

# تبدیل شدن گنجشک به کلاغ

تأملاتی در

- حروف مقطعه قرآن

- تفسیر قرآن به قرآن

- محتوای اصلی سوره شعراء: تکذیب دعوت الهی

- تحلیلی فلسفی از «دعوت و دعوتگری»

- وجودشناسی «دعوت و ارشاد»

- دعوتگر بودن خداوند

- انسان‌شناسی «دعوت و ارشاد»

- ادب و اخلاق لیبرالی

## اعوذ بالله من الشیطان الرجیم؛ بسم الله الرحمن الرحیم

### طسم (۱) تلك آيات الكتاب المبين (۲)

پناه می‌برم به خدا از شیطان رجیم؛ به نام خدای رحمان رحیم.

### طسم (۱) آنک آيات کتاب روشن (۲)

سوره شعراء از جمله سوره‌هاییست که با حروف مقطعه آغاز می‌شود. من بنا ندارم تا در خصوص حروف مقطعه در قرآن بحث مبسوطی ارائه کنم. علامه طباطبایی در المیزان و در تفسیر سوره شوری - یکی از سوره‌هایی که بیش‌ترین حروف مقطعه را دارد - در این خصوص به تفصیل و به روشنی سخن گفته نظرات گوناگون مفسرین را مورد بحث و نظر قرار داده و رأی و نظر خودشان را نیز در همان‌جا بیان داشته‌اند.

قدر مسلم ماجرا این است که حروف مقطعه از جمله اسرار قرآن بوده و به‌جز معصومین، هیچ‌کس نمی‌تواند با اطمینان ادعا کند که راز آنرا گشوده است. علامه شخصاً حدس می‌زنند که میان حروف مقطعه و مضامین اصلی سوره‌ها ارتباط خاصی وجود داشته باشد. به‌گمان ایشان، مضامین کلی سوره‌هایی که حروف مقطعه مشترکی دارند، خیلی به‌هم نزدیک است. البته ایشان با قاطعیت ادعا نمی‌کنند که کشف این نکته به‌منزله پیدا کردن معنای نهایی حروف مقطعه باشد. ولی این هست که اصل نظر ایشان - شباهت مضامین سوره‌ها - با دقت در محتوای سوره‌های قرآن به خوبی قابل اثبات است. مثلاً سوره‌هایی که طسم دارند و سوره‌هایی که عسق دارند - شاید به‌جهت اشتراک حرف «س» - در بعضی از مضامین اصلی دارای شباهت‌های معنی‌داری هستند؛ و به‌همین ترتیب به‌نظر می‌رسد وضعیت سوره‌هایی که مثلاً با ال و المر و المص و ص آغاز می‌شوند؛ و نیز باقی این‌گونه سور.

سه سوره از سوره‌های قرآن - معروف به طواسین - با حروف طس آغاز شده که اتفاقاً این سه سوره در کنار یکدیگر نیز قرار دارند: سوره‌های شعراء، نمل و قصص. سوره نمل با طس آغاز می‌شود و سوره قصص هم عیناً مثل سوره شعراء با طسم شروع می‌شود. اگر نظر علامه را در خصوص حروف مقطعه بپذیریم، به‌عنوان یک تمرین و یا حتی به‌عنوان آزمون نظر ایشان، جا دارد در ضمن این‌که تفسیر سوره شعراء را با هم می‌خوانیم، به تفسیر این دو سوره دیگر هم نگاهی بیندازیم.

البته تعیین مضامین و محتوای اصلی سوره‌های قرآن کار چندان آسانی نیست. اما به‌نظر من، این کار به‌همان اندازه که مشکل می‌نماید، لذت‌بخش و با اهمیت است. چنین جستجویی در محتوای سوره‌های قرآن، برپایه این پیش‌فرض قرار خواهد داشت که هر سوره از سوره‌های قرآن به‌دنبال بیان موضوع یا موضوعات خاصی بوده که محور اصلی محتوای آن سوره را تشکیل می‌دهد و همین محور اصلی، سیاق وحدت بخش معانی آیات آن سوره است. تشخیص این موضوعات محوری ممکن است برای بعضی از سوره‌های کوچک قرآن به سادگی امکان‌پذیر بنماید. مثلاً شاید با اطمینان بتوان گفت که سوره توحید درصدد بیانی خلاصه و جامع در موضوع توحید خداوند و جوهره اصلی معنای آن است. اما در خصوص سوره‌های بزرگ‌تر، این کار تنها پس از تأملات فراوان و عمیق در قرآن و آشنایی با مجموعه قرآن به‌عنوان کتابی که برای خواننده شدن و فهمیده شدن در برابر ما قرار گرفته، ممکن خواهد شد. به‌نظر من، علامه خود قهرمان و حتی پیشرو چنین نگرشی به قرآن هستند. نگرشی که در کمال تعجب، در میان مفسران چندان هم رایج نیست.

بسیاری از مفسران قرآن در طول تاریخ، در تفاسیر خود به تبیین ریشه معانی کلمات یا تجزیه و تحلیل ادبی آیات بسنده کرده و حداکثر این‌که روایات وارد شده در خصوص معانی این آیات را در برابر خواننده فهرست کرده‌اند. کم‌تر می‌توان مفسرانی را یافت که پس از طی این مراحل، درصدد تفسیر محتوا و معانی کلی آیات قرآن - درست به‌مثابه یک کتاب قابل خواندن و قابل فهمیدن - برآمده باشند.

المیزان را باید از این جهت یک شاهکار به حساب آورد. علامه خود در جایی از المیزان - به مناسبت بحث از اعجاز قرآن - به این موضوع اشاره می‌کنند. از نظر ایشان، اعجاز قرآن از جهات متعددی قابل طرح است. مفسران به درستی درباره خارق‌العاده بودن این کتاب از جهات ادبی، اسلوب بیان، تأثیرگذاری کلام، آهنگ قرائت و حتی روابط ریاضی میان حروف آن سخن‌ها گفته‌اند. اما یکی از جهاتی که معمولا مورد توجه واقع نمی‌شود - و از قضا به نظر می‌رسد که خود قرآن بیش از هر چیز به همین جهت توجه دارد - معنا و محتوای قرآن است. ایشان معتقدند اگر این نگاه به قرآن مورد توجه قرار گیرد، جنبه‌های جدیدی از اعجاز و خارق‌العاده بودن قرآن برای ما منکشف خواهد شد؛ و به درستی که جای‌جای المیزان انباشته از چنین انکشافاتی است. بنابراین به نظر می‌رسد نگاه علامه به حروف مقطعه قرآن برخاسته از همین نگرش بوده و اساسا تفسیر قرآن به قرآن - که به تعبیری متدلوزی اصلی علامه در المیزان محسوب می‌شود - برپایه همین نگاه به قرآن بنا شده است.

به هر حال، کشف مضامین اصلی سوره‌های قرآن کار چندان آسانی نیست. اما اگر درپاره‌ای از موارد، به این کشف نائل شده و بتوانیم محور یا محورهای وحدت‌بخش آیات یک سوره را حدس بزنیم، دنیای جدیدی از معانی بلند قرآنی در برابر ما گشوده خواهد شد. ما درمباحث قبلی خود - به پیروی از المیزان - چنین سیاق وحدت‌بخشی را - مثلا درمباحث سوره کهف و مخصوصا سوره احزاب - نشان دادیم.<sup>۱</sup> در آن جا دیدیم که چطور یک یا چند محور عمده وجود دارد و عمده مباحث آن سوره حول آن محورها استوار است. به طوری که اگر بخواهیم آیات آن سوره را بدون در نظر گرفتن این سیاق وحدت‌بخش معنا کنیم، نه تنها اتصال و ارتباط معنایی آیات یک سوره چنان‌که باید، مفهوم نمی‌گردد، بلکه درپاره‌ای از موارد ممکن است حتی معنی بعضی از آیات به درستی برای ما روشن نشود.

اما اجازه دهید بحث خود را در اطراف سوره شعراء متمرکز کنیم. مضمون کلی و محتوای اصلی سوره شعراء چیست؟ پاسخ این سؤال اگر در آغاز این گفتگوها امکان‌پذیر باشد، یقینا دلایل

<sup>۱</sup> به کتاب «ایستاده در باد» مراجعه شود.

تفصیلی آن را باید در حین این گفتگوها به دست آورد. اما آنچه که در این مرحله به اجمال می توان گفت اینست که محور اصلی بحث در سوره شعراء عبارتست از بررسی یک پدیده مهم انسانی: چرا، چطور و چگونه دعوت الهی توسط انسانها تکذیب می شود؟

البته به نظر می رسد سوره شعراء این مسئله را با رهیافت خاصی مورد نظر قرار داده و به قول امروزیها از زاویه خاصی به آن Approach می کند: پرداختن به این مسئله از زاویه گفتگو با انسانی که خود یک دعوت کننده الهی و بلکه عالی ترین نمونه دعوت کنندگان الهی است.

تقریباً در تمامی بخش های این سوره، مسئله دعوت خداوند از انسانها برای زندگی کردن بر پایه حقایقی که او خود به انسانها می آموزد - یعنی دین - مورد توجه قرار گرفته اما نکته مهم این است که ساختار طرح موضوع در این سوره، بر پایه گفتگو با دعوت کننده ای است که عملاً در راه دعوت الهی خود با مشکلات فراوانی مواجه است. دعوت کننده ای که از جانب خدا مأموریت یافته تا انسانها را به دعوت خداوند فرا بخواند، اما می بینیم که مردم به دعوت او، چنانکه باید، توجه نشان نداده از آن سر باز می زنند. بنابراین چنانکه علامه می فرمایند، در این سوره، ما با نوعی تسلی و تسلیت خداوند به پیغمبرش مواجهیم. تو گویی پیامبر از این که مردم دعوتش را قبول نمی کنند و به حرفش گوش نمی سپارند، غمگین است و در عمق وجود خود احساسی شدید، از نوع گرفتگی و قبض می کند. نه فقط حرفش را نمی پذیرند، که او را مورد حمله قرار داده و بدترین اهانتها را بر او روا می دارند. به سادگی هرچه تمام تر به او می گویند که **تو دیوانه ای: انک مجنون<sup>۲</sup>** و اگر کمی مؤدبانه تر سخن بگویند او را شاعر می نامند: **بل هو شاعر<sup>۳</sup>**.

یک لحظه در این نکته تأمل کنیم که: وقتی مردم، پیغمبر را شاعر

می نامیدند، احتمالاً چه معنایی در درون ذهنشان بوده است؟ شاید می خواستند

(۱) سوره حجر آیه ۶

(۲) سوره انبیاء آیه ۵

بگویند که تو یک خیالباف آرمانگرایی. شاید می‌خواستند بگویند که تو از

زندگی و واقعیت‌های آن درک درستی نداری. به قول امروزی‌ها، نسبت

به زندگی واقع بین نیستی و در آرزوها و تئوری‌های خود غرقی!

وقتی در برابر معجزات او قرار می‌گرفتند، می‌گفتند تو ساحری! جادوگری! و وقتی در برابر

استدلالات و سخنان پرصلابتش واقع می‌شدند، به او می‌گفتند تو کاهنی!

اما چرا چنین بود؟ چرا در استدالات و پیام‌های حکیمانه‌اش تأمل نمی‌کردند؟ مگر حرف‌هایی

تأمل برانگیزتر و عمیق‌تر از حرف‌های او، هرگز به گوششان خورده بود؟ مگر نه این بود که گاهی

اوقات، پس از شنیدن آیاتی از قرآن و دعوت الهی، تشنه به لرزه می‌افتاد؟ مگر خودشان برای اثبات این

نکته که او حقیقتاً از جانب خدا سخن می‌گوید، تقاضای معجزه نمی‌کردند؟ پس چرا بعد از دیدن آن

معجزات، او را ساحر می‌خواندند؟ بالاخره این‌که پس از درخواست معجزه، چرا حاضر نمی‌شدند در

متن تعالیم و سخنان او اندیشه و تأمل کنند؟

قرآن می‌گوید بسیاری از انسان‌ها در طول تاریخ، هنگام مواجهه با دعوت حق الهی، به جای

هرکاری دست به مخالفت زده و به زور و تهدید متوسل شده‌اند: **فما كان جواب قومه الا ان قالوا اقتلوه او**

**حرقوه؛ و ما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوه من قريتكم**<sup>۳</sup>. مردم در برابر دعوت انبیا - و نه فقط

پیغمبر ما، همه انبیا - هیچ جوابی نمی‌دادند جز این‌که می‌گفتند آنان را از میان خود بیرون کنید یا

بکشید و یا بسوزانیدشان. **اما چرا؟** سعی کنید این سؤال را از دریچه نگاه کسی پیرسید که در حال ابلاغ

دعوت الهی است.

پس چنان‌که علامه می‌فرمایند، تو گویی مسئله‌ای برای رسول خدا، مطرح است. مسئله این

است که مردم دعوت او را نمی‌پذیرند و او از این موضوع غمگین است و خواهیم دید بسیار هم،

۳) سوره عنکبوت آیه ۲۴

۴) سوره اعراف آیه ۸۲

غمگین است. این سوره، دربارهٔ این مسئله با او صحبت می‌کند. هم تسلیش می‌دهد و هم به تحلیل این مسئله می‌پردازد. محور اصلی سوره شعراء همین است: **گفتگو با دعوت‌کننده الهی در اطراف این موضوع که مردم دعوت او را تکذیب می‌کنند.** این مطلب در همان نخستین آیات این سوره، مطرح شده و در طول آن بارها مورد توجه قرار می‌گیرد. ما در مسیر گفتگوهایمان قدم به قدم این موضوع را نشان خواهیم داد.

اکنون در مقدمهٔ این بحث، به نظر می‌رسد که لازمست تا پیش از هرچیز، کمی دقیق‌تر به تعریف مفاهیمی که در برابر ماست، بپردازیم و اول از همه، معلوم کنیم که: مراد ما از دعوت کردن چیست؟

برای روشن شدن مفهوم دعوت، خوبست میان این مفهوم و مفهوم دیگری که گاه مترادف آن محسوب می‌شود، مقایسه‌ای انجام دهیم؛ آن عبارتست از: هدایت.

منظور ما در این جا طرح یک بحث لفظی نیست. گاهی ممکن است مراد ما از گفتن جمله «فلانی را به سوی چیزی هدایت کردم»، این باشد که او را به سوی چیزی دعوت نمودم و یا بالعکس. تا جایی که مسئله به الفاظ مربوط می‌شود، بحث خاصی وجود ندارد. ولی وقتی درصدد تعریف دقیق این دو مفهوم برمی‌آییم، نکاتی مطرح می‌شود که توجه به آنها اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. در واقع تبیین موازی این دو مفهوم، کمک مهمی برای درک ما از تک تک آنهاست.

وقتی می‌گوییم انسانی را **هدایت** کردیم، بیش‌تر منظورمان این است که او را به آن هدف و منظوری که برایش در نظر داشتیم رسانده و به آن چیزی که قرار بود، نائل کردیم. درست مثل این‌که دست کسی را بگیریم و او را به آن جایی که باید، برسانیم. استفاده از کلمهٔ هدایت دربارهٔ اتوموبیل هم، دقیقاً به همین معناست و در این مورد اگر بگوییم که «اتوموبیل را به سوی مقصد دعوت نمودیم»، بی‌معناست. اما وقتی می‌گوییم «کسی را به سوی چیزی دعوت کردیم»، بیش‌تر منظورمان این است که

او را در موقعیتی قرار دادیم - و در اغلب موارد، اطلاعاتی را در اختیار او گذاشته حقایقی را برایش بیان کردیم - تا خودش متوجه شده تصمیم مقتضی را برای رفتن به سوی آنچه که مورد نظر ماست، بگیرد.

اگر بخواهیم از تعابیر دقیق‌تر فلسفی استفاده کنیم، باید بگوییم دعوت بیش‌تر ناظر به علم حصولی و هدایت بیش‌تر ناظر به علم حضوری است.

می‌دانیم که علم حصولی علم‌یست که در آن علم و معلوم دو موجود متمایز و جدا از همند. مثل علم و آگاهی ما به موجوداتی که در اطراف ما قرار دارند؛ نظیر این کتاب. من یک موجودی در این عالم هستم و این کتاب موجود دیگری است که در عرض من و در کنار من قرار دارد. منظور من از «در عرض بودن» همان تعریفی است که با دقت تمام فلسفی در مباحث سوره/حزاب بیان داشتیم.<sup>۶</sup> به‌طور خلاصه، این کتاب در عرض من قرار دارد، چراکه حیطه وجودی من و این کتاب دو حیطه جدا از هم است. نه وجود من شامل وجود اوست و نه وجود و هستی او شامل هستی من است.

حال که ما دو موجود جدا از هم هستیم، باید چیزی میان من و این کتاب واسطه شود تا بتوان گفت که من به این کتاب علم دارم. این واسطه را اصطلاحاً صورت علمی می‌نامند و چنین علمی را در اصطلاح علم حصولی می‌خوانند.

به‌سادگی می‌توان نشان داد که پاره‌ای از علم‌ها و ادراکات، به‌صورت حصولی نیست. یعنی واسطه‌ای به‌نام صورت علمی میان عالم و معلوم وجود

<sup>۶</sup> به کتاب «ایستاده در باد» مراجعه شود.

نداشته و وجود معلوم بدون هیچ واسطه‌ای برای عالم حاضر است؛ مثل علم من به وجود خودم<sup>۷</sup> و از آن مهم‌تر، خود علم من به آن صورت علمی که واسطه علم من به کتاب قرار گرفته است. این‌گونه از آگاهی را علم حضوری می‌خوانند. مسئله علم حضوری و علم حصولی، و روابط میان آنها، بحث مفصل و بی‌اندازه مهمی است که من در این جا بیش از این واردش نمی‌شوم. چیزی که می‌خواهم بگویم این است که پس از تحلیل فلسفی معلوم می‌شود که هدایت و دعوت، هردو، مبتنی بر نوعی علم و ادراک جدید برای آن موجودیست که مورد هدایت یا دعوت ما قرار گرفته است. تفاوت در این است که هدایت مبتنی بر علم حضوری و دعوت مبتنی بر علم حصولی است.

بدیهی است که نمی‌خواهم بگویم در هدایت هیچ علم حصولی وجود نداشته و در دعوت هم هیچ چیزی از نوع علم حضوری وجود ندارد. بلکه منظورم این است که: وقتی کسی را هدایت می‌کنیم، جوهره اصلی کار ما این است که برای او یک علم حضوری جدید به وجود آوریم. یعنی چنان تغییراتی در وجود او فراهم می‌آوریم که او در منزل مقصود ما قرار بگیرد. درحالی که وقتی کسی را دعوت می‌کنیم، با ایجاد علم حصولی جدیدی در او، می‌کوشیم کاری کنیم که او خود به‌سوی منزل مقصود ما گام بردارد.

بنابراین، می‌توان گفت دعوت کردن یک نفر به‌سوی چیزی، عبارتست از تلاش برای سر زدن

یک عمل ارادی خاص، از طریق ایجاد یک علم حصولی خاص در آن موجود. درحالی که هدایت

<sup>۷</sup> توجه کنید: «علم من به وجود خودم» با «علم من به تصویری که از خودم دارم»، فرق می‌کند. اولی از نوع علم حضوری است و دومی از نوع علم حصولی. در واقع، در برخی موارد می‌توان به یک موجود هم علم حضوری داشت و هم، علم حصولی و این، دو گونه ادراک متفاوت نسبت به یک شیء واحد است. علامه در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» اثبات می‌کنند که همین خاصیت، دلیل اصلی پی بردن ما به جهان خارج از خودمان است.

عبارتست از ایجاد تطور وجودی خاصی برای آن موجود. سرّ این که کلمات دعوت و هدایت درپاره‌ای از موارد به‌جای یکدیگر استعمال می‌شوند همین است که بر اثر دعوت - یعنی زمانی که موجودی دعوت شما را می‌پذیرد و کارهایی را که شما می‌خواهید به‌انجام می‌رساند - نهایتاً تغییر وجودی خاصی در او فراهم آمده و عملاً مثل این می‌ماند که او هدایت شده باشد. اما این امر نباید ما را از تحلیل دقیق مسئله باز دارد. آن چه که در دعوت موضوعیت دارد، علم حصولی دعوت‌شونده است و رفتن او به سوی مقصد، از طریق همین فهمیدن و دانستن. درحالی که آن چه که در هدایت موضوعیت دارد، نفس تحول وجودی او و رسیدن اوست به آن مقصد. در هر دو مورد، حالت وجودی خاصی مقصود نظر است که باید به آن برسیم. اما در دعوت، قرار نیست که دعوت‌کننده مستقیماً شما را به آن مقصد برساند. بلکه می‌خواهد درباره آن مقصد با شما حرف بزند تا شما با اعمال ارادی و اختیاری خودتان، مسیری را بروید که به‌جایی که او می‌گوید، برسید. بنابراین در مفهوم دعوت، یک درخواست نهفته است. درخواستی که باید به علم حصولی برای ما فهم شود.

نکته بسیار ظریف و مهمی که در این جا باید مورد نظر قرار بگیرد این است که انسان یک موجود ذاتاً فعال است. یعنی موجودیست که - درست مثل همه موجوداتی که علت بعضی از موجودات دیگر هستند - ذاتش اقتضا دارد که از او معلولاتی صادر شود.<sup>۸</sup> در این میان بخشی از افعال و معلولات انسان، ارادی و بخشی از آنها نیز غیر ارادی است. افعال و معلولات ارادی انسان، آن چیزهاییست که صدورشان از انسان مبتنی بر علوم حصولی انسان‌ها به موجودات خارجی است. به‌عبارت دیگر، هرگاه معلولی از انسان صادر شده و در صدور این معلول از انسان، علم حصولی او دخالت داشته باشد، درواقع یک فعل ارادی از انسان سر زده است.

<sup>۸</sup> منظور ما از علت و معلول در این جا همان تعریف دقیق فلسفی از علیت و معلولیت است که در مباحث فلسفه اسلامی به آن می‌پردازند؛ نه تعریف متعارف و یا حتی تعریف علوم تجربی از این مفهوم. براساس تعریف فلسفی از علیت، معلول مرتبه‌ای از هستی علت و - یا اگر می‌خواهی بگو - جلوه‌ای از وجود علت است. به‌همین دلیل رابطه علیت - به‌معنای دقیق فلسفی آن - تنها میان دو موجودی برقرار است که در طول یکدیگر واقع شده و هیچ دو موجودی که در عرض هم قرار داشته باشند، علت و معلول نخواهند بود.

از این تعریف چند نکته مهم به دست می آید. نخست آن که از نظر فلسفی، برای تعیین مصادیق اعمال و افعال انسان، باید بسیار دقیق بود. برخلاف تصور رایج که گمان می رود فعل صادره از یک انسان - مثلاً - فقط همان حرکت دست اوست، باید گفت که چیزهای درونی تری در وجود انسان هست که اگر حرکت دست را فعل انسان بدانیم، به طریقه اولی باید آنها را نیز فعل حقیقی انسان به شمار آوریم. انگیزش های درونی انسان نسبت به جهان خارج، مخصوصاً انگیزش هایی که بر پایه علم حصولی او از جهان خارج شکل می گیرد، درست به اندازه حرکت دست انسان - و حتی به معنای بسیار عمیق تری - فعل انسان به حساب می آیند.<sup>۹</sup>

نکته دوم این که در هر کجا آگاهی حصولی انسان نسبت به جهان خارج محقق باشد، انسان در حال اراده کردن و عملی را انجام دادن است. اغلب ما خیال می کنیم: انسان، زمانی عملی را انجام می دهد که یک تأثیر آشکار و بسیار محسوسی در محیط اطراف داشته باشد. مثلاً تصور اغلب ما این است که وقتی در حال دویدن یا حرف زدن هستیم، داریم کاری را انجام می دهیم؛ اما اگر در حال نشستن یا سکوت باشیم، فعلی از ما سر نزده است. این خطای فلسفی بزرگی است. اگر نشستن یا سکوت کردن ما حالتی آگاهانه و مبتنی بر علم حصولی ما باشد، دقیقاً مانند هنگامی که می دویم یا حرف می زنیم، داریم کاری را انجام می دهیم. از نقطه نظر فلسفی، همه این حالات برخاسته از اراده آگاهانه ما بوده و دقیقاً به معنای صدور فعلی از ماست.

نکته سوم و مهم ترین نکته در بحث جاری ما این که یکی از موثرترین راه ها برای تغییر اعمال و افعال انسان، تغییر علم حصولی او نسبت به جهان خارج است. قبلاً گفتیم اعمال ارادی انسان، افعال است که به واسطه علم حصولی انسان از او صادر می شود. برای توضیح بیش تر و دقیق تر موضوع

<sup>۹</sup> به همین دلیل است که در تحلیل فلسفی، جوهره عمل بیش از آن که به ظاهر اعمال مربوط باشد به نیت ها و انگیزش های درونی انسان مربوط است. گویا روایات دینی - نظیر الاعمال بالنیات - هم، بر این تفسیر صحه می گذارند. [برای توضیح بیش تر در این خصوص، می توانید به کتاب کتاب «یستاده در باد» مراجعه نمایید.]

باید گفت: هر انسانی، ذاتاً خواهان رسیدن به حالاتی مطلوب و اجتناب از حالاتی نامطلوب است. حالات مطلوب و نامطلوب در واقع وضعیت‌های وجودی انسان است که ابتدائاً به صورت علم حضوری برای انسان درک می‌شود. در واقع ذات هر انسان به گونه‌ایست که بعضی از حالات وجودی برایش مطلوب بوده و انسان ذاتاً خواهان داشتن آن حالات وجودیست. متقابلاً بعضی از حالات وجودی برای انسان نامطلوب بوده و انسان ذاتاً خواهان نداشتن آن حالات وجودی می‌باشد.

فعلاً در این باره بحث نمی‌کنیم که «آیا مطلوب یا نامطلوب بودن حالات وجودی برای تمام انسان‌ها امر مشترکی است یا این که هر انسانی مطلوب‌ها و نامطلوب‌های خاص خودش را دارد.» قدر مسلم این است که **هر انسانی به حالات وجودی خود علم حضوری داشته بعضی از این حالات برایش مطلوب و برخی از آنها برایش نامطلوب است.**

علاوه بر این، **هر انسانی نسبت به حالات مطلوب و نامطلوب خود علم حصولی هم دارد.** یعنی همان‌طور که قبلاً اشاره شد، انسان همان‌گونه که از موجودات خارجی صورت‌های علمی به دست می‌آورد، می‌تواند از حالات وجودی خود نیز صورت علمی ساخته و علاوه بر داشتن علم حضوری، نسبت به حالات وجودی خود، علم حصولی هم، داشته باشد.

به همین علت است که ما می‌توانیم حالات وجودی خود را - مثلاً خوشحالی‌ها و ناراحتی‌های خود را - بعد از این که از میان رفته‌اند، همچنان به یاد آوریم. شکی نیست که در لحظه خوشحالی - یا ناراحتی - ما به حالات درونی خود علم حضوری داریم و گرنه دیگر معنا نداشت که بگوییم ما خوشحالی یا ناراحتی را درک می‌کنیم. اما این علم حضوری تنها تا جایی است که آن حالت وجودی در نزد ما موجود است؛ یعنی همان لحظات شادی

یا اندوه. پس از برطرف شدن این حالات، دیگر علم حضوری نسبت به آنها نداریم. چراکه گفتیم در علم حضوری، وجود معلوم بدون واسطه در نزد عالم حاضر است؛ وقتی معلوم از میان رفته باشد، دیگر چگونه می‌توان ادعا کرد که وجودش در نزد عالم حاضر است؟ با این حال، ما هنوز می‌توانیم به یاد آوریم که قبلاً شاد یا غمگین بوده‌ایم. معنی این سخن این است که ما از حالات وجودی خود یک صورت علمی نیز ساخته‌ایم و اکنون به واسطه آن صورت علمی است که به حالات سابق خود علم حصولی داریم.

تا این‌جا معلوم شد که برای انسان بعضی از حالات وجودی، مطلوب ذاتی، و برخی از آنها به صورت ذاتی نامطلوب است. همچنین معلوم شد که انسان نسبت به حالات مطلوب و نامطلوب خود، علاوه بر علم حضوری، می‌تواند علم حصولی هم داشته باشد. مطلب بعدی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که انسان علاوه بر علم حصولی به حالات درونی خود، نسبت به موجودات جهان، وقایع و اتفاقاتش، و آنچه باعث بروز حالت‌های مطلوب و نامطلوب برای او می‌شود نیز علم حصولی دارد. شکی نیست که علم انسان در این‌باره محدود و دائماً در حال کامل‌تر شدن است. اما نکته مهم در این میان این است که همین درک انسان، یکی از مهم‌ترین عوامل در شکل‌گیری اعمال و رفتار او است. درواقع انسان در طول زمان می‌فهمد که چه کارها و افعالی می‌تواند به ایجاد حالات مطلوب کمک کرده و چه کارها و افعالی باعث ایجاد حالات نامطلوب برای اوست. مثلاً می‌فهمد اگر لقمه غذا را در دهانش گذاشته پس از جویدن آن را به پایین بدهد، یک حالتی برایش به وجود می‌آید (سیری و رفع گرسنگی یا طعم و مزه غذا) که درنهایت، مطلوب اوست.

از همین جاست که مطلوب‌ها و نامطلوب‌های غیرذاتی - اصطلاحاً مطلوب بالعرض - هم، برای انسان معنا می‌یابد. مطلوب - یا نامطلوب - بالعرض، وجود حالتیست که خودش فی‌حد ذاته مطلوب

انسان نیست، اما از آنجا که انسان آن حالت‌ها را واسطه نیل به مطلوب‌های ذاتی خود می‌انگارد، آنها را نیز مطلوب یا نامطلوب می‌خوانند. به‌عنوان مثال، اگر سیر شدن را یک مطلوب ذاتی برای انسان بدانیم، حرکت کردن و دست به‌سوی غذا دراز کردن را می‌توان یک مطلوب بالعرض به‌شمار آورد. یعنی ممکن است انسان، فی‌حد ذاته علاقه‌ای به حرکت کردن و دست به‌سوی غذا دراز کردن نداشته باشد، اما از آنجا که این عمل را راه رسیدن به مطلوب ذاتی خود می‌انگارد، انجام این‌کار را نیز برای خود مطلوب می‌داند.

این‌که مطلوب‌های ذاتی انسان چیست و چگونه می‌توان با اطمینان کامل مطلوب‌های ذاتی را از مطلوب‌های بالعرض تمیز داد، خود یک بحث بسیار مهم و بلند فلسفی و عرفانی است که اکنون مجال پرداختن به آن نیست.<sup>۱۰</sup> چیزی که در این گفتگو برای ما اهمیت دارد همین است که تمام پروسه و مکانیزم اعمال ارادی ما برپایه درک ما از مطلوب‌های ذاتی و مطلوب‌های بالعرض شکل می‌گیرد. یعنی علم حصولی ما از حالات وجودیمان، از یک‌طرف، و علم حصولی ما از این‌که اگر چه‌کاری بکنیم، چه حالت وجودی برایمان رخ می‌نماید، از طرف دیگر، مبنای تمامی اعمال ارادی و تصمیم‌گیری‌های ما است.

البته مکانیزم اعمال ارادی انسان، به هیچ‌وجه ساده و بسیط نیست بلکه درعمل با پیچیدگی‌های فراوانی روبرو هستیم. با این‌حال، مکانیزم اصلی درتمام موارد همین است و پیچیدگی‌ها تنها به‌خاطر وسعت مسئله و دخالت تعداد بسیار زیادی از مطلوب‌ها و ادراکات حصولی در شکل‌گیری یک عمل، به‌وجود می‌آید. مثلاً در درون یک انسان، در هر لحظه ممکن است چندین مطلوب ذاتی و مطلوب بالعرض وجود داشته باشد. اگر علم حصولی انسان حکم کند که دستیابی به همه این مطلوب‌ها در آن واحد، امکان ندارد، به‌ناچار انسان خواهد کوشید تا براساس همان علوم حصولی خود از مطلوب‌های

<sup>۱۰</sup> ما در مباحث «شرح الهی‌نامه عطار»، به تفصیل در این خصوص سخن گفته‌ایم.

ذاتی و راه‌های نیل به آن مطلوب‌ها، نوعی درجه‌بندی و رتبه‌بندی در میان آنها فراهم آورد. به‌زبان ساده، ناچار است برای خود تعیین کند که از میان این مطلوب‌ها کدام یک مهم‌تر و کدام یک کم‌اهمیت‌تر بوده و در مجموع، مطلوب‌ترین حالت ممکن برای او کدام حالت می‌باشد؛ کاری شبیه به آنچه که امروزه محاسبات بهینه‌سازی<sup>۱۱</sup> خوانده می‌شود. طبیعیست که در هر کدام از این ادراکات حصولی - یعنی پایه‌های این محاسبات - و حتی در خود این محاسبات نهایی، ممکن است خطایی رخ دهد. ولی در هر حال، مکانیزم اصلی همانست که به آن اشاره کردیم.

به‌عنوان نمونه دیگری از این پیچیدگی‌ها، حالتی را در نظر بگیرید که انسان با این‌که ظاهراً می‌داند کاری بد است و نباید آنرا انجام داد - مثل بعضی از گناهان - باز به‌انجام آن مبادرت می‌ورزد. در این‌جا چه اتفاقی رخ داده است؟ پاسخ روشن است. علم به «بد بودن» و در واقع «نامطلوب بودن» یک کاری - مثل گناه - تنها یکی از علوم و ادراکاتیست که در درون ما وجود دارد. متقابلاً ادراک دیگری هست که انجام آن گناه را به‌دلیلی - مثل لذتی که در انجام آن گناه وجود دارد - برای ما مطلوب می‌انگارد. یعنی در هر گناهی بالاخره لذتی هم هست و آن لذت، از این نظر که لذت است، برای ما به‌نوعی مطلوب می‌باشد. در این میان ادراک سومی هم باید باشد تا میان این دو امر مطلوب و نامطلوب نوعی درجه‌بندی و رتبه‌بندی برقرار سازد. گاه ممکن است در محاسبات خود، ولو به‌طور لحظه‌ای، دچار اشتباه شویم، در این‌صورت ممکن است آن گناه را انجام دهیم. ممکن است بعدها بتوانیم محاسبات دقیق‌تری انجام دهیم. در این‌صورت ممکن است احساس پشیمانی برایمان حاصل شود. ولی در هر حال، هر جا دست به عملی ارادی می‌زنیم، درحقیقت کاری جز محاسبه میان ادراکات حصولی خود انجام نمی‌دهیم و خود محاسبه ما هم، باز مبتنی بر همان ادراکات حصولی ماست.

درست در همین‌جاست که می‌توانیم بفهمیم توصیف کردن اعمال ما به اوصافی مثل «صحیح

بودن» یا «خطا بودن» چه معنایی دارد. فراموش نکنیم که «درست» و «نادرست»، اساساً وصفی برای علم

و ادراکات ماست. درحقیقت این علم حصولی ماست که می‌تواند درست یا نادرست باشد. در علم حضوری از آن‌جا که وجود معلوم عیناً برای عالم حاضر است، خطا معنا ندارد. اما در علم حصولی، چنان‌که گفتیم، چیزی به‌نام صورت علمی، واسطهٔ میان عالم و معلوم واقع می‌شود. اگر این صورت علمی، بر معلوم منطبق باشد، علم ما «درست»، و اگر منطبق نباشد، علم ما «نادرست» خواهد بود. با این حساب، درستی و نادرستی، اساساً وصف علم است. پس چرا ما گاهی اعمال خود را درست یا نادرست می‌خوانیم؟ وقتی می‌گوییم عملی صحیح بود، یا وقتی می‌گوییم عملی نادرست بود، دقیقاً منظورمان چیست؟

با آن‌چه که گفتیم، پاسخ این سؤال هم، روشن است. درستی و نادرستی وصف علم است. اما از آن‌جایی که اعمال ارادی ما مبتنی بر علوم حصولی ماست، می‌توان اعمال را هم به‌عنوان درست یا نادرست توصیف کرد. درواقع وقتی می‌گوییم «فلان‌عمل کار درستی بود»، پس از تحلیل فلسفی معلوم می‌شود منظور ما این است که علم حصولی داخل در آن عمل، علم درستی بود. وقتی هم که می‌گوییم «فلان‌عمل خطا بود»، درواقع علم حصولی داخل در آن عمل را وصف می‌کنیم. در یک عمل اشتباه، به هر معنایی که در نظر بگیریم، یا درک ما از این‌که چه چیزی مطلوب ماست اشتباه بوده، و یا در درک ما از این‌که چه چیزی ما را به مطلوبمان می‌رساند، خطایی رخ داده است.

مثلاً فرض کنید کسی اشتباهاً به‌جای خوردن یک نوشیدنی گوارا، یک مایع سمی بنوشد. در این عمل ارادی اشتباه، علوم حصولی فراوانی دخالت دارد که به‌خاطر همین علوم حصولی است که می‌توان آن عمل را عمل ارادی نامید. ممکن است بسیاری از این ادراکات حصولی ادراکات درستی باشند، اما دست کم یکی از این ادراکات خطا بوده و باعث شده تا ما سم را با چیز دیگری که گمان می‌کردیم برایمان مفید بوده و ما را به‌حالت

مطلوبمان می‌رساند، اشتباه بگیریم. همین خطا در علم حصولی مبنای توصیف

عمل مزبور به عنوان یک عمل خطا و اشتباه می‌باشد.

پس معلوم شد که خطا و اشتباه در اعمال، هرچه که باشد، محصول خطا در ادراکات است

که در عمل ارادی ما دخالت دارند. از همین جا معلوم می‌شود راه تصحیح اعمال هم، عبارتست از

تصحیح همان ادراکات حصولی. ارشاد یک نفر - یعنی دعوت از شخص برای تصحیح کردن مسیر

زندگی و عملکردش - عبارتست از ایجاد یک علم حصولی جدید برای او. پس اگر درصدد دعوت

کردن یک انسان به سوی رشد و کمالش باشیم، یکی از معمول‌ترین راه‌ها این است که علم حصولی او

را نسبت به مطلوب‌های ذاتی و بالعرضش تصحیح نماییم. یعنی به او بفهمانیم که چه کاری حقیقتاً او را

به چه‌حالتی می‌رساند و از این حالت‌ها کدام‌یک به‌راستی مطلوب‌تر و کدام‌یک از اهمیت کم‌تری

برخوردار است.

اکنون اجازه دهید بحث فلسفی درخصوص تحلیل معنای دعوت در وجود انسان را کناری

گذاشته و این موضوع را از زاویه دیگری - که باکمال شرمندگی باز هم یک زاویه خاص فلسفی است

(!) - مورد نظر قرار دهیم. قبلاً گفتیم که دعوت کردن عبارتست از نوعی درخواست از طرف مقابل.

درخواستی که می‌کوشد با تأثیر در علم حصولی شخص، او را به انجام عمل ارادی خاصی فرا بخواند.

نکته فلسفی مورد نظر من این است که می‌توان ثابت کرد خداوند خود یک موجود دعوتگر است و

به‌همین دلیل، انبیاء را برای بشر مبعوث نموده است.

معنی دعوتگر بودن خدا این است که صفت دعوتگری درست مثل مهربانی، بخشندگی، علم،

رزاقیت، محیی بودن، فیاضیت و امثال این‌ها، یک صفت کمال است. خداوند همان‌گونه که رزق

می‌دهد، دعوت هم می‌کند و این دو صفت و بسیاری دیگر از صفات او، برخاسته از کمال ذاتی اوست.

منظور از صفت کمال، در این جا همان تعریف دقیقی است که در فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. صفت کمال صفتی است که منشاء انتزاع آن یک کمال حقیقی و واقعی در موجود است و اتصاف موجود به این صفت، ناشی از محدودیت‌ها و نقائص آن موجود نیست.

من در این جا قصد ندارم به بحث در اطراف صفات ثبوتیه و سلبيه و یا صفات ذات و فعل خدا بپردازم. جای این بحث‌ها در گفتگوهای فلسفی است و ما در این گفتگوهای قرآنی می‌کوشیم از مباحث فلسفی به شکلی کاربردی بهره ببریم. ولی به هر حال معنای دعوتگر بودن خدا این است که از ذات او در قبال موجودی همچون انسان - که تطور وجودی او بر پایه اعمال ارادی و در نتیجه، علم حصولی شکل می‌گیرد - فعل دعوت صادر می‌شود.

گفتیم که نحوه وجود انسان، به گونه‌ای است که تطور وجودی و در نتیجه، رشد و کمال او در گرو اعمال ارادی اوست. بنابراین خداوند رحمن و رحیم که خالق این موجود است، برای رشد و کمال این موجود، او را به سوی اعمال ارادی صحیح دعوت می‌کند. دعوت به سوی اعمال ارادی صحیح نیز معنایی جز این ندارد که علم حصولی انسان - که می‌تواند در معرض خطاهای گوناگونی واقع شود - نسبت به مطلوب‌های ذاتی خود و راه نیل به آن مطلوب‌ها، تصحیح شود. بنابراین، فیاضیت، لطف و رحمت خدا اقتضاء دارد که انسان را به سوی خیر و کمال دعوت کند. پس دعوتگری یکی از اسماء و صفات کمال الهی است.

اکنون اگر این گفتار اخیر خود را در چارچوب فلسفه متعالیه صدرایی صورتبندی کنیم، فوراً به چند قضیه بسیار مهم نائل می‌شویم. نخست این‌که چون دعوتگری یک صفت کمال است، بنابراین همه موجودات، بسته به درجه و نحوه وجودشان، به نوعی دعوتگرند. دوم این‌که، هر قدر درجه وجودی

یک موجود بالاتر باشد، دعوت او کامل تر و صفت دعوتگری در او بارزتر است. بالآخره، سوم این که، دعوتگری خود باعث کمال و رشد وجودی موجودات ناقص نیز می باشد.

اثبات کامل این قضایا را به مباحث فلسفی واگذار می کنم، اما در این جا همین قدر اشاره کنم که این قضایا را می توان نتیجه مستقیم نظریه اصالت و تشکیک وجود به حساب آورد. بر مبنای نظریه اصالت و تشکیک وجود، منشاء تمامی کمالات، وجود بوده و تمامی موجودات نیز نحوه و مرتبه ای از حقیقت واحد و تشکیکی وجود می باشند. بنابراین، تمامی موجودات - البته بسته به درجه و نحوه وجودشان - دارای مرتبه و نحوه ای از تمامی کمالات هستند و چون پذیرفتیم که دعوتگری هم یک صفت کمال است، تمامی قضایای بالا به وضوح قابل اثبات خواهند بود.

درواقع، استدلال ما نه تنها برای صفت دعوتگری بلکه برای هر صفت کمال دیگری که در موجودات قابل اثبات باشد، نیز صادق است. کسانی همچون صدر المتألهین<sup>۱۲</sup>، علامه طباطبایی و امام خمینی - رحمه الله تعالی علیه - بر همین مبنا استدلال کرده و صفاتی همچون علم و حیات را برای تمامی موجودات اثبات می کنند. از نظر اینان - برخلاف آنچه که در ظاهر به نظر ما می رسد - حتی جمادات و اجسام نیز دارای درجه و نحوه خاصی از علم و حیات هستند و این نکته ای است که آیات قرآن و متون روایی ما نیز به صراحت آن را بیان می دارند.<sup>۱۳</sup>

قضایای مذکور در بالا، هر چند بسیار ساده به نظر بیایند، نتایج

کاربردی فوق العاده ای برای ما خواهند داشت. به عنوان مثال، همین که بتوانیم

ثابت کنیم صفتی حقیقتاً یک صفت کمال است، آنگاه می توانیم بر پایه آن،

<sup>۱۲</sup> ملا صدرا شیرازی

<sup>۱۳</sup> برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به تفسیر آیه ۴۴ از سوره اسراء (تسبیح له السموات السبع والارض ومن فیهن وان من شیئی الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم) و نیز آیه ۱۳ سوره رعد (یسبح الرعد بحمده) و آیه ۱ سوره جمعه (یسبح لله ما فی السموات وما فی الارض) و روایات فراوانی که خبر از تسبیح سنگریزه ها در دستان پیغمبر و سخن گفتن جمادات و شهادت دادن مکان ها و نظائر این ها دارد. یکبار دیگر تکرار می کنم: علم و حیات و دیگر صفات کمال در هر موجودی متناسب با درجه و نحوه وجود آن موجود است و نباید پنداشت که تسبیح جمادات هم درست شبیه تسبیح گفتن انسان ها یا پرندگان است.

در خصوص نظام تعلیم و تربیت مطلوبمان تصمیم‌گیری نماییم. اتفاقاً متون دینی و روایی ما یک منبع بسیار غنی و قابل اعتماد برای تشخیص و تعیین صفات کمال است. به سادگی می‌توان ثابت کرد که صفات خدا همگی صفات کمال، به معنای دقیق فلسفی آن، می‌باشند. بنابراین اگر صفتی را برای خدا قائل شویم، می‌توانیم مطمئن باشیم که نیل به این صفت، عین کمال و رشد یک موجود خواهد بود. پس اسما و صفات خداوند، دست کم آن‌چه که در متون مسلم دینی آمده، می‌تواند به عنوان معیاری برای اهداف نظام تعلیم و تربیت ما قرار گیرد.

مثلاً وقتی که می‌دانیم خداوند علیم و خبیر است، یعنی هم علم دارد و هم خبر، آنگاه باید بکوشیم تا در نظام تعلیم و تربیتمان، به موازات این‌که افراد را دانا و عالم بارمی‌آوریم، آنها را از وقایع موجود نیز مطلع و باخبر سازیم.<sup>۱۴</sup> یا وقتی که می‌دانیم خداوند هم سمیع است و هم بصیر، لازم است در نظام تعلیم و تربیت خود به رشد موازی قدرت درک شنیداری و دیداری افراد توجه کنیم. اگر مهربانی و قدرتمندی، هر دو، صفت کمالند، لازم است در عین این‌که بچه‌هایمان را مهربان بارمی‌آوریم، بکوشیم که احساس قدرت هم، داشته باشند و در جای خود بتوانند انتقام هم، بگیرند؛ چرا که خداوند ذوانتقام هم هست. از نظر ما، انسانی که به خاطر مهربانیش، نتواند اعمال قدرت کند، و حتی در مواقعی انتقام بگیرد، فاقد درجه‌ای از کمالات مطلوب خویش است.

<sup>۱۴</sup> جا دارد در این‌جا به تفاوت‌های ظریفی که میان مفهوم «دانایی» و مفهوم «باخبر بودن» وجود دارد، توجه کنیم. اجمالاً مطلب این‌که، ممکن است کسی عالم فیزیک باشد ولی از اخبار مربوط به این علم باخبر نباشد، یا عالم علم سیاست باشد، ولی از اخبار سیاسی مطلع نباشد.

توجه کنید: من نمی‌خواهم در این‌جا درباره جزئیات نظام تعلیم و تربیت دینی سخن بگویم. این بحث، بدون شک مستلزم ریزه‌کاری‌ها و ظرایف بی‌شماری است که محتاج مطالعه و تحقیقات گسترده‌ایست. اما تردیدی ندارم که براهین فلسفی و منابع دینی ما می‌تواند - و باید - نقش منحصر به فردی در این مطالعات و تحقیقات داشته باشد.

چیزی که در بحث امروز ما اهمیت دارد همین نکته است که: دعوتگری یک صفت کمال است. چراکه اولاً با استدلال فلسفی می‌توان مستقیماً ثابت کرد که: دعوتگری لازمه رحمت و علم است. یعنی از یک موجود علیم و رحیم، نسبت به موجودی که رشد و کمالش در گرو عمل ارادی - یا همان عمل بر مبنای علم حصولی - است، بدون هیچ تردیدی فعل دعوت صادر می‌شود. ثانیاً از استدلال مستقیم فلسفی هم که بگذریم، می‌دانیم که خداوند - دست کم به‌خاطر انبیا که برای بشر فرستاده - یک موجود دعوتگر است. پس دعوتگری یک صفت کمال است. بنابراین، هر موجودی، به نسبت درجه و نحوه وجودش، دعوتگر است.

بنابراین آن‌چه که گفتیم، با اطمینان می‌توان ادعا کرد که قضایای مذکور، برای انسان نیز به‌عنوان موجودی از موجودات عالم، صادق است. یعنی دعوتگری یک ویژگی عمومی در تمام انسان‌ها و یک صفت کمال برای آدمیان است. البته شکی نیست که این صفت در انسان، با توجه به نحوه و درجه وجودی او - از شکل ویژه‌ای برخوردار بوده و تبیین آن محتاج دقت‌های مخصوصی است. ما نیز به‌زودی در این‌باره بیش‌تر صحبت خواهیم کرد. اما حداقل چیزی که فعلاً می‌توان گفت اینست که اگر به صفت دعوتگری در انسان‌ها، به‌عنوان یک صفت کمال، توجه نکرده از آن غفلت نماییم، وجهی از وجوه رشد انسان را از نظر دور داشته‌ایم.

درخصوص نحوه وجود انسان و تبیین شکل خاص صفت دعوتگری در او، مهم‌ترین نکته‌ای که باید در نظر آورد، همانست که پیش‌تر نیز به آن پرداختیم. انسان موجودیست که دعوتگری برای او با علم حصولی پیوند دارد. درست به‌همین دلیل، از آنجایی که ممکن است در علم حصولی انسان خطا رخ دهد، دعوتگری او نیز ممکن است در معرض خطا و انحراف قرار بگیرد. بنابراین، به هیچ‌وجه نباید گمان کرد که وقتی می‌گوییم دعوتگری یک ویژگی عمومی برای آدم‌ها و یک صفت کمال برای آنهاست، منظورمان اینست که دعوتگری در همه آدم‌ها به یک شکل ظهور داشته و یا این که دعوتگری همه انسان‌ها در همه شرایط، دعوتی خالی از هرگونه خطا است.

برای درک بهتر مطلب خوبست مثالی بزنم. حتما بعضی از شما به خاطر دارید که امام ما - ربه‌الله‌تعالی‌علیه - جمله مشهوری داشتند با این مضمون که حتی رونالد ریگان<sup>۱۵</sup> هم، خدا را می‌خواهد اما خودش نمی‌فهمد. این سخن امام، در واقع یک گزاره مسلم میان همه عارفان و فیلسوفان اسلامی است. نه فقط ریگان، که همه آدم‌ها در عمق وجودشان جز خداوند یگانه هستی، چیزی را جستجو نمی‌کنند. حتی ظلم‌هایی که ظالمان می‌کنند، یا گناهی که گناهکاران می‌کنند نیز مصداق همین حکمند. ما در مباحث شرح الهی‌نامه عطار، به این موضوع پرداختیم که حتی ابلیس هم جز خدا چیزی در این عالم نمی‌خواهد.

درست همان‌طور که همه موجودات جلوه خدا هستند، غایت حقیقی همه آنها نیز تنها خداست. ولی این سخن هرگز به این معنا نیست که ظلم یا گناه، کار خوبی است و یا این که ابلیس موجودی پاک و عاری از شیطانیت و شرارت است. بله! در عمق وجود همه موجودات، عشق به خداوند نهفته بلکه

<sup>۱۵</sup> Ronald Wilson Reagan (۱۹۱۱ تا ۲۰۰۴ میلادی) رئیس‌جمهور سابق آمریکا و یا به تعبیر امام ما، شیطان بزرگ.

این عشق عین وجود همه موجودات است. اما وقتی با موجودی روبرو هستیم که نحوه وجودش مستلزم داشتن اراده و علم حصولیست، دیگر نمی‌توان گفت که هیچ‌گونه خطا و انحرافی در مسیر رشد آن موجود پدید نخواهد آمد.

درواقع، مطلوب ذاتی همه موجودات خداوند است، اما درخصوص موجوداتی همچون انسان و ابلیس - همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم - باید گفت که رشد وجودی آنها در گرو شناخت صحیح آنها از مطلوب ذاتی خودشان و نیز از واقعیت‌های جهان است. درست به دلیل این‌که این شناخت حصولی می‌تواند به خطا برود، مسیر تحولات وجودی این موجودات نیز می‌تواند راه خطا را طی کند. به تعبیری ساده‌تر، اگر موجوداتی با این نحوه وجود، شناخت حصولی صحیحی از خود و از جهان هستی پیدا کنند، یعنی اگر آن‌طور که باید، بفهمند که وجود آنها و همه موجودات عالم جلوه خدا و غایت آنها نیز خداوند است، و نیز اگر بفهمند که راه درست نیل به مطلوب وجودی آنها چیست، البته در مسیری قرار خواهند گرفت که مطابق با خواست فطری آنهاست. در این صورت دعوت آنها هم، همواره دعوتی صحیح و در جهت رشد حقیقی دیگر موجودات خواهد بود. در غیر این صورت، صفت دعوتگری همچنان به عنوان صفت وجودی آنها باقی خواهد ماند، اما دعوت آنها ممکن است در مسیری متفاوت با خواست فطری خودشان و دیگر موجودات قرار بگیرد.

چنین نگاهی به انسان و نحوه وجود او، ریشه‌ای عمیق در بطن بسیاری از آموزه‌های فلسفی، عرفانی و دینی ما دارد. در این خصوص بد نیست به مسئله «فطرت» در آموزه‌های دینی و به مسئله «عشق حقیقی و مجازی» در آموزه‌های عرفانی و نیز به مسئله «سعادت و شقاوت» در آموزه‌های فلسفی، نگاهی بیندازید.

حالا با در نظر گرفتن این انسان‌شناسی، می‌توان دوباره بر روی صفت دعوتگری در انسان‌ها متمرکز شد. تا این‌جا گفتیم که دعوتگری یک صفت کمال بوده و در همه موجودات، به شکلی متناسب با درجه و نحوه وجود آن موجود، محقق است. نیز گفتیم که نحوه وجود انسان به گونه‌ایست که افعال

ازادی او بر پایه علم حصولی صادر می‌شود. همچنین گفتیم که عدم توجه به این صفت در تربیت انسان‌ها، معادل بی‌توجهی به بخشی از کمالات وجودی این موجود است.

با این مقدمات، به‌سادگی می‌توان نشان داد که *اغلب ارتباطات انسانی، در نهایت امر، اگر شامل نوعی دعوت آگاهانه نباشند، دست کم تأثیری شبیه به تأثیر نوعی دعوت را در وجود انسان‌ها به جای خواهند گذاشت*. این ادعا ممکن است در بدو امر کمی گزاف جلوه کند، اما با اندک دقت فلسفی موضوع روشن‌تر خواهد شد.

اجازه دهید نگاهی به ارتباطات زبانی در میان انسان‌ها بیفکنیم. جملات خبری در میان انسان‌ها چه کارکردی دارند؟ اگر قبول کنیم که حداقل کارکرد جملات خبری، ایجاد یک علم حصولی در دیگران است، در واقع پذیرفته‌ایم که با گفتن هر جمله خبری، دست کم به‌صورت بالقوه، بر روی یکی از تصمیم‌گیری‌های شخص اثر گذاشته‌ایم. چراکه می‌توان تصور کرد این شخص روزی و درجایی، دست به عملی بزند که آن عمل به‌نوعی تحت تأثیر این علم حصولی قرار داشته باشد. پس می‌توان گفت که ما از طریق تأثیر بر علم حصولی افراد بر روی تصمیمات ارادی آنها اثر گذاشته‌ایم و چنانچه در ابتدای سخن نشان دادیم، این شبیه همان کارکردی است که دعوتگری در میان آدمیان دارد.

جملات سؤالی چطور؟ مگر نه این است که هر سؤالی - اگر حقیقتاً از نوع سؤال باشد و در بطن آن نوعی خبر یا حتی نوعی دستور قرار نداشته باشد - برای به‌دست آوردن یک علم حصولی صورت می‌گیرد؟ پس جملات سؤالی هم، دست کم به‌صورت بالقوه، بر روی تصمیم‌گیری افراد اثر داشته و در نهایت، کارکردی شبیه به دعوتگری را خواهند داشت. باقی می‌ماند جملات امری که خود عین دعوتند. با این حساب، تمامی ارتباطات زبانی و بیانی در میان انسان‌ها، در نهایت می‌تواند کارکردی شبیه به‌نوعی دعوتگری را داشته باشند.

با همین تحلیل، می‌توان نشان داد که بسیاری دیگر از ارتباطات انسانی هم، در نهایت همین سرنوشت را خواهند داشت. ما با عواطف و احساسات، با اندیشه‌ها و حتی با رفتار خود، گاه بی‌آن‌که بخواهیم - یا بهتر بگوییم: بی‌آن‌که متوجه باشیم - در حال شکل دادن چیزی شبیه به دعوت در قبال دیگرانیم. این تأثیرگذاری‌های شبیه به دعوت، ممکن است بسیار نامحسوس باشند، ممکن است دامنه اثر آنها بسیار اندک باشد، ممکن است هیچ وقت شکل یک دعوت بالفعل را به خود نگیرند، اما هیچ یک از این‌ها در ماهیت این تأثیرگذاری‌ها - که کارکردی شبیه به کارکرد یک دعوت را دارند - تفاوتی ایجاد نمی‌کند. این سخن برخلاف ظاهر تعجب برانگیزش، اصلاً حرف عجیبی نیست. تنها چیزی که باعث می‌شود برای عده‌ای این سخن باور نکردنی جلوه کند این است که گمان می‌شود برای دعوتگری باید لزوماً قصد و انگیزه‌ای کاملاً خودآگاهانه داشت. اما این لزوماً گمان صوابی نیست. درست است که بسیاری از دعوت‌ها با قصد و انگیزه آگاهانه انجام می‌شود، درست است که در بسیاری از دعوت‌ها انگیزه خودآگاهانه داشتن یک رکن مهم در شکل‌گیری دعوت است، اما می‌توان تعریف دعوت را از این وسیع‌تر گرفته و تصور کرد که بعضی از دعوت‌ها به شکلی ناخودآگاه در میان انسان‌ها بروز نمایند.<sup>۱۶</sup> ممکن است کسی خودآگاهی را به‌عنوان جزئی از تعریف دعوت لحاظ کند. در این صورت باید گفت که از این پس بحث بیش‌تر به یک بحث لفظی تبدیل خواهد شد. ما نزاعی بر سر الفاظ نداریم. حرف ما این است که ارتباطات انسانی، آگاهانه یا ناخودآگاه، از طریق ایجاد علم حصولی برای انسان‌های دیگر، آنها را به‌سویی سوق می‌دهد. این درست مثل این می‌ماند که انسان‌ها عملاً در حال دعوت کردن یکدیگر به‌سویی باشند. اتفاقاً نکته بسیار مهم در تربیت و رشد انسان‌ها، ایجاد خودآگاهی نسبت به همین موضوع است. مسئله این است: آیا انسان‌ها می‌دانند که با انتقال هر داده<sup>۱۷</sup> و دانشی به

<sup>۱۶</sup> این استدلال بسیار شبیه به استدلالی است که فیلسوفان ما برای اثبات وجود «غایت» در تمامی موجودات - جان‌دار و بی‌جان - به‌کار می‌برند. در مسئله «غایت» هم، مشکل اصلی این است که عده‌ای غایت داشتن را همواره معادل قصد و غرض آگاهانه داشتن می‌پندارند. اما در تحلیل فلسفی معلوم می‌شود که قصد و غرض آگاهانه تنها یکی از انواع غایت‌مندی موجودات می‌باشد.

<sup>۱۷</sup> Data

دیگران، و درواقع با ایجاد هرارتباطی با دیگران، خواه ناخواه، بر روی اراده و اعمال آنها تأثیر

می‌گذارند؟ آیا در ارتباطات انسانی خود، چنین نکته‌ای را همواره مد نظر دارند؟

این مسئله را تنها از این جهت طرح کردم تا نشان دهم مسئله دعوت چه مسئله مهم و عمیقی در ارتباطات انسانی است. هنوز جا دارد به این سؤال بیندیشیم که صفت وجودی دعوت در میان انسان‌ها از چه خصوصیتی برخوردار است. فراموش نکنیم که استدلال فلسفی و دینی ما نشان می‌دهد: همه موجودات و از جمله انسان، همواره در حال نوعی دعوتند. بنابراین نباید با این موضوع به شکلی ساده و سطحی برخورد کرد. ما نمی‌خواهیم به انسان‌ها بگوییم بیایید یکدیگر را به سوی چیزی دعوت کنید. اگر هم بخواهیم چنین حرفی را بزنیم، معنای بسیار عمیق‌تری از آنچه که ابتدائاً ممکن است به ذهن بیاید، مورد نظر ماست. حرف نخست ما در این خصوص اینست که **انسان‌ها دعوتگر هستند**، حتی اگر نسبت به این حقیقت خودآگاهی نداشته باشند؛ و ناشناخته بودن انسان برای خودش - یعنی همان نداشتن معرفت نفس - یکی از مهم‌ترین موانع رشد و کمال اوست. چنان‌که در تعالیم دینی ما هم، «معرفت نفس» یکی از عالی‌ترین سکوه‌های پرش آدمی به سوی رشد و کمال حقیقی خوانده شده است: **من عرف نفسه فقد عرف ربه**.<sup>۱۸</sup> همین که به انسان‌ها خودآگاهی بدهیم که همواره به نوعی، در حال دعوت دیگرانند و هیچ گریزی هم از این امر ندارند، تأثیر بسیار مهمی بر روی نگرش آنها نسبت به ارتباطاتشان با دیگران گذاشته‌ایم. همه ما در حال دعوت یکدیگر به سوی هستیم، کم‌ترین سؤالی که در این جا برای انسان مطرح می‌شود این است که: ما دیگران را حقیقتاً به چه سویی دعوت می‌کنیم؟ دیگران ما را به کدامین سو فرا می‌خوانند؟ سو کجاست؟ به کدامین سو باید رفت؟ ...

<sup>۱۸</sup> (بخاراانوار، جلد ۹۵، (ملاصدرا درجایی می‌گوید: این حدیث، منطفاً عکس نقیض آیه‌ایست که می‌فرماید: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمُ اثْمًا مِمَّا نَسُوا» حشر، آیه ۱۹) یعنی خدا را فراموش کردند پس خدا آنها را از یاد خودشان برد).

از مجموعه این سخنان، نتایج مهمی می‌توان گرفت. می‌توان ثابت کرد که هرچقدر انسان‌ها به رشد و کمال حقیقی دست یابند، خودآگاهی آنها نسبت به دعوتگر بودنشان، از یک طرف، و آگاهی آنها نسبت به درستی و غلطی دعوت‌ها، از طرف دیگر، به کمال خواهد رسید. انسان کامل درمی‌یابد که وجودش عین دعوت است و دعوتش نیز عین حقیقت و کمال. این تعبیر شما را به یاد مفهوم خاصی در میان آموزه‌های دینی نمی‌اندازد؟ آیا نمی‌توان گفت که چنین انسان‌های کاملی، همان کسانی هستند که به مقام نبوت و یا به جایگاهی هم چون انبیاء رسیده‌اند؟

یکی دیگر از نتایج این گفتگوها زمانی بر ما آشکار می‌شود که نگاه عمیق‌تری به تربیت اجتماعی دنیای امروز بیفکنیم. گفتیم که در نگاه ما، انسان‌ها همه دعوتگرند و از این جهت، هیچ تفاوتی میان آنها نیست. تفاوتی اگر باشد، در آگاهی یا عدم آگاهی به دعوتگر بودنشان و البته در محتوای دعوتیست که - خواسته یا ناخواسته - در برابر دیگران قرار می‌دهند. اما در دنیای امروز، گاه چنین ادعا می‌شود که هرکس به کار دیگران کاری نداشته و از تأثیرگذاری بر روی دیگران بیش‌تر اجتناب کند، فردی فرهیخته‌تر و - به اصطلاح امروزی - با کلاس‌تر<sup>۱۹</sup> است.

برای ترویج این نگاه، ابزار متنوعی وجود دارد. گاه دعوت کردن از دیگران را نوعی دخالت در زندگی مردم قلمداد کرده و آنرا کاری ناپسند می‌شمارند. زمانی لازمه احترام به آزادی و حرمت انسان‌ها را در این می‌دانند که نسبت به مسیر زندگی هیچ‌کس ایرادی نگرفته و بگذاریم هرکس همان گونه که خود صحیح می‌پندارد، زندگی کند. بالآخره، گاه اصرار در جهت دعوت انسان‌ها را شعبه‌ای از قیم‌مآبی و خودبرتربینی نسبت به دیگران تلقی می‌کنند. در این نگاه، اساساً دعوت دیگران، و یا دست کم اصرار در دعوت دیگران، کاری ناپسند و برخلاف اصول نزاکت است. تنها در یک‌جا اجازه داریم دیگران را به چیزی دعوت نماییم و آن، جایی است که برای حفظ آزادی‌های شخصی افراد جامعه، و یا

مثلا حفظ قانون، این کار ضرورت داشته باشد. این همان چیز است که من نامش را ادب لیبرالی می‌گذارم.

**اخلاق لیبرالی**، ارزش انسان را در گرو این می‌داند که حتی المقدور از ورود به زندگی آدم‌ها و در نتیجه از تلاش برای دعوت آنها، اجتناب کند. دعوت از دیگران و از آن بدتر، امر و نهی آنها، همگی از مصادیق کارهای ناپسند در روابط انسانی است. در این نگرش اخلاقی، انسانی متواضع تر است که نسبت به زندگی افراد، مادامی که مزاحم آزادی دیگران نباشند، اعلام بی طرفی نموده و خود را کوچک تر از آن بداند که بخواهد درباره کسی - هرکس و در هر مسیری که باشد - قضاوتی نماید.

من - البته - شک ندارم که دخالت بی جا در زندگی افراد، کاری ناپسند است. از نظر من نیز قیوم مآبی و خودبرتربینی، صفاتی نکوهیده در میان انسان‌هاست. به همین ترتیب، معتقدم که قضاوت درباره دیگران کاری بس خطیر و دشوار است. از این بالاتر، معتقدم که در فرهنگ امروز جامعه ایرانی، دخالت بی جا در زندگی دیگران، قیوم مآبی و قضاوت شتاب زده درباره افراد، و نظائر این‌ها، همچون یک بیماری فراگیر خودنمایی می‌کند. بسیاری از ما، وقتی به هم می‌رسیم، تا از «فیها خالدون» یکدیگر خبردار نشویم، احساس آرامش نمی‌کنیم.<sup>۲۰</sup>

به نظر من، این‌ها همه از جمله نقائص فرهنگی ماست. این فرهنگ - صرف نظر از خوب یا بد بودنش - با اخلاق و فرهنگ لیبرالی چندان سازش ندارد. فرهنگ لیبرالی، مردم خود را چنان تربیت کرده که تا وقتی بوی تعفن

<sup>۲۰</sup> کسانی را می‌شناسم که بر این باورند که در میان بعضی از ما - و مخصوصا در میان بعضی از بانوان ما - هنگامی که دو نفر با هم ملاقات می‌کنند، سطح اطلاعاتشان از قانون ظروف مرتبط در فیزیک تبعیت می‌کند!! در این میان اگر کسی از هم سطح کردن اطلاعاتش با دیگران پرهیز کند، احتمالا به عنوان آدمی خطرناک و آب‌زیرکاه شناخته خواهد شد!

جنازه پیرزن همسایه باعث آزار دیگر همسایگان نشده، کسی حتی پلیس را از حال همسایه اش خبر نمی‌کند. اما ما مردمی هستیم که وقتی دو نفر در خیابان بلند حرف بزنند، دورشان جمع می‌شویم تا ببینیم بالآخره دعوایشان چگونه آغاز خواهد شد! اما با تمام این حرف‌ها، به نظر می‌رسد وجوه مهمی از فرهنگ و اخلاق لیبرالی در میان ما نفوذ کرده است. من دیده‌ام کسانی را که وقتی صدای مهمانان همسایه بلند می‌شود، تا حصول نتایج کامل سرشماری نفوس مهمانان همسایه، از پای نمی‌نشینند (!)، ولی درعین حال، وقتی پای یک گفتگوی مهم فکری به میان می‌آید، با احساسی سرشار از ادب و تواضع

لیبرالی می‌گویند: عقیده هرکس برای خودش محترم است!!

بحث من در این جا، ناظر به پریشانی‌های فرهنگی - و اگر فرهنگستان دوست دارد: فرهنگ پریشی ما - و ریشه‌های آن نیست. باز هم تأکید می‌کنم: به هیچ وجه نمی‌خواهم بگویم که فرهنگ لیبرالی چون متعلق به مردم مغرب‌زمین است، لزوماً فرهنگ بدی است و فرهنگ سستی چون متعلق به ما ایرانیان است، لزوماً فرهنگ خوبی است. برای خوشحالی عده‌ای عرض می‌کنم که مطمئن باشید: من هم شک ندارم که عقیده هرکس برای خودش محترم است. ولی مایلم بپرسم: آیا محترم بودن عقیده‌ای برای کسی، لزوماً معادل صحیح بودن آن عقیده است؟ آیا ما مجازیم و اساساً می‌توانیم نسبت به آراء و اندیشه‌های گوناگون، تا آن حد که اخلاق و ادب لیبرالی از ما می‌خواهد، بی‌طرف باشیم؟

آنچه که تاکنون گفتیم پاسخ روشنی برای این سؤالات در اختیار ما قرار می‌دهد. اگر کسی فکر می‌کند که با پایبندی به اخلاق لیبرالی می‌تواند حقیقتاً از تأثیرگذاری بر روی دیگران اجتناب ورزد، به خطا رفته است. اگر کسی فکر می‌کند که می‌توان در برابر دعوت‌های گوناگونی که در مقابل انسان‌ها

وجود دارد، بی طرف بوده و از دعوت کردن دیگران به سویی خودداری کرد، در اشتباه به سر می برد. به نظر من، جا دارد به کسی که واقعا خیال می کند این قدر متمدن و باادب شده (!!)) که می خواهد، هرکسی را همان گونه که هست، بپذیرد، فهماند که خود او با همین سخنش، به نوعی، در حال دعوت کردن دیگران به سمت و سویی است. مگر این شخص فکر نمی کند فکر و اندیشه اش صحیح بوده و جامعه مطلوب جامعه ایست که به چنین منشی خو کرده باشد؟ و مگر او با گفتن همین سخن، در عمل، نمی کوشد تا دیگران را به سوی فراهم کردن جامعه ای مطلوب تر فرا بخواند؟

استدلال ما، مبتنی بر یک تحلیل عمیق فلسفی است و به هیچ وجه نمی توان به سادگی آن را از نظر دور داشت. بحث من بمیرم، تو بمیری، و جان هر که دوست داری بیا دیگران را به سویی دعوت کن، نیست. همه انسان ها، در حال تأثیرگذاری بر روی یک دیگرند و راهی برای از میان بردن این تأثیر و تأثرات وجود ندارد. به تعبیری دقیق تر، همه موجودات دعوتگرند و اساسا دعوتگری یک صفت کمال است. تنها کاری که می توان و باید کرد این است که انسان ها را نسبت به تأثیراتشان بر روی دیگران آگاه نموده و مسیر این تأثیرات را تا آن جا که ممکن است، اصلاح نمود.

عدم درک این حقیقت باعث شده که برای اقشاری از مردم ما، مخصوصا جوانان تحصیل کرده، اجتناب از دعوت دیگران، یک ارزش تلقی شده و تلاش برای دعوت نمودن دیگران در ردیف کارهایی مانند «فضولی کردن» قرار بگیرد. طبعاً این امر با کمک شعارهایی روشنفکرانه و مد روز تبلیغ و ترویج می شود. در واقع، به اسم قبیح بودن هرگونه دعوتگری، سعی می شود تا افراد جامعه به سوی اخلاق لیبرالی دعوت شوند. این است که گفتن جملاتی نظیر این که بگذاریم هرکس همان گونه که هست، خودش باشد، با تمام ابهامات مغالطه افکنی که در خود دارد، یک جمله زیبا و روشنفکرانه به حساب می آید.

البته فراموش نکنیم که مقبول واقع شدن این شعارها دلایل دیگری هم، دارد. دلایلی عمدتاً از نوع همان فرهنگ‌پریشی (!) که قبلاً به آن اشاره کردم. حقیقت این است که به‌اسم دعوت و ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر - چه از روی جهالت و چه از روی سوءاستفاده و غرض‌ورزی - گاه کارهایی صورت می‌گیرد که جای هیچ‌گونه توجیهی باقی نمی‌گذارد. من گاهی که در عمق انگیزه‌های گویندگان شعارهای لیبرالی می‌اندیشم، تا حدود زیادی با آنها احساس همدردی می‌کنم. در واقع، بسیاری از گویندگان این سخنان، به معنای دقیق کلامشان فکر نمی‌کنند. به‌همین دلیل، منظور بسیاری از کسانی که می‌گویند **بگذاریم هرکس همان‌گونه که هست، خودش باشد**، این نیست که منش زندگی ابلیس و فرعون و ابولهب را هم، رسمیت بخشیده و مذمت - و حتی مقابله با - آنها را هم، کاری قبیح بدانیم. بنابراین، گویندگان این سخنان معمولاً نمی‌خواهند بگویند که بگذاریم ابولهب هم همان‌گونه که هست، خودش باشد! اگر چنین منظوری داشته باشند، من واقعا نمی‌دانم با آیه‌ای همچون **تبت‌یدا ابی‌لہب و تب**<sup>۲۱</sup> چگونه کنار می‌آیند. در هر صورت، صرف نظر از نیت درونی و منظور پنهانی گویندگان این شعارها، باید بدانیم که **این سخنان، خود مشتمل بر دعوتی آشکار بوده و منطقتاً حاوی نوعی تناقضند.**

من گاهی اوقات که با طرفداران اخلاق لیبرالی مواجه می‌شوم، مخصوصاً زمانی که شعارهای آنها در پوششی از نوع تواضع و اظهار فروتنی طرح می‌شود، به‌یاد یکی از ماجراهای زیبایی می‌افتم که **عطار نیشابوری** در **منطق‌الطیر** برای ما به‌نظم درآورده است.

در **منطق‌الطیر عطار**، هدهد یک دعوتگر آگاه است. هدهد کسی است که به مراتب بالایی از خودشناسی و هستی‌شناسی نائل آمده و در نتیجه،

<sup>۲۱</sup> (سوره مسد، آیه ۱)

علاوه بر این که می‌داند مسیر رفتن به سوی مطلوب حقیقی چیست، خود را در مقام یک دعوتگر هادی می‌بیند.

مرحبا ای هدهد هادی شده      در حقیقت پیک هروادی شده

ای به سرحد سبا سیر تو خوش      با سلیمان منطق الطیر تو خوش

در برابر دعوت هدهد برای رفتن به سوی سیمرغ، یکی از کسانی که بهانه می‌آورد، گنجشک است. نکته جالب این جاست که بهانه گنجشک در پوششی از تواضع و فروتنی طرح می‌شود. سخن گنجشک این است که من یک گنجشک کوچک و ناتوانم. من کجا لیاقت دیدار سیمرغ را دارم؟

گفت من حیران و فرتوت آمدم      بی دل و بی قوت و قوت آمدم

من نه پر دارم نه پا نه هیچ چیز      کی رسم در گرد سیمرغ عزیز

در این میان، هدهد جوابی به او می‌دهد که اگر من جای گنجشک بودم، فی‌المجلس به کلاغ تبدیل می‌شدم! جواب هدهد این است که ای گنجشک! تو اگر چه به ظاهر اظهار تواضع و کوچکی می‌کنی، اما بدان که جوهره سخن تو جز تکبر چیزی نیست. می‌دانی چرا؟ برای این که من می‌گویم بیاید به پای سیمرغ این طریق را طی کنیم. من می‌گویم که بیاییم و بفهمیم که ما همه هیچیم و هر چه هستیم، جلوه‌ای از اوست. ولی تو ای گنجشک، در مقابل این دعوت، دائما از خودت می‌گویی و به خودت فکر می‌کنی! به همین دلیل است که می‌گویی من کوچک و ناتوانم. بنابراین، تو خود را در برابر او کسی می‌دانی و اظهار منیت می‌کنی. در حالی که سخن من این است که ما کسی نیستیم و در برابر او، منی وجود ندارد. اکنون چه کسی

متواضع است و چه کسی متکبر؟ من که می‌گویم ما هیچ نیستیم؟ یا تو که

می‌گویی من کسی هستم اما ضعیف؟

هدهدش گفت ای ز شنگی و خوشی کرده در افتادگی صد ناخوشی

جمله سالوسی تو من این کی خرم نیست این سالوسی تو در خورم

می‌خواهم بگویم: خیلی از تواضعات و ادب‌ورزی‌هایی که امروز میان ما رواج دارد، در واقع نه تواضع است و نه ادب. خیلی از احتراماتی که برای هم قائل می‌شویم، خوب که نگاه کنی، یک بی‌احترامی تمام‌عیار است. اگر ببینی که کسی دارد وارد لجنزار می‌شود و به اسم احترام گذاشتن به او، سکوت کنی، مرتکب چه کاری شده‌ای؟ در مثل مناقشه نیست! می‌کوشم مانند یک کاریکاتور مسئله مورد نظرم را با اغراق بیان کنم تا منظورم به روشنی درک شود. چرا باید به اسم حفظ حرمت انسان‌ها، از دعوت انسان‌ها به سوی پاکی و صفا سر باز زده اجازه دهیم تا خرخره در لجنزارها فرو روند؟ این احترام است؟

من نمی‌خواهم فعلاً در این باره سخن بگویم که چه کسی ما را به پاکی فرامی‌خواند و چه کسی به لجنزار. نمی‌خواهم بگویم با کسانی که ما را به لجن فرامی‌خوانند، چه باید کرد. نمی‌خواهم به اسم دعوت کردن انسان‌ها، شلاق به دست گرفته به ضرب شلاق آثار لجن را از روی بدن افراد پاک کنم. این که ما در عمل چگونه باید رفتار کنیم، موضوع دیگریست که در جای خود اهمیت فراوانی دارد.

فعلاً می‌خواهم بگویم: تن دادن به ادب لیبرالی و سر باز زدن از دعوت دیگران، توهمی

است که نه عقل آن را می‌پسندد و نه دین بر آن صحه می‌گذارد. به اسم قبیح بودن هرگونه دعوتگری، انسان‌ها را به سوی اخلاق لیبرالی دعوت کردن، اگر یک مغالطه فریبکارانه نباشد، دست کم یک تناقض آشکار است. اگر به آسانی به خودم اجازه می‌دهم که نام این منش را ادب لیبرالی بگذارم، و اگر درباره معنا و مفهوم لیبرالیسم - و مشکلات منطقی آن - دامنه سخن را گسترش نمی‌دهم، صرفاً از

آنروست که قبلاً - مخصوصاً در بحث‌های سوره/حزب<sup>۲۲</sup> - به تفصیل در این‌باره حرف زده‌ایم. کسانی که مایلند می‌توانند به آن مباحث مراجعه نمایند.

اجازه می‌خواهم تا این بحث را در همین‌جا خاتمه داده و در مقالات بعدی آن‌را دنبال نمایم. برای کسانی که بی‌صبرانه منتظر وارد شدن به مباحث قرآنی هستند، مجدداً عرض می‌کنم که در سوره شعراء، مسئله دعوت و دعوتگری، یکی از محورهای مهم گفتگوست. بدون این مقدمات شاید نتوان بسیاری از نکات مطرح در این سوره را مورد بحث و نظر قرار داد. ما در مباحث سوره/حزب هم، بحث را با تحلیل فلسفی مفهوم «بینه» آغاز کردیم و در ادامه دیدیم که این مفهوم چه نقش مهمی در تفسیر سوره/حزب داشت.<sup>۲۳</sup>

روش قرآن به قرآن، روشی است که علامه در تفسیر المیزان درپیش گرفته‌اند. من فکر می‌کنم برای فهمیدن خود المیزان هم، ناچاریم تا روش تفسیر المیزان به المیزان را درپیش گیریم! خواندن تفسیر سوره شعراء در المیزان، اگرچه بسیار مفید و آموزنده خواهد بود، اما برای درک عمیق آن شاید راهی جز مراجعه به مباحث دیگری که در المیزان پراکنده‌اند، وجود نداشته باشد. در مقالات بعد بهتر متوجه این موضوع خواهید شد.

## پایان مقاله اول

آذر ۱۳۹۷

<sup>۲۲</sup> به کتاب «یستاده در باد» مراجعه شود.

<sup>۲۳</sup> به کتاب «یستاده در باد» مراجعه شود.