

مخالفان خلیل، گذشتہ و حال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مخبر معارفین ممتاز، محن الامام الصادق او الامام الخاتم - علیہما السلام - قال:
من قال فی دبر الفریضة یا من یفعل ما یشاء و لا یفعل ما یشاء احد غیره - ثلاثا - ثم سئل، اعطی ما سئل. (اصول الصادق - باب
الدعاء فی احوار الصلوات)

روایتی است از کتاب اصول کافی و از باب الدعاء فی ادبار الصلوات یعنی باب دعاهایی که به دنبال نمازها خوانده می‌شود. این باب مخصوصاً از این نظر جالب است که می‌توانید در آن بسیاری از دعاها را با ذکر اسنادشان ببینید. برخی از دعاهایی که برای شما آشناست - دعاهایی که ممکن است از زبان مردم شنیده و یا حتی در کتاب مفاتیح‌الجنان خوانده باشید - به طور مفصل‌تر و کامل‌تری در این باب آمده است. مثلاً برای بعضی از آنها ثواب‌هایی نقل شده که ممکن است، تا کنون نشنیده باشید.

دعایی که امروز از این باب برایتان نقل می‌کنم، دعای کوتاه و ساده‌ایست. معاویه بن‌عمار - که از اصحاب و راویان معتبر حدیث است - از امام صادق یا امام کاظم - علیهما السلام - روایت کرده که فرمودند: هر کس به دنبال نماز واجب خود سه بار بگوید یا من یعمل ما یشاء، یا یعمل ما یشاء، احد غیره (یعنی ای کسی که عمل می‌کنی به آن چه خواهی؛ و عمل نمی‌کنی به آن چه بخواهد احدی جز تو)، و آنگاه چیزی را از خداوند بخواهد، آن چه که خواسته به او اعطاء خواهد شد.

داشتن معرفت درستی نسبت به خداوند، یکی از ارکان مهم زندگی توحیدیست. هیچ وقت به این مسئله فکر کرده‌اید که ما وقتی در باره خداوند سخن می‌گوییم، چه تصویری از او داریم؟

همه ما می‌دانیم که سخنان ما در باره خداوند، با سخنانمان در باره موجودات دیگری که در اطراف ما هستند، تفاوت‌های مهمی دارد. فیلسوفان ما برای حل این مسئله و بیان این تفاوت‌ها زحمات زیادی کشیده‌اند. آنها به ما آموخته‌اند که خداوند مثل موجودات دیگر نیست که ماهیتی داشته باشد و ما بتوانیم به ماهیت و چیستی او پی ببریم. به ما آموخته‌اند که سخنان ما در باره خداوند از نوع معقولات ثانیه فلسفی هستند. به ما آموخته‌اند که ذات خدا را حتی از طریق مکاشفه عرفانی هم نمی‌توان به طور کامل مشاهده کرد؛ هر چند می‌توان به مکاشفات عمیقی دست یافت که در اصطلاح عرفا فنا خوانده می‌شود. می‌توان به این مکاشفه رسید که وقتی به موجودات جهان می‌نگریم، آنها را عین فقر و نیاز به یک حقیقت برتر احساس کنیم. حتی می‌توان به این مکاشفه رسید که خودمان را نازل شده آن حقیقت برتر ببینیم. همان حقیقت برتری که فیلسوفان ثابت می‌کنند بی‌انتهاست، نامحدود است، بی‌نیاز از هر چیز دیگر است، و همه موجودات دیگر نازل شده او و جلوه‌ای از اویند. فیلسوفان به ما آموخته‌اند که می‌توان وجود چنین موجودی را ثابت کرد و در باره‌اش چنان سخنانی گفت؛ اما نمی‌توان ادعا کرد که او ماهیتی دارد و ماهیتش - مثل اشیاء دیگر - در ذهن ما موجود است.

صرف نظر از مباحث عمیق فلسفی و عرفانی، خوبست گاهی از خودمان بپرسیم که: وقتی خدا را با اسامی گوناگونش می‌خوانیم، حقیقتاً چه برداشتی از حرف‌هایمان داریم؟ مثلاً، وقتی او را به نام منزل الغیث من السماء - فرو ریزنده باران از آسمان - می‌خوانیم، برای ما چه فرقی با ابرهای آسمان دارد؟ یا وقتی او را رزاق - روزی دهنده - می‌خوانیم، از نظر ما چه فرقیست میان رزاق بودن خدا و رزاق بودن زمین، یا حتی حکومت و دولت؟ وقتی می‌گوییم خدا رحیم - مهربان - است، منظورمان از مهربانی چیست؟ بالاخره وقتی می‌گوییم خداوند فعال ما یشاء، است - یعنی هر چه بخواهد انجام می‌دهد - دقیقاً منظورمان چیست؟

سالها پیش که من جوان‌تر (!) بودم، یک روز کسی پیش من آمد و با

خوش‌حالی گفت: من امروز مسئله جبر و اختیار را حل کردم و فهمیدم معنی لاجبر و لا

تقریر چیست. وقتی از او توضیح خواستم برای من مثالی زد. گفت انسان مثل موجودی است که او را به قیاقی بسته و در وسط رودخانه‌ای انداخته‌اند. در این حال، انسان قادر است در بستر این رودخانه حرکت کند، ولی بیرون از رودخانه امکان‌جا به جایی ندارد. این یعنی لاجبر و لا تقریر بل امر بین الامرین، نه جبر کامل و نه اختیار کامل، بلکه چیزی ما بین این دو.

من به او گفتم: متأسفانه هیچ کشف جالبی نکرده‌ای. تو می‌خواهی بگویی انسان توانایی انجام بعضی از کارها را دارد و توانایی انجام بعضی دیگر از کارها را ندارد. این که چیز مهمی نیست و اصلاً به مثال احتیاجی ندارد؛ مخصوصاً مثال عجیب و غریبی شبیه آن چه که تو می‌گویی. همه قبول دارند که ما می‌توانیم بعضی کارها را

انجام دهیم - مثل راه رفتن - و بعضی کارهای دیگر - مثل پرواز کردن - از دست ما ساخته نیست. اما اصلاً مسئله جبر و اختیار که این نبوده است. تو فکر می‌کنی - مثلاً - قاضی عبدالجبار معتزلی که تفویضی بوده، اعتقاد داشته که به اراده و اختیار خودش به دنیا آمده یا به اراده و اختیار خودش می‌میرد؟ هیچ یک از طرفداران نظریه اختیار این قدر احمق نبوده‌اند که بگویند انسان می‌تواند هر کاری دلش خواست بکند. اصلاً صورت مسئله و محل دعوا این نیست. صورت مسئله این است که وقتی فعلی از انسان سر می‌زند، نسبت این فعل با خداوند چگونه است؟ اگر بگوییم خداوند فقط انسان را خلق کرده اما دیگر در تحقق افعال او دخالتی ندارد، قائل به تفویض شده‌ایم. متقابلاً اگر بگوییم همه اتفاقات این عالم با اراده و خواست خداست که اتفاق می‌افتد - و حتی کارهایی که از انسان سر می‌زند به اراده اوست - در این صورت قائل به جبر شده‌ایم. در هر دو صورت هم مشکلات فلسفی فراوانی در برابر ما قرار خواهد گرفت.

من فعلاً نمی‌خواهم در باره جبر و اختیار و راه حل مسائل مربوط به آن صحبت کنم. می‌خواهم بگویم خیلی وقت‌ها - مثل آن کسی که پیش من آمده بود - چون صورت مسئله را درست نمی‌فهمیم، خیال می‌کنیم مسئله را حل کرده‌ایم یا این که فکر می‌کنیم اصلاً با مسئله مهمی روبه‌رو نیستیم.

مشابه همین مشکل در بحث امروز ما هم وجود دارد. می‌خواهیم ببینیم: فعال ما پناه بودن خداوند یعنی چه؟

وقتی می‌گوییم خدا فعال ما پناه است، در باره افعال دیگر موجودات هستی چه می‌توانیم بگوییم؟ کمی عقب‌تر برگردیم و سؤالمان را ساده کنیم. آیا ما خداوند را در این عالم فعال می‌دانیم؟ یا معتقدیم خداوند قبلاً فعالیت‌هایش را کرده و حالا آن بالا نشسته و دارد محصول اراده روز ازش را نظاره می‌کند؟ به این سؤال نخندید. بسیاری از مردم، در باره خداوند و فعال بودن او، تصویری عمیق‌تر از این ندارند. آیا ما فکر می‌کنیم که خداوند در این جهان فعال است؟ یا این که فعالیت او، تنها نوعی مراقبت از قوانین و نظام خلقتی است که فراهم آورده است؟ شاید هم فکر می‌کنیم خداوند نظامی را خلق کرده اما گاهی تصمیم می‌گیرد آن را تغییری داده تنوعی ببخشد؟

شاید در باره دعوی تاریخی ساعت‌ساز ناشی و خدای بی‌کار، چیزهایی شنیده باشید. اگر نشنیده‌اید، به شما می‌گویم که سال‌ها در میان متفکران مسیحی بحث بود که: نظام خلقت الهی چگونه نظامیست؟

عده‌ای از مسیحیان معتقد بودند لازمه بی‌عیب و نقص بودن نظام خلقت الهی این است که بگوییم: این نظام چنان کامل و دقیق طراحی شده که پس از خلقت، دیگر هیچ نیازی به دخالت موجودی خارج از خودش ندارد.

متقابلاً عده‌ای دیگر از مسیحیان گمان می‌کردند که نظام خلقت حداقل برای تأمین انرژی و رفع بعضی از مشکلات گریزناپذیرش، هم‌چنان محتاج به خداوند است.

دسته اول نظام خلقت را به ساعت دقیق و پیچیده‌ای تشبیه می‌کردند که سازنده‌اش - یعنی خداوند - آن را چنان عالی طراحی کرده و ساخته که همه چیزش به صورت خودکار عمل می‌کند. اما دسته دوم معتقد بودند که ساعت مزبور - هر چقدر هم عالی ساخته شده باشد - حداقل محتاج کسی است که آن را کوک کند یا باطریش را تعویض نماید!

دسته اول به دسته دوم می‌گفتند خدای شما یک ساعت ساز ناشی است که نتوانسته یک دستگاه کامل بسازد؛ و گروه دوم به گروه اول می‌گفتند خدای شما یک خدای بی‌کار است که دیگر هیچ نقشی در جهان هستی ایفاء نمی‌کند.

اکنون از شما می‌پرسم: اگر در وسط این دعوا قرار می‌گرفتید، چه موضعی اتخاذ می‌کردید؟

این صورتی دیگر از همان سؤال الیست که در بالا پرسیدیم. فعال بودن خداوند در جهان هستی یعنی چه؟ به گمان من، این سؤال عمیق‌تر - و فلسفی‌تر - از آن چیز است که در ابتدا ممکن است به نظر برسد. به همین دلیل، برای گریز از پاسخ‌های سطحی و عوامانه، ناگزیریم جهان‌بینی فلسفی خود را اصلاح کنیم. شاید کم‌ترین چیزی که از این روایات بتوان - و باید - آموخت، همین باشد که بکوشیم توجیه فلسفی عمیقی از فعال ما پشاه بودن خدا در جهان هستی ارائه دهیم. چرا که متون دینی ما پر است از تعالیم بلندی مانند این:

در دعای کمیل می‌خوانیم یا سریح الرضا اغفر لمن لا یملك الا الدعاء فانك فعال لما تشاء یعنی ای کسی که به سرعت راضی می‌شوی، بیامرز از برای آن که جز دعا چیزی ندارد، پس همانا تویی که هر کار بخواهی می‌کنی. یعنی فعال ما پشاه تویی و همه کارها به دست تو و به خواست توست؛ تو، فعالی نه منفعل.

خوب توجه می‌کنید؟ خداوند فعال است نه منفعل. نباید گمان کنیم که پاره‌ای از اوقات، خداوند به صورتی منفعلانه وارد میدان عمل می‌شود. نباید گمان کنیم که فراخوانده می‌شود، دست به کار فواهد شد. نه. همه چیز و همه چیز، فعل اوست.

آیا تصور بسیاری از ما، هنگام دعا کردن، این نیست که می‌خواهیم خداوند را به کاری فرا بخوانیم؟ من فکر می‌کنم تصور بسیاری از مردم، چیزی شبیه به این است که گمان می‌کنند: بر اثر دعای ما، خداوند تصمیم می‌گیرد تا برای ما کاری بکند. این یعنی منفعل شدن خدا. در حالی که دعای کمیل و روایتی که برایتان خواندم به ما می‌آموزند که خداوند فعال ما پشاه است نه منفعل ما پشاه.

خلاصتان کنم. اگر بفهمیم که خدا فعال ما پشاه است، آنگاه خواهیم فهمید که همین دعای ما هم جلوه‌ای از فعل خود اوست؛ و البته، اگر نگاه فلسفی ما درست باشد، از شنیدن چنین جملاتی هرگز دچار شبهه جبر نخواهیم شد.

امام فرموده‌اند کسی که بعد از نمازش، سه بار خداوند را به این نام - یا من یفعل ما پشاه و لا یفعل ما پشاه احد غیره - بخواند، دعایش مستجاب خواهد شد. یعنی هر چه درخواست کند، خدا به او خواهد داد.

چرا فرموده‌اند این دعا بعد از نماز - که اوج توجه به خدا و بندگی اوست - باید خوانده شود؟ و چرا گفته‌اند سه بار باید آن را گفت؟ آیا مراد این بوده که به ما بفهمانند درک - هر چه - عمیق‌تر این دعا، در گرو درک معنای بندگی است؟ آیا می‌خواهند بگویند رسیدن به استجاب کامل، در گرو درک عبودیت و درک فعال ما پشاه بودن خداوند است؟

شاید این روایات می‌خواهند به ما بیاموزند که انسان زمانی مستجاب الدعوه می‌شود، که خدا را - به معنی دقیق کلمه - فعال ما پشاه ببیند. چنین انسانی، همه هستی خود را عین بندگی و حتی دعای خود را فعلی از افعال خداوند خواهد یافت. در این حالت، چندان عجیب نیست که همه خواسته‌های خود را برآورده ببیند. روزی که بفهمیم خدا فعال ما پشاه است، در حقیقت فهمیده‌ایم که جز او کسی نیست که چیزی بخواهد. فهمیده‌ایم هر چه هست اوست و هر خواسته‌ای که هست، خواسته اوست؛ و مگر می‌شود خواست او برآورده نشود؟؟؟

می‌دانم که ممکن است بعضی از شما گمان کنید که چنین تفسیری از روایت، بیش‌تر شبیه یک لفاظی و تقلب فیلسوفانه است. اما من مثل شما فکر نمی‌کنم. به نظر من، در این جا حقایق بلندی وجود دارد که باید بکوشیم به عمق آن پی ببریم. به راستی اگر این حقایق - چنان چه باید - درک شوند، چه تحولاتی که در طرز فکر، احساسات و خواسته‌های ما - و در یک کلمه، چه تحولاتی که در حاجت‌های ما - پیدا خواهد شد. درک این حقایق مثل رسیدن به مرحله‌ای از بلوغ فکری و روحی است. آن روز، روزی دیگر خواهد بود؛ و زندگی دیگری خواهیم داشت.

شاید تأمل در قسمت دوم این دعا، ما را کمک کند تا به این حقایق بلند کمی نزدیک‌تر شویم. لا یفعل ما پشاه احد غیره یعنی چه؟ ممکن است کسی فکر کند معنای این عبارت این است که فقط خداست که هر کار بخواهد می‌کند

و دیگران چنین نیستند؛ یعنی دیگران هر کاری که بخواهند نمی‌توانند انجام دهند، بلکه فقط انجام بعضی از خواسته‌هایشان از دستشان ساخته است.

اما به سادگی می‌توان نشان داد که این تفسیر ساده‌انگارانه‌ای از روایت است. کافیتت پرسیم: آیا کسی می‌تواند بدون خواست خدا، کوچک‌ترین کاری انجام دهد؟ آیا فعلی در این عالم هست که - در واقع - مرتبه‌ای از فعل خدا نباشد؟ آیا معنای لاجرم لا قوه الا بالله - و بسیاری دیگر از آموزه‌های دینی - این نیست که هر فعلی در جهان هستی - در واقع - جلوه‌ای از افعال خداست؟ آیا آیه و ما تشاؤون الا ان یشاء الله، معنایی جز این دارد؟

پس معنای لا یعمل ما یشاء احد غیره این است که اصلاً غیر از تو کسی نیست که چیزی بخواهد و بتواند آن را به انجام برساند. همه فعالیت‌ها، فعل تو است و فقط تویی که می‌خواهی و انجام می‌دهی. نه خواستی جز خواست تو در این عالم هست و نه فعلی جز فعل تو.

من منتظرم بعضی از شما - درست در همین جا - بپرسید: وقتی انسانی اراده‌گناهی را می‌کند - یا مرتکب گناهی می‌شود - چگونه می‌توان گفت که این گناه به خواست خدا و اراده او صورت پذیرفته است؟ این - البته - سؤال قدیمی و ریشه‌دار است که این‌جا مجال پاسخ آن نیست. اساساً یکی از دغدغه‌های اصلی متکلمین در بحث جبر و اختیار، پاسخ دادن به سؤالاتی از همین نوع بوده است. ما قبلاً در مباحث مربوط به تشکیک وجود، خیر بودن وجود، عدمی بودن شرور - و باقی گفتگوهایمان در اطراف فلسفه اسلامی - در این باره حرف‌هایی زده‌ایم. فعلاً اجازه می‌خواهم که این بحث را با ذکر یک نکته صمیمانه به پایان برم.

همه ما حاجات و آرزوهایی داریم. وقتی در زندگی خود چیزی می‌خواهید، وقتی حاجتی و آرزویی دارید،

به یاد داشته باشید که خدا فعال ما یشاء است و هر چه بخواهد همان می‌شود؛ و جز خدا هیچ کس دیگری چنین نیست؛ نه ما، نه دشمنان ما، نه رقیبان ما، و نه دوستان ما؛ فقط خداست که هر چه بخواهد همان خواهد شد.

برای آرزوهایی که در دلمان هست، به چه کسی امید داریم؟ به این و آن؟ به خداوند؟ یا به خداوند و این و آن؟ اگر به این و آنی امید بسته‌ایم، باید معلوم کنیم که میان خدا و این و آن، چه نسبتی برقرار است. آیا آنها شریک خدایند؟ یا هم‌کار خدا؟ یا جلوه خدا؟ آیا آنها در طول خدایند یا در عرض او؟ تفسیر ما از جهان هستی چگونه است؟ آیا منکر وجود و آثار مخلوقات خداییم؟ یا این که برای مخلوقات و آثارشان، مستقل از خداوند، شأنیستی قائلیم؟ و یا این که معتقدیم به امر بین الامرین؟

معنای امر بین الامرین چیست؟ امیدوارم قدمی به آن نزدیک شده باشیم.

گفتگوی ما در اطراف داستان ابراهیم در سوره شعراء بود. گفتیم که کودکی ابراهیم، خارج از محیط اجتماعی و در دل طبیعت سپری شد. درست به همین دلیل، ادراکات اعتباری برای او - در مقایسه با دیگران - معنایی متفاوت داشت. چنانچه قبلاً گفتیم، ادراکات اعتباری خمیر مایه اصلی زندگی دنیایی ماست. کسی که نگاهش به ادراکات اعتباری با نگاه ما تفاوت دارد، مانند آن است که در دنیای دیگری به جز دنیای ما زندگی می‌کند. من فکر می‌کنم این موضوع تأمل بیش‌تری را می‌طلبد و جالب‌تر از آنست که به سادگی بتوان از کنارش عبور کرد.

بگذارید مثالی بزنم. قبلاً گفتیم که «مالکیت» یک مفهوم اعتباریست. مالکیت، به شکلی که در نزد ما مطرح است، تنها موقعی معنی دارد که دو نفر بخواهند در کنار هم زندگی کنند. وقتی رقیبی وجود داشته باشد که بتواند استفاده ما را از اشیاء اطرافمان محدود کند، ناچاریم حق و حقوق ویژه‌ای را نسبت به بعضی از اشیاء، برای خودمان تعریف کرده با رقیب در میان بگذاریم. این حق و حقوق - که ساخته ذهنیت ما و رقیب ماست - همان مفهوم اعتباری مالکیت است. مفهومی که ممکن است برای اعتبار بخشیدن به آن در نزد رقیب، حتی متوسل به زور شویم. اگر دقت کنید، خواهید دید که فرزندان ما هم با طی کردن مسیری مشابه این، به مفهوم مالکیت پی می‌برند.

اکنون انسانی را در نظر بگیرید که در ایام کودکی هیچ رقیبی را در کنار خود نداشته است. انسانی که در دل طبیعت رشد کرده و با اشیاء اطرافش به هر شکلی که می‌خواسته رفتار کرده است. درک او از مالکیت با درک کسی که در دل شهر بزرگ شده، چقدر تفاوت دارد؟ این نمونه کوچکی از تفاوت نگاه ابراهیم با انسان‌های دیگر است.

این که ابراهیم چگونه و با چه سرعتی توانست با دیگران ارتباط برقرار کند، موضوع جداگانه‌ایست که جا دارد در باره آن خیلی بیش از این‌ها فکر کنیم. آن چه که به بحث ما مربوط می‌شود، این است که ابراهیم درست به همین دلیل، فطرتی اصیل و دست نخورده داشت. او با چنین فطرتی در برابر مردم قرار گرفت و به خاطر همین فطرت بود که در نخستین رویارویی خود با انسان‌های دیگر، در جای‌گاه یک دعوت‌کننده نشست. دعوت‌کننده‌ای که دغدغه فلسفه زندگی داشت؛ دغدغه‌ای بسیار عمیق و برآمده از عمق فطرتش.

محور دعوت ابراهیم مسئله‌ای بود که می‌توان نشان داد ریشه و پایه هر دعوت دیگری در میان انسان‌هاست. ابراهیم به مسئله‌ای پرداخت که اگر حل شود، در تمام تصمیمات دیگر زندگی - منطقا - تأثیر خواهد گذاشت؛ و اگر حل نشود، هیچ دلیل منطقی و عقلانی برای ترجیح شکلی از زندگی بر شکل دیگر آن، باقی نخواهد ماند. اگر مسئله ابراهیم حل نشود، امکان قضاوت منطقی در قبال مفاهیمی چون خوبی، بدی، ارزش، و ضد ارزش، به کلی منتفی است. مسئله ابراهیم، مسئله‌ای بود که با سؤالی ساده آغاز شد: ما تعبدون چه چیزی را می‌پرستید؟

گفتم که هر پرستش و عبادتی، بر چهار رکن اساسی استوار است: تمجید، تقدیس، تسلیم و تمنا^۱. بدون این چهار عنصر، عبادت معنایی نخواهد داشت. عبادت تنها وقتی معنا دارد که موجودی را قابل ستایش و تمجید - یعنی او را به نوعی، برتر از موجودات دیگر - بدانیم. علاوه بر این، معبود باید مقدس و منزه هم باشد. یعنی نباید به موجودات دیگر وابسته و نیازمند باشد. چون اگر نیازمند به دیگران باشد - در واقع - بایستی آن دیگران را عبادت کنیم. هم‌چنین، تا وقتی که - دست کم برخی از - آرزوهای خود را به طور کامل، وابسته به معبود ندانیم، عبادت کردن بی‌معناست. یعنی هم باید آرزوهایی داشته باشیم و هم باید برآورده شدن این آرزوها را - فقط و فقط - در دست او بدانیم. بنابراین باید خود را - حداقل - از جہتی، تسلیم معبودمان ببینیم.

شما به آسانی می‌توانید این چهار رکن را در تمام اعمالی که به عنوان عبادت خوانده می‌شود، بیابید. اگر با ادعیه دینی مأنوس باشید، به راحتی می‌توانید رد پای این چهار عنصر را در اغلب دعاها پیدا کنید. در بعضی از روایات ما آمده است که وقتی دعا می‌کنید، ابتدای دعایتان با حمد و ستایش خداوند و تسبیح و تقدیس او باشد؛ سپس ابراز بندگی و طلب مغفرت کنید؛ و آنگاه حاجت بخواهید. به نمازهایتان نگاه کنید. این چهار عنصر به روشنی در آنها پیداست. سوره حمد - که جوهره همه عبادت‌های ماست - بر همین چهار رکن استوار است: ستایش، تنزیه، ابراز بندگی و تقاضا.

بنابراین، عبادت وقتی برای ما معنا پیدا می‌کند که اولاً به وجود موجودی برتر و بی‌نیاز اعتقاد داشته باشیم؛ ثانیاً معتقد باشیم که آرزوهای ما در دست اوست؛ ثالثاً معتقد باشیم که می‌توان با او ارتباط برقرار کرد و ارتباط با او تنها راه رسیدن ما به آرزوهای ماست. در این صورت - منطقا - دست به کارهایی خواهیم زد که نام آن عبادت کردن است.

اگر بخواهم از اصطلاحات رایج‌تر دینی استفاده کنم، باید بگویم: عبادت عکس‌العمل منطقی ما در برابر یک رب حی قیوم است. وقتی می‌گوییم رب، یعنی موجود برتری که رسیدن ما به آرزوهایمان در دست اوست. وقتی می‌گوییم حی، یعنی موجودی که زنده و آگاه است و از همین طریق می‌توان با او ارتباط برقرار کرد. وقتی می‌گوییم قیوم، یعنی موجودی که مستقل است و بی‌نیاز. شاید از همین جا بتوان حدس زد که چرا از میان صفات و اسماء خداوند، ربوبیت و حی و قیوم بودن او، این قدر مورد تأکید متون دینی ما قرار دارد.

از سوی دیگر، کافیست از خودمان بپرسیم: از کجا و بر پایه چه دلایلی می‌توان به وجود یک رب حی قیوم، و لزوم عبادت او، اعتقاد داشت، یا نداشت؟ هنگام پاسخ به این سؤال، به ناچار، مشغول سخن گفتن در باره چیزی خواهیم شد که امروزه آن را فلسفه زندگی می‌خوانند. بنابراین می‌توان نشان داد - و در واقع، ما نشان دادیم - که تمام فلسفه‌های زندگی، محصول پاسخ‌های ما به سؤالاتیست که از تحلیل مفهوم عبادت به دست می‌آید.

^۱ من برای این که هر چهار کلمه با «ت» شروع شود (گویا این طور حرف زدن مد باشد! البته مد زشتی هم نیست!) از این کلمات استفاده کردم. شاید بهتر بود می‌گفتم: ستایش، تقدیس، تسلیم و حاجت‌خواستن!

گفتیم که ابراهیم برای خودش یک فلسفه زندگی تمام عیار داشت. به طور خلاصه او معتقد بود: همه امور همه موجودات - تنها و تنها - در دست یک رب حی قیوم است و پس. زندگی بر پایه این فلسفه، معانی بسیار جالبی به خود می‌گیرد؛ مثلاً این که، زندگی کردن مساوی است با عبادت کردن. یعنی سراسر زندگی ما عبادت، و عبادت کردن ما عین زندگی کردن ما خواهد بود.

دلیل این امر بسیار ساده است. زندگی چه چیزی به جز مجموعه تلاش‌های ما برای رسیدن به اهداف و آرزوهاست؟ از سوی دیگر، مگر نگفتیم تنها یک رب حی قیوم وجود دارد و او رب همه چیز و همه کس است؟ اگر باور داریم که او رب همه چیز است، پس رسیدن به همه چیز، تنها در دست اوست. بنابراین، برای رسیدن به هر چیزی در زندگی، باید او را عبادت کرد. او که بی‌نیاز است از هر کس و همه به او نیازمندند. او که زنده است و می‌توان با او ارتباط برقرار کرد. او مالک بلا منازع همه چیز است. از دست ما چه کاری جز تسلیم در برابر او ساخته است؟ چگونه می‌توان حتی برای لحظه‌ای او را از نظر دور داشت. ما برای آب خوردنمان هم محتاج اویم. چون رب ما و رب آب و رب خوردن و رب سیراب شدن و رب همه چیز اوست. کسانی که تسلیم او نیستند - در واقع - نه خودشان را درست شناخته‌اند و نه جهان را؛ و شما فکر می‌کنید چه سرنوشتی در انتظار کسی خواهد بود که نه خودش - و آرزوهای حقیقی خودش - را شناخته و نه جهان اطراف خودش را؟ چنین کسانی حتی اگر به چیزی در زندگی برسند، باز هم تحت ربوبیت او رسیده‌اند، اما رسیدنی از سر نادانی و در جستجوی پوچی. روزی که حقایق آشکار شود، آنها خواهند دانست که همه زندگی خود را صرف رسیدن به سراب - اوهام خودساخته - کرده‌اند. این است که خداوند می‌فرماید: و الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتی اذا جائه المجده شیئاً و وجد الله عنده فوفیه حساباً و الله سریع الحساب و آنان که کفر ورزیدند اعمالشان هم چون سراب است در بیابان که تشنه آبش پندارد؛ و چون بر آن در آمد، آن را چیزی نیافت و خدا را در نزد آن یافت؛ پس حسابش داده شد و خدا سریع الحساب است.^۲

اگر به وجود رب یکتایی که حی و قیوم است معتقد باشیم، رسیدن به همه چیز - یعنی سراسر زندگی، حتی آب خوردنمان - را از او - و فقط از او - خواهیم خواست. یعنی تسلیم او خواهیم بود و در واقع عبادت او را خواهیم کرد. این همان سخن قرآن است که می‌فرماید: قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین؛ لا شریک له و بذلک امرت و انا اول المسلمین بگو محل توجه من و عبادت من و زندگی من و مرگ من برای خداست، رب العالمین؛ شریکی برای او نیست و به چنین چیزی امر شده‌ام و من اولین تسلیم شدگانم.^۳ بسیار جالب است که این آیات درست در دنباله آیاتی آمده که دین و آیین - و به تعبیر خود قرآن: ملت - ابراهیم را شرح می‌دهد: قل انی هدینی ربی الی صراط مستقیم دیناً قیماً ملة ابراهیم حنیفاً و ما کان من المشرکین بگو همانا مرا هدایت کرده ربم به سوی صراط مستقیم، دینی پاینده، ملت حقیقت‌جوی ابراهیم؛ و او از مشرکان نبود.^۴ این حرف‌ها نباید برای شما چندان تازگی داشته باشد. ما در جلسات قبلی همین گفتگوها بارها در این باره سخن گفتیم. حتی گفتیم که در سراسر هستی، بیش از یک دعوت کننده و یک دعوت وجود ندارد. آن چه قبلاً گفتیم، نسخه دیگر - بلکه عین - همین حرفیست که امروز می‌زنیم.

درست در همین جاست که یک سؤال ساده اما بسیار کلیدی مطرح می‌شود. اگر قبول کنیم همه زندگی ما باید عبادت خدا باشد، آنگاه باید پرسید: این عبادت - بخوانید زندگی - را چگونه باید انجام داد؟ آیا می‌توانیم به هر ترتیبی که دلمان خواست عبادت (زندگی) کنیم؟

با توجه به آن چه که تا کنون گفته‌ایم، پاسخ این سؤال چندان دور از دسترس نیست. اگر پذیرفته باشیم که رب ما و رب همه عالم، تنها و تنها، یک موجود برتر، زنده و بی‌نیاز است - منطقی - راهی وجود ندارد جز این که نحوه عبادت کردنمان (زندگی کردنمان) را هم با او تنظیم کنیم. چرا که همه کارهای ما، تحت ربوبیت او قرار دارد.

بنابراین، اگر ما به وجود یک رب العالمین اعتقاد داشته باشیم، مسئله عبادت مسئله شماره یک زندگی، بلکه تنها مسئله زندگی ما خواهد شد. زیرا رسیدن ما به هر چیزی در این عالم، تنها و تنها، در گرو ارتباط ما با رب العالمین خواهد بود. هم دنیای

^۲ سوره نور آیه ۳۹

^۳ سوره انعام آیات ۱۶۲ و ۱۶۳

^۴ سوره انعام آیه ۱۶۱

ما در دست رب العالمین است و هم آخرت ما: من كان يرد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة هر که اراده ثواب دنیا را دارد، پس در نزد خداست ثواب دنیا و آخرت^۱. کسی که رب العالمین بودن خداوند - توحید ربوبی - را فهمیده باشد، دنیا و آخرت را به یک اندازه با خدا مرتبط می‌داند. چنین نیست که کسی گمان کند **خداوند تنها به امور افروری ما کار دارد**. همه زندگی ما مربوط به خداست. بنابراین، تمام زندگی ما عبادت است و عبادت عین زندگی ماست.

آیا نتیجه حرف من این است که از این پس به جای هر کاری به مسجد برویم و نماز بخوانیم؟ آیا نتیجه حرف من این است که از این پس به جای هر تلاش و کوششی، تنها دعا بخوانیم؟ آیا نتیجه سخن من این است که از این پس به جای هر گونه مطالعه علمی، فقط قرآن بخوانیم؟

من اجازه می‌خواهم قبل از این که به این سؤالات جواب دهم، سؤالی بپرسم. آیا واقعا کسی هست که از شنیدن حرف‌های من، چنین سؤالاتی برایش مطرح شود؟ کجای حرف‌های من چنین نتیجه‌ای می‌داد؟ یک بار دیگر همه سخنان مرا مرور کنید. اصلا چرا باید چنین شبهه‌ای مطرح باشد؟ می‌خواهم بپرسم: چه پیش زمینه‌ای باید در ذهن افراد وجود داشته باشد تا از شنیدن سخنان من، چنان سؤالاتی برایشان مطرح شود؟

همه حرف من این بود که زندگی ما - با همه اجزایش - در ارتباط با خدا معنا می‌گیرد. بنابراین، ساده‌ترین سؤالی که پس از شنیدن این حرف باید مطرح شود این است که: خداوند چه چیزی از ما خواسته است؟ آیا او خواسته به جای هر کاری نماز بخوانیم؟ یا نماز هم یکی از کارهاییست که او از ما خواسته است؟ آیا او هیچ سخنی در باره کار و تلاش و کوشش و جهاد و مطالعه و دانش و تولید و هر چیز دیگری که در زندگی ماست، نگفته است؟

من معتقدم اگر کسی فقط یک بار متن قرآن را دیده باشد - گفتم دیده باشد، حتی نگفتم خوانده باشد، چه رسد به این که بگویم فهمیده باشد - هرگز چنین سؤالی برایش مطرح نخواهد شد. دستورات قرآن پر است از توجه به تمام شئون زندگی؛ از ارث و زنا و عادت ماهانه زنان گرفته تا جهاد و حج و قرض الحسنه؛ از نماز و روزه و خمس و زکات گرفته تا قوانین جزائی و حقوق فردی و اجتماعی و سیاسی؛ از تاریخ شکل‌گیری طبیعت و تاریخ تمدن بشر گرفته تا مسائل حکومت و زندگی روزمره؛ از توجه به عرش و روح و فرشتگان و لوح و قلم گرفته تا توجه به ماه و خورشید و زمین و گل و گیاه. با این حساب، چرا باید برای کسی این سؤال مطرح شود که عبادت بودن همه زندگی یعنی به کنج مسجد رفتن و نماز خواندن؟

عبادت بودن همه زندگی، یعنی خودشناسی و جهان‌شناسی درست‌ی داشتن؛ همین؛ و بنابراین یعنی همه زندگی را تسلیم خدا بودن و به دستورات او عمل کردن. کدام یک از پیغمبران و امامان ما را سراغ دارید که از خوردن و خوابیدن و استفاده از طبیعت - و شناختی که پایه استفاده از طبیعت است - سر باز زده باشند؟ اصلا مگر چنین چیزی ممکن است؟ آیا می‌توان گفت: چون می‌خواهیم بندگی خدا کنیم، پس دیگر غذا نمی‌خوریم؟ اصلا مگر غذا - یا هر چیز دیگری در طبیعت و در کل جهان هستی - جز جلوه‌ای از جلوه‌های خداست؟

وقتی می‌گوییم زندگی مساوی است با عبادت، منظور این است که نگرش ما نسبت به زندگی عمق و معنای خاصی پیدا می‌کند؛ در حالی که - دست کم - برخی از ظواهر زندگی ممکن است هیچ تفاوتی نکنند. انسانی که به توحید ربوبی معتقد نیست، غذا می‌خورد و می‌کوشد تا طبیعت را بشناسد. انسانی که به توحید ربوبی اعتقاد دارد نیز همین کارها را می‌کند، اما او طبیعت را - در عین حال - جلوه رب و آیتی از آیات رب می‌بیند. در واقع، شناخت او از طبیعت ابعاد جدیدتری پیدا می‌کند و به همین دلیل شناخت درست‌تر و کامل‌تری هم دارد. به همین ترتیب، او غذا می‌خورد، اما - در عین حال - غذا را نعمت رب می‌بیند و غذا خوردن را نه تلاشی دارویی برای پیروزی در تنازع بقا، که اطاعت از رب العالمین می‌داند.

اکنون، اگر سؤال این است که: رب دقیقا چه دستوراتی برای ما دارد؛ و ما - در عمل - چگونه باید در تمام لحظات زندگی بندگی و عبادت او را به جا آوریم؛ باید شما را ارجاع دهم به گفتگوهای گسترده و مفصلی که در اطراف سوره احزاب با هم گذراندیم. در آن جا گفتیم، آن چه به عنوان دانش فقه خوانده می‌شود، در حقیقت یک متدلوژی پیچیده برای التزام داشتن به دستورات دینی، در تمامی لحظات و حالات زندگیست. **فقه دانشی است که به صورت یک متدلوژی در اختیار ما قرار می‌گیرد تا موضع و نظرگاه دین را در قبال همه اعمال - بزرگ و کوچک - زندگی تعیین کند.**

^۱ سوره نساء آیه ۱۳۴

اکنون شما این نگاه عمیق فلسفی به ماهیت دین را فقط مقایسه کنید با سخنانی که امروز تحت عنوان دین حداقلی و حداکثری، در برخی از محافل - موسوم به روشنفکران دینی - مطرح می‌شود.

من در این جا قصد ندارم نقد مفصلی از این سخنان ارائه دهم. همین قدر اشاره کنم که فضای بحث دین حداقلی و حداکثری، فضایی است که در آن ماهیت دین و توحید ربوبی - به طور کامل - مورد غفلت قرار گرفته است. این بحث، با این پیش فرض آغاز می‌شود که **دین تنها به قسمتی از زندگی ما مربوط است**. یعنی **زندگی از دو بخش تشکیل شده است: بخش دینی (امور افروزی) و بخش غیر دینی (امور دنیایی)**. بعد از این پیش فرض است که بحث دین حداقلی و حداکثری آغاز می‌شود. هدف نهایی بحثشان هم این است که معلوم کنند: **در قبال آن بخشی از آموزه‌های دینی که ظاهراً به زندگی دنیایی ما مربوط می‌شود، چه باید کرد**.

بر این سخن اشکالات فراوانی وارد است که من در جاهای مختلفی به آن اشاره کرده‌ام. در این جا می‌خواهم بگویم که اساساً پیش فرض این مسئله با روح و جسم دین - دست کم دینی که ابراهیم در باره‌اش سخن می‌گفت و اسلام هم خود را نقطه تکامل همان دین می‌داند - ناسازگار است. کسی که مسئله را به این شکل می‌بیند، آن قدر از درک توحید ربوبی دور است که تو گویی در باره هر چیزی به جز دین، سخن می‌گوید!

البته این مسئله، ریشه قدیمی تری هم دارد. به نظر من، مسئله دین حداقلی و حداکثری، به منزله تب یک بیماری فکری

دیگر است: **تقسیم کردن معرفت بشری به معرفت درون دینی و بیرون دینی**.

باز هم این جا جای آن نیست تا به طور کامل در باره تعارض‌های منطقی این تقسیم‌بندی، و نتایج مغالطه‌آمیزی که از آن می‌گیرند، حرف بزنیم. فقط بد نیست اشاره کنم که این تقسیم‌بندی (درون دینی - بیرون دینی) تنها وقتی به کار می‌آید که ملاک روشنی برای جدا کردن معرفت‌های درون دینی و بیرون دینی، در دست داشته باشیم. تا وقتی این ملاک در دست ما نباشد - یعنی **تا وقتی نتوانیم معلوم کنیم که بالاخره کدام معرفت، درون دینی و کدام معرفت بیرون دینی است** - این تقسیم‌بندی به هیچ دردی نخواهد خورد. اگر کسی خیلی به این تقسیم‌بندی علاقه دارد، قبل از هر چیز باید به این سؤال پاسخ دهد که: **معیار و ملاکی که بر پایه آن بتوان معرفت‌های درون دینی و بیرون دینی را از هم جدا کرد، چیست؟ و کجاست؟** چنانچه به دنبال به دست آوردن این ملاک باشیم، مهم‌ترین سؤال این است که: **خود این ملاک، در درون دین است یا در بیرون دین؟**

اگر کسی در پاسخ این سؤال بگوید که معیار تعیین درون دینی یا بیرون دینی بودن یک معرفت، خود دین است، هیچ حرف جدیدی نرزد و هیچ مسئله جدیدی هم نیافریده است. کسی که می‌گوید این ملاک خودش درون دینی است، در واقع گفته است ما باید هم‌واره به دین مراجعه کنیم و از خود او بپرسیم که چه چیزی به او مربوط است و چه چیزی به او مربوط نیست. این البته حرف بدی نیست.^۷ همه ما قبول داریم که **باید از خود دین پرسید که چیزهایی به تو مربوط است**. باید در دین مطالعه کرد و دید خود دین به چه چیزهایی توجه نشان داده است. هر چه که در درون دین مورد بحث و نظر واقع شده، به نوعی دینی محسوب می‌شود.^۸

پس اگر کسی بگوید این ملاک در درون خود دین قرار دارد، در واقع هیچ مشکل مهمی پیدا نمی‌شود. همه مشکل از جایی آغاز می‌شود که **بفواهیم ملاک تعیین درون دینی یا بیرون دینی بودن معرفت‌ها را بیرون دینی معرفی کنیم**. این جاست که نتایج مغالطه‌آمیز این تقسیم‌بندی مثل آوار بر سر ما سرازیر خواهد شد.

اولاً باید پرسید از کجا دانسته‌اید که ملاک مزبور بیرون دینی است؟ مگر قرار نبود با کمک این معیار - تازه - معلوم کنیم که چه چیزی درون دین است و چه چیزی بیرون دین؟ چطور وقتی هنوز خود این ملاک پیدا نشده، شما حکم می‌کنید که بیرون دینی است؟ قبل از پیدا کردن ملاکی که روشن کند چه چیزی درون دینی است و چه چیزی بیرون دینی، چطور می‌توان گفت این ملاک خودش بیرون دینی است یا درون دینی؟

^۷ هر چند تعارض‌های منطقی آن تقسیم‌بندی، در این جا هم به صورت خفیفی نمایان می‌شود.

^۸ و اگر مبانی و لوازم منطقی هر سخنی را نیز متصل به آن بدانیم، به شما بشارت می‌دهم که - تقریباً - همه چیز درون دینی خواهد بود. صلوات بفرستید!!

در ثانی، از این مشکل منطقی هم که صرف نظر کنیم، تازه مشکلات جدیدی آغاز می‌شود که از بررسی آنها به آسانی می‌توان فهمید: چرا عده‌ای این قدر به این تقسیم‌بندی تعارض آمیز علاقه دارند؛ و چرا با اصراری باور نکردنی می‌کوشند - بر خلاف عقل فطری بشر - ملاک تعیین درون‌دینی یا برون‌دینی بودن معرفت‌ها را در بیرون دین جستجو کنند.

اگر ما به دینی اعتقاد داشته باشیم - مثلاً اگر با انسانی روبرو شویم که ادعای پیغمبری می‌کند و ما باور کنیم که او راست می‌گوید - عقل فطری ما به ما می‌گوید که از خود او پرسیم چه چیزی به او مربوط است و چه چیزی به او مربوط نیست.^۹ اما طرف‌داران این تقسیم‌بندی درست خلاف این را می‌گویند. آنها می‌گویند از فود دین نباید پرسید که چه چیزی دینی است و چه چیزی غیر دینی. بلکه از بیرون دین باید معلوم کرد که چه اموری از زندگی ما به دین مربوط است و چه اموری به دین مربوط نیست. یعنی اگر پیغمبری بیاید، و ما به او ایمان بیاوریم، باز این ما هستیم که به او می‌گوییم چه مرفه‌هایی را مق دارد بزند و چه مرفه‌هایی را مق ندارد مطرح کند!!

ممکن است چنین تفسیری از ماهیت دین، برای شما باور نکردنی باشد. اما واقعیت این است که این تفسیر، همیشه در طول تاریخ، طرف‌دارانی داشته است. بنابراین زیاد از شنیدن آن تعجب نکنید. در روزگار ما، چنین موضعی در قبال دین - دقیقاً - همان وضعیست که لیبرالیست‌ها اتخاذ می‌کنند و ما بارها - و به تفصیل - در باره آن سخن گفته‌ایم.^{۱۱} اما از لیبرال‌ها که بگذریم، چنانچه کمی با دقت در تاریخ مطالعه کنید، نسخه‌های مشابه این سخن را پیدا خواهید کرد. به نظر من این یک بیماری قدیمست.^{۱۲} رد پای این بیماری را حتی در عصر ظهور اسلام، به آسانی می‌توان پیدا کرد. ما در کتاب ایستاده در باد گفته‌ایم که جریان اجتماعی منافقان - آن طور که قرآن معرفی می‌کند - از همین طرز فکر در قبال دین برخوردار بوده‌اند. بسیاری از آیات قرآن در صدد مقابله با چالش‌هایی است که طرف‌داران این طرز فکر - در برابر پیامبر - به وجود می‌آوردند.

به عنوان نمونه بد نیست به برخی از آیات سوره احزاب - که در کتاب ایستاده در باد مورد بحث قرار گرفته‌اند - نگاهی دوباره بیاندازید. مثلاً آن جایی که فرمود: *ماکان لمومن ولا مومنه اذا قضي الله امره* و *ماکان لمومن ولا مومنه اذا قضي الله امره*^{۱۳} و نیز آیه‌ای که می‌فرماید *النبي اولي بالمؤمنين من انفسهم*^{۱۴}. به نظر می‌رسد چنین آیاتی - و نظائر آن که در قرآن بسیار زیاد است - در صدد خشکاندن ریشه همین طرز فکر در میان مسلمانان است. کم‌ترین معنایی که از این آیات به دست می‌آید این است که *دایره اطاعت از پیامبر - و دین - چنان وسیع است که هیچ چیزی از امور زندگی نمی‌تواند خارج از این دایره فرض شود.*

شما یک بار در قرآن جستجو کنید و ببینید چند بار تعبیر یا *ایها الذین امنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول* تکرار شده است. سپس بار دیگر در قرآن جستجو کنید و ببینید: آیا هرگز از هیچ آیه‌ای می‌توان حوزه و محدوده خاصی را برای اطاعت از پیغمبر پیدا کرد؟ مثلاً، آیا هیچ آیه‌ای هست که بگوید اطاعت از پیغمبر فقط برای امور دینی یا اخروی است؟ بالاخره به تاریخ اسلام مراجعه کنید و ببینید چطور بعضی از اصحاب، در برابر هر دستوری که پیامبر می‌دادند، این شبهه را مطرح می‌ساختند که: *آیا این دستور فود فداست یا پیامبر از فودشان چنین مرفی را زده‌اند؟* با این بهانه سعی داشتند برخی از دستورات دینی - عمدتاً دستورات اجتماعی و سیاسی پیغمبر که با مذاق آنها سازگار نبود - را ندیده بگیرند. آنها با طرح این پرسش می‌خواستند بگویند *اولاً، دستورات دینی تنها به بخشی از زندگی مربوط است و بقیه تصمیمات زندگی ما ربطی به دین ندارد. ثانیاً، همه دستوراتی که از جانب پیغمبر صادر می‌شوند، از نوع دستورات دینی نیستند. بلکه پاره‌ای از آنها - در واقع - نظرات شفصی پیغمبرند نه حکم خدا و دین. در این موارد، لزومی ندارد به مرف پیغمبر گوش کنیم.*

^۹ تازه اگر خود این سؤال، سؤال نامربوطی نباشد که تا حدودی هست!

^{۱۰} بیچاره انبیاء! حال مؤمنانشان که این باشد، وضع کافران معلوم است!

^{۱۱} به کتاب ایستاده در باد مراجعه شود.

^{۱۲} ما در مباحث سوره نمل و نیز در مباحث سوره فتح، به تفصیل در باره این بیماری قدیمی و چگونگی شکل‌گیری و ریشه‌های آن سخن گفته‌ایم. مباحث سوره نمل هم اکنون در حلقه مطالعات فلسفه و اندیشه اسلامی در جریان است و پاره‌ای از جلسات آن از طریق سایت حلقه قابل دسترسی است. مباحث سوره فتح نیز توسط شبکه سوم سیمای جمهوری اسلامی ایران ضبط گردید که پخش آن - به دلایلی - انجام نشده است.

^{۱۳} سوره احزاب آیه ۳۶

^{۱۴} سوره احزاب آیه ۶

البته این طرز فکر با قرآن سازگاری نداشت. قرآن بارها و بارها به صراحت گفته بود که اطاعت از پیغمبر - در همه موارد زندگی - عین دین داری و عین اطاعت از خداست. بنابراین، سؤال آنها - و شبهه‌ای که مطرح می‌ساختند - از اساس باطل بود. خود پیامبر نیز هر بار با چنین سؤال و شبهه‌ای مواجه می‌شدند، به صراحت می‌گفتند که همه دستورات من از جانب خداست.^{۱۵} ولی با تمام این اوصاف، عده‌ای از اصحاب هم چنان به طرح چنین شبهاتی دامن می‌زدند.

این ماجرا تا آخرین ساعت‌های عمر پیغمبر ادامه داشت. آن عده‌ای از اصحاب که به خودشان اجازه دادند تا پیامبر را به هذیان‌گویی متهم ساخته بگویند ان‌هذا الرجل لیهجر، از همین طرز فکر برخوردار بودند. در غدیر خم همین طرز فکر بیمار حضور داشت. جالب است بدانید از اولین کسانی که پیامبر به آنها دستور داد که در روز غدیر با علی - علیه السلام - به عنوان امیرالمؤمنین بیعت کنند، همان کسانی بودند که بعدها به مخالفت با او برخاستند. به شهادت تاریخ، آنها وقتی در برابر این دستور پیامبر قرار گرفتند، باز از او پرسیدند: یا رسول الله هذا من الله ام من رسول؟ ای پیامبر خدا، آیا این دستور از جانب خداست یا از جانب پیغمبرش؟ و پیامبر مثل همیشه پاسخ دادند: هذا من الله و من رسول، این از جانب خداست و پیغمبرش.

امام صادق - علیه السلام - در روایتی می‌فرمایند در حالی که دو شاهد کافیس تا کسی به حقش برسد، حق علی بن ابی طالب با وجود ده‌هزار بلکه صد‌هزار شاهد غصب شد! امکان ندارد کسی بتواند در حضور صد‌هزار شاهد، واقعه‌ای را منکر شود. به همین دلیل، هیچ کس، هرگز منکر صحت و دلالت حدیث غدیر بر ولایت امیرالمؤمنین - علیه السلام - نشد.

حرف اصلی مخالفان این بود که **مسائلی از نوع رهبری و بانثینی بعد از پیامبر به دین مربوط نمی‌شود. هر کس اجازه دارد در این گونه مسائل با نظر شفیعی خودش تصمیم بگیرد و لزومی ندارد که در همه مسائل به دین مراجعه کنیم.**

بنابراین، ما بر اساس فهم و درک خودمان تصمیمی گرفتیم که با تصمیم پیامبر متفاوت بود.

من فعلا نمی‌خواهم در باره این موضوع بیش از این بحث کنم. به قول مرحوم شهریار:

در ولایت هم اگر سهو فقاقت چه سفاقت
بی ولای علی و آل چه فقهی و چه شمی
اف بر این شم فقاقت
بابی انت و امی

فعلا فقط می‌خواهم نشان دهم که آن تفسیر باطل از دین، چگونه در حضور شخص پیامبر هم فتنه‌انگیزی می‌کرد.

اگر این تفسیر بیمارگونه از دین به دقت شناسایی شود، درک بسیاری از مسائل دیگر آسان خواهد شد. این که شما می‌بینید طرف‌داران دین حداقلی - کسانی که تقسیم‌بندی درون‌دینی و برون‌دینی را مطرح می‌کنند - همان کسانی هستند که شدیداً به فقه و روحانیت حمله‌ور می‌شوند، اصلاً اتفاقی نیست.

من قبلاً در مباحث سوره احزاب - آن بخشی که هنوز به چاپ نرسیده - گفتم که بر خلاف تصور عده‌ای، مهم‌ترین عاملی که به روحانیت - به عنوان یک نهاد اجتماعی - هویت می‌بخشد، نه لباس روحانیت است، و نه مسائل اقتصادیست. حتی هویت اصلی نهاد روحانیت، این نیست که عالمان دینی را تربیت می‌کند. البته طرف‌داران آن طرز فکر بیمار، روحانیت را طبقه‌ای از مردم می‌دانند که به واسطه دین، معیشت خود را سامان می‌دهند. اما من معتقدم موضوع خیلی پیچیده‌تر و عمیق‌تر از تصور آنهاست.

به نظر من، روحانیت یک نهاد اجتماعی است. نهادی که رسماً به دنبال پشتیبانی از یک آموزه اصیل دینیست. کدام آموزه؟ همان آموزه‌ای که دین را بر تمام شئون زندگی انسان منطبق

^{۱۵} البته مواردی وجود داشت که پیامبر، دستور صریحی صادر نکرده اجازه می‌دادند مردم با رأی و نظر خودشان تصمیم بگیرند. اما در این جا هم نمی‌گفتند موضوع به من - یا به دین - مربوط نیست. بلکه می‌گفتند من اجازه می‌دهم - یا حتی دستور می‌دهم - خودتان تصمیم بگیرید. بارها گفته‌ایم: فرق است میان این که موضوعی به دین مربوط نباشد و این که دین خودش ما را در آن موضوع آزاد گذاشته باشد. فرق است میان این که برای تصمیم‌گیری در قبال موضوعی، اصلاً به دین مراجعه نکنیم، و میان این که پس از مراجعه به دین متوجه شویم که خود دین از ما خواسته تا با رأی خودمان تصمیم بگیریم.

می‌داند. درست به همین دلیل است که خمیر مایه اصلی نهاد روحانیت دانش فقه است نه دانش‌های دیگری نظیر فلسفه یا عرفان اسلامی. چرا که فقه - همان طور که در بالا اشاره کردم - به دنبال روشن کردن وظیفه دینی ما در قبال همه اجزاء ریز و درشت زندگیست.

البته معنی سخن من این نیست که این نهاد در کارکرد اجتماعی خود هیچ نقیصی ندارد. ممکن است عده‌ای پیدا شوند و در لباس روحانیت به دنبال معیشت خود باشند. نهاد روحانیت هم مثل هر نهاد اجتماعی دیگری نیاز به اصلاح دارد. بسیاری از بزرگان روحانیت همیشه در صدد چنین اصلاحاتی بوده‌اند و هستند. مرحوم شهید مطهری یکی از مشهورترین این افراد است و سخنانش در خصوص اصلاح سازمان روحانیت، به آسانی در دست‌رس ماست. بدون تردید، یکی از دغدغه‌های همیشگی امام خمینی - رحمة الله تعالی علیه - همین مسئله بوده است. حتی رهبر امروز ما - حضرت آیت‌الله خامنه‌ای - بارها در این باره به تفصیل سخن گفته‌اند. اما بحث ما بر سر مشکلات و نقائص نهاد روحانیت نیست. بحث ما بر سر ماهیت اصلی این نهاد اجتماعیتست.

به هر تقدیر شما می‌بینید کسانی که دین را ناظر به تمامی حوزه‌های زندگی نمی‌دانند، همان کسانی هستند که بیش از همه روحانیت را مورد حمله قرار می‌دهند. من البته از همین افراد - به درستی - آموخته‌ام که دچار مغالطه انگیزه و انگیزه نشوم. بنابراین وارد این بحث نمی‌شوم که: آیا انگیزه‌های سیاسی - و مخالفت با جمهوری اسلامی و ولایت فقیه - باعث شده عده‌ای به طرح مسائلی چون دین حداقلی روی بیاورند؟ یا به عکس؟ هستند کسانی که معتقدند انگیزه اصلی از طرح موضوعاتی چون معرفت درون‌دینی و برون‌دینی و دین حداقلی، از نوع انگیزه‌های سیاسی است. عده‌ای نیز عکس این را می‌گویند. یعنی معتقدند معرفت‌شناسی و مبانی فلسفی این افراد عملاً باعث مخالفت سیاسی آنها با روحانیت شده است.

من - به دلیلی که گفتم - مایل نیستم به این بحث وارد شوم. برای من اصلاً مهم نیست که چه انگیزه‌ای باعث شکل گرفتن یک طرز فکر بوده است. آن چه که برای من اهمیت دارد، قضاوت منطقی در باره افکار است. کسانی که به دنبال محدود ساختن دین در زندگی بشر هستند، با هر انگیزه‌ای که باشد، طرز فکر باطلی را دنبال می‌کنند. طرز فکری که دچار تعارضات منطقی و فلسفی است؛ و از آموزه‌های اصیل دینی ما فرسنگ‌ها فاصله دارد.

کمی از بحث خود دور افتادیم. غرض این بود که نشان دهیم: بر اساس فلسفه زندگی ابراهیمی، تمام زندگی عبادت است و ما ناچاریم طرز عبادت کردنمان - یعنی همان طرز زندگی خود - را نیز از رب بخواهیم. چرا که او رب العالمین است و بنابراین، در هیچ کاری از کارها نمی‌توان - و نباید - ربوبیت او را از نظر دور داشت. اما قوم ابراهیم فلسفه دیگری برای زندگی داشتند. فلسفه‌ای که وقتی ابراهیم از آنها پرسید ما تعبدون، خود را نشان داد: عبادت اصنام.

قبلاً گفتیم که اعتقاد به اصنام هیچ پایه منطقی محکمی نداشت. نه تنها اعتقاد به ارباب - به جای رب العالمین - مبتنی بر استدلال محکمی نبود، بلکه اختراع اصنام - به عنوان مظهر و نماینده ارباب - هم صرفاً یک راه حل عمل‌گرایانه بود. یعنی دلیل منطقی و محکمی وجود نداشت که نشان دهد این اصنام واقعا می‌توانند برای خدایان نمایندگی کنند. بلکه روی آوردن به اصنام در واقع یک عمل دل به خواهی از جانب مشرکان بود.

جالب‌ترین نکته این بود که قوم ابراهیم حتی درک عمیق و روشنی از این عمل دل به خواهی خود نداشتند. به همین دلیل گفتند ما اربابی را پرستش می‌کنیم که این اصنام به عنوان مظهر آنها اختراع شده‌اند. بلکه گفتند ما همین اصنام را پرستش می‌کنیم. حتی زمانی که ابراهیم از آنها پرسید مگر این اصنام چیزی می‌فهمند یا نفع و ضرری برای شما دارند که آنها را می‌پرستید، باز هم متوجه تعارضات منطقی در طرز فکر خود نشدند. به همین دلیل، به جای این که بگویند معبود اصلی ما همان ارباب هستند نه اصنام، گفتند پدران ما هم همین جور می‌کردند.

همان طور که قبلاً توضیح دادم، این جواب خودش نشان می‌دهد که مشکل اصلی آنها نداشتن تأمل کافی در مبانی فلسفه زندگی بود. به عبارت دیگر، مسئله اصلی قوم ابراهیم فرو رفتن در زندگی روزمره و تربیت موروثی و آباء و اجدادی بود. هر چند اشتباهات بزرگی در طرز فکر آنها وجود داشت، ولی مشکل اصلی آنها این بود که اصلاً به معانی عمیق در زندگی، فکر نمی‌کردند. همه زندگی آنها روزمرگی بود. همه افکار آنها میراث آباء و اجدادی بود. هرگز ننشسته بودند با خودشان بیاندیشند که: برای چه زندگی می‌کنیم؟ از کجا آمده‌ایم؟ و به کجا می‌رویم؟ در باره هیچ کاری در زندگی خود خوب بیاندیشیده بودند.

مثل آنها مثل همان شعرست که می‌گوید:

همه تقصیر من است
این که خودم می‌دانم
که نکردم فکری
که تأمل ننمودم روزی
ساعتی یا آنی
که چه سان می‌گذرد عمر دراز ...

این طرز زندگی را شوخی نگیرید. می‌تسم طرز زندگی خود ما باشد. کدام یک از ما، روزی، ساعتی یا آنی، به طور جدی در باره خودمان و جهان هستی فکر کردیم؟ بسیاری از ما دقیقاً همان گونه‌ای که به ما آموختند، حرف زدیم؛ و همان گونه که به ما گفتند، فکر کردیم. نه در باره آغاز کارمان اندیشیدیم و نه در باره پایان کارمان. گفتند درس بخوان، خواندیم. گفتند فلان چیزها با ارزش است، آنها را ارزش شمردیم. گفتند کار کن، کار کردیم. گفتند ازدواج کن، ازدواج کردیم. گفتند بچه‌دار شو، شدیم. گفتند رأی بده، دادیم. گفتند تحریم کن، تحریم کردیم. گفتند فحش بده، فحش دادیم. گفتند هورا بکش، هورا کشیدیم. گفتند نماز بخوان، نماز خواندیم. گفتند نماز خواندن مرتجعانه است، نماز نخواندیم. هیچ وقت در عمق مسائل زندگی فرو نرفتیم. هیچ وقت به طور جدی نپرسیدیم: آیا واقعا خدایی هست؟ آیا واقعا بهشتی و جهنمی هست؟

فلسفه زندگی مسئله‌ایست که اگر جوابش پیدا شود، طرز زندگی ما را تعیین می‌کند؛ حتی اگر تمام دنیا با ما مخالفت کنند. اگر حقیقتاً بدانیم راهی به آتش سوزان جهنم ختم می‌شود، به آن راه نخواهیم رفت؛ حتی اگر همه مردم در فرماندومی شرکت کنند و بگویند باید به این راه برویم! درست مثل ابراهیم.

ابراهیم فلسفه زندگی داشت و قوش به این گونه مسائل فکر نمی‌کردند. به همین دلیل بود که وقتی با آن مردم روبرو شد، به صراحت گفت که این اصنام شما برای من دشمنند.

چرا ابراهیم به فلسفه زندگی قوش اعلان جنگ داد؟ چرا آنها را دشمن خود خواند؟ چرا نگفت من کاری به کار بت‌های شما ندارم؟ چرا نگفت شما به دین خود و من به دین خودم؟ چرا نگفت موسی به دین خود و عیسی به دین خود؟^{۱۶}

پاسخ همه این سؤالات در گرو درک همین نکته است که: ابراهیم فلسفه زندگی داشت. او یقین داشت که رب العالمینی هست. بنابراین بت‌ها را دشمن خود می‌دانست چون می‌توانستند او را از زندگی - و مرگ - با سعادت دور کنند.

علاوه بر این‌ها، طرز برخورد ابراهیم تأیید دوباره‌ایست بر همان اصلی که ما قبلاً تحت عنوان گریزناپذیر بودن دعوت‌گری، مطرح ساختیم. در آن جا گفتیم که همه انسان‌ها دعوت‌گردد؛ چه بخواهند چه نخواهند؛ و چه بفهمند یا نفهمند. بنابراین قوم ابراهیم - خواه ناخواه - او را به شیوه زندگی خود - یعنی به بت‌هایشان - دعوت می‌کردند. به همین ترتیب، ابراهیم هم یک دعوت‌گر فعال بود؛ و اتفاقاً به خاطر فطرت خالصش دعوتی آگاهانه داشت. از این رو هیچ گریزی از برخورد این دو فلسفه زندگی وجود نداشت.

زندگی ابراهیم و زندگی قوش به گونه‌ای بود که چنین برخوردی را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد.

می‌خواهم بگویم مدارا و سازش میان دو فلسفه زندگی که در تناقض با یکدیگر قرار دارند، بی‌معناست. اگر شما به چیزی یقین داشته باشید، هرگز نمی‌توانید آن را از نظر دور بدارید. مگر آن که چیز بی‌اهمیتی باشد؛ یا حداقل به مسئله‌ای که در این لحظه پیش روی شماست، ارتباطی پیدا نکند. اما اگر به چیزی یقین داشته باشید و آن چیز برایتان اهمیت داشته باشد، چگونه می‌توانید به آن بی‌اعتنایی کنید؟ ابراهیم به چیزی یقین داشت که سراسر زندگی او را پر کرده بود. قبلاً گفتم: اعتقاد به رب العالمین باعث می‌شد که ابراهیم همه زندگی خود را عبادت رب بداند. بنابراین، بی‌معناست اگر فکر کنیم که او می‌توانست لحظه‌ای از زندگیش را بدون

^{۱۶} البته جواب این سؤال آخر واضح است. چون در آن زمان هنوز موسی و عیسی ظهور نکرده بودند!!!

در نظر گرفتن رب سپری کند. بحث ابراهیم و قومش بحث بر سر فلسفه زندگی بود. بنابراین، ابراهیم چگونه می‌توانست از خودش نرمش نشان دهد؟ با تمام این اوصاف، کلام ابراهیم کاملاً صمیمانه و مهربانانه است. او گفت بت‌های شما برای من دشمنند؛ همین. سپس شروع کرد به سخن گفتن در باره رب العالمین یا همان فلسفه زندگی خودش.

ابراهیم حتی اگر می‌خواست از خودش نرمی و مدارا نشان دهد، جایش این جا نبود. این جا محل مطرح شدن فلسفه زندگی بود، نه محل تصمیم‌گیری در خصوص نحوه برخورد با مخالفان. تازه، اگر ابراهیم می‌خواست بداند با مخالفان خود چگونه باید برخورد کند - و تا چه حدی باید از خودش مدارا و نرمش نشان دهد - باز هم سؤال خود را از رب می‌پرسید. اما این جا محل مطرح شدن فلسفه زندگی بود. در این جا سازش و مدارا اصلاً معنا ندارد.

با این که ممکن است باز کمی از بحث اصلی دور شویم، ولی دلم نمی‌آید به موضوعی اشاره نکنم. شاید شما هم دیده باشید کسانی را که می‌کوشند - هر طور که شده - برای دین ما افتخاراتی بر پایه ارزش‌های لیبرالیستی دست و پا کنند. یکی از آیات قرآن که گاه مورد استناد این افراد قرار می‌گیرد، آیه آخر سوره کافرون است: **لکم دینکم ولی دین برای شماست دین شما و برای من است دین.** تفسیری که این افراد از این آیه ارائه می‌دهند، نوعی پلورالیزم است. تو گویی **قرآن می‌فواهد بگوید به هر کس با هر دینی که دارد، باید امتزاج گذاشت؛ هر کس به دین فهد.** غافل از این که معنای این آیه درست بر عکس چیز است که تصور می‌کنند.

اگر در تاریخ مطالعه کرده باشید می‌دانید که سوره کافرون پاسخ خداوند است به پیشنهادی که توسط کفار مطرح شده بود. پیشنهادی که در واقع یک پیشنهاد سازش بود. آنها به پیامبر می‌گفتند تو بیا و دست از تقبیح بت‌پرستی بردار. تو بت‌های ما را به رسمیت بشناس تا ما هم خدای ندیدی ترا به عنوان یک خدای جدید در کنار خدایان خودمان به رسمیت بشناسیم. ما حاضریم خدای ترا پرستش کنیم؛ مشروط بر این که تو هم گاهی خدایان ما را پرستی. حتی می‌توان نوبت گذاشت. یک سال همگی خدای ترا می‌پرستیم و یک سال همگی خدایان ما را پرستش می‌کنیم. در برابر این پیشنهاد بود که خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد بگوید: **من خدایان شما را نمی‌پرستم: قل یا ایها الکافرون؛ لا اعبد ما تعبدون.**

از شأن نزول سوره هم که بگذریم، سیاق آیات سوره کافرون شهادت می‌دهد که پیام اصلی این سوره، نفی سازش میان کفر و دین است نه تلاشی برای سازگار کردن آنها. در تعبیر یا ایها الکافرون نوعی شماتت وجود دارد. ایها الکافرون یعنی ای ناسپاس‌های نادان که سخت از من دورید^{۱۷}. اگر هدف این سوره ایجاد سازش و تفاهم بود که چنین خطایی به کار نمی‌برد. آیات بعدی سوره تماماً تأکید است بر این که پیشنهاد کفار، و اساساً سازش میان کفر و دین، معنا ندارد. نه شما کافران می‌توانید در عین این که کافرید پرستش‌گر خدای من باشید و نه من هرگز می‌توانم خدای شما را پرستم: **ولا انتم عابدون ما اعبد؛ ولا انا عابد ما عبد؛ ولا انتم عابدون ما اعبد.**

سپس در انتها می‌فرماید دین شما برای شماست و برای من است دین. به راستی، از کجای این جمله می‌توان بوی سازش استشمام کرد؟ این جمله می‌گوید هر کس پیرو دین خویش است.

^{۱۷} معنی لغوی کفر، پوشاندن حقیقت و ناسپاسی است. ایها نیز خطابیست که در آن با مخاطبی که در دور دست واقع شده سخن می‌گویند.

منطقی ترین نتیجه این جمله این است که نحوه برخورد ما با شما کافران را دین ما تعیین خواهد کرد. نه این که توهم شود این جمله به دنبال ایجاد سازش میان کفر و دین است.^{۱۸}

در این سوره باز نکات متعددی هست که نشان می‌دهد هیچ نشانی از سازش در آن نیست. من برای پرهیز از طولانی شدن بحث، از آنها صرف نظر می‌کنم. شما می‌توانید به خود المیزان مراجعه نمایید. فقط این را بگویم که نام دیگر سوره کافرون، جحد است. جحد یعنی نفی و انکار. یعنی اعراب از همان روز اولی که این سوره را شنیدند پیام سازش‌ناپذیری دریافت کردند نه سازش‌کاری. کسانی که از سوره کافرون به دنبال پلورالیزم هستند، اگر سعی کنند از آب کره بگیرند، شاید موفق‌تر باشند.^{۱۹}

به هر تقدیر، ابراهیم پس از ابراز دشمنی نسبت به فلسفه زندگی مردم اطرافش، سعی می‌کند فلسفه زندگی خودش را توضیح دهد. فلسفه‌ای که بر پایه اعتقاد به رب العالمین شکل گرفته بود: فانهم عدو لی الا رب العالمین؛ الذی خلقنی فهو یهدین؛ و الذی هو یطعمنی و یسقین؛ و اذا مرضت فهو یشفین؛ و الذی یمیتنی ثم یحییئنی؛ و الذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین.

رب العالمین کیست؟ کسی که مرا خلق کرد و هم اوست که من را هدایت می‌کند. هدایت در این آیه به صورت کلی آمده و شامل - هر دو - هدایت تکوینی و تشریحی است. ما قبلاً در باره هدایت تکوینی و تشریحی به اندازه کافی صحبت کرده‌ایم. فقط به این نکته اشاره کنم که بر خلاف تصور عده‌ای، هدایت تکوینی و تشریحی دو نوع متقابل از هدایت نیستند. بلکه هدایت تشریحی حالت خاصی از هدایت تکوینی است. نسبت میان هدایت تکوینی و تشریحی مثل نسبت میان اعداد حقیقی و اعداد طبیعی است نه مثل نسبت میان اعداد طبیعی و اعداد گنگ. هدایت تشریحی همان هدایت تکوینی است، اما برای موجودی که - مثل انسان - اختیار و اراده دارد.

وقتی که ابراهیم می‌گوید خداوند - به طور کلی - هدایت‌گر من است، معنی این است که هم هدایت تکوینی من به دست اوست و هم هدایت تشریحی من. قبلاً گفته‌ایم که هدایت یعنی رساندن و نائل کردن کسی به چیزی. با این حساب ابراهیم می‌خواهد بگوید رب العالمین کسی است که مرا خلق کرد و آفرید؛ و آنگاه همه حالات و تطورات بعدی من نیز به دست اوست. یعنی من به هر چیزی که برسم و در هر حالتی که قرار بگیرم - هدایت تکوینی - او مرا رسانده است. هم چنین اوست که راه درست و خطا - هدایت تشریحی - را به من می‌نماید تا من به اختیار خود آن را انتخاب کنم. آنگاه به هر راهی که بروم باز او مرا برده است.

به طور خلاصه، تعبیر الذی خلقنی فهو یهدین یعنی این که مبدأ هستی من و سپس همه چیز من در دست رب العالمین است. علامه می‌فرماید باقی سخنان ابراهیم در این جا ذکر خاص بعد از عام است. یعنی بقیه حرف‌های او، توضیح همین جمله است.

موسی هم وقتی می‌خواست معنای رب العالمین را برای فرعون توضیح دهد از همین تعبیر استفاده کرد: مرئنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی رب ما کسی است که اعطاء نموده به همه اشیاء خلقتشان را؛ و آنگاه هدایت کرد.^{۲۰} یعنی مبدأ هستی و همه تطورات همه موجودات، رب العالمین است.

^{۱۸} بدیهیست که من نمی‌خواهم بگویم همیشه باید به نمو فشنونت آمیزی با کافران مقابله کرد. از نظر اسلام، برخورد با کافران شکل ثابتی نداشته و وابسته به شرایطی است که در آن به سر می‌بریم؛ هر چند در اسلام، گفتگوهای منطقی همیشه در اولویت است؛ اما به هر حال، بایستی هم‌واره از خود دین پرهیزیم که در شرایط گوناگون، چه برخوردی مناسب‌تر است.

فعلاً می‌خواستم بر روی دو نکته پافشاری کنم. نخست این که حتی اگر در شرایطی، اسلام از ما خواسته باشد که با کافران مدارا کنیم، این به معنای سازش میان کفر و دین نیست. دوم این که سوره کافرون هیچ نسبتی با سازش و مدارا ندارد.

برای توضیح بیشتر در خصوص این مطالب می‌توانید به کتاب ایستاده در باد مراجعه نمایید.

^{۱۹} آخرین کسی که شنیدم چنین تفسیری را از این سوره ارائه داده، شیرین عبادی است. ایشان در سخن‌رانی خود هنگام گرفتن جایزه صلح نوبل با استناد به این سوره اسلام را دین سازش و مدارا خواند.

من آرزو می‌کنم هیچ عربی به سخن‌رانی نویلست ایران گوش نداده باشد. چرا که در دلش به فهم ما ایرانی‌ها از قرآن، قاه خواهد خندید.

^{۲۰} سوره طه آیه ۵۰

سپس ابراهیم با ذکر مثال‌هایی سخنش را توضیح می‌دهد. مثال‌هایی که وقتی بررسی می‌کنیم می‌بینیم بسیار دقیق و حساب شده هستند. به طوری که همین مثال‌ها بار دیگر نشان می‌دهد ابراهیم می‌خواهد بگوید همه چیز و همه چیز خود را در دست رب می‌داند.

ابراهیم مثال‌هایش را با خوردن و نوشیدن آغاز می‌کند و سپس به بیماری و سلامت اشاره کرده و در انتها از مرگ و زندگی سخن می‌گوید. یعنی ساده‌ترین و طبیعی‌ترین کارهای زندگی من - خوردن و آشامیدن - به دست اوست. هم چنین رفع همه گرفتاری‌ها و مشکلات من در طبیعت - سلامتی پس از بیماری^{۲۱} - به دست اوست. نه تنها کارهای ساده و طبیعی، که حل مهم‌ترین مسائل زندگی من - مسئله‌های مرگ و زندگی^{۲۲} - در دست اوست.

در کلام ابراهیم یک نکته ظریف دیگر هم وجود دارد. وقتی ابراهیم در باره بیمار شدنش سخن می‌گوید، آن را به خدا نسبت نمی‌دهد. یعنی نمی‌گوید خدا مرا بیمار کرده سپس سلامتی می‌دهد. بلکه می‌گوید و اذا مرضت فهو یشفین وقتی مریض می‌شوم، پس او مرا شفا می‌دهد. این تعبیر حاکی از درک فلسفی عمیقی است که ابراهیم دارد.

از نقطه نظر فلسفی، بیمار بودن نوعی نقص است. بنابراین منشاء عدمی دارد. یعنی بیماری از این نظر که بیماریست - درست مثل شر - یک امر وجودی نیست. بلکه از نبودن یک حالت وجودی انتزاع می‌شود.

توضیح این که برخی از مفاهیم ذهنی ما - مثل اسب یا گربه - حکایت از یک موجود خارجی دارند. اما برخی دیگر از مفاهیم ذهنی ما، در حقیقت حکایت کننده فقدان یک حالت وجودی هستند. یعنی ذهن ما برخی مفاهیم را برای این می‌سازد که از نبودن چیزی حکایت کند. مثال واضح این گونه مفاهیم، بیماریست. مریضی یا بیماری، مفهومیست که برای نشان دادن فقدان یک حالت وجودی - همان حالتی که آن را سلامتی می‌گوییم - ساخته شده است. از نظر فلسفی می‌توان ثابت کرد تمامی آن چه که شرور خوانده می‌شوند، از چنین وضعی برخوردارند.

این که ذهن چگونه این مفاهیم را می‌سازد، و چگونه از آنها استفاده می‌برد، خود بحث مفصلی است که در فلسفه اسلامی به آن می‌پردازند. در جای خود ثابت می‌کنند که نقص و نبودن و نداشتن، خلق شدنی نیستند. آن چه که از خداوند صادر می‌شود وجود و هستی است. اما از آن جایی که هر موجودی دارای مرتبه خاص خویش است، از مراتب داشتن هستی - و از مقایسه موجودات با یکدیگر - مفاهیمی مثل شر و عدم و محدودیت و نقص و نظائر این‌ها ساخته می‌شود. محدود بودن یک موجود، خودش موجود جداگانه‌ای نیست که خدا آفریده باشد. این ذهن ماست که وقتی میان موجودات - هستی‌هایی که خدا آفریده - مقایسه می‌کند، مفهومی به نام نداشتن و نقص را به دست می‌آورد. بنابراین مفاهیمی که حکایت از نقص و عدم دارند، هم‌واره توسط ذهن ساخته و پرداخته شده‌اند نه این که حکایت‌گر یک موجود واقعی باشند.

بیماری، از این نظر که بیماریست، حکایت از شر و عدم دارد. یعنی منشاء آن - از نظر فلسفی - نداشتن نوعی کمال است. نه چیزی که توسط خدا خلق شده باشد. بله! میکربی که - مثلاً - باعث بیماری ماست، برای خودش موجودیست که کمالات خاص خودش را دارد و توسط خدا آفریده شده است. اما بیماری از این جهت بیماری خوانده می‌شود که از نبودن چیزی - سلامتی - حکایت می‌کند. پس خودش از نوع عدم و نبودن است. بنابراین چیزی نیست که بگوییم خدا آن را ساخته است.

البته می‌توان تحقق بیماری را هم به خدا نسبت داد - همان طور که تحقق همه چیز به دست خداست - مشروط بر این که متوجه این نکته عمیق فلسفی باشیم. از خداوند فقط کمال و هستی صادر می‌شود. نداشتن و نبودن و نقص، از نوع عدمند و عدم یعنی هیچ. پس صادر شدن عدم و نقص از ذات خداوند معنا ندارد. از آن جا که هر موجودی کمال خاص خود و در نتیجه نقائص خاص خودش را دارد، ذهن ما گاهی تصور می‌کند که نقائص را هم خدا آفریده است. در حالی که خداوند فقط هستی‌ها را آفریده و اساساً معنا ندارد که چیزی به جز هستی آفریده شود. اگر به چنین نکته‌ای توجه نکنیم، یعنی اگر گمان کنیم که شرور و اعدام نیز چیزهایی هستند که از خدا صادر شده و توسط او آفریده شده‌اند، علاوه بر یک خطای فلسفی، دچار نوعی بی‌ادبی نسبت به ساحت قدس الهی شده‌ایم. اگر ابراهیم مریض شدن خود را به خدا نسبت نمی‌دهد به همین دلیل است. او می‌گوید رب من به من سلامتی می‌دهد اما مریضی چیزی نیست که بگوییم آفریده رب است. مریضی حکایت از نداشتن برخی کمالات دارد؛ و نداشتن چیزی

^{۲۱} فطری بودن ابراهیم را می‌بینید؟ هنوز که هنوز است اگر از کسی پرسید مهم‌ترین مشکلات طبیعی زندگی چیست، می‌گوید بیماری. شفاي مریض‌ها همیشه از زمره متداول‌ترین دعاها در میان انسان‌ها بوده و هست.

^{۲۲} ما هنوز هم وقتی بخواهیم به اوج اهمیت یک مسئله‌ای اشاره کنیم، می‌گوییم پای مرگ و زندگی در میان است.

نیست که بتواند آفریده شود. نداشتن، یعنی محدود بودن و ناقص بودن هستی من: و اذا مرضت فهو یشفین و آنگاه که مریض می شوم خدا مرا شفا می دهد.

بالاخره آخرین جمله ابراهیم در توصیف رب العالمین این است که و الذي اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین و کسی که طمع دارم تا در روز قیامت مرا مورد غفران و آمرزش خود قرار دهد. این دیگر اوج ادب حکیمانه ابراهیم در برابر رب است. تا این جا دانستیم که خوردن و آشامیدن و شفا و زندگی و مرگ ما در دست رب است. اما روز قیامت چه خواهد شد؟ آیا او خطاهای ما را خواهد بخشید؟ آیا او نقائص ما را خواهد پوشاند؟ آیا او ما را به کمال خواهد رساند؟ اینها البته آرزوهای ماست؛ اما آیا کسی هست که برای رب تعیین تکلیف کند؟

ابراهیم به رب امیدوار است؛ اما به خودش نه. چرا که همه کمالات خود را متعلق به رب می داند. ابراهیم احساس می کند هر چه دارد - و هر چه همگان دارند - متعلق به رب است. کسی وجود ندارد که بخواهد در برابر رب ادعایی داشته باشد. بنابراین از امیدش به عنوان طمع یاد می کند. طمع یعنی آرزویی داشتن و سرمایه ای نداشتن. طمع یعنی چیزی را بر خلاف قاعده و انتظار خواستن. ابراهیم در برابر غفران رب احساس طمع می کند. چون چیزی از خودش ندارد. هر چه که دارد متعلق به اوست. پس نمی تواند ادعا کند که رب حتما باید خطاها و نقائص هستی او را جبران کرده او را به کمال برساند. با این حال امیدوار است و آرزو دارد. وقتی هیچ سرمایه و لیاقتی از خودت نداری ولی آرزو می کنی به چیز بزرگ و با ارزش برسی، چه می توان گفت جز این که طمعی در دل داری؟

احساس طمع نسبت به غفران الهی، وقتی در دل پدید می آید که انسان احساس کند هیچ چیزی - هیچ چیزی - در دستش نیست، ولی با این همه دلش می خواهد به چیز بزرگی برسد. این شبیه همان احساسیست که ساحران فرعون - وقتی که به رب موسی و هارون ایمان آوردند - در دل خود یافتند: انا نطمع ان یغفر لنا ربنا خطایانا ان كنا اول المؤمنین.

درست است که ابراهیم از طمعش نسبت به غفران رب سخن می گوید اما در عین حال به حقیقت دیگری هم اشاره می کند که در فلسفه زندگی او نقش کلیدی دارد: قیامت. روزی که اگر خطاهای ما بخشوده نشده باشد، اگر از نقص به کمال نرسیده باشیم، اگر غفران الهی برای ما کاری نکند، روزی سخت و هولناک خواهد بود.

بدون اعتقاد به قیامت، فلسفه زندگی ابراهیم ناتمام است. ابراهیم می داند که همه زندگی امروز نیست. می داند که فردایی هم هست. فردایی که روز دین است. مگر نگفتیم از نظر ابراهیم، همه زندگی عین عبادت است؟ پس همه روزهای زندگی روز دین است. با این حساب، چرا فقط قیامت را یوم الدین خواند؟ پاسخ واضح است. قیامت روز دین است، چون حقیقت زندگی آشکار می شود. درستی فلسفه زندگی ابراهیم - فلسفه ای که زندگی را عین دین داری می دانست - روزی آشکار خواهد شد. در آن روز هر کس که با فلسفه باطلی زندگی کرده باشد، مهر بطلان خواهد خورد. هر کس که تمام زندگیش دین داری باشد، در روز دین خوش بخت خواهد بود.

صحبت طمع شد. دلم می خواهد اعتراف کنم که من نیز بارها و بارها در دلم احساس طمع کرده ام. نمی توانم بگویم مثل ابراهیم فهمیده ام که همه چیزم در دست اوست. اما می توانم بگویم در زندگیم با کسانی آشنا شده ام در غایت مهربانی. کسانی که می توان به مهربانی آنها طمع کرد. کسانی که می توان به چهره آنها خیره شد و رب را مشاهده کرد. کسانی که می توان به کمکشان تکیه کرد و به رب نزدیک شد. من از بت هایی حرف نمی زنم که آدمها از سر جهالت تراشیده اند. از کسانی حرف می زنم که رب - آنها را واسطه هایی برای توجه ما قرار داده و گفته است: یا ایها الذین امنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیلة^{۲۳}. از کسانی حرف می زنم که رب شفاعت آنها را پسندیده است: لا یشفعون الا لمن امرننضی^{۲۴}؛ کسانی که می توان با آنها سخن گفت؛ می توان با آنها معاشقه کرد؛ می توان آنها را ستود، با چشمانی اشکبار، با دلی امیدوار، با زبانی پر شکوه، با سینه ای پر آرزو، با نگاهی شرم سار، و با طمعی فراوان. من از محمد^{۲۵} حرف می زنم و آل محمد.

^{۲۳} (سوره مائده آیه ۳۵)

^{۲۴} (سوره انبیاء آیه ۲۸)

^{۲۵} (صلی الله علیه و آله و سلم)

نگارا جسمت از جان آفریدند	ز کفر زلفت ایمان آفریدند
جمال یوسف مصری شنیدی	تو را خوبی دو چندان آفریدند
ز باغ عارضت یک گل بچیدند	بهشت جاودان زان آفریدند
غباری از سر کوی تو برخاست	و زان خاک آب حیوان آفریدند
غمت خون دل صاحب‌دلان ریخت	و زان خون لعل و مرجان آفریدند
سراپایم فدایت باد و جان هم	که سر تا پایت از جان آفریدند
ندانم با تو یک دم چون توان بود	که صد دیوت نگهبان آفریدند
دمادم چند نوشم درد دردت	مرا خود مست و حیران آفریدند
ز عشق تو عراقی را دمی هست	کز آن دم روی انسان آفریدند

و الحمد لله و صلی الله علی محمد و آله

حلقه مطالعات فلسفه و اندیشه اسلامی

بیرمسر روزمانی

۷۹/۱۳/۱۱

۵/ ذیحجه ۱۴۲۱