا به همین جهت (اختلاف دو لفظ کفر و کفران) معنای آیاتی که در آنها مشتقات «ک - ف - ر» به کار رفته است. مشکل است. مثلاً در آیه ۳۴ سوره ابراهیم که نقل شد «کَفَّار» را نمی دانیم صیغه مبالغه کفر است یا از کفران است. البته اگر به سیاق آیه توجه کنیم چون صحبت از نعمت است می توان گفت کفران متناسب تر است.

تفاوت اصطلاح کافر در فقه و قرآن

**** نکته:** ما کافر را به معنای خارج از دین اسلام می گیریم (البه به معنای فقهی) اما از لحاظ کلامی هر خارج از دین اسلامی کافر نیست. چون خارج از دین اسلام دو دسته اند:

- ۱) آنها که می دانند گزاره های دین اسلام راست و برحق است اما انکار می کنند، این ها حق را پوشانده اند کافر
- ۲) آنها که از دین اسلام خارج هستند اما جداً و واقعاً نمی دانند که گزاره های دین اسلام مطابق با واقع است، اصلاً خبر ندارند. این ها کافر نیستند چون چیزی را پوشانده اند. این ها گزاره های دین اسلام را قبول ندارند اما کافر نیستند. چون حق را پوشانده اند.

به تعبیر دیگر اگر "کفر" به معنای پوشاندن حق است، متفرع بر علم به حق است. اگر اصلاً خبر ندارم که حق است تا قبول نکنم کافر نیستم. البته از نظر فقهی این هم کافر است اما "فقه" علمی است که بعد از اسلام پدید آمده و بنابراین نمی توان گفت در قرآن اصطلاح فقهی کافر به کار رفته است. پس علی رغم آن که آن چه فقه در باب خارج از دین اسلام می گوید کاملاً صادق است و احکام فقهی هم بر آن بار می شود، اما گمان نکنید که هر کس در اصطلاح فقهی کافر است، از نظر کلامی هم کافر است یعنی چون قرآن به کفار جهنم را وعده داده است، جهنمی خواهد شد. (البته احکام فقهی بر هر دو دسته بار می شود.)

تفکیک میان دو دسته از کفار

اصطلاح کافر (خارج از دین اسلام) در فقه یک منقول فقهی است، و یک سری احکام هم برای او گفته اند (نجس بودن، تحریم ازدواج با او و ...) این ها درست است اما وعده هایی که در قرآن به کفار داده شده است برای هر خارج از دین اسلام صادق نیست. چرا؟ چون در قرآن کافر معنای منقول فقهی را ندارد. کافر در قرآن یعنی آن که حق را می پوشاند (حق را تمیز داده و انکار می کند) و البته چنین کسی جهنمی خواهد بود. اما این به این معنا نیست که هر خارج از دین اسلامی جهنمی خواهد شد.

به همین جهت اکثریت قریب به اتفاق غیرمسلمانان دنیایی ما از آن دسته‌اند که اصلاً حق را تمیز نداده‌اند. یعنی انکارش براساس علم نیست. (اگر پذیرش گزاره‌های دین اسلام از سوی مسلمانان براساس علم و تحقیق و ... باشد انکار غیرمسلمانان هم براساس علم و تحقیق است اما این طور نیست.) از این نظر آن عذابها به این قسم کفار (از نظر فقهی) مربوط نمی‌شود مربوط به آن دسته است که حق را تمیز داده‌اند و انکار کرده‌اند.

س: از نظر کلامی یعنی از لحاظ سرنوشت او در آخرت؟

استاد: بله، چون سرنوشت در آخرت به فقه مربوط نمی‌شود. فقه از هست و نیستها حرف نمی‌زند و سرنوشت هر کس در آخرت از سنخ هست و نیستها است.

از آن طرف آنها که داخل دین اسلامند (یعنی از نظر شناسنامه مسلمانند) هم دو دسته‌اند:

(۱) حق را تمیز داده و انکار می‌کند جهنمی‌اند.

(۲) حق را تمیز نداده و انکار می‌کند جهنمی نیست

حال این تحقیق این می‌شود که فقط صحبت بر سر این است که انسان حقی را تشخیص دهد و انکار کند هر کس می‌خواهد باشد. مسلمان و غیرمسلمان. پس اسلام ظاهری و شناسنامه‌ای مهم نیست. (عرفا و شعرا برای بیان این مطلب چون می‌خواستند صریح نگویند می‌گفتند که اسماً مسلمانند اما تسلیم حق نیستند "کافر دل" هستند)

واقعیت هم این است آنها که اصلاً خبر ندارند گناهی ندارند. برای همین قرآن دائماً می‌فرماید که در آخرت گفته می‌شود که "اکابر" (اکابر مجرمیها) قوم را مؤاخذه کنید برای همین است که این‌ها حق را تمیز داده‌اند و انکار می‌کنند. و گرنه بقیه دنباله‌روی این‌ها هستند، اهل تمیز نیستند. همان‌طور که گفتیم مسلمانان هم که اسلام را پذیرفته‌اند با علم نپذیرفته‌اند. آیا مسلمانان، تمام ادیان را دیده‌اند و در باب گزاره‌های آن تحقیق کرده‌اند بعد درباره اسلام هم همین کار را کرده‌اند و بعد اسلام را پذیرفته‌اند؟ هیچ کس این کار را نکرده، این اصلاً در وسع هیچ انسانی نیست. چرا این را از پیروان سایر ادیان می‌خواهیم؟ آیا این درست است که بگوییم فقط پیروان دین اسلام از این تحقیق (در باب ادیان دیگر) معافند و بقیه ملزم به آن هستند؟

س: پس چرا در قرآن سرزنش شده‌اند؟

استاد: آن‌چه سرزنش شده است تقلید نابه‌جاست.

س: شاید دلیل الزام آنها به تحقیق برای این باشد که اسلام دین آخر است:

استاد: اگر اینطور باشد تمام آنهایی که ادعا می کنند بعد از اسلام آمده اند (مثل بهائیت) باید از سوی مسلمانان مورد تحقیق قرار گیرند. تأخر زمانی که عامل کامل تر شدن دینی نمی شود ممکن است کسی بگوید که دین قبلی از دین بعدی کاملتر است. بین این دو (یا هر زمانی و تکامل) ملازمه ای برقرار نیست.

- اساساً برای هیچ گزاره دینی نمی توان دلیل خدشه ناپذیر عقلی آورد، و هیچ کس هم از این طریق متدین به دینی نمی شود.

حق طلبی در عین دینداری

به نظر من وظیفه هر انسانی - مسلمان یا غیرمسلمان - اینست که تا آن جا که وسع دارد در طلب حق بکوشد، ولی نتیجه این طلب به هر کجا که انجامید، مُصاب و مأجور است. منتها دو نکته را باید توجه کرد:

(۱) تا آن جا که در وسعش هست بکوشد که کمتر به تعبیر قرآن "حَقَّ جِهَادَه" داشته باشد. واقعا در طلب حق جدیت و کوشش کند.

(۲) هر وقت حق را تمیز داد، فارغ از هر ملاحظه ای، هم بپذیرد و هم اعلام کند.

در نتیجه تحقیقش شاید خطا باشد، اما وسع انسان بیش از این نیست. حالا یک انسانی را در نظر بگیرید که غیر از چند ساعت خواب و استراحت و طلب معاش دائماً باید کار کند برای این انسان این تحقیق هم خارج از وسع است. اینست که یک معنای خیلی وسیعی برای وسع نگیرید که بگویید خوب این آدم چند ساعت خواب را هم نکند، این در وسع او نیست. مگر آنها که تمام کارشان تحقیق در باب دین است چقدر می توانند کار کنند، چه رسد به چنین انسانی. منتها همین انسان هم قلباً می داند که راستگویی بهتر از دروغگویی است. این جا دیگر نیاز به تحقیق نیست و عذری پذیرفته نیست، چون این مسائل اخلاقی مثل حُسن راستگویی و قُبْح دروغگویی - بد بودن رشوه و ... - به دین خاصی تعلق ندارد که بگویید در باب اسلام مثلاً نتوانستم تحقیق کنم. این ها را دل گواهی می دهد.

س: اگر از نظر خداوند یک مسلمان واقعاً پاک با یک مسیحی واقعاً پاک یا بودایی واقعاً پاک تفاوت نداشته باشد، پس تفاوت دستورات این ادیان برای چیست؟

مخّ دین اعمال باطنی است نه اعمال ظاهری

استاد: پیش فرض این سؤال گویا اینست که مثلاً نماز خواندن، به این نحو خاص که در اسلام هست، انسان را به مقصد می رساند اما به نحو دیگری نه. اما مخّ دین اعمال باطنی است نه اعمال ظاهری و در اعمال باطنی بین ادیان تفاوتی نیست.

نماز و روزه و ... این اعمال ظاهری نیستند که ما را به خدا می‌رسانند به تعبیر حضرت علی (ع) "فراوانند کسانی که روزه می‌گیرند اما از روزه فقط گرسنگی و تشنگی می‌فهمند و فراوانند آنها که شب‌زنده‌داری می‌کنند اما از آن فقط خستگی و ضعف نصییشان می‌شود".

در تمام این اعمال ظاهری آن چه مهم است باطن است، و گرنه فیزیک اعمال یک منافق با یک مسلمان واقعی که فرقی ندارد. آن چه در ادیان متفاوت است ظاهر اعمال است، باطن اعمال متفاوت نیست. یعنی باطن نماز که عرض راز و نیاز است در ادیان متفاوت نیست. حال اگر ظاهر نماز بسیار هم آراسته باشد اما از این باطن تهی باشد، به هیچ جا نرسیده‌ام.

الکسیس کارل می‌گوید: "کشیشی نقل می‌کرد که روزی مراسم بسیار باشکوهی در کلیسا اجرا کردیم بعد از مراسم دیدم روستایی ژنده‌پوشی هنوز در آخر کلیسا نشسته است، گفتیم پدر مراسم تمام شد. گفت: نه خدا که هنوز این جا ایستاده است." این را از ما خواسته‌اند:

«غرض ز نماز آن بود که پنهانی

حدیث درد فراق تو با تو بگذارم»

یکسانی معنایی ضعف اخلاقی و ضعف اراده

س: اگر ضعف اخلاقی را ناشی از ضعف اراده بدانیم شاید بتوان این را از آیه خلق الانسان ضعیفاً نتیجه گرفت (بنابر آنچه از ارسطو گفته‌ایم).

استاد: ضعف اراده یعنی همان چیزی که به نام ضعف اخلاقی از آن تعبیر کردیم یعنی انجام دادن آن چه بد می‌دانیم و انجام ندادن آن چه خوب می‌دانیم، بنابراین ضعف اراده همان ضعف اخلاقی است نه که ضعف اخلاقی از آن ناشی می‌شود.

تفاوت ضعف اراده با نظرگاه متفاوت

ثمره ضعف اخلاقی با اراده ارتباط می‌یابد. یعنی چگونه چیزی را خوب می‌دانیم و اراده‌اش نمی‌کنیم؟ مگر اراده متوجه آن چه خوب می‌دانیم نیست؟

جواب این مطلب اینست که گاهی شخص کاری را خوب می‌داند اما از دید بالاتری می‌بیند (البته ممکن است در تشخیص آن اشتباه کرده باشد) بد است یا کاری را بد می‌داند اما از دید بالاتر می‌بیند خوب است. اما البته ناظر متوجه این مطلب نمی‌شود. یعنی آن بدی بالاتر و آن خوبی بالاتر را نمی‌بیند و به همین جهت عامل و ناظر در این مورد با هم

اتفاق نظر ندارند و نمی‌توانند هم داشته باشند چون هرگز دنیای روحی دو فرد مثل هم نیست. با استدلال هم این انطباق حاصل نخواهد آمد و بنابراین این اختلاف از میان رفتنی نیست.

حال عامل وقتی آن کار بد (از دید ناظر) را انجام می‌دهد به گمان خود در حال انجام کار خوب است. یعنی کار بدی را مصداق خوب بزرگتری می‌بیند (مثل کسی که شب را بیدار می‌ماند. اگر ناظر به او بگوید این کار برای بدن ضرر دارد، او هم وافق است که ضرر دارد اما پیش خود دلیلی دارد که با توجه به آن دلیل این کار علی‌رغم ضرری که دارد مصداق خوب بالاتری است.) ناظر فقط کاری را می‌بیند که مصداق "بدی" است اما عامل معتقد است کاری انجام داده که علاوه بر این که مصداق "بدی" است مصداق "خوبی" بزرگتری هم هست. (در این موارد فرد دچار ضعف اراده نیست).

س: اگر اینطور است ما هیچ‌وقت نباید دچار پشیمانی شویم.

استاد: با مبانی سقراط (از زمان افلاطون) پشیمانی وقتی حاصل می‌شود که مابین موقت و دائم و یا کمتر موقت و بیشتر موقت، متحیر می‌مانیم آن‌گاه موقت را می‌گیریم و دائم را رها می‌کنیم یا بیشتر موقت را می‌گیریم و کمتر موقت را رها می‌کنیم. وقتی نفع یا خوبی موقت را می‌گیریم و نفع یا خوب دائم را رها می‌کنیم، بعد دچار پشیمانی می‌شویم.

مثلاً کسی که سیگار می‌کشد از این کار لذتی می‌برد (خوب موقت) از سلامت بدن هم لذت می‌برد (خوب دائم) اما بعد که پشیمان می‌شود به خاطر اینست که می‌بیند خوب دائم را به خاطر خوب موقت رها کرده است. یا به تعبیری که بیشتر پیش می‌آید، بیشتر موقت را گرفته و کمتر موقت را رها کرده است. سقراط پشیمانی را از این نمی‌دانست که کسی کاری را خوب بداند و انجام ندهد، یا بد بداند و انجام دهد به نظر او هر وقت کاری را انجام می‌دهیم به خاطر اینست که به نظرمان مصداق کار خوبتری بوده است همین‌طور وقتی کاری را نمی‌کنیم به خاطر اینست که در نظرمان مصداق کار بدتری است.

نسبت ضعف اخلاقی با جهل

س: نظر خود شما چیست آیا آن‌را (ضعف اخلاقی) به جهل نسبت می‌دهید یا به اراده یا به چیز دیگری؟

استاد: در این که ما ضعف اخلاقی داریم، با ارسطو موافقیم اما برخلاف نظر او معتقدیم در موارد بسیار کمی دچار ضعف اخلاق هستیم نه در اعم اغلب موارد. در بقیه موارد ممکن است خطا کنیم، اما در حین عمل معتقد بوده‌ایم صواب می‌کنیم. یا اگر صواب را ترک کنیم معتقد بوده‌ایم که خطا است. پس در این موارد ضعف اخلاقی در کار نیست.

به ضعف اخلاقی قائلیم برخلاف سقراط و ثانیاً ضعف اخلاقی را نادر می‌دانیم برخلاف ارسطو (که غالب می‌دانست) و در موارد ضعف اخلاقی هم البته در کاری خوبی می‌بیند، منتها این خوبی را بیشتر از بدی نمی‌بیند و با این همه به آن کار دست می‌زند. در مواردی هم مجموعاً آن را بد دیده و انجام داده و می‌دانسته که بدی کار از خوبی آن بیشتر است. از آن طرف هم در کاری که انجام نداده خوبی را بیشتر از بدی دیده اما انجام نداده. (در این مواردی که کار بدی انجام داده آن را مصداق خوبی بزرگتری ندیده و یا کار خوبی که انجام نداده مصداق بدی بزرگتری ندیده، که اگر دیده بود دیگر ضعف اخلاقی نبود.)

نسبت پشیمانی با ضعف اخلاقی

پشیمانی در این موارد پیش می‌آید (آن توجیه پشیمانی که قبلاً بیان شد، توجیه سقراط بود از پشیمانی اما وقتی مبنای او را نمی‌پذیریم طبعاً توجیه او را از پشیمانی هم نمی‌پذیریم) سقراط که به ضعف اخلاقی قائل نیست این مشکل را هم ندارد که چگونه اراده به کاری که انسان خوب می‌داند تعلق نمی‌گیرد، و یا کاری که بد می‌داند تعلق می‌گیرد، ولی ارسطو با این مشکل روبروست. سقراط می‌گفت "فضیلت آموختنی است." چون اگر مبنای او را در نظر بگیریم که "هر کس کار بدی کند نمی‌داند بد است و آن که کار خوب نمی‌کند نمی‌داند خوب است"، - با دانا کردن انسان نسبت به خوبیها و بدیها، می‌توان فضیلت را به او آموخت. اما ارسطو می‌گفت، آموختنی نیست. چون دانا شدن فقط یک بُعد قضیه است گاه می‌دانم کاری خوب است و نمی‌کنم و گاه می‌دانم بد است و می‌کنم. فضیلت یکسره آموختنی نیست. سقراط از سویی معتقد بود که "ضعف اخلاقی در کار نیست" (چون اگر چیزی را خوب بداند می‌کند و اگر بد بداند نمی‌کند) و از سویی در توجیه پشیمانی می‌گفت "علت پشیمانی انسان برگزیدن خوبی موقت است به جای خوبی دائم و یا خوب بیشتر موقت است به جای خوب کمتر موقت". اما طبق نظر خودش امکان ندارد انسان خوبی موقت را بگیرد. وقتی خوبی موقت با خوبی دائم مقایسه شود، و انسان "سقراطی" باشد طبعاً خوبی دائم را می‌گیرد اما او می‌گوید پشیمانی وقتی است که انسان خوب موقت را می‌گیرد و می‌گوییم اگر خوب موقت را می‌گیرد ملزم می‌شود که به ضعف اخلاقی دچار است. این توجیه پشیمانی با مبنای او سازگار نیست. س: اما با مبنای شما سازگار هست.

استاد: بله، اما برای ما توجیه بهتری وجود دارد و آن همانست که بیانش گذشت.

س: شاید نظر سقراط اینست که در حین عمل گمان می‌کرده خوب دائم را می‌گیرد اما بعد دیده که اینطور نبوده و برای همین پشیمان می‌شود.

انواع پشیمانی

استاد: فقط در دو حال پشیمانی رخ می‌دهد:

(۱) کاری را خوب بداند و نکند و یا بد بداند و بکند (همان ضعف اخلاقی یا ضعف اراده)

(۲) کاری را خوب بداند و بکند اما بعد بفهمد که اشتباه کرده و کار بدی بوده و بالعکس.

این پشیمانی دوم به نتایج فعل مربوط است نه به فعل. پشیمانی اول به خود کار به فعل مربوط است.

مثل وقتی که پدری به فرزند بیمارش دارویی بدهد و بعد - بر اثر دیدن علائم تشدید بیماری - معلوم شود که دارو اشتباه بوده است در این جا پشیمانی رخ می‌دهد اما این پشیمانی مربوط به فعل نیست - چون در حین انجام فعل پدر جداً گمان می‌کرده داروی مربوط به بیماری را به فرزندش می‌دهد و به همین جهت با وجدانی کاملاً آسوده انجامش می‌داده - بلکه مربوط به نتایج فعل است. این حالت البته به نظر می‌آید پشیمانی است اما درواقع حالت "حُزنی" است که بر آثار کار مترتب شده است. به همین جهت بعضی این پشیمانی نوع دوم را می‌گویند اصلاً پشیمانی نیست چون پشیمانی مربوط به فعل است (صفت فعل است)، آثار و نتایج فعل "خوف" یا "حُزن" می‌آورند اما پشیمانی نمی‌آورند. متعلق پشیمانی فعل است نه آثار و نتایج فعل.

در آن مثالی که زدم آن پدر از فعلی که انجام داده پشیمان نیست چون در حین عمل وجدانی کاملاً آسوده داشته است. بله اگر در حین عمل ذره‌ای احتمال اشتباه می‌داده، پشیمانی برایش حاصل می‌شود اما اگر اینطور نباشد خوف یا حزن حاصل می‌شود (به خاطر نتایج فعل) اما پشیمانی نه...

رستگاری از نظر اخلاق

س: اگر در اعم اغلب کارهایی که انسان انجام می‌دهد دچار ضعف اخلاقی نباشد، باید انسانها رستگار شوند.

استاد: رستگاری فقط به کار خوب انجام دادن نیست. غیر از آن دو چیز دیگر در رستگاری مهم است: (۱) نیت (۲) انجام بهترین کار. نیت خیلی بحث مهمی است و در بحثهای ارسطو، افلاطون و سقراط اصلاً مطرح نیست. این بحث بحث متأخری است در فلسفه اخلاق. از نظر دین صرف کار خوب انجام دادن مرا رستگار نمی‌کند. رستگاری کاملاً متوقف بر نیت است، و علاوه بر نیت، بر انجام بهترین کار. (نه فقط کار خوب)

از دید یک عالم اخلاق اگر شما کار صواب را انجام دهید، کفایت می‌کند. اما از دید دین، باید بهترین‌ها را انجام داد. مضافاً بر این که از دید فیلسوف اخلاق مدخلیت نیت اجماعی نیست، بعضی از فیلسوفان اخلاق مثل سقراط یا افلاطون یا ارسطو اصلاً به نیت قائل نبودند و به امر دوم (بهترین) هم که اصلاً هیچ کس قائل نبوده است.

اگر رستگاری در دین معادل با چیزی بود که در اخلاق گفته می‌شود واقعاً براساس این نظریه باید اکثر انسانها رستگار باشند اما این طور نیست.

نهایت چیزی که در اخلاق گفته می‌شود، صواب و خطا است و "صواب" یعنی "بهترین میان تعارضها" و این غیر از بهترین عمل انجام شدن است. خوبتر یا بهترین میان تعارضها یعنی اگر دو کار خوب بودند و چاره‌ای جز انجام یکی نداشتیم، باید خوبتر را انجام دهیم. یا اگر دو کار بد بودند و چاره‌ای جز انجام یکی نداشتیم باید بد را برگزید. "بد" در این جا و "خوبتر" در آن جا یعنی "صواب".

اما در دین فقط تعارض مهم نیست، در مواردی هم که تعارض در بین نیست باید خوبترین را انجام دهی. موارد هر چه باشد تعارض باشد یا نباشد، با این که الزامی هم در انجام یک کار نداریم، باز باید بهترین را انجام دهیم.

مقصود از اراده در فلسفه ی اخلاق

س: اراده یعنی چه؟

استاد: آن چه در فلسفه و فلسفه اخلاق "اراده" گفته می‌شود دو مورد است:

(۱) آن چه می‌خواهم و منجر به عمل هم می‌شود

(۲) آن چه می‌خواهم اما مانع بیرونی (بیرون از خودم) باعث می‌شود که منجر به عمل نشود.

اما در مواردی که کاری را می‌خواهیم بکنیم، اما نمی‌کنیم (یعنی مانع درونی است) این را اراده نمی‌گویند، "میل" می‌گویند.

مقصود از نیت

س: نیت چیست؟

استاد: در باب هویت نیت ۳ قول گفته‌اند:

(۱) از مقوله "فعل" است.

(۲) از مقوله "انفعال" است، منتها انفعالی که انگیزه هم هست (انفعال صرف نیست) و به همین جهت نیت از انگیزه‌ها به شمار آمده است.

(۳) یک حالت نفسانی که در تهاجم انگیزه‌های ناسازگار پدید می‌آید.

بحث نیت واقعاً بحث دشواری است. از لحاظ روانشناسی فلسفی بهتری تحقیقات را در این زمینه "ویلیام جیمز" انجام داده است. بعد از آن، این بحث وارد قلمرو روانشناسی تجربی شده است.

نکته‌ای که وجود دارد اینست که اگر کسی از لحاظ کلامی اعتقاد بورزد که به نیت در دین کاملاً بها داده شده است، باید نیت را از مقوله فعل و آن هم فعل نفسانی اختیاری بداند و به نظر می‌آید این مطلب از نظر کلامی درست است. در دین خیلی به نیت بها داده‌اند و این بها دادن به نیت از دید کلامی با دید فقهی فرق می‌کند. از دید فقه، نیت تقرب الی الله است و این فقط در تعبدیات گفته می‌شود. اما از دید کلام نیتی گفته می‌شود که هم در تعبدیات می‌آید و هم در توصّلیات.

از دید فقه اگر نماز را به هر قصدی غیر از تقرب الی الله انجام دهی درست نیست، اما در رد امانت، مثلاً، این نیت الزامی نیست. البته اگر این نیت را داشته باشید استکمال نفسانی هم پیدا می‌کنید، اما اگر هم نداشته باشید، به هر حال ردّ امانت کرده‌اید. اما از دید کلام ارزش هر کاری به نیت است و نباید مغفول عنه واقع شود.

دنباله ی سخن در باب اوصاف انسان از نظر قرآن

وصف دیگر که به انسان نسبت داده شده است:

ویژگی یازدهم: رنج آمیز بودن زندگی انسان

۱۱- "انسان بدون رنج زندگی نمی تواند کرد." (رنج آمیز بودن زندگی انسان در این جهان)

آیه ی اول

در این باب آیه بسیار صریحی در قرآن داریم که حالت بیانش هم بسیار مؤکد است.

"لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ" (سوره بلد / ۴)

همان طور که مفسران گفته اند گفته نشده که ما انسان را رنج کش آفریدیم، همراه رنج آفریدیم بلکه گفته شده است "ما انسان را در رنج آفریدیم". یعنی گویا محاط به رنجهاست. رنجها او را احاطه کرده اند و گریزی از آنها ندارد.

آیه ی دوم

آیه دیگری هم در قرآن وجود دارد اما در مورد دلالت آیه بر این معنا بحث وجود دارد. خیلی ها برای این ادعا آن

آیه را آورده اند "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمُلَاقِيهِ" (انشقاق / ۶)

مراد از کدح

اگر بخواهیم براساس مقصود خود ترجمه کنیم، باید اینطور بگوییم: "ای انسان تو تا به پروردگارت برسی در رنجی." در این جا "کدح" رنج معنا شده است، اما همین محل شک و شبهه است که در اصل زبان عربی کدح به معنای رنج باشد.

وقتی براساس مقصود خود ترجمه می کنیم معنای آیه اینست که ای انسان این رنج تا ملاقات پروردگارت ادامه می یابد.

طبق این معنا "ه" در "ملاقیه" باید به "خدا" برگردد. (فلملاقی ربک)

این تفسیر با بحث موافق می افتد اما انیکه گفته شده "تا به پروردگارت برسی"، یعنی چه؟ در این جا دو تفسیر می توان کرد:

۱) یعنی تا وقتی بمیری رسیدن به پروردگار = مرگ، زمان مرگ: براساس این معنا یعنی تا وقتی در دنیا هستید از رنج فارغ نیستید مگر بمیرید.

۲) ملاقات خدا یعنی شهود خدا، دریافت خدا به علم حضوری. براساس این معنا مکاشفه در دنیا هم می تواند صورت گیرد تا وقتی در دنیا هستید و به حضور خدا بار معنوی نیافته اید در رنجید.

اشکال در مورد دلالت آیه بر بحث حاضر

تمام این سخنان فرع بر اینست که اصلاً کدح به معنای رنج باشد. اما عموم لغویون این را قبول ندارند. می گویند کدح به معنای تلاش و کوشش است. "ای انسان تو در تلاش و کوشش هستی و روزی هم می رسد که به دیدار کارهای خود خواهی شتافت". (یعنی "ه" در ملاقیه به خدا بر نمی گردد به "کدح" بر می گردد (فَمُلَاقِي كَدْحِك)) در این تفسیر دیگر سخنی از ملاقات خدا به میان نیامده، بلکه می گوید بین که در حال انجام چه کارهایی هستی، مواظب رفتار و اعمال خود باش. چون بعد با آنها مواجه خواهی شد. بین که در آینده با چه موجودی ملاقات می کنی.

کدام یک از این دو تفسیر و تعبیر درست تر است؟ آیا کدح را به معنای رنج باید گرفت یا به معنای تلاش؟ اگر بخواهیم با لغت عرب موافق بیفتد (که ظاهراً چاره ای جز این نداریم) باید آن را به معنای دوم بگیریم. در زبان عربی تا این قرون اخیر کدح به معنای رنج استعمال نمی شده است، در هنگام نزول آیه کدح به معنای رنج نبوده، پس این آیه برای مقصود ما (اثبات رنج برای انسان) مفید نیست.

مراد از زندگی همراه با رنج انسان

حال از این مطلب هم اگر بگذریم و کدح را به معنای رنج بگیریم، آیا معنای اول اصلاً قابل دفاع است که انسان تا در دنیا است در رنج به سر می برد؟ به نظر بعضی از دین شناسان که در دین یهود و اسلام تحقیق کرده اند (چون این مطلب در دین یهود و اسلام مشترک است) از این که آدم و حوا از بهشت خارج شده اند، این معنای حقیقی (رنج را بودن زندگی دنیوی) مراد است.

از بهشت خارج شدن = قرار گرفتن درجایی که رنج قرین شماس.

به نظر این ها اصلاً خروج از بهشت تعبیری مجازی است هبوط یعنی از سرزمین بی رنجی فروافتادن، قرین رنج شدن.

این که زندگی در دنیا قرین با رنج است در این آیه تصریح نشده است اما به چیز دیگری تصریح شده است و آن "عداوت" است. قرآن می فرماید: "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" این دشمنی را ملازم با هبوط می داند، دیگر دوستی برقرار نیست. (البته این که قرآن می فرماید: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا

هُمْ يَحْزَنُونَ" در میان این دشمنی‌ها گاه انسانهایی پیدا می‌شوند که دوست شما را به هدایت دعوت می‌کنند و هر کس به دعوت این‌ها گوش دهد، خوب زیانی نخواهد داشت. این سخن دیگری است.) با این تفسیر که بگوییم خروج از بهشت معنای مجازی دارد می‌توان این آیه را هم برای همان مقصود (رنج در دنیا) در نظر گرفت. اما اگر کدح را به معنای تلاش بگیریم با خیلی از آیات دیگر قرآن تأیید می‌شود که ما روزی به ملاقات اعمال خود (و حتی جزای اعمال) خواهیم رفت. به تعبیر فیلسوفان ملکوت اعمال خود را خواهیم دید.

مراد از کدح به معنای تلاش

حال "کدح الی ربک" در این معنای کدح (تلاش) یعنی چه؟ یعنی تمام تلاشهای تمام انسانها متوجه رسیدن به خداست. این ادعایی است که عرفاً داشته‌اند. حضرت امام در درسها و اشعار خود فراوان بر این معنا تأکید داشتند که انسانها چه بدانند چه ندانند به‌سوی خدا در حرکتند. تصویر این معنا به این صورت است که انسانها در پی علم مطلق، قدرت مطلق، عصمت مطلق، محبوبیت مطلق و ... هستند و اگر در پی این امور به نحو اطلاقی هستند درواقع یعنی در پی خدایند. می‌گویید اگر دقت کنید می‌بینید انسانها در پی هر چه که هستند دائماً می‌خواهند به درجات بالاتر آن برسند، هیچ‌جا نمی‌خواهد متوقف شوند، این یعنی خواستن امور به نحو مطلق و اگر این‌طور باشد مصداق این‌ها به نحو مطلق فقط در خدا متحقق است. این حالت سیراب نشدگی از خواسته‌ها در انسان، یک واقعیت جدی روانشناختی است. این را من قبول دارم و هر کس هم در حالات روحی خود تفحص کند این را درمی‌یابد. پس بنابراین معنای آیه این می‌شود که ای انسان تو در حال تلاشی به‌سوی پروردگار خودت. خوب آیا این تلاش به نتیجه هم می‌رسد؟ قرآن می‌فرماید بله در "فمَلاقیه" هم مقصد بیان شده و هم گفته شده که انسان به این مقصد می‌رسد.

در این معنای دوم مرجع ضمیر "ه" در فمَلاقیه را عموم مفسرین کدح می‌دانند. حال کدام رجحان دارد؟

جمع بندی سخن در دلالت آیه ی دوم

به‌نظر می‌آید در این حالت هم بهتر است به "رَبِّک" برگردانده شود. البته اگر بخواهیم اصول ادبیات عرب را رعایت کنیم باید ضمیر را به نزدیکترین مرجع - یعنی کدح - برگردانیم. اما اگر کسی بگوید که کدح در این‌جا مصدر مطلق است دیگر معنا ندارد که ضمیر را به آن برگردانیم (ینی گفته شود که کدح در این‌جا مفعول کادح نیست که ضمیر به آن برگردد، بلکه مفعول (ای انسان تو کننده کاری هستی و بعد هم آن‌را ملاقات می‌کنی) مطلق تأکیدی است؛ "ای انسان تو تلاش می‌کنی تلاشی: و (بنابراین ضمیر به آن بر نمی‌گردد). خوب، به‌نظر می‌آید که برای مقصود خود از این آیه نمی‌توان استفاده کرد، ماییم و همان آیه اول.

ویژگی دوازدهم: "ستیزه‌گری انسان"

"... وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا" (کهف / ۵۴)

انسان بیشتر در جدل است.

مراد از جدل و جدال

"جدل در اهل زبان عربی یعنی خصومت در راه باطل، دشمنی از جهت باطل. (با این که حق، دشمنی کردن نیست) اما در زمان نزول قرآن، جدال یک معنای ملایم‌تری هم داشته است و آن ستیزه‌گری است.

نکته: خود این آیه یعنی چه؟ از نظر ادبی محتمل ۲ معناست:

(۱) انسان بیش از هر چیزی دیگری جدل می‌کند.

(۲) انسان بیش از هر کار دیگر جدل می‌کند.

در معنای اول گویا قبول کرده‌اید که غیر از انسان موجودات دیگری هم هستند که اهل جدل هستند، اما ستیزه‌گری انسان از آنها بیشتر است. برای موجودات دیگر هم اثبات جدل شده است. (از نظر ادبی عیبی بر این فهم از آیه نیست)

در معنای دوم گفته می‌شود انسان بیش از هر کار دیگر جدل می‌کند - موجودات دیگر که اهل جدل نیستند - هیچ کار انسانی به فراوانی جدل نیست.

به این معنا، معنای اول از معنای دوم اوسع است. چون در معنای اول برای موجودات غیر انسانی هم اثبات جدل کاری کرده‌ایم، اما در معنای دوم نه. اما به یک معنای دیگر معنای دوم اوسع است، چون در این معنا برای انسان کارهای دیگری هم اثبات کرده‌اید. اما در معنای اول کار دیگری برای انسان اثبات نکرده‌اید.

منعی برای این دو معنا از نظر ادبی نیست. اما به نظر می‌آید معنای دوم با مراد موافق‌تر است (نه از نظر ادبی) معنای اول یک مقدار دور از ذهن است. و پیش فرض آن صاحب علم و اراده دانستن آن موجودات دیگر است. (مثلاً فرشته یا جن باید مراد باشد اما لزومی ندارد به این معنا بگراییم).

مراد از جدال گری انسان

* حالا آیا انسانها بیش از هر کار دیگر جدل می‌کنند یعنی چه؟ آیا می‌توان از این آیه یک ویژگی عمومی برای انسانها استنتاج کرد؟ آیا می‌توان گفت اعم اغلب انسانها خصومت در باطل می‌ورزند؟

تنها نکته‌ای که گفته‌اند و می‌شود گفت اینست که "حق تلخی دارد، هم حق عملی و هم حق نظری و چون انسانها معمولاً از این تلخیها گریزانند، در مقام عمل، نه از مقام نظر، خود را با حق مواجه نمی‌کنند". خصومت در باطل می‌کنند.

(در قسمت اخلاق قرآنی به این مبحث خواهیم پرداخت)

به نظر می‌آید اثبات ستیزه‌گری به عنوان یک ویژگی برای انسان از این آیه بر نمی‌آید: به تکلف دچار می‌شویم. به دو دلیل، اولاً گاه هست که در ظاهر، عنوان عام است اما واقعاً عنوان خاص است. مثل وقتی قرآن می‌فرماید: قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ در این جا عموم مفسران گفته‌اند مراد شخص بخصوصی است. شاید این هم از آن موارد باشد که عنوان عام و مضمون خاص است. چه بسا مراد انسان به خصوصی باشد.

ثانیاً اگر عنوان و مضمون را عام بگیریم فهم آیه دشوار می‌شود. چگونه می‌شود گفت انسان در زندگی بیش از هر کار دیگر خصومت در کار می‌ورزد.

ویژگی سیزدهم: ویژگی "امساک" در انسان

آیه ی اول

"قُلْ لَّوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا" (بنی اسرائیل / ۱۰۰)

این ویژگی عام است. "ای پیامبر [به همه انسانها] بگو اگر شما گنجینه‌های رحمت پروردگار را در اختیار می‌داشتید. امساک می‌ورزیدید (با لام تأکید آمده است لامسکتُم) چون انسان از انفاق اساساً ترسان است. انسان، شدیداً بخیل و ممسک است."

این ویژگی در جاهای دیگر قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. و از نظر روانشناسی کاملاً قابل توجیه است. در حقیقت حبّ ذات بشر اقتضای امساک را دارد. البته حبّ ذات با داد و ستد نکردن تعارض ندارد، چون احساس می‌کند که آن چه می‌دهد کمتر از چیزی است که می‌گیرد. از این نظر این داد و ستد هم نوعی امساک است. در موارد دیگری در قرآن مصادیق این حکم کلی نشان داده شده است (مثلاًض در مورد قارون) اما آیه‌ای دیگر که حکم کلی بیان کند نیافتیم.

انسان زمانی انفاق می‌افتد (نه فقط انفاق مالی در هر موردی) که لا اقل در مقام تصور معتقد است، چیزی می‌دهد که بیشتر از آن را در عوض دریافت می‌کند. در غیر این صورت انفاق از انسان بر نمی‌آید.

ویژگی چهاردهم: طالب بی‌مانعی

بررسی امکان اثبات ویژگی چهاردهم از نظر قرآن

یک آیه‌ای در قرآن وجود دارد که خیلی از این نظر که چگونه مفاد آن را معنا کنیم اهمیت دارد. این که بشود از این آیه در این بحث استفاده کرد محل شک و شبهه است.

آیه ی مورد استناد در ویژگی چهاردهم

آن آیه، آیه‌ای است که در جواب آنها که از پیامبر می‌پرسیدند. **إِنَّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ** (روز قیامت کی است؟) به جای پاسخ ما به انگیزه سؤال آنها می‌پردازد و می‌فرماید: **"بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرَّ أَمَامَهُ"** (سوره القیامه / ۵)
این که از تو وقت قیامت را می‌پرسند برای این نیست که بدانند قیامت چه وقت است می‌خواهند خود قیامت را امر بعیدی بشمرند چه سودی از این می‌برند؟ قرآن می‌فرماید **يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرَّ أَمَامَهُ** - انسان می‌خواهد فجر امام کند، این یعنی چه؟ تمام سخن در "فجر" و "امام" است.

معنای فجر و امام در آیه ی بیان شده

معنای اول

الف) یک معنایی که بعضی مفسران - و از جمله استاد مطهری - از این آیه کرده‌اند اینست که:
"انسان می‌خواهد جلوی خود را بشکافد". "فجر به معنای شکافتن و امام را گویا مفعول به فجر می‌گیرند. فجر به معنای شکافتن در جاهای دیگر قرآن هم آمده است **(فَأَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ)** انسان می‌خواهد جلوی خود را بشکافد = انسان می‌خواهد در سر راهش مانع و ردای نباشد.
با این معنا می‌شود یک ویژگی روحی را برای انسان استنتاج کرد. یعنی انسان طالب بی‌مانعی است. این معنا با سیاق آیه هم موافق است. که صحبت بر سر زنده شدن دوباره روز قیامت است. قرآن می‌فرماید این‌ها می‌خواهند قیامت را بعید بشمارند چرا؟ چون انسان مانع را دوست ندارد و قیامت مانع آزادی عمل انسان است. دیگر نمی‌تواند هر کاری خواست بکند چون در قیامت با آن مواجه می‌شود.
آقای طباطبایی در تفسیر المیزان، بر این معنا تأکید نداشته‌اند.

معنای دوم

ب) "فجر" = تکذیب "امام" = آنچه در پی خواهد آمد، هر چه در آینده می‌آید. این عنوان عامی است برای مضمون خاص که قیامت باشد. **يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرَّ أَمَامَهُ** = "انسان می‌خواهد قیامت را تکذیب کند." (حکم کلی است) این معنا با سیاق آیات خیلی متناسب‌تر از معنای قبلی است. فقط یک اشکال وجود دارد و آن این که درست است که فجر در زبان عربی به معنای قیامت است، اما این یک معنای کم‌استعمال است. اما شکافتن معنای پر استعمال کلمه فجر است و در علم اصول گفته می‌شود که اگر لفظی دو معنا داشت باید آن معنای پر استعمال را گرفت.

جمع بندی سخن در ویژگی چهاردهم

از این نظر شاید نتوان چندان به این معنای دوم پای فشرد. ضمناً این وصف، یک وصف اخلاقی هم برای انسان نیست - و بحث با اوصاف اخلاقی است - این که انسان طالب بی‌مانعی است، یک وصف کلی اخلاقی می‌تواند برای انسان باشد و این در زمانی است که معنای اول را برای آیه در نظر بگیریم، اما متعین نیست که معنای آیه معنای اول باشد.

حال کدام یک از این دو معنا رجحان دارد؟

اگر بخواهیم داوری کنیم که کدام یک با ظاهر آیه متناسب‌تر است به نظر می‌رسد که یک وجه رجحان این طرف دارد و یک وجه رجحان آن طرف. وجه رجحان قول اول اینست که فجر را به معنای کثیرالاستعمال آن گرفته‌اند. و این در معنای دوم نیست. اما در قول اول امام که اسم مکان است مفعول فجر گرفته شده و این در زبان عربی یک مقدار کم رخ می‌دهد. این نقطه ضعف قول اول است. اما به هر حال شاید نشود استفاده ویژگی رقابتی برای انسان کرد. چون هر دو معنا محتمل است.

ویژگی پانزدهم: بصیر بودن

آیه دیگری که خیلی محل شک و شبهه است اینست که قرآن می‌فرماید:

آیات مورد استناد در ویژگی پانزدهم

بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ - وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ (قیامه / ۱۵-۱۴)

"انسان بر نفس خود بصیر است ولو به بهانه تمسک می‌جوید"

این یعنی چه؟ برای فهم سیاق آیه، سوره را از اول مرور می‌کنیم:

"بسم الله الرحمن الرحيم

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (۱) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (۲) أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (۳) بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ (۴) بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرَهُ أَمَامَهُ (۵) يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ (۶) (از این به بعد به نظر می‌آید اوصاف قیامت است) فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ (۷) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (۸) وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (۹) هنگامی که چشمان خیره می‌شود، و ماه گرفته می‌شود (خسوف) و ماه و خورشید گرد می‌آیند.

(این ویژگی‌ها طبیعی قیامت است از این به بعد ویژگی‌های انسانی قیامت را برمی‌شمرد)

يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ (۱۰) كَلَّا لَا وَزَرَ (۱۱) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (۱۲) يُنَبِّئُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ (۱۳) بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (۱۴) وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ (۱۵) انسان می‌پرسد گریزگاه کجاست؟ هیچ پناهگاهی

نیست، فقط یک قرارگاه وجود دارد و آن خداست، در آن روز انسان را باخبر می کنند چه پیش فرستاده و چه پس فرستاده. انسان خودش داناست و بهانه جویی می کند.

می بینید که سیاق آیه نشان می دهد که اختصاص به روز قیامت دارد. قرآن می فرماید به او خبر می دهیم بعد می فرماید خبر هم نمی خواهد، خودش آگاه است. این که انسان کاملاً از خود خبر دارد ویژگی دنیوی ای از این آیه برمی آید. البته این آیه آگاه بودن به نفس در دنیا را نفی نمی کند، در این باره آیه ساکت است. در باب آخرت سخن می گوید.

اشکالات به استناد به آیات قرآن

بعضی می خواهند این را به عنوان ویژگی دنیوی انسان استنباط کنند اما به نظر بنده از این آیه بر نمی آید - حال چه قرآن معتقد باشد که مادر دنیا هم به نفس خود بصیریم چه معتقد نباشد - از این آیه فقط وصف اخروی ما نشان داده شده است. مضافاً بر این که در این آیه از لفظ "علی" استفاده شده است (بل الانسان علی نفسه بصیره) این لفظ نوعی ضدیت را می رساند = لنفسه بصیره گفته نشده، یعنی انسان بر ضد خود حکم می کند (چون بَصَرٌ با عَلٰی متعدی شده است).

بررسی عقلی ویژگی پانزدهم

حالا گذشته از بحث قرآنی و نقلی، آیا ما به خود بصیرت داریم یا نه؟ اگر مراد بصیرت بر خود باشد، این وجود دارد. ملامت و ندامت. پشیمانی نوعی بر ضد خود حکم صادر کردن است. (به خود رأی منفی دادن) اگر مراد بصیرت به خود باشد، یعنی به آن چه در خود می گذرد وقوف داشته باشیم، عرفا می گویند ما به نفس خود بصیریم منتها در هر مرحله سیر و سلوک بر همان رتبه بصیریم در هر رتبه ای که هستیم بر همان رتبه بصیریم. مثل این که گاه پیش می آید کسی احساس می کند محزون است. حزن را احساس می کند اما علت به وجود آمد آن را نمی داند چون در لایه ای عمیق تر از آن لایه ای که حزن را احساس می کند واقع است. اینست که مثلاً فرد روانشناس و روان درمان می رود تا علل حزن را بفهمد. حزن را می فهمد چون در ساحتی واقع است که روح او در آن جهت به سر می برد، اما علت حزن در یک ساحت عمیق تری است که تا فرد در این ساحت است به آن ساحت عمیق تر راهی ندارد.

با این معنا باید گفت ما به تمام ساحت روح خود بصیرت نداریم. فقط به همان ساحتی که در آن واقعیم بصیریم. عرفا می گویند البته می شود ساحتها را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشت. به تعبیری عرفا می گویند انسان می تواند خودش روانشناس خود باشد - به معنای دقیق کلمه - یعنی دائماً به عمق های بیشتری پی برد. از نظر عارف شناخت خود امری ممکن و در وسع انسانی است (منتها به همان ترتیب که گفته شد) داوری در این باره به عهده خود

عرفا است. ما نمی‌توانیم قضاوت کنیم اما علی‌الجمال این نکته قابل قبول است که ما می‌توانیم میزان شناخت خود را از خود افزایش دهیم.

چندین عامل به‌نظر من می‌تواند موجب افزایش این شناخت گردد: (هر کس چند تا از این عوامل را گفته است، اما به‌نظر من تمام آنها مؤثرند)

(۱) "تأمل در انگیزه‌های کارهای خود"

در زندگی روزمره ما در سطح رویین زندگی خود به‌سر می‌بریم. دائماً کار می‌کنیم و اصلاً مجال تأمل نداریم که چرا سخن گفتم؟ چرا سکوت کردم؟ چرا ناراحت شدم و ... این که زندگی می‌تواند به این صورت ادامه یابد به قیمت غفلت از خود حاصل شده است. اگر بخواهیم دائماً در خود تأمل کنیم زندگی تنگ می‌شود. مثل کسی که بخواهد در حین رانندگی موتور ماشین را هم تعمیر کند. امکان ندارد. یا باید رانندگی کرد و موتور را به حال خود رها کرد یا باید موتور را تعمیر کرد و از رانندگی دست برداشت. ما معمولاً در حال رانندگی هستیم در مواقع نادری به تعمیر موتور می‌پردازیم. اینست که زندگی به این صورت می‌توند ادامه یابد. اگر بخواهیم زندگی حرکت طبیعی خود را داشته باشد باید غفلت بورزیم. به قول مولانا:

«أستئن این عالم ای جان غفلت است»

هوشیاری این جهان را آفت است»

اما برای شناخت خود باید گاه در خود فرو رفت. با تأمل در انگیزه اعمال خود می‌توان آهسته آهسته خود را شناخت. این همان است که عرفا "مراقبه نفس" گویند. در حالت مراقبه نفس ما از حالت "عامل" بودن خارج می‌شویم و به حالت "ناظر" درمی‌آییم. در حالتهای غیرمراقبه عاملیم، در حالت عمل هستیم. گاه باید به حالت ناظر درآمد. این دو حالت با هم قابل جمع نیست.

* نکته: ناظر بودن فراوان و جدی، سبب صحیح انگیزه‌تان می‌شود و این در مقام عاملیت ما تأثیر می‌گذارد. انسان عامل دیگری می‌شود.

(۲) "داوری دیگران در باب انسان"

البته این داوری همیشه مطابق با واقع نیست، اما در عین حال، با داوری دیگران - چه درست و چه نادرست - ما خود را می‌شناسیم. داوری درست که مشخص است، چون از موضع ناظر صورت می‌گیرد. برای من که عامل هستم مفید است. شنیدن سخن ناظران تکمیل سخنی است که من در باب خود می‌گویم. هیچ حادثه‌ای نیست که در آن اطلاعات عامل به تنهایی یا ناظر به‌تنهایی برای تفسیر کافی باشد. (بعضی عنوان می‌کنند داوری اگر درست باشد که

برای من سودی ندارد چون خودم به آن علم حضوری دارم، و اگر نادرست هم باشد که معلوم است سودی ندارد، اما فی الواقع اینطور نیست.)

از داوری نادرست چه درسی می‌آموزیم؟ داوری نادرست، نادرست است اما بی‌دلیل نیست که نادرست است. خود این نادرستی علت دارد و آن درست مرا به خود می‌شناساند. به من می‌فهماند که رفتارهای بیرونی تو (که مورد داوری دیگران قرار گرفته) مطابق درون تو نیست. (البته منکر داوری‌هایی که از سر غرض صورت می‌گیرد نیستیم، اما آنها اصلاً داوری نیست. داوری نمایی است چون داوری آن حکم ذهنی است و حکم ذهنی این فرد با آن چه به زبان می‌آورد یکی نیست.)

(۳) "موقعیتهای مرزی"

به تعبیر اگزستانسیالیست‌ها "موقعیتهای مرزی" یا به تعبیر خودمان آن موقعیتهایی که زندگی متعارف از دست می‌رود و حالت نامتعارف به وجود می‌آید در این موقعیتهای ما خود را می‌شناسیم. اگر الآن یک زلزله رخ دهد ما خود را می‌شناسیم. این یک موقعیت مرزی است. مواجه شدن با مرگ یک موقعیت مرزی جدی است. همین‌طور جنگ یا مواجه شدن با عشق، مواجه شدن با بی‌مهری‌های دیگران و ... یک موقعیت مرزی جدی است. به تعبیر خیلی ساده این موقعیتهای که حالت عرفی زندگی نیست، فراز و نشیب زندگی است، ما را به خودمان می‌شناساند.

(۴) "گناه نکردن"

این یک خاصیت دوگانه دارد، خاصیت عمل و خاصیت نظر.

به تعبیر زیبای یکی از متفکران غربی؛ "گناه نکردن روح را صائب می‌کند، نظر به روح را هم صائب می‌کند." اولاً روح را صائب می‌کند چون وقتی گناه می‌کند، روح خودش مخدوش می‌شود. وقتی گناه می‌کند سالم می‌شود اثر عملی گناه نکردن

ثانیاً دید ما را نسبت به روح خود دید مطابق با واقع می‌کند اثر نظری گناه نکردن. سالمی‌ها و ناسالمی‌های روح خود را درست می‌شناسیم. گناه نکردن خیلی در این که خود را بشناسیم مؤثر است. و این تأثیر دوگانه است؛ گناه نمی‌کنیم خود روح سالم می‌شود نظر نسبت به روح صائب می‌شود معایب روح را بهتر می‌شناسیم از آنها اجتناب می‌کنیم. اما بهر حال روح را رتبه به رتبه باید بشناسیم. اما این که زمانی می‌رسد که آنرا کما هو حقّه بشناسیم؟ عرفا می‌گویند، بله. ما به این کاری نداریم ولی این راهی است که می‌شود طی کرد که آهسته آهسته روح خود را بشناسیم.

برخی پرسش های پایانی

س:....

استاد: ما به شناخت خودِ ناآگاهانه کاملاً می‌توانیم برسیم آن‌که شک و شبهه دارد اینست که مراد از خود هم خود آگاهانه باشد و هم خود ناآگاهانه.

س: ...

استاد: گناه گرد و غباری برمی‌انگیزد که دیدن بعد را ناممکن می‌سازد. روح وضوح خود را برای خود از دست می‌دهد (چون روح هم عالم است هم معلوم در این جا) گرد و غبار فرونشاندن به قیمت گناه نکردن (کمتر گناه کردن) حاصل می‌آید.

- انسان گناهکار از مواجهه با خود گریزان است. انسان از هیچ دشمن سهمناکی بیشتر از این هراس ندارد. مواجهه با خود کار بسیار دشواری است. چون در مواجهه با هر دشمن دیگری اولاً امکان رهایی از دست او را می‌دهیم و ثانیاً در این دشمنی خود را مقصّر نمی‌دانیم. اما در مواجهه با خود اولاً از دست خود رهایی نداریم ثانیاً در تمام این نوع دشمنی‌ها باز مقصر خودمانیم.

س: بی‌گناهی اگر باعث عجب شود باز مانع شناخت است؟

استاد: در این جا بی‌گناهی مانع نیست عجب ناشی از بی‌گناهی - که خودش گناه است - مانع است. اما این که چگونه می‌توان در بی‌گناهی دچار عجب نشد، سؤال بسیار مهمی است و پاسخ آن هم دشوار است.

س: در لیفجر امانه، فجر را به معنای شکافتن علمی (یعنی می‌خواهد همه چیز را بداند) نمی‌تواند باشد؟

استاد: فجر به معنای نفوذ و رخنه در واقعیتها در زبان عربی استعمال شده است. این تعبیر جدیدی است.

س: علم مطلق لازمه عصمت است؟

استاد: بستگی به معنایی دارد که از گناه می‌کنیم. اگر گناه انجام کاری است که من می‌دانم که نباید کرد و انجام ندادن کاری است که من می‌دانم که باید کرد، عصمت مطلق نیاز به علم مطلق ندارد. اما اگر گناه یعنی انجام آنچه نباید کرد و انجام ندادن آنچه که باید کرد، عصمت مطلق، علم مطلق هم می‌خواهد.