

عاقلان يا اين گران سنگي چرا لخریده اند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

من الوليد بن سبيح: قال سمعته (امام الصادق) - عليه السلام - يقول:

ثلاثة ترد عليهم دعوتهم: رجل رزقه الله مالا فانفقه في غير وجهه ثم قال يا رب ارزقني فيقال له الم ارزقك! و رجل دعا على امرأته و هو لها ظالم فيقال له الم اجعل امرها بيديك! و رجل جلس في بيته و قال يا رب ارزقني فيقال له الم اجعل لك السبيل الى طلب الرزق! (أصول الصافي - باب من لا يستجاب دعواته)

در جلسه گذشته روایتی را از اصول کافی خواندیم در این باب که چه کسانی دعاهایشان مستجاب است. این بار روایتی را برایتان می‌خوانم از بابی با عنوان: من لا تسجاب دعوتہ یعنی کسانی که دعاهایشان مستجاب نمی‌شود. در این باب از اصول کافی روایات گوناگونی هست که خواندن آنها می‌تواند برای شما بسیار جالب باشد.

دعا بدون شک یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که آموزه‌های دینی برای ما طرح می‌کنند. در اهمیت آن همین بس که گفته‌اند دعا مخ (مغز و جوهره) همه عبادات است. ما در درس‌های قبلی خود مکرراً گفتگوهای در موضوع دعا داشته‌ایم که به نظر من تأمل در آنها می‌تواند فهم عمیق‌تری از مفهوم دعا برای ما به بار آورد. همین قدر یادآوری می‌کنم که درک رابطه طولی و عرضی در میان موجودات، شاید یکی از مهم‌ترین کلیدهای باشد که به مدد آن معماهای بزرگی در اطراف مسئله دعا گشوده خواهد شد.

هدف اصلی ما از دعا کردن چیست؟ و چه باید باشد؟ آیا دعا وسیله‌ایست برای نائل شدن ما به حاجاتمان؟ یا این که حاجات ما و سائلیست برای این که ما دست به دعا برداریم؟ دعا حقیقتاً چه نقشی در برآورده شدن حاجات ما دارد؟ علل و عوامل گوناگون طبیعی - و غیر طبیعی - در این میان چه نقشی بر عهده دارند؟ تدبیرها و تلاش‌های ما چه تأثیری در رسیدن ما به اهدافمان داشته، و دعاهای ما در این خصوص چه تأثیری دارند؟ دعا، عوامل طبیعی و تلاش‌های ما هر یک چه سهمی در برآورده شدن آرزوهای ما دارند؟ آیا تنها اثر دعا در زندگی ما همان برآورده شدن حاجات و آرزوهای ماست؟ آثار دیگری که - احتمالاً - دعا کردن در زندگی ما دارد، تا چه میزان مهم است؟ آیا آن آثار - و اساساً خود دعا - مهم‌تر از چیزهایی که نیستند که ما به خاطر آنها دعا می‌کنیم؟ این‌ها بخشی از سؤالاتی است که ما پیش از این در باره آنها گفتگو کرده‌ایم. به گمان من، با در نظر داشتن پاسخ چنین سؤالی، می‌توان به درک نسبتاً عمیقی از روایاتی نظیر آن چه که در بالا برایتان خواندم، نائل شد. با این اوصاف اجازه دهید حدیثی را که خواندم برایتان ترجمه کرده به مبحث اصلی درسمان وارد شویم.

راوی می‌گوید شنیدم امام صادق - علیه السلام - می‌فرمایند: سه گروه از افراد هستند که دعای آنها به خودشان برگشت خورده و مستجاب نمی‌شود. نخست، کسی که خدا اموالی را روزی او کرده، اما او دارائیش را در جایی که نباید، به مصرف رسانده، و آنگاه می‌گوید پروردگار! به من روزی برسان؛ پس به چنین کسی گفته می‌شود: آیا به تو روزی ندادیم؟ دوم مردی که در عین داشتن رفتاری ظالمانه با همسرش، بر علیه او دعا کرده او را نفرین می‌کند؛ پس به چنین کسی گفته می‌شود: مگر امورات این زن در دست خود تو نیست؟ بالاخره، مردی که در خانه خود نشسته و می‌گوید پروردگار! به من روزی برسان؛ پس به او گفته می‌شود: مگر من راه طلب روزی را برای تو قرار نداده‌ام؟

در این روایت نکته بسیار جالبی هست که جا دارد در اطراف آن کمی دقت به خرج دهیم. با این که این روایت در بابی تحت عنوان من لا تسجاب دعوتہ (آن کس که دعایش مستجاب نیست) آمده اما از متن روایت چنین به نظر می‌رسد که اتفاقاً در برابر دعای این افراد جواب‌های مخصوصی از جانب خداوند می‌آید. حتماً می‌دانید که معنی اصلی استجاب دعا، جواب طلب کردن از خداوند است. این درست است که دعای هیچ یک از افرادی که در بالا وصفشان آمد، آن چنان که آنها انتظار دارند استجاب نمی‌شود، اما به شهادت همین روایت خداوند جواب دعای یکایک آنها را می‌دهد. این بدان معناست که مستجاب نشدن برخی از دعاها، نه به دلیل بی‌توجهی خدا به آن دعاهاست و نه به معنای بی‌جواب ماندن آنها. بلکه ناشی از نوعی ایراد و خطا در درون ما و در نوع نگاه ما به مسائل اطرافمان است. در واقع امر، تنها همین مشکلات است که مانع استجاب دعاهای ما می‌شود.

در این روایت نکته دیگری هم وجود دارد که قاعدتاً باید ذهن بعضی از شما را قلقلک دهد و آن مربوط می‌شود به تعبیری که در متن روایت در خصوص نوع رابطه زن و شوهر آمده است. البته این تعبیر را - که می‌فرماید: مگر امورات زنت را به دست تو نسپردم؟ - در این جا می‌توان به نوعی فهمید که حساسیت برانگیز

نباشد. مثلاً می‌توان گفت روایت نمی‌خواهد بگوید امورات زن باید در دست شوهر باشد، بلکه می‌خواهد بگوید در مواردی به هر حال این طور است. اما صرف نظر از آن چه در این روایت مطرح است، باید یک وقتی، در باره مسئله ازدواج، و نوع مناسبات زن و مرد در روابط خانوادگی، بحث مفصلی انجام دهیم. من معتقدم صرف نظر از طرز نگاه و دستوراتی که دین در قبال این موضوع برای ما دارد، تحلیل‌های منطقی و عقلانی مهمی وجود دارد که به ندرت دیده‌ام آن چنان که باید، مورد توجه قرار گیرد. و اتفاقاً معتقدم - و شاید قبلاً هم در این باره اشاراتی کرده باشم - نتایج این تحلیل‌های عقلانی عمیقاً با آموزه‌های دینی ما در این خصوص تطابق دارد.

من می‌دانم که موضوع ازدواج و حقوقی که در اسلام برای زن و مرد تبیین شده، با توجه به نوع نگاهی که امروزه در قبال چنین مسائلی برای ما خلق کرده‌اند، موضوع مسأله‌آفرینی است. ظاهراً در این نکته که اسلام، به نوعی، اطاعت و فرمان‌بری زن را از مرد - دست کم در مسائل خانوادگی - لازم دانسته، تردید نمی‌توان کرد. نظر اغلب مفسران و شاید تمامی مفسرانی که از اعتبار کافی برخوردارند در خصوص آیاتی چون الرجال قوامین علی النساء، بر همین پایه استوار است؛ و به نظر می‌رسد، همان طوری که در مباحث سورة احزاب - در خلال بحث پیرامون برده‌داری - هم گفتیم، عده‌ای از ما مسلمانان، وقتی به نظائر چنین آیاتی می‌رسیم، ترجیح می‌دهیم به سرعت از کنار آن عبور کرده و انگار از این که دین ما چنین آموزه‌هایی دارد، احساسی شبیه به شرمندگی در ما پدید می‌آید. به نظر من، مسئله مهم در این میان این است که وقتی خوب نگاه می‌کنیم می‌بینیم که این احساس به هیچ وجه از تأمل و تفکر منطقی در قبال این آموزه‌ها ناشی نشده بلکه بیشتر محصول فشار روانی و فضای تبلیغاتی پیرامون ماست. به تعبیر آشنا برای فیلسوفان علم، این احساس ناشی از تقابل میان آموزه‌های دینی و پارادایم‌های فکری این روزگار است؛ و همه ما می‌دانیم که پارادایم‌ها از نقطه نظر منطقی، نه تنها بدیهی نبوده و می‌توان در باره درستی و غلطی آن به تحلیل عقلی و منطقی پرداخت، بلکه اساساً در کوران تغییرات و تحولات تاریخی نیز واقعند. یعنی مقبولیت عام پارادایم‌ها، مانند اصل امتناع تناقض یا دیگر بدیهیات منطقی نیست که دست کشیدن از آن برای هیچ متفکری ممکن نباشد. پارادایم‌های فکری یک دوران، جدا ممکن است جای خود را به پارادایم‌های دیگری در دورانی دیگر دهند.

در موضوع زن و مرد نیز موضوع از همین قرار است. آموزه‌های دینی ما در این خصوص، به ندرت محل بحث و تحلیل منطقی قرار گرفته است. بنابراین کسانی که از وجود این آموزه‌ها در دین احساس ناراحتی می‌کنند، باید خوب به این موضوع توجه کنند که ممکن است ناراحتی آنها محصول تربیت غلط اجتماعی و فشار پارادایم‌های فکری این روزگار باشد.

برای بحث و تدقیق منطقی و عقلانی در این موضوع، قبل از هر چیز باید نگاهمان را در خصوص فلسفه حقوق و مبانی منطقی انتخاب یک دستگاه حقوقی، روشن سازیم. باید به این سؤال جواب دهیم که: بایدها و نبایدهای حقوقی - منطقی - بر چه پایه‌هایی استوارند؟ چه کسی می‌تواند بگوید فلان کس - هر کس که می‌خواهد باشد - حق انجام فلان کار - هر کاری که می‌خواهد باشد - را دارد یا ندارد؟ اگر - تکرار می‌کنم: اگر - ما به حقانیت یک ایدئولوژی اعتقاد داشته باشیم، آیا می‌توان در طراحی یک نظام حقوقی، به آموزه‌های آن ایدئولوژی بی‌اعتنا بود؟ آیا اصولاً طراحی یک نظام حقوقی فارغ از نوعی ایدئولوژی - یا دست کم اعتقاداتی با کارکرد یک ایدئولوژی تمام عیار - امکان‌پذیر است؟ اگر فرضاً، فارغ از هر ایدئولوژی نظام حقوقی خاصی را طراحی کنیم، این نظام آیا منطقی قابل دفاع خواهد بود؟ یعنی، آیا می‌توانیم بدون داشتن قضاوتی در باره سعادت انسان و تعریف خوب و بد برای انسان (یعنی همان ایدئولوژی)، یک نظام حقوقی را بهتر - یعنی خوب‌تر! - از نظام حقوقی دیگر بدانیم؟

به نظر من، اگر از این زاویه به موضوع نگاه کنیم، خواهیم دید که پارادایم‌های فکری این روزگار، مخصوصاً در مقایسه با ایدئولوژی دینی ما، تا چه حد از نظر منطقی سست و بی‌پایه است. سستی و بی‌پایگی طرز فکر رایج این روزگار، مخصوصاً از نقطه نظر منطقی و عقلانی، چیز نیست که اعتراف و نگرانی بسیاری از متفکرین مغرب‌زمین را نیز برانگیخته است. به سادگی می‌توان نشان داد که طرز فکر لیبرال - سکولار با چه تناقض‌های بنیان افکنی روبروست. این تناقض‌ها نه فقط در عمل که در تئوری‌های آنها نیز هویداست. ما در گفتگوهای *سوره احزاب*^۳ به پاره‌ای از این تناقض‌ها پرداخته‌ایم و در همین گفتگوهای *سوره شعراء* نیز به پاره‌ای دیگر از آنها اشاراتی خواهیم داشت.

با این همه هنوز هم مطمئنم که بخشی از آموزه‌های دینی، ذهن بعضی از ما را اگر آزار نمی‌دهد، دست کم به شدت قلقلک می‌دهد. اما به خاطر اطمینانی که نسبت به قدرت منطقی و عقلانی تفکرات دینی دارم، ترجیح می‌دهم تأمل بیشتر در این باره را فعلاً به خودتان واگذار کنم. یقین دارم که این تأملات برای شما هم آموزنده خواهد بود و هم لذت‌بخش. شاید ما هم در فرصت دیگری - مثلاً حین بحث از *سوره دیگری* در سال‌های آتی - در این باره بیشتر سخن گفتیم.

اجازه می‌خواهم تا بحث امروز را با یادآوری خلاصه‌ای از مباحث جلسات قبل آغاز کنیم.

نقطه عزیمت ما در این گفتگوها، ارائه تحلیلی فلسفی از مفهوم دعوت و دعوت‌گری بود. گفتیم بر اساس مبانی فلسفه اسلامی ثابت می‌شود که دعوت و دعوت‌گری صفتی است که در تمامی موجودات، بسته به درجه و نحوه هستی آنها، وجود داشته و طبیعتاً انسان هم از این قاعده مستثنی نیست. انسان هم مانند همه موجودات عالم، موجودی است که هم‌واره به نوعی، در حال فراخواندن و دعوت کردن موجودات دیگر به سمت و سوی است. چیزی که هست، دعوت‌گری انسان، درست مثل تسبیح‌گویی، حیات و سجده او، به شکل خاصی که متناسب با نحوه وجود اوست، تحقق می‌یابد.

یکی از اشتباهات رایجی که معمولاً در درک این مسئله پدید می‌آید، داشتن نگاه تمثیلی به موضوع است. اغلب ما - به دلایلی که فعلاً جای طرح آن نیست - عادت کرده‌ایم که موجودات عالم را انسان‌گونه در نظر بیاوریم. به همین جهت وقتی که - مثلاً - بحث سجده موجودات مطرح می‌شود، تصور بسیاری از ما اینست که سجده جمادات و حیوانات هم مانند انسان، به شکل پیشانی بر خاک گذاردن است! یا وقتی بحث تسبیح‌گری موجودات مطرح می‌شود، تصور می‌کنیم تسبیح گفتن پرندگان هم مثل ما، مستلزم سبحان الله گفتن و دانه‌های تسبیح را در دست چرخاندن است! حداکثر این که سبحان الله گفتن آنها به زبان خودشان بوده - چیزی شبیه جیک‌جیک کردن (!) - و دانه‌های تسبیحشان هم متناسب با تکنولوژی خودشان - چیزی شبیه قلوه‌سنگ‌های کوچک - است! این، یعنی تمثیل موجودات به انسان، و انسان‌محورانه به دنیا نگاه کردن، خطای بزرگ و شناخته شده‌ایست که میان فیلسوفان مغرب‌زمین نیز مورد بحث قرار گرفته و اصطلاحاً آن را Anthropomorphism می‌خوانند.

ما در بحث‌های گذشته - از جمله در گفتگوهایمان پیرامون *سوره کهف* و *احزاب*^۴ - بارها این نکته را متذکر شده‌ایم که نگاه انسان‌محورانه - و اساساً نگاه تمثیلی داشتن به واقعیات - تا چه حد می‌تواند برای گفتگوهایی از نوع تفسیر قرآن خطرناک باشد. هم‌چنین توضیح داده‌ایم که مفسران بزرگ چقدر متوجه و نگران این خطر بوده‌اند. به عنوان اشاره یادآوری می‌کنم که مفسران ما گاه از مفاهیمی چون *روح* و *جسم الفاظ* سخن به میان آورده‌اند که بدون توجه به این مفاهیم ممکن است هرگز نتوانیم عمق معانی و مقصد حقیقی الفاظ را دریابیم. به عنوان مثال، اگر قرار باشد تمثیل‌گونه به مسایل نگاه کنیم، یعنی اگر در جسم الفاظ باقی مانده روح الفاظ را درک نکنیم، وقتی در لسان قرآن - و برای مردم آن زمان - سخن از کتاب و نوشتن به میان می‌آید، ذهن ما به سراغ چیزهایی مثل استخوان شتر و پوست آهو (به عنوان کاغذ و قلم) خواهد رفت. چرا که برای مخاطبان قرآن، نوشتن و کتابت مستلزم چنین چیزهایی بوده است. برای آنها نوشتن با ابزارهایی که ما هم اکنون در دست داریم (مثل کامپیوتر و فلاپی دیسک)، حتی در خواب و رویا هم قابل تصور نبوده است. اما اگر به جای تمثیل دست به تحلیل زده و به جای اکتفا به جسم

(۳) به کتاب ایستاده در باد مراجعه شود.

(۴) به کتاب ایستاده در باد مراجعه شود.

الفاظ به سراغ روح آنها برویم، نوشتن انسان‌های اولیه با سنگ و چوب همان قدر به معنای نوشتن است که نوشتن امروز ما با کمک دستگاه‌های الکترونیکی. بر همین اساس است که می‌توان با کمک تحلیل و تعقل - و صد البته به شیوه‌ای منطقی و ضابطه‌مند - نوشتن را به معنایی به کار برد که حتی برای موجودات غیر مادی - مثل ملائکه - هم قابل صدق باشد.

پس چنان‌چه می‌بینید، درک مفاهیم بشری بر پایه تحلیل‌های عقلی به جای تمثیل‌های حسی، در مقولاتی از نوع تفسیر، اهمیت اساسی دارد. شاید کم‌تر کسی بتواند ادعا کند که تمامی مفاهیم را بر پایه تحلیل‌های عقلانی و خالی از هر گونه تمثیل‌های حسی درک می‌کند. علت این امر هم آنست که اساسا ادراکات انسانی با تمثیلات حسی آغاز شده و پس از طی مراحل از رشد معرفت است که انسان قدرت می‌یابد تا به تحلیلات عقلانی دست زند. بنابراین قدرت انسان در خصوص دست یافتن به تحلیل‌های عقلانی، یک امر ذومراتب است. یعنی قدرت تحلیل عقلانی درجاتی دارد. ما می‌توانیم دائما بکوشیم تا از نگاه تمثیلی داشتن نسبت به مفاهیم، به سمت تحلیلی نگاه کردن آنها برویم.^۵ اما به سختی بتوانیم مطمئن شویم که به طور کامل از قید تمثیلات حسی رها شده‌ایم.

علامه در بحث از معنای محکمت و متشابهات آیات قرآنی - که به نظر من یکی از بلندترین قله‌های المیزان است - پس از تعریف دقیق و فیلسوفانه‌ای که از معنای محکم و متشابه ارائه می‌دهند، به صراحت این موضوع را بیان می‌کنند که اساسا علت و ریشه به وجود آمدن آیات متشابه قرآن را باید در ماهیت معرفت بشری جستجو کرد. یعنی نباید تصور کرد که خداوند تصمیم گرفته تا دو نوع آیات - محکمت و متشابهات - نازل کند. بلکه این معرفت انسانی است که اقتضاء می‌کند آیات قرآن به دو صورت محکم و متشابه درک شوند. سپس توضیح می‌دهند که آن چه باعث می‌شود دسته‌ای از آیات، به ناچار، به شکل آیات متشابه ظاهر شوند، همین ویژگی تحلیلی - تمثیلی بودن معرفت بشریست. در واقع اگر معرفت انسان‌ها به طور کامل تحلیلی و عقلانی بشود - مثلاً مانند ائمه معصومین - دیگر هیچ آیه‌ای برای انسان متشابه نخواهد بود. اما تا وقتی که کسی به چنین مرتبه‌ای نرسیده باشد، به ناچار دسته‌ای از آیات را به صورت آیات متشابه درک خواهد نمود. بنابراین وقتی گفته می‌شود با کمک آیات محکم می‌توان آیات متشابه را تفسیر کرد و آنها را نیز مانند محکمت فهمید، بدین معناست که با کمک خود آیات قرآن می‌توان نگاه حسی - تمثیلی را به نگاه عقلی - تحلیلی مبدل ساخت.^۶

غرض از تمام این حرف‌ها اینست که وقتی می‌گوییم دعوت‌گری درست مثل سجده، تسبیح و حیات در همه موجودات جاریست، نباید مرتکب این اشتباه شد و موجودات عالم را به انسان تمثیل کرد. بلکه باید پس از تحلیل معنای دقیق دعوت و سجده و تسبیح و حیات، آن را برای همه موجودات اثبات نموده سپس با تعیین نحوه وجود انسان، تحقق این صفات را در انسان مورد بررسی قرار داد؛ و این همان کاریست که ما کوشیدیم در بحث‌های قبلی خود به انجام رسانیم.

گفتیم که با توجه به نحوه وجود انسان، دعوت‌گری برای او چه معنایی دارد و در این موضوع بحث کردیم که چگونه هر دو انسانی که با هم روبرو می‌شوند، به نوعی، در حال دعوت یک‌دیگر به چیزی هستند. سپس به این نکته مهم فلسفی پرداختیم که در تمامی دعوت‌ها، داعی و مدعو، جز یک حقیقت واحد نیست. یعنی در باطن هستی، و در کل عالم، یک دعوت بیش‌تر وجود ندارد و همه دعوت‌ها در بطن خود به یک دعوت منتهی می‌شوند. پس نتیجه گرفتیم که انسان ذاتا دعوت‌گر بوده و دعوتش نیز تنها

(۵) برای آگاهی بیش‌تر در خصوص چگونگی رشد معرفت بشری و سیر آن از محسوسات به معقولات، می‌توانید به کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مراجعه کنید.

(۶) علامه در همان‌جا نظر تمامی مفسران دیگر در باره محکمت و متشابهات را نیز نقل و سپس نقد می‌کنند. این تفسیرها بعضا بسیار افراطی و بعضا بسیار تفریطی هستند. به طوری که عده‌ای اساسا تشخیص و تمیز آیات محکم و متشابه از یک‌دیگر را منکر شده و عده‌ای نیز امکان فهم صحیح آیات متشابه را ناممکن می‌دانند. متقابلا دسته‌ای از مفسران - عملا - به فرقی میان محکمت و متشابهات قایل نمی‌شوند. در همان‌جاست که علامه به بحث در خصوص موضوعاتی چون تفسیر قرآن، تفسیر به رأی، تفسیر قرآن به قرآن، و تفسیر قرآن با روایات می‌پردازند.

به نظر من، آن چه که علامه در این بخش از المیزان مورد دقت قرار داده‌اند، به طور جدی ناظر است به مباحثی که امروزه تحت عنوان هرمنوتیک مطرح می‌شود. برای آگاهی بیش‌تر می‌توانید به المیزان ذیل آیات هفتم تا نهم از سوره آل‌عمران مراجعه نمایید.

یک مقصد دارد؛ اما او متوجه این حقیقت نبوده و در واقع از آن جایی که خود را به درستی نمی‌شناسد، درک درستی نیز از صفت دعوت‌گری خود ندارد. آنگاه بر این موضوع تأکید کردیم که تا وقتی نگاه درستی به صفت دعوت‌گری در انسان‌ها نداشته باشیم، نمی‌توانیم مدعی ساختن یک نظام تربیتی درست و کامل برای انسان‌ها شویم. بر همین مبنا نشان دادیم که دعوت‌گری، چه جایگاه مهمی در درون انسان داشته و توجه به آن چه تأثیر عمیقی بر تربیت انسان می‌گذارد. تا جایی که دیدیم بر اساس آیات قرآن، حتی پیامبر، از طریق دعوت‌گری آگاهانه دیگران، خود تربیت شده به کمال می‌رسد. یعنی دعوت‌گری گذشته از تأثیری که بر روی مخاطبان خود دارد، تأثیر ویژه‌ای بر روی شخص دعوت‌کننده دارد و از این جهت یک هدف ذاتی در تربیت انسان‌ها به حساب می‌آید. این که دعوت شونده دعوتی را بپذیرد یا نه، اگر چه موضوع بسیار مهمی است، اما از یک نقطه نظر، هدفی درجه دوم به حساب می‌آید.

اگر بخواهیم از اصطلاحات فلسفی استفاده کنیم، باید بگوییم دعوت‌گری تجلی یک صفت وجودی و ذاتی برای انسان‌ها بوده امری زائد بر وجود آنها نیست. دعوت عین وجود ماست، نه چیزی خارج از هستی ما که بتوانیم در باره انجام دادن یا ندادن آن تصمیم بگیریم.

گفتیم که عدم توجه به این حقایق، می‌تواند باعث انحرافات بسیار جدی در مسیر تحولات انسانی شود. تا جایی که دیدیم از نظر قرآن، انسان قابلیت این را پیدا می‌کند که با روشن‌ترین، عالی‌ترین و صمیمانه‌ترین دعوت‌ها که ریشه در درون هستی خود او و تمامی موجودات عالم دارد، مخالفت کند.

آنگاه علت این گونه مخالفت‌ها را از نگاه قرآن بررسی کردیم و نشان دادیم که قرآن ریشه این مخالفت‌ها را در دو چیز تصویر می‌کند: خودبزرگبینی و خودفراموشی.

اکنون اجازه دهید تا در باره این دو خصوصیت کمی بیش‌تر تأمل کنیم.

خودبزرگبینی یا همان تکبر که در بیان این آیات با تعبیر **گردن‌کشی** از آن یاد کردیم، مفهومیست که قرآن در مواقع گوناگونی آن را به کار می‌گیرد. استغناء - که از نظر قرآن ریشه طغیان انسان‌ها به حساب می‌آید - یکی از جلوه‌های همین خودبزرگبینی آدم‌هاست. قرآن می‌فرماید **کلان‌الاسان لیطغی ان‌مرأه استغنی**^۷ حاشا! همانا که انسان طغیان می‌کند از آن رو که خود را مستغنی می‌بیند. طغیان عبارتست از تجاوز و بیرون آمدن یک موجود از جای‌گاه حقیقی خویش. وقتی می‌گوییم رودخانه‌ای طغیان کرده است، یعنی از بستر طبیعی خود خارج گشته مسیر نادرستی را در پیش گرفته است. بنابراین انسان نیز درست مثل یک رودخانه می‌تواند طغیان کند، و این امر زمانی رخ می‌دهد که انسان احساس بی‌نیازی و استغناء داشته باشد.

جا دارد به این مسئله خوب بیندیشیم که در دل ما چگونه احساسی حاکم است. آیا ما در زندگی خود احساس فقر و نیازمندی داریم یا احساس بی‌نیازی و استغناء؟ البته احساس نیاز هم - مثل تمامی حالات انسانی - دارای درجات و مراتبی است. گاه انسان به خاطر عواملی که خارج از وجود و هستی او قرار گرفته و از حیطة تسلط او بیرونند، احساس ناتوانی و نیاز می‌کند. در این گونه موارد، انسان به دنبال چیز است که بیرون از هستی او واقع شده و چون - به هر دلیلی - نمی‌تواند آن را به دست آورد، احساس نیازمندی و ناتوانی می‌کند. اغلب حوائج و حاجات ما در زندگی از چنین وضعی برخوردارند. بسیاری از ما در هنگام دعا کردن و حاجت خواستن از خداوند - تازه اگر حواسمان جمع باشد و دعا لقلقه زبان ما نباشد - چنین احساس نیازی داریم. در این حال، هر چقدر امید ما برای تسلط یافتن به موجودات بیرونی کم‌تر باشد، احساس نیاز شدیدتری به ما دست می‌دهد. شاید اوج این احساس همان حالتی باشد که به آن اضطراب می‌گویند؛ مثل احساس ما در هنگام غرق شدن کشتی یا سقوط هواپیما.

بدون شک احساس نیازمندی و ناتوانی انسان در لحظات اضطراب، بسیار عمیق است و شاید به همین دلیل است که در

چنین اوقاتی انسان جدی‌تر از هر زمان دیگری خدا را می‌خواند: **وإذا غشیه موج‌کالظلم دعوا الله مخلصین له‌الدین**^۸ و آنگاه که موجی بسان کوه‌ها آنها را در برمی‌گیرد، خدا را خالصانه خوانده و دین‌داری می‌کنند. اما جالبست بدانید که احساس نیاز درجات بالاتر و عمیق‌تری هم دارد. احساس نیازی که در بالا به آن اشاره شد، هر چقدر هم که شدید باشد، به خاطر تصور امری زائد بر وجود ما و

(۷) سورة علق آیات ۶ و ۷

(۸) سورة لقمان آیه ۳۲

خارج از هستی ما، در درون ما پدید می آید. در این حال، ما وجودمان را به عنوان موجودی می بینیم که برای امری بیرون از ذات خودش، به موجودی دیگر نیازمند است. اما در جاتی از احساس نیازمندی و فقر، به خود هستی و وجود ما مربوط می شود. اگر در حالت قبل، انسان احساس می کرد که خودش موجودیست که به چیزی بیرون از خودش نیازمند است، در این حال، انسان تمامی ذات و هستی خود را عین نیاز، اتکاء، تعلق و فقر می بیند. چنین احساس نیازی، به مراتب عمیق تر و شدیدتر از حالت پیشین است. شاید این آیه قرآن یادآور همین احساس درونی ماست که می فرماید: **يا ايها الناس اتسموا للفقراء الى الله والله هو الغني الحميد**^۹. فرق است میان زمانی که انسان خود را برای به دست آوردن چیزی محتاج دیگری می بیند، و میان زمانی که اساسا هستی خود را عین وابستگی و نیاز می یابد؛ بدون شک در این حالت دوم، احساس فقر و نیازمندی، از شدت و عمق بسیار بیش تری برخوردار است.

اکنون سؤال اینست که: چنین احساسی چقدر در دل ما زنده و پایدار است؟ وقتی در درون

خودمان سیر می کنیم، تا چه حد خود را فقیر و نیازمند حس می کنیم؟ حس فقر، حس نیاز، حس تعلق داشتن به دیگری، تا چه حد در درون ما جلوه گر است؟ گفتیم که چنین احساسی بدون شک از احساس غرق شدن کشتی یا سقوط هواپیما هم شدیدتر است. اکنون دو باره می پرسیم: ما دست کم، همان احساس سقوط یا غرق شدن را در زندگی خود داریم؟ هر کس چنین احساساتی دارد، می تواند امیدوار باشد که خودش را به درستی شناخته است. اما اگر چنین احساسی در دل ما نباشد، چه می توان گفت؟ قرآن می گوید **ان الانسان ليطغى ان اراه استغنى**. بنابراین هیچ جای تعجب نیست اگر کسی به ما بگوید که مسیر زندگی ما در بستر طبیعی خود نیست. ما به هر اندازه که از احساس فقر و نیاز دور باشیم، از جای گاه واقعی خود طغیان کرده ایم و در واقع خود را درست شناخته ایم.

طبعاً، طغیان هم درجات و مراتبی دارد. گاه مانند طغیان فرعون است که رسماً خود را خدای دیگران خوانده و انسانها را به بندگی می کشید و گاه از مرتبه دیگریست. اما تا وقتی که حس نیاز و فقر در وجود ما جاری نباشد، ما نیز مانند فرعون طغیان گریم. در درون هر کدام از ما ممکن است فرعونیه نهفته باشد. بسیاری از ما، یک فرعون بالقوه ایم. به این معنا که اگر موقعیتی از نوع موقعیت فرعون برای زندگی ما فراهم شود، ای بسا که روی فرعون را هم سفید کنیم. اصطلاحاً، **اگر**

آبی پیدا شود شناگران ماهری هستیم.

صفت مقابل تکبر و خودبزرگ بینی، تواضع است. تواضع از ریشه **وضع** - به معنای نهادن و قرار دادن - است. به همین جهت از موقعیت و محل قرار گرفتن یک موجود در میان موجودات دیگر - و به تعبیر فلسفی آن، نسبت یک موجود با موجودات دیگر - به عنوان **وضعیت** آن موجود یاد می شود. وقتی پرسیده می شود که وضعیت فلان کس چگونه است، یعنی در کجا قرار گرفته است. حرکت وضعی هم از نظر فلسفی عبارتست از تغییر نسبت و موقعیت یک موجود در مقایسه با موجودات دیگر. پس تواضع عبارتست از این که انسان خود را در آن جایی قرار دهد که واقعا سزاوار اوست. به یک تعبیر، تواضع یعنی همان طغیان نداشتن؛ یعنی در بستر حقیقی خود جای گرفتن. با این حساب، تواضع داشتن اساساً در گرو این است که آدمی شناخت درستی از خودش، جای گاهش در هستی، و نسبتش با موجودات دیگر، داشته باشد. نباید گمان کرد که تواضع صرفاً در نوع خاصی از حالات ظاهری انسان خلاصه می شود؛ همان حالاتی که دائماً با تعارف و ابراز کوچکی و فروتنی همراه است. از پیامبر ما نقل است که **النكبر مع المنكبر** علاوه رفتار متکبران در برابر متکبران یک عبادت است. یعنی گاهی از اوقات، تواضع داشتن در گرو این است که رفتار ظاهری انسان از قضا خیلی هم متکبرانانه باشد. پس، تواضع به ظاهر رفتار نیست؛ به آن توصیفیست که ما از خودمان در درونمان داریم؛ و به آن جای گاه و موقعیتی که در قبال موجودات دیگر برای خود قائل می شویم.

پیش از این، در بعضی از گفتگوهای قبلیمان به این موضوع اشاره کردیم که: بر خلاف تصور عده ای از افراد، تکبر فی حد ذاته، صفت ناپسندی نیست. اگر چنین بود، یعنی اگر تکبر فی حد ذاته نشانه نقص یک موجود بود، دیگر معنا نداشت که آن را یکی از اسماء حسناى الهی بدانیم. در حالی که قرآن به صراحت خداوند را متکبر می خواند: **الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز**

الجبار المتکبر^{۱۱} بنابراین تکبر فی حد ذاته بد نیست. یعنی شما حق دارید و حتی باید تکبر کنید، اما در آنجائی که حقیقتاً جای تکبر کردن شماسست. تکبر از این جهت بد و مذموم است که ما موضع تکبر را اشتباه می‌گیریم. در همان گفتگوها، به تفصیل این نکته را بیان کردیم که شما حق دارید نسبت به جمیع موجوداتی که در طول شما واقفند و از نظر وجودی به آنها احاطه دارید - مثل موجودات و مخلوقات ذهنی خودتان - تکبر بورزید. اینکه گفته‌اند که تکبر بد است، به خاطر خطایی است که ما مرتکب شده و نسبت به موجوداتی که در عرض ما هستند، تکبر می‌ورزیم.^{۱۱}

نتیجه تمامی این سخنان این است که: موضوع اساسی در مسئله تکبر و خودبزرگ‌بینی و طغیان، همان معرفت نفس است. اگر کسی می‌خواهد از خودبزرگ‌بینی خالی شود، باید بکوشد خود را درست بشناسد. باید فقر وجودی خود را به درستی درک کند. باید احتیاج و نیازمندی را در عمق هستی خود بیابد. باید جای‌گاه واقعی خودش را در هستی و نسبت واقعی را با دیگر موجودات هستی پیدا کند. تا وقتی که معرفت نفس حاصل نشده باشد، انسان دچار نوعی خودفرااموشی است: فأنسهم انفسهم^{۱۲} و تا وقتی که انسان خودش را از یاد برده باشد، چنانچه دیدیم، در معرض آن است که از روشن‌ترین، عالی‌ترین و صمیمانه‌ترین دعوت‌ها که ریشه در درون هستی خود او دارند، اعراض کرده و از آن بالاتر، آن را تکذیب نماید.

کسی که از خود اعراض نموده، و خود را تکذیب می‌کند، به راستی مشغول به چه کاریست؟ قرآن زندگی چنین افرادی را سراسر مسخرگی و استهزاء نامید. شما آن را چه می‌نامید؟

اولم یروا الی الارض کم انبتنا فیها من کل زوج کریم (۷) ان فی ذلک لایه و ما کان اکثرهم مومنین (۸) و ان

ربک لهو العزیز الرحیم (۹)

آیا به سوی زمین نمی‌نگرند که چگونه در آن از تمامی ازواج کریم رویانیدیم؟ (۷) همانا که در این، نشانه‌ایست و اکثر آنان اهل ایمان آوردن نبودند (۸) و همانا که پروردگار تو، به درستی که اوست عزیز و رحیم (۹)

در این آیات، قرآن تعبیری را به کار می‌برد که جا دارد در آن تأمل کنیم: زوج کریم؛ یا به طوری که قرآن می‌گوید: ازواج کریمی که از زمین روییده می‌شوند. من قصد دارم تحقیق و تأمل در باره این عبارت را به خود شما واگذار کنم. می‌توانید به عنوان تمرین این درس‌ها، به قرآن مراجعه کرده آیاتی را که در باره زوج و ازواج سخن می‌گویند، مرور نمایید. جالبست که قرآن می‌فرماید همه موجودات - یا دست کم دسته بزرگی از موجودات - به صورت زوج زوج آفریده شده‌اند: سبحان الذی خلق الانرواج کلها^{۱۳} ما تبت الارض و من انفسهم و ما لا یعلمون^{۱۴} منزه است آن که تمامی ازواج را بیافرید، از آن چه که زمین می‌رویاند و از جان‌های شما و از آن چه که نمی‌دانید. در باره انسان این موضوع با تأکید بیش‌تری بیان شده. مثلاً می‌فرماید و خلق منها نروجا و بث منها رجالا^{۱۵} کثیرا و نساء^{۱۶} زوج او را از جنس خودش آفریدیم و از آن دو، زنان و مردان فراوانی پراکنده کردیم. یا می‌فرماید و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم انروجا^{۱۷} از آیات او این است که از جنس خودتان ازواجی برای شما خلق کرد. باز نکات دیگری در این آیات هست که نظر انسان را به خود جلب می‌کند. مثلاً قرآن با اصرار خاصی - مثل همین آیه مورد بحث ما در سوره شعراء - خلقت روییدنی‌های زمین را خلقتی زوج زوج می‌داند: و الارض مددناها و القینا فیها رواسی و انبتنا فیها من کل زوج بهیج^{۱۸} و زمین را گسترانیدیم و رودها در آن جاری ساختیم و از هر زوج بابهجتی، در آن رویانیدیم. نکته جالب توجه این است که مفهوم روییدن از زمین، در لسان

(۱۰) سوره حشر آیه ۲۳

(۱۱) برای آگاهی بیش‌تر از معنای رابطه طولی و عرضی در میان موجودات به کتاب ایستاده در باد مراجعه نمایید.

(۱۲) سوره حشر آیه ۱۹

(۱۳) سوره یس آیه ۳۶

(۱۴) سوره نساء آیه ۱

(۱۵) سوره روم آیه ۲۱

(۱۶) سوره ق آیه ۷

قرآن، احتمالا بسیار وسیع‌تر از آن چیز است که به نظر ما می‌آید. قرآن - به صراحت - نه تنها رویدن گیاهان که خلقت انسان را هم رویدن از زمین می‌خواند: **والله ابتکم من الارض نباتا**^{۱۷} و خداوند شما را از زمین به رویشی خاص رویانید. من از شما می‌خواهم در این باره به عنوان یک معما هم که شده فکر کنید و سعی کنید تا این موضوع را در قرآن دنبال نمایید. علامه هم در مواضع مختلفی از المیزان، و از جمله در ذیل همین آیات سورۀ شعراء، اشاراتی به این مفهوم دارند که بدون شک مراجعه به آن برای شما مفید خواهد بود.

اما عبارت مهمی که در این آیه می‌تواند مورد توجه ما واقع شود، جایی است که می‌فرماید: **ان فی ذلك لایه** یعنی در همین زمینی که در آن ازواج کریم رویانیده شده، در همین زمینی که زیر پای شماست - **ذلك** اشاره به نزدیک است - **نشانه‌هایی** برای شما وجود دارد.

برای فهم بهتر آیه جا دارد به دو نکته توجه کنیم.

نکته اول این که، قرآن می‌فرماید: **اولم یروا الی الارض**. این عبارت تقریبا معادل است با این که بفرماید اولم یروا الارض و هر دوی آنها تقریبا به این معناست که "آیا در زمین نمی‌نگرند؟" تنها تفاوتی که به خاطر کلمۀ **الی** وجود دارد این است که در اصطلاح ادبی فعل **نظر** و **رؤیت** وقتی با **الی** متعدی شود، به معنای یک دیدن ساده و معمولی نیست. بلکه به معنای نگاه کردن از سر دقت و تأمل است. ما شبیه همین موضوع را در ادبیات فارسی هم داریم. وقتی می‌گوییم نگاه کن، گاهی منظورمان این است که درست و با دقت نگاه کن. بنابراین قرآن در این آیه از ما می‌خواهد **با دقت و تأمل در زمین نگاه کنیم**. در این صورت، در همین زمینی که زیر پایمان است، نشانه‌هایی را که باید، پیدا خواهیم کرد.

نکته دوم این که، عبارت قرآن حالت استفهامی و سؤال دارد. یعنی نمی‌گوید به زمین نگاه کن! بلکه می‌گوید: "آیا در زمین نمی‌نگرند؟" این استفهام و سؤال، خود جنبۀ نوعی توبیخ و سرزنش دارد. انگار می‌خواهد بگوید جا داشت که این افراد به زمین زیر پایشان درست نگاه می‌کردند تا خیلی از مسائل عوض می‌شد. زمین، شاید یکی از نزدیک‌ترین، ملموس‌ترین و - برای زندگی ما - مهم‌ترین موجوداتی است که در اطراف ما وجود دارند. در اهمیت زمین همین بس که قرآن درست در همین آیه به خلقت تمامی زوج‌های کریم - و از جمله این زوجها خود انسان - از زمین اشاره کرد. به یاد داریم که روی کلام قرآن به کسانی بود که از **ذکر رحمان** چنان اعراض می‌کنند که دیگر هیچ ذکر جدید و هیچ حرف تازه‌ای، کاری برایشان انجام نخواهد داد. پس کلام قرآن حاوی نوعی توبیخ و سرزنش است. سرزنش کسانی که همه چیز را از یاد برده و همه چیز را به دیده‌ای سطحی می‌نگرند. همان کسانی که به تعبیر قرآن، حیاتی استهزاء‌آلود دارند. قرآن می‌خواهد بگوید اگر اندکی چشم خود را باز می‌کردند، اگر کمی به دیده تأمل می‌نگریستند، در همین زمین زیر پایشان چیزهایی یافتنی می‌یافتند. اما و صد اما که غفلت و فراموشی تمام هستی آنها را در برگرفته است.

با این حساب، می‌توان پاسخ پرسش دیگری را هم در قبال این آیات حدس زد و آن این که: **آیت و نشانه‌ای که قرآن از آن سخن می‌گوید، آیت و نشانه چیست؟** ظاهرا قرآن خود در این باره سکوت کرده است. این سکوت یا از آن روست که موضوع را بدیهی‌تر از آن دانسته که بخواهد در باره‌اش سخن بگوید و یا از آن روست که در دنباله بحث، موضوع به اندازه کافی روشن خواهد شد. شاید هم توضیح بیش‌تر دادن برای چنین مخاطبانی را در این مرحله از کلام بیهوده می‌شمارد. انگار می‌خواهد بگوید مشکل این جماعت مشکل غفلت و اعراض از هر چیز است که بتواند باعث هدایت آنها شود. اگر از این حالت خارج می‌شدند، اگر چشمشان را درست باز می‌کردند، خیلی چیزها، به راحتی قابل مشاهده بود.

حتما به خاطر دارید که گفتیم موضوع محوری در سورۀ شعراء، **دعوت الهی و اعراض مردم** از آن است. دعوتی که به تعبیر خود قرآن، **تذکر** و یادآور است. تذکری که رحمان را به یاد ما می‌آورد. رحمانی که ما همه جلوه‌ای از او هستیم. پس این دعوت، چنانچه بارها گفتیم، دعوتیست که در وجود و هستی خود ما - هم چون تمامی موجودات هستی - ریشه دارد. **اگر نگاه وجودشناسانه ما باز شود، آنگاه سراسر عالم هستی را به صورت داعی و مدعو و دعوتی یگانه خواهیم دید**. آن وقت در همه

چیز، از خودمان تا زمینی که زیر پای ماست، این حقیقت واحد را خواهیم یافت. تنها اگر نگاهمان باز شود. بله! **ان فی ذلك لایه** اما و صد اما که **و ما کان اکثرهم مؤمنین** اکثر این‌ها ایمان نمی‌آورند، بلکه از این بالاتر، اکثر این‌ها مؤمن‌شدنی نبودند. از این روست که پیامبر را مخاطب قرار داده می‌گوید **ان ربک لهُو العزیز الرحیم**. این جا سه کلمه وجود دارد که با اندکی تأمل در معانی آنها به روشنی می‌توان مقصود آیه را فهمید: **ربک، الرحیم، و**

العزیز

در باره رحیمیت و رحمانیت خدا در جلسه قبل سخن گفتیم. **عزیز** یعنی موجود نفوذناپذیر. در لغت عرب زمینی که آب در آن امکان نفوذ ندارد را عزیز می‌خوانند. وقتی می‌گوییم یک نفر در نزد ما عزیز است یعنی آنقدر به ما نزدیک است که هیچ فاصله‌ای در بین ما نیست و در نتیجه هیچ چیز نمی‌تواند میان ما نفوذ کرده جدایی اندازد. موجودی که نفوذناپذیر است، امکان دو پاره شدن و شکست برای او منتفی است. از این رو، عزیز به معنای شکست‌ناپذیر هم می‌باشد. بنابراین عبارت **ان ربک لهُو العزیز الرحیم** دو نکته را به ما یادآوری می‌کند. نخست آن که دعوت کردن از این مردم به رغم آن که ایمان نخواهند آورد به دلیل رحمت الهی است. وجود خداوند عین رحمت است و این رحمت چنانچه در جلسات قبل بیان کردیم، مستلزم دعوت انسان‌هاست. دوم این که اعراض این جماعت از دعوت الهی هرگز نباید به معنی شکست خداوند در دعوتش تلقی شود. خداوند همان گونه که رحیم است، عزیز و شکست‌ناپذیر هم هست؛ و این حقیقتیست که نه تنها در قیامت به آشکارترین شکل خود بروز خواهد کرد، بلکه در همین دنیا هم زمانی فرا خواهد رسید که همگان تحقق اراده خداوند را به چشم ببینند: **ونریدان من علی الذین استضعفوا فی الامراض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین**^{۱۸}.

اما کلمه سوم یعنی **ربک** هم چنان یادآور محتوای اصلی کلام در سوره شعراست. قبلاً گفتیم که بحث اصلی در سوره شعراء **دل‌داری** دادن به کسی است که حامل عالی‌ترین، صمیمانه‌ترین و روشن‌ترین دعوت‌هاست، اما مردم از دعوت او اعراض می‌کنند. بنابراین با گفتن **ربک** ربوبیت خداوند را نسبت به او یادآور می‌شود. او رب است و هر آن چه می‌کند در جهت تدبیر امور ما و در مسیر رشد و پرورش ماست. بنابراین، رسول خدا - و به تبع او، هر کسی که در این مسیر گام برمی‌دارد - نباید از اعراض و زندگی استهزاء‌آلود مردمان، سرخورده شود. اوست که رب است و اوست که مهربان و شکست‌ناپذیر است. قبلاً نیز به این موضوع پرداختیم که پذیرفتن یا نپذیرفتن دعوت الهی، به نوعی، از درجه دوم اهمیت برخوردار است. آن چه که مهم است، نفس دعوت‌گریست که خود عین رشد و پرورش دعوت‌کننده است و اساساً دعوت و دعوت‌گری عین وجود و هستی ما و یکی از تجلیات ربوبیت خداوند رحیم و رحمان است.

من مایلم در این جا بر روی عبارت **و ما کان اکثرهم مؤمنین** اندکی توقف کنم. این یکی از آن آیاتی است که به صراحت تمام، **اعتبار داشتن رأی اکثریت - به صرف اکثریت داشتن - را نفی می‌کند**. بد نیست بدانیم که عبارت **ما کان اکثرهم مؤمنین** دقیقاً هشت بار در سوره شعراء تکرار شده و در حکم ترجیح‌بند فصول گوناگون آیات این سوره است. بعدها خواهیم دید که قرآن - درست مثل این که سنتی تاریخی را برای ما شرح می‌دهد - در پایان شرح سرنوشت بسیاری از جوامع، این عبارت را تکرار می‌کند. انگار می‌خواهد بگوید بسیاری از مردم - و در واقع اکثر آنها - ایمان نمی‌آورند و تا بوده چنین بوده است. این نکته، مخصوصاً از آن جهت اهمیت دارد که کسی تصور نکند نگاه قرآن در این جمله، تنها به همان سالیان اولیه دعوت پیامبر بوده و مخاطب آن هم صرفاً قریش است. درست است که سوره شعراء یکی از سوره‌های مکی است و درست است که آیات آن ناظر به موانع بی‌شماریست که در آن دوران بر سر راه دعوت پیامبر وجود داشته است، اما قرآن به تأکید تمام به ما می‌گوید که ایمان نیاروندن مردم، بیش‌تر شبیه به یک سنت و جریان تاریخی است تا اتفاقی مقطعی و مربوط به دورانی خاص.

این مطلبی نیست که تنها در سوره شعراء آمده باشد. آیات فراوانی در قرآن همین مضمون را دارند: ولکن اکثر الناس لا یسکرون^{۱۹} ولیکن اکثر مردم شکر به جا نمی آورند ولکن اکثر الناس لا یعلمون^{۲۰} ولیکن اکثر مردم نمی دانند ولکن اکثر الناس لا یؤمنون^{۲۱} ولیکن اکثر مردم ایمان نمی آورند وما اکثر الناس ولو حرصت بمؤمنین^{۲۲} و اکثریت مردم - هر چند که تو حریصانه بکوشی - مؤمن نیستند فابی اکثر الناس الا کفورا^{۲۳} پس اکثر مردم نیستند مگر ناسپاس ولقد ضل قبلهم اکثر الاولین^{۲۴} و همانا قبل از آنان اکثر گذشتگان گمراه بودند ما كانوا لیؤمنوا الا ان یشاء الله ولکن اکثرهم یجهلون^{۲۵} مؤمن نمی شدند مگر آن که خدا بخواهد ولیکن اکثر آنها جاهل بودند ولا تجد اکثرهم ساکرین^{۲۶} و نمی یابی اکثر آنها را شکرگذار وان وجدنا اکثرهم لفاسقین^{۲۷} و همانا که اکثر آنها را فاسق یافتیم و اکثرهم للحق کاهون^{۲۸} و اکثر آنها از حق کراهت داشتند و اکثرهم الکافرون^{۲۹} و اکثر آنها کافر بودند بل اکثرهم لا یعقلون^{۳۰} بلکه اکثر آنها تعقل نمی کردند فاعرض اکثرهم فهم لا یسمعون^{۳۱} پس اکثر آنها اعراض کردند پس آنها نشنیدند. تازه باید توجه داشت که برخی از این آیات در سوره های گوناگون قرآن بارها تکرار شده اند. در این میان تأکید و عمومیت بعضی از آیات حقیقتا جالب توجه است. مثلاً آنجا که می فرماید لقد حق القول علی اکثرهم فهم لا یؤمنون^{۳۲} همانا این حکمیست قطعی برای اکثر آنها که هرگز ایمان نمی آورند، انگار از یک حقیقت مسلم فلسفی سخن می گوید. یا آنجا که می فرماید قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه الذین من قبل کان اکثرهم مشرکین^{۳۳} بگو در زمین بگردید پس بنگرید که چگونه بود عاقبت آنها که در قبل بودند؛ همانا که اکثر آنان شرک آورده بودند، مثل این می ماند که از یک قانون مسلم تاریخی حرف می زند. وقتی که می فرماید امر تحسب ان اکثرهم یسمعون و یعقلون ان هم الا کالانعام بل هم اضل سبیلاً^{۳۴} آیا گمان کرده ای که اکثر آنها اهل حرف شنیدن یا تعقل کردند؟ آنان جز به مانند چهارپایان نیستند بلکه از این هم گمراه ترند؛ شبیه بیان یک حقیقت مهم انسان شناسانه است. بر همین مبنا قرآن تأکید دارد که حتی در جایی که صحبت از ایمان آوردن انسان هاست، باز هم اکثر آنها ایمانی آغشته به شرک دارند: وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون^{۳۵} و اکثر آنان به خدا ایمان نمی آورند، مگر آن که مشرکند. بالاخره می رسیم به آیه بسیار مشهوری

(۱۹) سوره بقره آیه ۲۴۳

(۲۰) سوره اعراف آیه ۱۸۷

(۲۱) سوره هود آیه ۱۷

(۲۲) یوسف آیه ۱۰۳

(۲۳) سوره اسراء آیه ۸۹

(۲۴) صافات آیه ۷۱

(۲۵) سوره انعام آیه ۱۱۱

(۲۶) سوره اعراف آیه ۱۷

(۲۷) سوره اعراف آیه ۱۰۲

(۲۸) سوره مؤمنون آیه ۷۰

(۲۹) سوره نحل آیه ۸۳

(۳۰) سوره عنکبوت آیه ۶۳

(۳۱) سوره فصلت آیه ۴

(۳۲) سوره یس آیه ۷

(۳۳) سوره روم آیه ۴۲

(۳۴) سوره فرقان آیه ۴۴

(۳۵) سوره یوسف آیه ۱۰۶

که صراحتاً می‌گوید اگر از اکثریت مردم پیروی کنی همانا ترا از راه خدا گمراه خواهند کرد: وان تظع اکثر من ین الامراض یضلوك عن سبیل الله^{۳۶}.

نتیجه‌گیری ما از این آیات، البته این نخواهد بود که از نتایج دعوت‌هایمان و در نتیجه از خود دعوت ناامید شویم. اساساً خاصیت این سوره همین است که ما را از نومییدی دور نگه دارد. این امیدواری هم قرار نیست به واسطه وعده دادن‌های صرف حاصل شود. بلکه این سوره با تحلیل معانی عمیقی در زندگی ما، می‌کوشد تا نگاه ما را به نشانه‌های جدیدی باز کرده به ما بفهماند که چرا نباید ناامید بود. اگر اثبات کردیم که زندگی کردن عین دعوت کردن است، اگر اثبات کردیم که دعوت‌گری برای انسان - مستقل از نتایج حاصل از آن - یک هدف اصیل است، همه ناظر به همین ماجراست.

البته این آیات نمی‌خواهند بگویند که بر اثر دعوت ما، لزوماً هیچ کس ایمان نخواهد آورد. ولی این نکته را می‌گویند که به هر صورت، ایمان نیاوردن اکثریت مردم، نه تنها امر غریب و اتفاق دور از ذهنی نیست، بلکه حتی می‌توان گفت که این خصلت تاریخی انسان است.

به هر حال، این آیه از سوره شعراء را باید از آن دسته آیاتی به حساب آورد که دست کم، اعتماد مطلق به رأی اکثریت را - به صرف اکثریت بودنش - قاطعانه رد می‌کند. آیا معنی این سخن این است که از نظر قرآن، اصولاً ساز مخالف زدن و بر خلاف رأی اکثریت رفتار کردن، یک فضیلت و یک ارزش است؟ مسلماً خیر. به سادگی می‌توان وضعیت‌هایی را فرض کرد که اتفاقاً اکثریت در آن وضعیت خاص، تصمیم معتبری گرفته باشد. به نظر می‌رسد برخی از آیات قرآن، همین وضعیت‌ها را به ما نشان می‌دهد. مثلاً وقتی می‌فرماید و اذا قبل لهم امنوا کما امن الناس قالوا لو اننا امنوا کما امن السفهاء^{۳۷} وقتی به آنها گفته شد ایمان بیاورید همان گونه که باقی مردم ایمان آوردند، گفتند: آیا ایمان بیاوریم مانند ایمان آوردن سفیهان؟ به نظر می‌رسد که حالتی را برای ما تصویر می‌کند که در آن عده‌ای، بر خلاف اکثریت مردم، دارای اندیشه‌های باطلی هستند. پس هرگز نمی‌توان گفت که مخالفت با اکثریت - خود فی نفسه - ارزش و فضیلت است. درست همان طور که موافقت با اکثریت نیز - خود فی نفسه - نه ارزش است و نه فضیلت. قرآن می‌خواهد ما را به همین نکته آگاه کند. ملاک حق و باطل را با اکثریت و اقلیت داشتن سنجیدن، اشتباه بسیار بزرگیست. باید کوشید تا فارغ از اکثریت یا اقلیت داشتن یک نظر، ملاکی برای تشخیص حق و باطل پیدا کرد.

به نظر من، این قضیه یکی از آن قضایایی در معرفت انسانی است که باید آن را **سهل و ممتنع** نامید. از یک طرف، این سخن به قدری روشن است که حتی احتیاج به استدلال ندارد. اما از طرف دیگر پای‌بندی به آن گاه به قدری صعب و دشوار می‌شود که حدی ندارد. احتمالاً همه ما در مواردی از زندگی‌مان، اقلیت بودن را حس کرده‌ایم، همان طور که تجربه اکثریت بودن را نیز - به احتمال قوی - داشته‌ایم. نه اینست که در اغلب موارد، در میان جمع بودن - مخصوصاً هر چه قدر تعداد افراد این جمع بیش‌تر باشد - امنیت و آرامش خاطر ما را فراهم کرده و در اقلیت بودن، باعث نگرانی و وحشت ماست؟ اگر کسی هنوز چنین تجربه‌ای را در زندگی خویش حاصل نکرده، کافیهست حالتی را در نظر بگیرد که در میان جمع بزرگی نشسته و همه به او زل زده‌اند. چقدر احساس ناراحتی می‌کند؟ این نمونه ساده‌ای از احساس در اقلیت بودن یا فشار افکار عمومیست.

از این نکته که بگذریم، مسئله دموکراسی - یا به تعبیر بومی شده آن، مردم‌سالاری - و تن دادن به افکار عمومی و تصمیم جمعی، خود یکی از مهم‌ترین مسائل فکری روزگار ما به حساب می‌آید. بدون شک، در عرصه فلسفه سیاسی و مبانی مدیریت اجتماعی، این اندیشه به عنوان یکی از رایج‌ترین و غالب‌ترین اندیشه‌ها خودنمایی می‌کند. امروزه صحبت از دموکراسی بازار - در عرصه اقتصاد - و دموکراسی فرهنگی - در عرصه تعلیم و تربیت - یک پارادایم عام محسوب می‌شود. گزاف نگفته اگر کسی ادعا کند که دموکراسی، ایدئولوژی قدرت‌مند و غالب روزگار ماست.

ما پیش از این، در بحث‌های سوره احزاب^{۳۸} به تفصیل در باره این موضوع سخن گفتیم که از نظر منطقی و عقلانی، تصمیم گرفتن در قبال مسئله اکثریت و اقلیت، چگونه باید انجام شود. این درست است که ایدئولوژی دموکراسی از مقبولیت و حتی

۳۶) سوره انعام آیه ۱۱۶

۳۷) سوره بقره آیه ۱۳

۳۸) به کتاب ایستاده در باد مراجعه شود.

مجبوبیت فراوانی در روزگار ما برخوردار است. اما کسانی که به طور افراطی - و بدون توجه کافی به مبانی فلسفی آن - از دمکراسی طرفداری می‌کنند، باید پاسخ‌گوی مسائل بسیار مهمی باشند. مسائلی که اگر به درستی جواب داده نشوند، دمکراسی را تا حد یک نظریه سست و تناقض‌آلود پایین می‌آورد.

طرفداران این نظریه باید پیش از هر چیز به این سؤال ساده - اما اساسی - پاسخ دهند که: آیا اعتبار دمکراسی، خود به صورتی دمکراتیک حاصل آمده یا خیر؟ یعنی: آیا دمکراسی از آن رو در نظر ما معتبر است که اکثریت مردم آن را خواسته‌اند یا این که دمکراسی - صرف نظر از این که اکثریت مردم آن را بخواهند یا نخواهند - باید مبنای زندگی اجتماعی انسان‌ها قرار گیرد؟ دیگر فیلسوفان نیز از این نمی‌شود به مسئله نگاه کرد!

در حقیقت پرسش اولیه‌ای که در برابر ما قرار می‌گیرد - و به نظر می‌رسد این حق طبیعی هر انسانی است که پاسخ این پرسش را طلب کند^{۳۹} - این است که: چرا باید به دمکراسی پای‌بند بود؟ در برابر این مسئله، دو راه حل قابل تصور است. یا چنین است که دلیل ما برای پای‌بندی به دمکراسی، خود دمکراسی است؛ و یا چنین است که دلیل دیگری مبنای پای‌بندی ما به دمکراسی قرار گرفته است.

البته حالت سومی هم قابل تصور است و آن این که بگوییم اساسا پای‌بندی به دمکراسی مبتنی بر دلیل و منطق نیست تا بخواهیم چنین سؤالی را مطرح کنیم. این جواب سوم، اگر چه عجیب و سخیف به نظر می‌رسد - و در جای خود خواهیم دید که واقعا هم عجیب و سخیف است - اما جالبست بدانید که در میان متفکران غربی، طرفداران مهمی دارد. به هر حال جا دارد در باره پاسخ این سؤال خوب اندیشه کنیم.

به نظر من واضح است که اعتبار دمکراسی و مبنای پای‌بندی ما به آن، به دلیل خود دمکراسی نیست و اگر کسی خلاف این را بگوید، به سرعت می‌توان نشان داد که دچار تناقض‌گویی و گرفتار یک دور منطقی شده است. وقتی سؤال می‌کنیم که چرا باید به رأی اکثریت عمل کرد، قاعدتا در برابر این مسئله قرار گرفته‌ایم که برای اتخاذ یک تصمیم جمعی چه روشی را باید در پیش گرفت. به سادگی می‌توان نشان داد که در این جا، اعتقاد به دمکراسی، به هیچ وجه امری بدیهی و - لزوماً - مورد اتفاق همه افراد نیست. در چنین شرایطی، در واقع می‌خواهیم ببینیم که: آیا دمکراسی و عمل کردن بر اساس رأی اکثریت، کار درست‌ترین یا نه؟ یعنی در این لحظه هنوز به درستی دمکراسی اعتقادی نداریم. در این صورت، چگونه می‌توانیم به استناد خود دمکراسی - در حالی که هنوز به آن اعتقاد نداریم - برای دمکراسی اعتبار قائل شویم؟ وقتی هنوز نمی‌دانیم که آیا مراجعه به رأی اکثریت کار درست‌ترین یا نه، چگونه می‌توانیم برای تصمیم‌گیری در قبال همین مسئله به رأی اکثریت مراجعه کنیم؟

قبلا اشاره کردم که اعتقاد به دمکراسی، چیزی نیست که مانند بدیهیات عقلی نیازمند استدلال نباشد. بدیهیات عقلی، قضایایی هستند که انکار آنها به شکاکیت محض یا تناقض منجر خواهد شد. آیا اگر کسی به دمکراسی قائل نباشد، دچار شکاکیت شده است؟ آیا رد دمکراسی معادل نقض قانون امتناع تناقض است؟

فرض کنید شما در میان جماعت کودکان یا دیوانگان باشید، آیا باز هم - لزوماً - به رأی اکثریت عمل خواهید کرد؟ مسلما نه! یعنی دمکراسی تنها زمانی برای شما اعتبار دارد که - دست کم - دیگران را کودک و دیوانه ندانید. اکنون سؤال می‌کنم: با چه ملاکی تشخیص می‌دهید که دیگران دیوانه نیستند؟ آیا برای خود این ملاک‌ها رأی‌گیری کرده‌اید و آنها را بر پایه دمکراسی به دست آورده‌اید؟! گمان نمی‌کنم کسی این قدر دیوانه باشد که بخواهد برای تعیین ملاک دیوانه بودن افراد، از دیوانگان و کودکان هم بخواهد در رأی‌گیری شرکت کنند! (و اگر قرار است این کار را بکنند دیگر چه لزومی دارد برای این موضوع رأی‌گیری کند؟ می‌تواند همیشه برای کودکان و دیوانگان حق رأی قائل شود.) اما حتی اگر چنین کاری هم نکند، مشکل به قوت خود باقیست. آیا

۳۹) در خصوص مفهوم حقوق طبیعی و تحلیل منطقی و فلسفی آن، باز هم می‌توانید به گفتگوهای ما در اطراف سوره احزاب (کتاب ایستاده در باد) مراجعه نمایید. من شخصا تمامی تعاریف موجود در فلسفه حقوق را در این خصوص مناقشه‌انگیز می‌دانم و معتقدم فارغ از یک جهان‌بینی و ایدئولوژی، نمی‌توان حرف محکمی در این باره زد. اما به هر حال، گمان می‌کنم بتوان گاهی - دست کم بر سبیل توافق در یک گفتگو - چیزهایی را به عنوان حقوق طبیعی پذیرفت. به هر حال اگر کسی در مقام دفاع از دمکراسی، منکر این حق یا طبیعی بودن این حق برای انسان‌هاست، خوبست به صراحت نظر خود را بیان کند تا نقاب دیگری از چهره طرفداران افراطی این اندیشه گشوده شود.

رأی دیوانگان برای او ارزشی خواهد داشت؟ رأی کودکان چطور؟ رأی بزمجگان و جنیان و مریخیان چطور؟ بالاخره چه موجوداتی حق شرکت در رأی گیری او را نخواهند داشت؟ آیا شرکت ندادن عده‌ای از موجودات عالم در این رأی گیری، بر پایه دمکراسی فراهم آمده؟ کدام دمکراسی با کدام رأی گیری از کدام افراد؟ می بینید؟ هر چقدر هم که لجوجانه بحث را ادامه دهیم، باز هم مشکل این دور منطقی خود را به شکلی نشان خواهد داد. می خواهیم بگوییم: دمکراسی - به ناچار - بر پیش فرض‌هایی استوار است که آن پیش فرض‌ها نه بدیهی هستند و نه خود بر پایه دمکراسی حاصل شده‌اند.

باز **فرض کنید یقین دارید** - توجه کنید: گفتم فرض کنید یقین دارید - که در موردی خاص، تن دادن به رأی اکثریت، شما را به جهنم می برد. (باز هم توجه کنید: گفتم جهنم! بعضی از ما چنان از جهنم صحبت می کنیم که انگار در باره یک هتل حرف می زنیم! هتلی که البته پنج ستاره نیست و هوای گرمی هم دارد! خوب است بعضی از ما به تأسی از مولایمان علی بن ابی طالب - علیه السلام - هم که شده، گاهی صورتمان را به تنور آتش نزدیک کرده یا آهن گدازانی را در دست بگیریم تا معنی جهنم را کمی بهتر تصور کنیم.) به هر حال، فرض کنید در شرایطی، یقین داشته باشید که تبعیت از رأی اکثریت موجب خشم خدا بوده و شما را به جهنم می برد. آیا در این صورت باز هم به رأی اکثریت عمل خواهید کرد؟ واضح است که نمی خواهیم بگوییم دمکراسی همیشه چیز بدیست و هرگز نباید به رأی اکثریت عمل کرد. بلکه می خواهیم بگوییم، دمکراسی نه تنها حکم بدیهی عقل نیست، بلکه تنها در شرایط خاصی - دست کم در جایی که بدانیم باعث جهنم رفتن ما نخواهد شد - برای ما مقبولیت می یابد. شرایط خاصی که تشخیص آن دیگر ربطی به رأی و نظر اکثریت ندارد. یعنی حتی اگر همه دنیا از ما بخواهد به جهنم برویم، ما دلیلی نمی بینیم که به این رأی عمومی پای بندی نشان دهیم. به قول حافظ:

جهانیان همه گر منع من کنند از عشق
من آن کنم که خداوندگار فرماید

واقعیت این است که حتی طرفداران اندیش‌مند دمکراسی هم به ندرت ادعای بدیهی بودن دمکراسی را دارند. چنین شعارهایی اغلب از دهان کسانی بیرون می آید که بیش از هر چیز، دچار هیجانات سطحی و نابخردانه‌اند. کسانی که به روشنی می توان فهمید که در باره دمکراسی نه مطالعه خوبی کرده‌اند و نه خوب فکر کرده‌اند.

امروزه، استدلال اصلی طرفداران دمکراسی این است که این شیوه حکومت را به عنوان یکی از کم‌هزینه‌ترین ابزارهای اداره اجتماع معرفی می کنند. ابزاری که فعلا مفید به نظر می رسد. به همین دلیل، در میان جوامع دمکراتیک، هرگز به شما نمی گویند که اگر روزی در اقلیت قرار گرفتید، نظراتان لزوما غلط بوده یا این که باید از آنها توبه کنید. بلکه به عکس، از شما می خواهند هم چنان به تبلیغ و ترویج نظراتان - البته در چارچوب قانون - ادامه دهید و بکوشید تا روزی رأی اکثریت را به دست آورده و اداره امور را به دست بگیرید. کمترین معنای این سخن این است که دمکراسی، به هیچ وجه مبنای درستی و غلطی اندیشه‌ها به حساب نمی آید. وقتی دمکراسی به هیچ روی، مبنای قضاوت در باره درستی و غلطی اندیشه‌ها نیست، طبعاً پایه قضاوت در خصوص درستی و غلطی خودش نیز نخواهد بود. این خود دلیل دیگریست بر این که **اعتبار دمکراسی از ناحیه خود دمکراسی فراهم شدنی نیست و شما ناچارید بر پایه نظریاتی فارغ از دمکراسی، دمکراسی را پذیرفته و یا از آن دفاع نمایید.**

گذشته از این، بسیاری از تئوریسین‌های دمکراسی در برخی موارد و در خصوص بعضی جوامع، به ناکارآمدی و حتی خطرناک بودن شیوه‌های دمکراتیک اعتراف دارند. به همین دلیل است که استدلال می کنند: برای ایجاد یک دمکراسی واقعی، گاه چاره‌ای جز اعمال زور و خشونت وجود ندارد. گاهی نیز دمکراسی در جوامعی که - به زعم آنها - عقب افتاده هستند را موجب رشد بنیادگرایی و حتی دیکتاتوری می دانند. من قصد ندارم تا در خصوص این سخنان وارد بحث‌های مفصل تری شوم. همین قدر یادآوری می کنم که **تشخیص عقب افتاده بودن جوامع و ملاک چنین تشخیص‌هایی، وقتی که خوب دقت کنیم، منطقا هیچ تفاوتی با تشخیص محجوریت و دیوانگی افراد ندارد و روشن است که چنانچه در بالا توضیح دادیم، این ملاک‌ها - هر چه باشند - از طریق دمکراسی حاصل نشده‌اند.** بنابراین، چنین سخنانی، باز بیش از هر چیز نظر ما را تأیید می کند که گفتیم **دمکراسی بر پایه پیش فرض‌هایی بنا شده که آن پیش فرض‌ها نه بدیهی هستند و نه دمکراتیک.**

صحبت از دیوانگی و ملاک تشخیص آن شد. به یاد قطعه زیبایی افتادم که پروین اعتصامی سروده است. او در شعری لطیف، از زبان دیوانه‌ای سخن می‌گوید که در واقع خود را عاقل دانسته و

باقی مردم را دیوانه تلقی می‌کند^{۴۰} و چنان‌چه می‌بیند زیاد هم بی‌راه نمی‌گوید:

عاقلان پیداست کز دیوانگان ترسیده‌اند	گفت با زنجیر در زندان شبی دیوانه‌ای
کاش می‌پرسید کس کایشان به چند ارزیده‌اند	من بدین زنجیر ارزیدم که بستندم به پای
ای عجب آن سنگ‌ها را هم ز من دزدیده‌اند	دوش سنگی چند پنهان کردم اندر آستین
مبحث فهمیدنی‌ها را چنین فهمیده‌اند	سنگ می‌دزدند از دیوانه با این عقل و رای
در ترازوی چو من دیوانه‌ای سنجیده‌اند	عاقلان با این کیاست عقل دور اندیش را
عاقلدن آری چو من دیوانه کم‌تر دیده‌اند	از برای دیدن من بارها گشتند جمع
گر بد است، ایشان بدین نامم چرا نامیده‌اند؟	جمله را دیوانه نامیدم چو بگشودند در
خویشتن در هر مکان و هر گذر رقصیده‌اند	کرده‌اند از بی‌هشی برخواندن من خنده‌ها
خویشتن را دیده و بر خویشتن خندیده‌اند	من یکی آئینه‌ام کاندز من این دیوانگان
گر چه خود خون یتیم و پیرزن نوشیده‌اند	آب صاف از جوی نوشیدم مرا خواندند پست
این گناه از سنگ بود، از من چرا رنجیده‌اند؟	خالی از عقلند سرهایی که سنگ ما شکست
غیر از این زنجیر گر چیزی به من بخشیده‌اند	به که از من باز بستانند و زحمت کم کنند
زان که از من خیره و بیهوده بس پرسیده‌اند	هیچ پرسش را نخواهم گفت زین ساعت جواب
عیب‌ها دارند و از ما جمله را پوشیده‌اند	ما نمی‌پوشیم عیب خویش اما دیگران
دفتر و طومار ما را زان سبب پیچیده‌اند	ننگ‌ها دیدیم اندر دفتر و طومارشان
عاقلان با این گران سنگی چرا لغزیده‌اند؟	ما سبک‌ساریم از لغزیدن ما چاره نیست

غرض از تمام این حرف‌ها این است که اعتبار دمکراسی و مبنای پای‌بندی ما به آن، به دلیل خود دمکراسی نیست. پس، اگر دمکراسی در نظر ما اعتباری داشته باشد، به ناچار بر مبنای دلیل و استدلال خاصی است که آن استدلال خود فارغ از رأی و نظر مردم برای ما موضوعیت دارد. بنابراین پای‌بندی ما به رأی اکثریت تنها در جایی است که این استدلال - و طبیعتاً، مبنای منطقی آن - در نزد ما پا بر جا باشد. فرضاً اگر در جایی، این استدلال، به هر علتی - از جمله به علت خود دمکراسی و رأی اکثریت - زیر سؤال برود، دمکراسی و پای‌بندی به رأی اکثریت دیگر برای ما اعتبار و موضوعیتی نخواهد داشت. مگر این که بار دیگر و با کمک استدلال دیگری برای آن اعتباری دست و پا کنیم.

از همین جا می‌توان فهمید: هر استدلالی که مبنای منطقی اعتقاد ما به دمکراسی قرار گیرد، همان استدلال، حدود و ثغور دمکراسی و اصطلاحاً حوزه اعتبار آن را نیز برای ما تعیین می‌کند. دمکراسی تنها در جایی برای ما اعتبار دارد که آن استدلال - استدلالاتی که گفتیم خود خارج از معیارهای دمکراتیک برای ما معنا می‌یابد - برای ما تعیین می‌کنند. هم چنین تا جایی برای ما اعتبار دارد که منجر به نفی خود آن استدلالات نشود. یعنی اگر فرضاً شرایطی فراهم شود که رأی اکثریت، نافی استدلالات منطقی ما برای دمکراسی شود، دیگر رأی اکثریت برای ما اعتباری نخواهد داشت.

آن چه که گفتیم، به رغم سادگی و وضوح آن، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. امروز بسیاری از متفکران ما - ظاهراً - خود را در برابر این مسئله می‌بینند که: آیا ره‌یافت ما به دمکراسی یک ره‌یافت برون‌دینی است یا درون‌دینی؟ کما این که عده دیگری این مسئله را مطرح می‌سازند که: آیا اعتقاد به دمکراسی، یک اعتقاد ایدئولوژیک است یا فراایدئولوژیک؟

کسانی که این مسئله‌ها را در محیط‌های روشنفکری ما طرح می‌کنند، عموماً بر این باورند که **اعتقاد به دمکراسی، اعتقادی فراایدئولوژیک و برون‌دینی است**. بعضی از آنها گمان می‌کنند **اگر اعتقاد به دمکراسی برخاسته از دین یا**

۴۰ می‌گویند شخصی از رادیوی اتومبیلش شنید که پلیس اعلام کرد: رانندگان محترم! لطفاً توجه کنید: یک راننده دیوانه در مسیر مخالف اتوبان در حال حرکت است! آن شخص که در همان اتوبان در حال حرکت بود، با خود گفت: چرا پلیس فقط یک راننده را دیوانه می‌داند؟ این‌جا که تمام ماشین‌ها در مسیر مخالف اتوبان حرکت می‌کنند!!

ایدئولوژی خاصی باشد، آن ایدئولوژی یا دین - برای مخالفان خود حقی قابل نخواهد شد. در نتیجه هدف اصلی دمکراسی که همانا زندگی مسالمت آمیز و عادلانه تمامی افراد - فارغ از اعتقادات و اندیشه‌هایشان - می‌باشد، عملاً منتفی خواهد شد.

من در گفتگوهای قبلی خود در سوره احزاب، در نقد این اندیشه‌ها به تفصیل سخن گفته‌ام^{۴۱} و اکنون قصد تکرار مجدد آن گفتگوها را ندارم. همین قدر بگویم که به نظر من اشتباه اصلی این افراد در این است که گمان کرده‌اند **مفاهیمی مثل زندگی مسالمت آمیز، عدالت یا خیر و شر، می‌تواند - و باید - فارغ از هر گونه جهان بینی و ایدئولوژی مورد اتفاق قرار گیرند.** به نظر من اگر چه امکان بحث و تحقیق در قبال تعاریف فلسفی این مفاهیم همواره وجود دارد، اما هرگز نمی‌توان در تشخیص دقیق موارد آن، فارغ از نوعی جهان بینی و ایدئولوژی، توفیقی حاصل کرد. نکته مهم تر این که، حتی اگر روزی بتوانیم به تعاریف فلسفی روشنی از این مفاهیم دست یابیم، تازه موفق شده ایم که جهان بینی و ایدئولوژی خاصی را از نظر منطقی به اثبات برسانیم. نه این که بتوانیم فارغ از هر گونه جهان بینی و ایدئولوژی، برای دمکراسی استدلال کنیم. به راستی اگر ما تعریفی از انسان و سعادت انسان نداشته باشیم، با چه استدلالی می‌توانیم بگوییم دمکراسی - یا هر چیز دیگری - برای انسان خوب یا بد است؟ خوب برای چه کسی؟ با چه تعریفی؟ برای رساندن او به چه حالتی؟ جهان بینی و ایدئولوژی که شاخ و دم ندارد! پاسخ این گونه سؤالات یعنی همان جهان بینی، انسان شناسی و ایدئولوژی. پس هرگز نمی‌توان فارغ از جهان بینی و ایدئولوژی، در باره دمکراسی و خوبی یا بدی آن، استدلال کرد.

من پاره‌ای از اوقات که به بیانیه‌های گروه‌های دانشجویی و احزاب سیاسی نگاه می‌کنم، بسیار شگفت زده می‌شوم. ساده‌انگاری و سطحی‌نگری در قبال مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی گاه به قدری زیاد است که من باورم نمی‌شود نویسنده یا گوینده این سخنان حقیقتاً متوجه ضعف مبانی منطقی استدلال خود نباشد. این نگرانی زمانی فزونی می‌گیرد که چنین سخنانی از دهان متفکرانی بیرون می‌آید که قاعدتاً باید آنها را متفکران ارزش مندی به حساب آورد. خوب به خاطر دارم چند سال پیش، یکی از مشهورترین تئوریسین‌های ایرانی لیبرال دمکراسی، در جریان اردوی یکی از گروه‌های سیاسی دانشجویی، از برون دینی بودن دمکراسی و آزادی سخن گفت. فردای آن روز، همین گروه دانشجویی بیانیه‌ای منتشر کرد که سرپای آن تکرار سخنان همان نظریه پرداز بود. من با خودم فکر می‌کردم که: آیا از میان این همه دانشجوی مدعی آزاد اندیشی و طرفدار آزادی اندیشه - که گاه به اسم غلط بودن تقلید فکری، مرجعیت تقلید را هم نادرست می‌شمارند (!!)- حتی یک نفر نبوده که دست کم آثار نویسندگان غربی را در این موضوع دیده باشد؟ در همین اندیشه بودم که دیدم سرمقاله یکی از مشهورترین روزنامه‌های پایتخت هم - که بعدها به دلایلی تعطیل شد - دوباره به تکرار مکرر همین سخنان مغالطه آمیز پرداخته بود.

به صراحت عرض می‌کنم: اگر کسی به دنبال این است که برای دمکراسی، فارغ از هر گونه جهان بینی، و طبعاً فارغ از دین و دین داری ما - که بدون شک مبنای اساسی جهان بینی ما محسوب می‌شود - استدلالی دست و پا کند، بدانند که راه تناقض آمیزی را در پیش گرفته است؛ اصولاً بدون داشتن نوعی جهان بینی، هیچ گونه دفاع و استدلالی برای دمکراسی معنا ندارد؛ و چنانچه گفتیم، همین جهان بینی است که حدود و چارچوب دمکراسی را برای ما تعیین خواهد کرد.

این نکته ساده‌ایست (هر چند درک آن برای عده‌ای مشکل باشد) که حتی قدیمی ترین نظریه پردازان دمکراسی هم به نوعی متوجه آن بوده‌اند. از روزی که دمکراسی شکل یک نظریه مهم سیاسی را به خود گرفت، نظریه پردازان اصیل آن بر این نکته تأکید کردند که برای اجتناب از خطرات دهشت‌ناک دمکراسی، چاره‌ای نیست جز این که برای دمکراسی، چارچوب و محدوده خاصی

(۴۱) به کتاب ایستاده در باد مراجعه شود.

در نظر بگیریم. چارچوبی که منطقی خارج از دمکراسی و فارغ از رأی اکثریت باید تعریف شود.^{۴۲} در غیر این صورت، نظامی به وجود آورده‌ایم که می‌تواند وحشیانه‌ترین نوع نظام حکومتی باشد. اگر قرار باشد، دمکراسی بدون یک چارچوب از پیش تعیین شده محقق شود، کم‌ترین آفت احتمالی آن همان چیزی خواهد بود که نظریه‌پردازان دمکراسی نام **استبداد اکثریت** را بر رویش نهاده‌اند. یک لحظه فرض کنید **همه** تصمیمات یک نظام حکومتی از طریق رأی اکثریت تعیین می‌شود و هیچ حدی وجود ندارد که ما **مستقل از این که اکثریت آن را بخواهد یا نخواهد**، به آن پای‌بند باشیم. در چنین نظامی اگر اکثریت بخواهد اقلیت را بکشد،

کارش مشروع و قانونی خواهد بود.^{۴۳} اینست که حتی خود طرفداران دمکراسی معتقدند برای تحقق این نظام چاره‌ای نداریم جز این که چارچوب‌هایی مستقل از خواست و رأی اکثریت، به وجود آوریم.

جدا از استدلال‌های منطقی، تجربه تاریخی غربیان هم بر این نکته صحنه می‌گذارد. حتما شما می‌دانید که بزرگ‌ترین فاشیست‌ها در تاریخ اروپا، از قوی‌ترین حمایت‌های اکثریت ملتشان برخوردار بوده‌اند. شما خیال می‌کنید موسولینی در ایتالیا، یا هیتلر در آلمان، متکی به رأی اکثریت نبوده‌اند؟ اگر همین امروز رأی‌گیری کنند، بعید ندانید که هیتلر و موسولینی از تمامی سیاست‌مداران امروز اروپا محبوب‌تر باشند. وگرنه رشد روز افزون تمایلات نئونازیستی در میان آنها، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

من به خاطر دارم که اورینا فالاجی - خبرنگار مشهور ایتالیایی - در مصاحبه‌ای که اوایل انقلاب با امام انجام داد، به همین شکل محاجه می‌کرد. وقتی امام در جایی از مصاحبه‌اش به رأی قاطع اکثریت مردم ایران به جمهوری اسلامی اشاره کرد، فالاجی به او گفت: هیتلر و موسولینی هم از حمایت اکثریت مردم برخوردار بودند.

بنابراین، چنانچه می‌بینید، خود غربی‌ها هم - چه به دلیل تجربه تاریخی و چه به دلیل مشکلات فلسفی - بر این باورند که نمی‌توان بدون در نظر گرفتن چارچوبی از پیش تعیین شده - و طبعا مستقل از خود دمکراسی - نظامی دمکراتیک به وجود آورد. مشروعیت دمکراسی در نزد هر کس - خواه ناخواه - وابسته به استدلالاتی است که آن استدلال‌ها نمی‌توانند اعتبار خود را از ناحیه رأی اکثریت به دست آورده باشند. همین استدلال‌هاست که پایه‌ای برای ایجاد چارچوب‌های از پیش تعیین شده برای دمکراسی قرار می‌گیرد.

از تمامی آن چه که گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که **جمهوری خواهی جز در چارچوب نوعی جهان‌بینی و ایدئولوژی، و جز بر پایه آن، منطقی ناممکن است**. کسانی که به این نکته توجه ندارند، ناگزیر در دام تناقض‌هایی گرفتار خواهند شد که در صدر گفتارمان به آن اشاره کردم.

حقیقت این است که دمکراسی غرب هم مبتنی بر ایدئولوژی خاصی شکل گرفته است. این ایدئولوژی - اگر چه به صورت پنهان - در تمامی ابعاد دمکراسی غرب جاریست. بر اساس همین ایدئولوژیست که آنها به خود اجازه می‌دهند با رأی اکثریت، چنانچه مخالف اصول لائسیته باشد، حتی با توسل به زور و نیروی نظامی، مقابله کنند. کاری که غربی‌ها در قبال ترکیه و الجزایر و اخیرا در باره عراق و افغانستان انجام داده‌اند، دقیقا بر همین مبنا استوار است. بسیاری از متفکران غربی معتقدند که رأی اکثریت تنها تا جایی معتبر است که ناقض اصول لیبرالیستی و سکولاریستی نباشد و اگر اکثریت جز این را بخواهد، می‌توان - حتی باید - به هر شکل ممکن با آن مقابله کرد.

از همین جا می‌توان به تعریف بسیار عمیقی از معنای جمهوری اسلامی هم دست یافت. بر خلاف تصور کسانی که این مفهوم را نوعی امتزاج میان تفکرات دنیای مدرن و سنتی می‌دانند، و بر خلاف کسانی که آن را نسخه بومی شده نظام‌های لیبرال‌دمکرات تلقی می‌کنند، باید گفت: **جمهوری اسلامی عبارتست از جمهوری خواهی برآمده از اسلام و متکی بر جهان‌بینی**

(۴۲) خداوند اجر دهد آقای خاتمی را که چقدر در دوران ریاست جمهوری سعی کرد این نکته را برای طرفداران و مخالفانش توضیح دهد که حقوق و محدودیت‌های چارچوب‌های قانونی، مرز مقدس آزادی‌های سیاسی است که هیچ‌کس نباید در صدد شکستن آن برآید. مخالفانش که معمولا به حرف‌های او اصلا گوش نمی‌دادند. من فکر می‌کنم بعضی از طرفدارانش هم عاقبت این حرف به خرجشان نرفت که نرفت.

(۴۳) و ای کاش اکثریت فقط در صدد کشتن اقلیت برآید. در چنین نظامی، اکثریت حق دارد حتی اقلیت را بخورد و یا آن که آنها را بولابولا (نوعی مجازات سنتی در میان قبائل آدم‌خوار آفریقایی) نماید!!

و ایدئولوژی اسلامی؛ و طبعاً در چارچوب و حدودی که اسلام تعیین می‌کند. این تصور کودکانه‌ایست که گمان کنیم **جمهوری اسلامی نظامیست که بر دو پایه جمهوریت و اسلامیت بنا شده** و هر کس وظیفه خود می‌داند تا یکی از این پایه‌ها را مراقبت نماید. اسلام، مبنای فلسفی و منطقی جمهوری خواهی، و طبعاً تعیین کننده چارچوب و غایت نظام جمهوری اسلامی است. به عبارتی دیگر، فهم منطقی و عقلانی ما از اسلام، برای ما نوعی زندگی اجتماعی را به وجود می‌آورد که وقتی به درستی دقت می‌کنیم، می‌بینیم که جمهوریت در درون آن پیداست. نظام حکومتی ایران - و قانون اساسی آن - البته، یک مدل اجرایی و عملی برای پیاده‌سازی دین‌داری ماست. ممکن است بتوان مدل‌های دیگری هم برای این امر تصور کرد. ولی چیزی که هست، ما معتقدیم **هر کس اسلام را درست شناخته باشد، در تبیین زندگی اجتماعی بر پایه اسلام، متوجه چیزی از جنس جمهوریت خواهد شد.** این نکته بسیار مهم و ظریفیست که شاید بعدها در باره آن بیش‌تر سخن بگوییم. اما همین جا اشاره کنم که بنا به آن چه گفتیم، از نظر ما کسی که جمهوریت را - به نوعی - در متن نگاه اجتماعی اسلام نمی‌بیند، دچار نوعی بدفهمی در درک اسلام است. اما این بدان معنا نیست که ما دمکراسی را فارغ از دین‌داری خود دنبال کنیم. طبعاً جمهوریت برخاسته از اسلام، در چارچوب آن و در جهت اهداف اسلام خواهد بود.

نتیجه بسیار مهم دیگری که از این مقدمات به دست می‌آید این است که اکثریت هرگز حق ندارد به اتکاء اکثریت بودنش، چارچوب از پیش تعیین شده برای دمکراسی را زیر پا گذارد. نفی این چارچوب از سوی اکثریت، آنا معادل فروریختن مشروعیت رأی اکثریت خواهد بود. تا جایی که به تفکر دمکراتیک مربوط می‌شود، اکثریت هیچ وقت حق ندارد، به استناد اکثریت بودنش - مثلاً - قانون اساسی و نهادهای پیش‌بینی شده در آن را بی‌اعتبار شمارد. چرا؟ زیرا اکثریت بر پایه همین قانون اساسی و بر اساس همین نهادهای طراحی شده در آن، به قدرت رسیده است. بنابراین، نفی قانون اساسی یا نهادهای آن، عین از میان بردن مشروعیت رأی اکثریت است.

این همان نکته مسلم و ساده‌ایست که بعضی از سیاست‌مداران یا سیاست‌پیشگان ما در طول سال‌های اخیر، متوجه آن نبوده و یا خود را به بی‌توجهی می‌زدند. فقط به خاطر بیاورید که بعضی از مطبوعات در طول سال‌های اخیر، چقدر به شورای نگهبان و مشروعیت آن حمله‌ور شدند. بن‌مایه استدلال همیشگی آنها هم این بود که: شورای نگهبان حق ندارد در برابر تصمیمات نهادهای انتخابی اکثریت، ایستادگی نماید. گاه شورای نگهبان را به خاطر مخالفت با بعضی طرح‌ها و لوایح مجلس مورد بدترین شماتت‌ها قرار می‌دادند و گاه به خاطر اعمال نظارت استصوابی در امر انتخابات، بدترین اهانت‌ها را در حق آنها روا می‌داشتند. حال آن که، این هر دو، از جمله وظایف مصرح شورای نگهبان در قانون اساسی است^{۴۴}. مهم‌ترین دلیل این افراد برای حمله به شورای نگهبان هم چنان چه گفتیم این بود که مدعی بودند این شورا با تصمیمات مجلس و دولتی که منتخب اکثریت ملت هستند، مخالفت می‌کند. این مطبوعات، حتی یک بار از خودشان نپرسیدند که شاید بعضی از

(۴۴) می‌دانم که عده‌ای تفسیر شورای نگهبان را از معنای نظارت در قانون اساسی قبول ندارند. این به خودی خود عیبی ندارد و قبول نداشتن نظرات شورای نگهبان حق افراد است. کما این که عده‌ای ممکن است پیدا شوند و برخی از مصوبات مجلس یا طرح‌های دولت را قبول نداشته باشند. این هم به خودی عیبی ندارد. اگرچه مطبوعات افراطی، گاه چنان حرف‌هایی می‌زدند که تو گویی هر گونه مخالفت با رئیس جمهور یا مجلس یک گناه کبیره است. (و نمی‌دانم حالا که رئیس جمهور و مجلس دیگری داریم، آیا باز هم همین حرف‌ها را می‌زنند یا نه!) اما نکته اساسی این‌جاست که باید از خود پرسیم: بالاخره مرجع قانونی برای تفسیر قانون اساسی در جایی که بر سر تفسیر آن اختلاف وجود دارد، کیست؟ گیرم که شورای نگهبان تفسیری از نظارت استصوابی داشته باشد که موافق نظر ما نباشد. بالاخره تفسیر چه کسی از قانون اساسی باید ملاک عمل قرار گیرد؟ اگر قرار باشد هنگامی که اختلافی بر سر معنای قانون وجود دارد، هر کسی تنها تفسیر خودش را مشروع بداند، چه وضعی پیش خواهد آمد؟ به هر حال حرف اصلی من اینست که حمله به نهادهای پیش‌بینی شده در قانون به استناد این که ما از رأی اکثریت برخورداریم، نشانه بدترین نوع عوام‌زدگی و سطحی‌نگری در درک دمکراسی است.

از همه مسخره‌تر، وضعیتی بود که در انتخابات اخیر ریاست جمهوری به وجود آمد. در این دوره، پس از آن که شورای نگهبان صلاحیت برخی از کاندیدها را رد نموده سپس آنها به حکم رهبری تأیید صلاحیت شدند، حنجره برخی از روزنامه‌ها - و طبعاً گوش بعضی از مردم - از این فریاد پاره شد که: **این تأیید صلاحیت‌ها از نوع حکم حکومتی نبوده است.** من می‌خواهم بدانم چه کسی جز خود شورای نگهبان باید این موضوع را روشن می‌کرد که: آیا تأیید مجدد صلاحیت آن کاندیدها به موجب دستور رهبری بوده یا این که شورای نگهبان فهمیده بوده که در بررسی‌های اولیه اش اشتباهی رخ داده است؟ شورای نگهبان هم که در این باره به صراحت سخن گفت. پس این همه داد و هوار با کدام منطق و درایت، و مخصوصاً با کدام درک عمیق از دمکراسی صورت می‌گرفت؟

کسانی که در میان اکثریت رأی دهندگان قرار داشته‌اند، با این فرض به وکلای مجلس یا رئیس جمهور رأی داده‌اند که از حضور شورایی مانند شورای نگهبان در قانون اساسی، خاطر جمع بوده‌اند. یعنی ای بسا اگر شورای نگهبان در قانون اساسی ما پیش‌بینی نشده بود، برخی از رأی دهندگان، در آرای خود برای مجلس و یا ریاست جمهوری، ملاحظات دیگری به کار برده و رأی دیگری می‌دادند. بنابراین، چطور می‌توان به خود اجازه داد که به اسم جانب‌داری از اکثریت و دموکراسی، نهادهای پیش‌بینی شده در قانون اساسی را زیر سؤال برد؟ البته معنی سخن من این نیست که همه حرف‌ها و نظرات شورای نگهبان وحی منزل است و کسی حق ندارد با آن مخالف باشد. هر کسی ممکن است با برخی از نقطه نظرات و تشخیص‌های این شورا موافق نباشد و ممکن است کسانی پیدا شوند و برخی از آرای شورای نگهبان را اشتباه بدانند. این‌ها هیچ کدام نه جرم است و نه گناه. چیزی که می‌خواهم بگویم این است که استدلال کسانی که شورای نگهبان را صرفاً به خاطر مخالفت احتمالی با رأی اکثریت مورد حمله قرار می‌دهند، تا چه حد غلط و مغالطه‌آمیز است. از همه مهم‌تر این که چنین استدلالی، در تضاد با مبانی نظری و عملی اندیشه دموکراسی قرار دارد. کسانی که به اسم دفاع از دموکراسی به نفی نهادهای از پیش تعریف شده در قانون اساسی می‌پردازند، نه در باره دموکراسی خوب فکر کرده‌اند و نه پیرامون آن درست مطالعه کرده‌اند. به نظر من چنین افرادی نه دموکراسی را درست فهمیده‌اند، نه قانون را، نه فلسفه را، نه اندیشه غربی‌ها را و نه اسلام را.

یک بار دیگر تأکید می‌کنم: معنی سخن من این نیست که کسی حق ندارد به تشخیص‌ها و تفسیرها و تصمیم‌های نهادهای قانونی انتقاد کند یا با آن مخالفتی نماید. مهم اینست که این مخالفت با چه استدلالی صورت می‌گیرد. اگر استدلال کسی برای درستی نظرش، صرفاً اکثریت داشتن آن نظر باشد، بی تردید دچار یک مغالطه ویران‌گر شده است. به همین ترتیب، اگر کسی به صرف اکثریت داشتن، در صدد شکستن چارچوب‌های از پیش تعیین شده قانونی برآید، باز هم دچار مغالطه شده است. این هر دو مغالطه، از مغالطه دیگری ناشی شده که گمان می‌کنند: **اعتقاد به دموکراسی می‌تواند به شکلی برون‌دینی و اساساً فارغ از جهان‌بینی و ایدئولوژی افراد حاصل شود.** افکار عمومی البته ابزار قدرت‌مند است که معمولاً در دست اکثریت قرار دارد. اما اگر بخواهیم با کمک این ابزار کاری کنیم که اقلیت، صرفاً به خاطر اقلیت بودنش، احساس گناه کند، مرتکب مغالطه‌ای شده‌ایم که نه با اندیشه‌های بنیادی دموکراسی سازگاری دارد و نه با دین ما. کسانی که بی‌محابا در صدد استفاده افراطی از سلاح افکار عمومی در جهت پیش‌برد نظراتشان برمی‌آیند، باید به فکر روزی باشند که همین سلاح ممکن است بر علیه آنان به کار رود.

اگر مبنای منطقی دموکراسی از جهان‌بینی و ایدئولوژی دینی ما فراهم آمده باشد، اگر حدود آن و حوزه آن بر اساس همین ایدئولوژی تعیین شده باشد، و اگر دموکراسی و افکار عمومی معادل درست و نادرست بودن اندیشه‌ها تلقی نشود، آنگاه می‌توان با اطمینان کافی، به دموکراسی به عنوان یک روش معقول تصمیم‌گیری جمعی ملتزم بود. اما اگر نگاه ما به دموکراسی جز این باشد، که ظاهراً نگاه عده‌ای در میان ما جز این است، آنگاه با اطمینان می‌توان گفت که دموکراسی حاصلی جز ضلالت آدمیان در بر نخواهد داشت؛ و این همان چیز است که قرآن به ما گوش زد می‌کند.

بعدا در این باره بیش‌تر صحبت خواهیم کرد.

ز چشم مست ساقی وام کردند	نخستین باده کاندرا جام کردند
شراب بی‌خودی در جام کردند	چو با خود یافتند اهل طرب را
شراب عاشقانش نام کردند	لب می‌گون جانان جام در داد
کمند زلف خوبان دام کردند	ز بهر صید دل‌های جهانی

به هم کردند و عشقش نام کردند	به گیتی هر کجا درد دلی بود
ز بس دلها که بی آرام کردند	سر زلف بتان آرام نگرفت
به یک جولان دو عالم رام کردند	چو گوی حسن در میدان فکندند
مهیا پسته و بادام کردند	ز بهر نقل مستان از لب و چشم
نصیب بی دلان دشنام کردند	از آن لب کز در صد آفرین است
به جامی کار خاص و عام کردند	به مجلس نیک و بد را جای دادند
به دل ز ابرو دو صد پیغام کردند	به غمزه صد سخن با جان بگفتند
به یک جلوه دو عالم رام کردند	جمال خویشتن را جلوه دادند
سر زلفین خود را دام کردند	دلی را تا به دست آرند هر دم
جهانی را از آن اعلام کردند	نهان با محرمی رازی بگفتند
عراقی را چرا بدنام کردند	چو خود کردند راز خویشتن فاش

و الحمد لله و صلی الله علی محمد و آله

حاجه مطالعاتی «لمنه و اندیشه اسلامی»

بهر مهر رزمجانی

۷۹/۱۰/۱

۲۴ / مهر رمضان / ۱۴۲۱