مسلمانی به سبک قوم فرعون

بسم الله الرحمن الرحیم

عن هشام بن سالم، عن ابی عبدالله (امام الصادق) ـ علیه السلام ـ قال:

اذا دعا الرجل فقال بعد ما دعا ما شاء الله لا حول و لا قوه الا بالله ، قال الله عز و جل: استسلم عبدی و استسلم لامری اقضوا حاجته. (اصول الکافی ـ باب من قال ما شاء الله لا حول و لا قوه الا بالله)

حدیثی است در کتاب *اصول کافی* که من پیش از این هم در بارهٔ احادیثی از این دست با شما سخن گفته‌ام. شاید برای شما جالب باشد که این بار حدیث را عینا از روی مآخذ معتبرش بخوانیم. حدیث در بابی است تحت عنوان *من قال ما شاء الله لا حول و لا قوة الا بالله* و به نظر من چنین عنوانی برای فصلی از یک کتاب، خود به تنهایی بسیار جالب و توجه برانگیز ـ و یا به قول کلاه قرمزی جالب‌انگیزناک (!) ـ است. به هر تقدیر، امام صادق ـ علیه السلام ـ می‌فرمایند: ***وقتی مردی دعا کرده و بعد از دعای خود بگوید هر آن‌چه خدا بخواهد؛ هیچ حول و قوه‌ای جز به واسطهٔ خدا نیست، پس خداوند ـ عز و جل ـ گفته باشد: بندهٔ من دل به من نهاد و تسلیم امر من شد، برآورید حاجت او را.***

ما پیش از این در این باره سخن گفته‌ایم که اگر با کمی دقت فلسفی به مسئله نگاه کنیم، خواهیم دید که در دعا کردن و حاجت خواستن از خدا، همواره دو اتفاق در حال وقوع است. یکی، تلاش و سمت‌گیری ما برای نیل به آن‌چه که حاجت و آرزوی ماست و موجب دعا کردن ما شده است؛ و دوم، خود رفتن ما به سوی خداوند و سخن گفتن ماست با خدا. طبعا، هدف و انگیزهٔ اولیهٔ انسان‌ها از دعا کردن ـ در اغلب موارد ـ همان امر اول، یعنی همان حاجت و آرزویی است که در دل دارند. اما به نظر می‌رسد که غایت اصلی دعا و خاصیت اساسی آن به خاطر امر دوم، یعنی رفتن به سوی خدا و سخن گفتن با اوست. درست به همین جهت، در نگاه بدوی ما انسان‌های تربیت نیافته، به مسئلهٔ دعا، خداوند به منزلهٔ وسیله و ابزاریست که ما را به آرزوها و اهدافی که داریم می‌رساند. برای ما، فرق خداوند با دیگر ابزار و وسائل زندگی در این است که او وسیله‌ایست پرقدرت و شاید مقدس! اما به هر حال وسیله‌ایست برای رساندن ما به اهداف و آرزوهایمان؛ و آن چه که برای ما اهمیت و اصالت دارد همان حوائج و خواست‌های ماست. اما در نگاه ثانویه و برای انسان‌هایی که تربیت یافته‌اند، قضیه کاملا برعکس است. یعنی، آرزوها و حاجات و نیازهای ما، همه وسایلی هستند برای رفتن ما به سوی خدا و سخن گفتن ما با او و در نهایت، قرب و نزدیکی ما به خداوند؛ و آن چه که اهمیت و اصالت دارد، این است نه خود آن حاجات و آرزوها! از این دید، اگر بتوان فرض کرد که انسانی به آن درجهٔ عالی از رشد توحیدی رسیده باشد ـ مثلا آن درجه‌ای که در خدا فانی شده و همه چیز را جلوه‌ای از او ببینید ـ دیگر مستجاب الدعوه بوده و هر چیزی که بخواهد ـ چه در دنیا و چه در آخرت ـ از سوی خداوند به او داده خواهد شد. البته، انسانی که به چنان درجات بلندی در توحید رسیده باشد، قاعدتا، نوع آرزوها و حاجاتش با دیگران متفاوت خواهد بود؛ درست مثل تفاوت خواسته‌های یک انسان بالغ با خواسته‌های یک کودک رشد نیافته. ولی به هرحال، در مقام انتزاع یک مسئلهٔ فلسفی، می‌توان گفت که برای چنین انسان‌هایی، هر چه بخواهند و به هر شکلی که بخواهند، محقق و مقدر خواهد بود. همان طور که برای اهل بهشت گفته شده *لهم فیها ما یشاءون*[1] (یعنی ***در بهشت هر چه بخواهند دارند***) در بارهٔ کسان دیگری ـ مثلا کسانی که به اسم اعظم خداوند رسیده باشند ـ نیز گفته شده که در همین دنیا، هر حاجتی که بخواهند و هر دعایی که بکنند برآورده است. گویی رسیدن به اسم اعظم خداوند بدان معناست که معرفت آنها به خداوند به گونه‌ایست که در کنار او هیچ چیز دیگری را نمی‌بینند.

> تجلی عظمت خدا در اسم اعظمش، برای کسانی که به این اسم رسیده باشند (یعنی به چنین معرفتی دست یافته باشند) قاعدتا، به صورت یک عظمت نسبی و مقایسه‌ای نیست. یعنی چنین نیست که مثلا بتوانیم بگوییم جهان ما سوی الله موجود عظیمی است اما خدای این جهان عظیم‌تر است. کما این‌که بزرگی و کبریایی خداوند ـ و حتی دیگر صفات و اسماء او ـ هم امری نسبی و مقایسه‌ای نیست و شاید همین است معنای *لیس کمثله شیء*[2].

---

۱) سورهٔ نحل آیهٔ ۳۱

۲) سورهٔ شوری آیهٔ ۱۱

پس عظمت و کبریایی او چنانست که همهٔ هستی را در بر می‌گیرد و دیگر اساسا چیزی در کنار او وجود ندارد که بخواهد با او مقایسه شود. جز او هیچ چیز در این عالم نیست و هرچه هست جلوه‌ای از جلوه‌های اوست. یعنی هیچ موجودی در کنار او و در عرض او قابل فرض کردن نیست.

به تعبیر بعضی از فیلسوفان و عرفا، علت العلل خواندن خداوند اگرچه درست است، ولی برای بسیاری از مردم ـ مخصوصا مردمی که درک عمیقی از معنای علیت ندارند ـ آن طور که باید معرفت‌ساز نیست. به همین دلیل، شاید بهتر باشد خدا را به عنوان نورالانوار معرفی کنیم تا علت العلل. چرا که نور در نگاه انسان‌ها، معنایی جز روشنی و ظهور ندارد. پس وقتی می‌گوییم خدا نور یک نور است، یعنی تمام ظهور و روشنی آن نور، خود خداوند است. نور اگر نورانیتی دارد، اگر ظهوری دارد، و اگر حضوری دارد، این ظهور، این حضور و این نورانیت، خداست. پس آن نور، چیزی جز او ـ و در واقع جلوه‌ای از او ـ نیست. اگر همین معنا را در عالم وجود تصویر کنیم، بهتر است بگوییم خداوند نه تنها موجد الموجودات است، بلکه اساسا او وجود الموجودات است. یعنی درست است که خداوند موجودات را به وجود آورده است، اما عمیق‌تر اینست که بگوییم اساسا وجود موجودات همان خداوند است. موجودات، چیزی جز جلوه‌ای از او ـ یعنی خود او، اما در مرتبه‌ای نازل شده و محدود ـ نیستند. هر چه هست، خود اوست، نه چیزی در کنار و در عرض او.

با این حساب، شاید بتوان گفت کسی که در عمق دلش و به علم حضوری ـ و نه فقط در فکر فلسفی و با علم حصولی ـ به چنین معرفتی برسد که خداوند را وجود الموجودات ببیند، کانه به اسم اعظم خداوند دست یافته باشد؛ و برای کسی که به اسم اعظم خداوند دست یافته باشد، هر آرزو و هر دعایی عینا برآورده است.

حتما شما می‌دانید که برآورده شدن حاجت یک دعا کننده چیزی بیش از استجابت دعای اوست. استجابت به معنای جواب طلب کردن است و به این معنا ـ درست همان گونه که خداوند خود فرموده ـ هر دعایی مستجاب است. یعنی هر کس که با خدا حرف بزند خدا جواب او را می‌دهد؛ اگرچه گوش ما و فهم ما قدرت درک کامل پاسخ خداوند را نداشته باشد. ما معمولا دچار این اشتباه هستیم که خیال می‌کنیم دعا کردن عبارت است از سخن گفتن یک طرفهٔ ما با خدا. در حالی که هیچ دعایی به درگاه خدا بی‌پاسخ نمی‌ماند. خداوند خود به ما فرموده ادعوني استجب لکم[3] ***بخوانید مرا پاسخ می‌دهم شما را***. همان طور که مفسران گفته‌اند، در این آیه هیچ فاصله‌ای میان دعای ما و جواب دادن خداوند قید نشده است. خداوند بدون آن که هیچ قید و شرطی بگذارد، وعده داده که هر دعایی را پاسخ دهد. باز در جای دیگری می‌فرماید اجیب دعوه الداع اذا دعان[4] ***پاسخ می‌دهم دعای دعوت کننده را وقتی که مرا می‌خواند***. پس هیچ دعایی بی‌پاسخ و بی‌جواب نمی‌ماند. چیزی که هست، چگونگی دریافتن و فهمیدن پاسخ خدا به دعاهای ما، بستگی دارد به حالات و نحوهٔ وجود ما. این کلامی ذوقی و شاعرانه نیست؛ بلکه حقیقتی است فلسفی که متون دینی ما نیز بر آن صحه می‌گذارند. البته خدایی که جواب دعاهای ما را می‌دهد، بی شک جوابش به گونه‌ای نیست که بخواهد ما را از سر خود باز کند یا این که تحت تأثیر ما واقع شود. او خداست؛ با تمام صفات علیا و اسماء حسنایش: الله لا اله هو له الاسماء الحسني[5]. جواب او نیز جوابیست خدایی. این معنای استجابت است و به این معنا، هر دعایی مستجاب است. اما مستجاب

۳) سورهٔ غافر آیه ۶۰

۴) سورهٔ بقره آیهٔ ۱۸۶

۵) سورهٔ طه آیهٔ ۸

شدن دعا به معنای شنیدن پاسخی که بر وفق مراد ماست، و به تعبیر آشنا، گرفتن و روا شدن حاجات در دعا، البته موضوع دیگری است.

چه وقت می‌توان مطمئن بود که حاجت ما نیز روا خواهد شد؟[۶] پاسخ این سؤال چندان مشکل نیست. چنان‌چه بارها گفته‌ایم، حاجت ما در دعاهایمان روا خواهد شد، تنها به دو شرط. نخست این که، دعا کردن ما حقیقتا به درگاه خدا باشد نه با موجودی خیالی که نام خدا را بر او گذاشته باشیم. این یعنی داشتن حداقلی از معرفت توحیدی و ربوبی. کسی که ادب‌ورزیش در برابر خدا کم‌تر از پدر و مادر اوست، کسی که حضور خدا را ـ دست کم در لحظهٔ دعا کردن ـ کم‌تر از حضور یک پادشاه لحاظ می‌کند، چگونه می‌تواند مدعی باشد که با خدا سخن گفته است؟ کسی که حاجتی ظالمانه از خدا طلب می‌کند و می‌داند که ظلم است، چگونه می‌تواند مدعی باشد که با خدا سخن گفته است؟ چگونه می‌توان با خدایی حکیم سخن گفت و چیزی از او خواست که اگر خودمان جای او بودیم برآوردن چنین حاجتی را به مصلحت نمی‌دانستیم؟

شرط دوم برآورده شدن حاجات در کنار استجابت دعا، این است که آن‌چه طلب می‌کنیم حقیقتا به مصلحت ما باشد. مصلحت حقیقی، یک واقعیت اساسی در زندگانی ماست؛ نه توجیهی که به کمک آن بخواهیم اعتقاداتمان را در مقولهٔ استجابت دعا ابطال‌ناپذیر کرده و در برابر کسی که حاجتش روا نشده احتجاج کنیم. چه کسی می‌داند مصلحت حقیقی او چیست؟ ما در بارهٔ مصلحت‌هایمان جز مشتی حدس و گمان چه چیز دیگری در اختیار داریم؟ نه این است که خداوند خود می‌فرماید عسي ان تكرهوا شيئا و هو خير لكم و عسي ان تحبوا شيئا و هو شر لكم[۷] ***ای بسا که از چیزی بدتان بیاید و برای شما خوب باشد و ای بسا که از چیزی خوشتان بیاید و برایتان بد باشد***؟ و باز هموست که می‌فرماید فعسي ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا[۸] ***پس ای بسا که چیزی ناخوشایندتان باشد و خدا در آن خیر فراوانی قرار می‌دهد.***

شاید به سختی بتوان در بارهٔ مصلحت حقیقی آدم‌ها ـ آن هم در جزئیات زندگی ـ اظهار نظر کرد، اما در این خصوص حقایقی وجود دارد که قطعی به نظر می‌رسد. حقایقی که اندیشهٔ فلسفی و آموزه‌های دینی ما ـ تواما ـ از آن حمایت می‌کنند. در یک کلام شاید بتوان گفت حقیقی‌ترین مصلحت ما ـ و شاید بهتر باشد بگوییم تنها مصلحت ما ـ توحید و قرب الی الله است. توحید و قرب الی الله یعنی همان رشد وجودی؛ و همان چیزی که ما را از آتش دوزخ رها می‌کند. مولای ما حسین بن علی ـ علیه السلام ـ در یکی از آخرین جملاتشان در دعای روز عرفه می‌فرمایند: اسئلك اللهم حاجتي التي ان اعطيتنيها لم يضرني ما منعتني و ان منعتنيها لم ينفعني ما اعطيتني اسئلك فكاك رقبتي من النار *از تو می‌خواهم خدایا حاجتی را که اگر به من عطا کنی، دیگر عطا نشدن هیچ چیز برای من ضرری ندارد و اگر به من عطا نکنی، دیگر عطا شدن هیچ چیز برای من نفعی ندارد؛ از تو می‌خواهم خلاصی گردنم را از آتش!* با این حساب، فکر می‌کنید مصلحت حقیقی ما چیست؟

توحید و قرب الی الله یعنی همان رسیدن به حقیقت این عالم. یعنی همان چیزی که پیغمبر ما در خصوصی‌ترین دعاهایش از خدا طلب می‌کرد: رب ارني الاشياء كما هي *پروردگارا واقعیت‌ها را آن‌چنان که هست به من نشان بده.* ما اگر واقعیت‌ها را آن‌چنان که هست ببینیم، خواهیم دانست که جز خدا کسی نیست و هرچه هست اوست.

---

۶) حتما توجه دارید که بحث بر سر اطمینان ما از روا شدن حاجتی خاص در دعاست. وگرنه چه بسا حاجتی روا شود، اما ما به درستی نفهمیم که آیا این محصول استجابت دعای ما بوده است یا نه.

۷) سورهٔ بقرهٔ آیهٔ ۲۱۶

۸) سورهٔ نساء آیهٔ ۱۹

نمی‌خواهم بگویم برآورده شدن هر حاجتی در گرو رسیدن به بالاترین نقاط توحید و قرب الی الله است. بلکه می‌خواهم بگویم همهٔ حاجت‌های ما ـ چه آنها که برآورده می‌شود چه آنها که نمی‌شود، و چه آنها که برایشان دعا می‌کنیم چه آنها که نمی‌کنیم ـ وسیله‌ایست برای رسیدن ما به این نقاط؛ و هر کس به این نقاط نزدیک‌تر شده باشد، به برآورده شدن بی قید و شرط حاجاتش نزدیکتر است. این همان چیزیست که ـ به نظرم می‌رسد ـ روایت امروز به ما می‌گوید. گویا *امام* می‌خواهند بگویند شرط روا شدن بی قید و شرط حاجات این است که بنده به این حقیقت رسیده باشد که اولا، هر چه خدا بخواهد همان است؛ و ثانیا، هیچ حول و قوه‌ای جز حول و قوهٔ خداوند نیست. چنین بنده‌ای هم تسلیم خداست و هم به خدا استبسال دارد. استبسال به خدا داشتن، یعنی در دل جز او را نیافتن. پس کسی که به حقیقت معنای ما شاء الله لاحول و لاقوة الا بالله رسیده باشد، در بیرون وجودش جز خدا نمی‌بیند و در درون دلش جز او نمی‌خواهد. هر چقدر به این حقایق نزدیک‌تر شویم، به استجابت بی قید و شرط دعاهایمان نزدیک‌تریم. اگر بنده‌ای چنین دعا کند، و اگر در انتهای دعایش چنان بگوید، خداوند می‌فرماید بندهٔ من دل به من نهاد و تسلیم امر من شد؛ پس هر چه که می‌خواهد به او بدهید.

***

و اذ نادی ربک موسی ان ائت القوم الظالمین(۱۰) قوم فرعون الا یتقون(۱۱) قال رب انی اخاف ان یکذبون(۱۲) و یضیق صدری و لاینطلق لسانی فارسل الی هرون(۱۳) و لهم علی ذنب فاخاف ان یقتلون(۱۴)

قبلا گفتیم که موضوع اصلی سورهٔ *شعراء* دل‌گرمی بخشیدن‌های خداست به پیغمبرش در قبال دعوت‌گری او و مخالفت‌هایی که مردم با آن ابراز می‌داشتند. ما بحث خود را در اطراف این سوره با تحلیل فلسفی مسئلهٔ دعوت و دعوت‌گری آغاز کردیم. در این موضوع سخن گفتیم که ماهیت دعوت و دعوت‌گری چیست و این امر چه جای‌گاهی در هستی و در زندگی انسان‌ها دارد. توضیح دادیم که بر خلاف نگاه ظاهربینانهٔ ما به موجودات هستی، می‌توان اثبات کرد که دعوت‌گری ـ درست مثل حیات و تسبیح‌گری ـ صفت کمالیست که در تمامی موجودات عالم، بسته به درجه و نحوهٔ وجود آنها جاریست. همهٔ موجودات دعوت‌گرند ـ همان طور که همهٔ موجودات تسبیح‌گرند ـ و دعوت آنها هم جلوه‌ای از یک دعوت حقیقی در سراسر عالم وجود است. یعنی همهٔ موجودات ـ به نحوی ـ داعی هستند و همهٔ آنها هم ـ در باطن هستی خود ـ به یک حقیقت دعوت می‌کنند.

در آن‌جا استدلال کردیم که دعوت‌گری عین وجود ماست و نه امری زائد بر وجود و هستی ما. هنگام مواجهه با دیگران، ما همیشه در حال دعوت کردنیم. چیزی که هست در بسیاری از موارد نسبت به این نکته خودآگاهی نداریم و به تعبیر متون دینی دچار نوعی خودفراموشی هستیم. این خودفراموشی، هم ناظر است به معرفت و شناخت ما از نحوهٔ وجودمان و این که نمی‌دانیم ما همیشه به نوعی در حال دعوت کردنیم؛ و هم ناظر است به شناخت ما از خواست‌ها و مطلوب‌های حقیقی وجودمان و این که نمی‌دانیم مقصد واقعی دعوت ما چیست. هر چقدر که از این خودفراموشی و از این جهالت‌ها خارج شویم، بهتر متوجه خواهیم شد که از دعوت و دعوت‌گری گریزی نداریم بلکه دعوت‌گری عین وجود ماست. به همین دلیل، توضیح دادیم که در تربیت و پرورش انسان‌ها، نمی‌توان و نباید از عنصر دعوت‌گری در وجود انسان چشم پوشید.

دیدیم که آیات ابتدایی این سوره متضمن ایجاد نوعی نگرش خاص در قبال مسئلهٔ دعوت و دعوت‌گری بود. تو گویی خداوند با ایجاد و تعمیق این نگرش خاص در پیغمبرش او را دل‌گرمی بخشیده و در واقع به نوعی تربیت می‌کرد. این آیات به ریشه‌های مجادله و دشمنی مردم با دعوت‌های الهی پرداخت و برخی نمونه‌های تاریخی از این مخالفت‌ها را یادآور شد. آنگاه در راستای تعمیق همین نگرش و دل‌گرمی بخشیدن‌های ناشی از آن، به بیان یک سنت تاریخی پرداخت و فرمود **ان في ذلك لايه و ما كان اكثرهم مؤمنين**. از این به بعد، خداوند برگ‌هایی از تاریخ را برای ما شرح می‌دهد که تمامی آنها ـ چنان‌چه خواهیم دید ـ با همین مسئله در ارتباط است.

نخستین بخشی از تاریخ که در این جا مورد بحث قرار گرفت، ماجرای دعوت موسی از فرعون بود. در جلسهٔ قبل، نکاتی را در اطراف این دعوت بیان داشتیم و اینک با توضیح بیش‌تری در اطراف همین نکات بحثمان را پی می‌گیریم.

گفتیم که بر خلاف تصور بسیاری از ما، نباید گمان کرد که قوم فرعون یک قوم ملحد و منکر دین و دیانت بوده‌اند. چنان‌چه *قرآن* می‌گوید، این قوم به نوعی دارای پیشینهٔ توحیدی هم بوده است. یعنی در حافظهٔ تاریخی این قوم، نه تنها وجود انبیاء الهی موضوعیت داشته، بلکه آنها ـ به نوعی ـ مورد احترام نیز بوده‌اند. روشن ترین دلیل این مطلب ـ چنان‌چه توضیح دادیم ـ سخنانی است که *قرآن* از قول *مؤمن‌آل‌فرعون* هنگام احتجاج‌های شنیدنی او با مردمش نقل می‌کند. در این گفتگوها، *مؤمن‌آل‌فرعون* دائما از قصه‌های انبیاء پیشین شاهد می‌آورد و کلام او به گونه‌ایست که معلوم می‌شود انبیاء و وقایع تاریخی مربوط به آنها، برای این قوم موضوعیت داشته است. از همه صریح‌تر، موضع قوم فرعون در قبال حضرت یوسف است. چیزی که *مؤمن‌آل‌فرعون* هم بر آن تأکید داشت: **ولقد جائکم یوسف من قبل بالبینات فما زلتم فی شک مما جاءکم به حتی اذا هلك قلتم لن یبعث الله من بعده رسولا**[۹]. از این تعبیر چنین فهمیده می‌شود که قوم فرعون، یوسف و دعوت دینی یوسف را هرگز به طور جدی انکار نکرده بودند، هر چند به طور جدی هم به آن ایمان نیاورده بودند. اتفاقی که افتاد این بود که با مرگ یوسف، برای همیشه خود را از دغدغهٔ تعالیم و دعوت‌های یوسف رهانیدند و گفتند که به هر حال، ماجرای یوسف دیگر تمام شد و او به تاریخ پیوست؛ چرا که خداوند از این پس دیگر پیغمبری نخواهد فرستاد. در حقیقت ***قوم فرعون بدون آن که در قبال صدق یا کذب دعوت یوسف موضعی اتخاذ کنند، کوشیدند ضمن حفظ حرمت و احترام یوسف، صورت مسئلهٔ دیانت را ـ که یوسف پرچم‌دار آن بود ـ از مقابل خود پاک کنند.***

چنان‌چه قبلا توضیح دادیم، اگر بخواهیم طرز فکر و سخن قوم فرعون را در قبال دعوت انبیاء، به زبان امروزی بیان کنیم، باید بگوییم که برای قوم فرعون، دست کم هنگامی که موسی به سوی آنها آمد، دین و مقدسات دینی ـ لزوما ـ محل انکار و عناد نبود. ***آنها برای انبیاء احترام قائل بودند، اما دین برای آنها، موضوعی بود مربوط به پیشینهٔ زندگی.*** می‌گفتند یوسف و انبیاء دیگر ـ چه دعوتشان راست بوده چه دروغ ـ دیگر در میان ما نیستند و دیگر کسی مانند آنها نخواهد آمد. فراموش نکنیم که هیچ استدلال موجهی در خصوص این که دیگر پیغمبری نخواهد آمد، در دستشان نبود. پس با گفتن این جمله در واقع می‌خواستند خود را از قید دغدغهٔ دعوت انبیاء برهانند و بگویند دین و دین‌داری ماجرایی است که تمام شده و به تاریخ پیوسته است. به همین دلیل است که می‌گوییم ***برای آنها دین یک امر زنده و یک مبنای تصمیم‌گیری در قبال مسائل گوناگون زندگی نبود. بلکه امری بود تاریخی ـ و به تعبیری آشنا برای ما ـ چیزی بود از نوع فرهنگ.***

مراد من از فرهنگ عبارتست از چیزهایی مانند زبان، تاریخ، قومیت، و آداب و رسوم که از پیشینیان به نسل‌های بعد انتقال یافته و طبعا در طول زمان تحولاتی هم پیدا می‌کنند. این‌ها البته تاثیرات مهمی در زندگی هر قومی دارد ولی به هیچ وجه نمی‌توان آنها را مبنای عقلایی زندگی، و حقایقی دانست که انسان‌ها بایستی فلسفهٔ زندگی خود را بر پایهٔ آن استوار سازند. فرهنگ، زبان، تاریخ و حتی جغرافیا بدون شک آثار مهمی در زندگی ما دارند، اما هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که این‌ها حقایقی هستند که می‌توانند فلسفه حیات ما را تشکیل دهند. یعنی نمی‌توانند مبنای منطقی تصمیمات کلی و اساسی ما در زندگی واقع شوند. اگر هم کسی چنین ادعایی بکند، آن‌قدر گزاف گفته که با هیچ منطق و استدلالی نمی‌توان از آن پشتیبانی نمود.

شاید موفق‌ترین نمونهٔ تاریخی از چنین دست ادعاهای گزافی، *ملی‌گرایی* یا همان *ناسیونالیزم* باشد. سال‌هاست که *ناسیونالیزم* و *ملی‌گرایی* به عنوان هدف غایی ملت‌ها و مبنای انگیزش مردم در سراسر دنیا مورد توجه قرار گرفته است. تا جایی که امروز شاید خود ما هم وقتی بخواهیم کسی را مورد بدترین اهانت‌ها ـ البته از نوع روشنفکریش ـ قرار دهیم، از واژهٔ بی‌وطن، یا بدتر از آن، وطن‌فروش استفاده می‌کنیم. راستی هیچ وقت فکر کرده‌اید که: از چه زمان، و به چه دلیل، فروختن وطن این قدر کار بدی به حساب آمده است؟ من در این لحظه که با شما سخن می‌گویم ـ البته ـ نه به فکر وطن فروشی هستم و نه در صدد توجیه این کار!! فقط می‌خواهم بگویم

۹) سورهٔ غافر آیهٔ ۳٤

این‌ها همه حکایت از آن دارد که امروزه وطن‌گرایی ـ و به تعبیر افراطی‌تر آن وطن‌پرستی[۱۰] ـ در جای‌گاه یکی از والاترین ارزش‌های انسانی و یکی از آرمان‌سازترین انگیزش‌های بشری قرار گرفته است.

صرف نظر از این بحث که زمینه‌های چنین بینش و انگیزشی از کجا و از چه زمان فراهم آمده، من معتقدم به سادگی می‌توان نشان داد: انسان باید خیلی کودن باشد که بخواهد فلسفهٔ حیات و منطق کلی زندگیش را بر پایهٔ ملی‌گرایی، آن هم ملی‌گرایی فارغ از دین قرار دهد. نمی‌دانم برای این که از گفتار من سوء تفاهمی پدید نیاید، چقدر باید توضیح دهم که منظور من از این کلمات، هتک حرمت ملیت و هویت ملی نیست! حتی نمی‌خواهم اهمیت و تأثیر عمیق فرهنگ ملی در زندگی امروزمان را منکر شوم. ملیت، فرهنگ ملی و هویت ملی، میراثی است در نزد ما که ـ چه بخواهیم و چه نخواهیم، و چه دوست داشته باشیم یا دوست نداشته باشیم ـ آثار خود را بر ما به جای گذاشته و خواهند گذاشت. شخصا، در خصوص فرهنگ ملی خودمان باید بگویم که آن را میراثی ارزش‌مند و گران‌بها می‌دانم که البته باید مورد نقد و بازبینی هم قرار گیرد. اما ارزش‌مند تلقی کردن بخش‌های مهمی از میراث ملی کجا و *ملی‌گرایی* را مبنای اصلی ارزش‌ها و آرمان‌های زندگی قرار دادن کجا؟

همان طور که بارها استدلال کرده‌ام[۱۱]، از شما می‌خواهم تنها برای یک لحظه خودتان را از چنبرهٔ تبلیغات و فشارهای روانی ناشی از آن، رها کرده به عنوان یک انسان آزاد و آزاده، به این موضوع بیندیشید. معنای *ملی‌گرایی* جز این است که: من ـ تنها و تنها به این دلیل که مادرم، یا مادر مادرم، یا مادر مادر مادرم، مرا در این طرف یک خط فرضی بر روی کرهٔ زمین به دنیا آورده ـ باید زندگیم و عشقم و آرمان‌هایم را با کسانی پیوند بزنم که همگی مثل من در همین طرف این خط فرضی به دنیا آمده‌اند؟ *ملی‌گرایی* جز این را می‌گوید که: اگر من یا مادرم یا مادر مادرم یا مادر مادر مادرم[۱۲] تنها چند متر یا چند کیلومتر آن طرف‌تر به دنیا آمده بودیم، آنگاه باید زندگی، عشق و آرمان‌هایمان را با کسان دیگری پیوند می‌زدیم؟؟!! شما را به خدا، این منطق برای انتخاب آرمان‌های زندگی ـ حتی اندکی ـ قابل دفاع است؟ به راستی، قبل از آن که چیزی به نام سعادت و شقاوت ـ و بر پایهٔ آنها خوبی و بدی ـ تعریف شده باشد، چگونه می‌توان در بارهٔ ارزش و جای‌گاه ملیت و تاریخ و نژاد و امثال این‌ها، سخن گفت؟ انسانی که در زندگیش، اهداف و آرمان‌هایش را معلوم نکرده باشد، چرا باید سرزمین محل تولدش را بر سرزمین‌های دیگر ترجیح دهد؟ به نظر من، منشاء چنین ترجیحی، اگر وجود داشته باشد، و اگر فرض کنیم وجود آن بر پایهٔ تبلیغات و شعارهای سطحی و ظاهری شکل نگرفته باشد ـ حد اکثر ـ چیزی از جنس عادت‌هایی است که ترک آن احتمالا موجب مرض است و نه بیش‌تر!

بله! در درون یک جهان‌بینی مبتنی بر منطق، بعد از آن که سعادت و راه وصول ما به سعادت تبیین شده باشد، بعد از آن که بر پایهٔ این جهان‌بینی، فلسفهٔ زندگی ما معنا گرفته باشد، می‌توان و باید در بارهٔ موضوعاتی چون تاریخ، فرهنگ و ملیت سخن گفت. دخالت چنین عناصری در هویت و شخصیت ما، جای تردید ندارد. تازه در این صورت، قبل از هر چیز باید به تحلیل این عناصر و نقش آن در زندگی انسانی پرداخت و بدون شک این تحلیل و موضع‌گیری‌های ما در قبال آن، باز بر پایهٔ جهان بینی و ایدئولوژی ما خواهد بود. این دقیقا موضعی است که *اسلام* به عنوان یک ایدئولوژی الهی در قبال چنین عناصری اتخاذ کرده است. *اسلام* هرگز در

---

۱۰) این دیگر تعبیریست که برای بسیاری از متدینان قابل پذیرش نیست. چرا که معتقدند نمی‌توان به جز خدا چیز دیگری را پرستید. اما من ـ چنان‌چه توضیح داده‌ام و خواهم داد ـ معتقدم چنین نگاهی حکایت از نوعی قشری‌گری دارد. وطن‌پرستی همان‌قدر غیر قابل دفاع است که وطن‌گرایی فارغ از دین. آیا می‌توان خدا را پرستید و آدم‌ها را ـ از هر قوم و نژادی که باشند ـ فرزند یک آدم و حوا ندانست؟ آیا می‌توان خدا را پرستید و تمام گسترهٔ زمین ـ و بلکه آسمان‌ها را ـ به جز ملک خدای واحد و جایی برای بندگی او به حساب آورد؟ آیا می‌توان خدا را پرستید و ملاک ارزش‌گذاری و علاقه‌مندی و پیوندمان به انسان‌ها را چیزی به جز دیانت و تقوی قرار داد؟ البته در چارچوب دین و با حفظ معیارهای دینی، می‌توان علاقهٔ فراوانی به ملت و وطن داشت. اما این دیگر نخواهد توانست ارضاء کنندهٔ چیزی باشد که امروزه از وطن‌خواهی و *ملی‌گرایی* انتظار می‌رود.

۱۱) به *کتاب ایستاده در باد* مراجعه شود.

۱۲) من در مثالم از مادر استفاده می‌کنم چون معروف است که وطن را در مقام مادر مثال می‌زنند (مادر وطن یا مام وطن) وگرنه فرقی نمی‌کرد؛ می‌شد به جای مادر از عنوان پدر هم استفاده کرد. هر چند *ناسیونالیزم و ملی‌گرایان* باید به این پاردوکس مسخره هم جواب گویند که: آدم‌هایی که پدرشان یک طرف خط به دنیا آمده‌اند و مادرشان طرف دیگر خط، آرمان‌های زندگیشان را باید با چه کسانی پیوند بزنند! مخصوصا اگر این طرف خطی‌ها با آن طرف خطی‌ها مشکل داشته باشند!! علی‌الخصوص اگر آن اشخاص خودشان هم درست روی خط مرزی به دنیا آمده باشند!!!

صدد نفی هویت ملی و تاریخی انسان‌ها برنیامده است. *اسلام* هرگز در صدد انکار قومیت‌ها و نژادها نبوده است. *اسلام* محبت به وطن، و احترام به نیاکان را محصول ایمان و انسانیت ابناء بشر دانسته؛ اما همهٔ این‌ها را در چارچوب خاصی قرار داده که خود تعریف نموده است. بنابراین، از نظر *اسلام*، اگر ملیت و وطن، فارغ از دین و جهان‌بینی الهی دنبال شود، چیزی از نوع بت‌پرستی، آن هم از نوع احمقانه‌ترین انواع بت‌پرستی خواهد بود[۱۳]. اما اگر ملیت و وطن، در درون اعتقاد دینی، و در آن چارچوب و محدوده‌ای که خداوند معین نموده دنبال شود، جزئی از ایمان و بخشی از دین‌داری انسان‌ها به شمار خواهد آمد.

از بحث خودمان دور افتادیم. داشتم می‌گفتم که ***عناصری از نوع فرهنگ و جغرافیا و تاریخ، در عین اهمیتی که دارند، هرگز نمی‌توانند مبنای نگاه ما به فلسفهٔ زندگی قرار بگیرند***. درست به همین دلیل، ***هرگز نمی‌توان جای‌گاه چنین عناصری را در زندگی انسان، با جای‌گاه و اهمیت دین و دعوت الهی، حتی مقایسه کرد***. اما و صد اما که در نگاه عده‌ای، ***دین هم چیزیست از جنس فرهنگ و زبان و آداب و رسوم تاریخی و سنت‌های آباء و اجدادی***. *قرآن*، نگاه قوم فرعون را به دین و دعوت الهی، چنین نگاهی ارزیابی می‌کند. کسانی که چنین نگرشی به دین دارند، لزوما آن را انکار نمی‌کنند. دست کم در وهلهٔ اول، در صدد تکذیب آن نیستند. ممکن است برای دین، هم چون دیگر مقدسات تاریخی، ارزش و احترام قائل باشند. حتی ممکن است دین را امری مفید و مهم ـ درست مثل فرهنگ و زبان ـ تلقی کنند، اما به هر حال آن را یک دعوت زنده و پویا و مبنایی برای تعیین فلسفهٔ زندگی نمی‌دانند. درست به همین دلیل، منطق زندگی و مبنای تصمیم‌گیری‌هایشان در زندگی، بر پایهٔ دین قرار ندارد.

این همان نگرشی است به دین، که از نگاه *قرآن* ـ بدون شک ـ مردود و باطل است. ممکن است نخستین رویارویی ما با دین، از طریق فرهنگ آباء و اجدادی ما صورت پذیرد. این به خودی خود ایرادی ندارد. اما اگر دین‌داری ما در همین مرحله باقی بماند، یعنی اگر جای‌گاه دین در زندگی ما، در حد جای‌گاه دیگر پدیده‌های فرهنگی و تاریخی باشد، بدون هیچ تردیدی باید گفت که دین‌داری ما، دین‌داری عمیقی نیست. البته چنین نوعی از دین‌داری ـ یعنی همان دین‌داری فرهنگی و تاریخی ـ به شهادت خود *قرآن*، در طول تاریخ وجود داشته و خواهد داشت، اما باید بدانیم که چنین نگاهی به دین و چنین شیوه‌ای از دین‌داری، هرگز مورد تأئید *قرآن* نیست. نگاه قوم فرعون به دین ـ همان‌طور که گفتیم ـ نمونه‌ای از همین نوع نگاه به دین‌داری است.

گفتم چندان مهم نیست که نخستین مواجههٔ هر کدام از ما با دین و آموزه‌های دینی چگونه و از کجا آغاز شود. ممکن است نخستین آشنایی‌های ما با آموزه‌های دینی از طریق فرهنگ موروثی خانواده یا اجتماع صورت گیرد. اما باید بدانیم که ***حقیقت دین ـ صرف نظر از نحوهٔ آشنایی نخستین ما با آن ـ دعوت به نوع خاصی از زندگی است. دعوتی که اگر در آن بیندیشیم، خود را ناچار خواهیم یافت که یا آن را بپذیریم و یا آن را رد کنیم. دین حاوی نوعی فلسفهٔ زندگی برای ما است. فلسفه‌ای که وجودشناسی، جهان‌بینی و انسان‌شناسی خاص خودش را برای ما مطرح می سازد. آنگاه بر پایهٔ همین نگاه به هستی و انسان، در بارهٔ آرمان‌ها و انگیزه‌ها و اهداف زندگی ما، برای ما سخن می‌گوید***. می‌توان تصور کرد که کسی جهان‌بینی مورد نظر دین را غلط بپندارد. می‌توان تصور کرد که کسی اهداف و آرمان‌های مورد نظر دین را پوچ بپندارد. البته برای ما که دین‌داریم، چنین تصوراتی خطا و ناپذیرفتنی است. اما ***مسئلهٔ اصلی این است که پذیرفتن یا نپذیرفتن جهان‌بینی و آرمان‌های مورد نظر دین، بر تمامی ابعاد زندگی ما اثر خواهد گذاشت. چرا که دین در بارهٔ خوش‌بختی و بدبختی دنیا و آخرت ما برای ما حرف می‌زند؛ و از آن مهم‌تر این که دین در بارهٔ چیزی با ما سخن می‌گوید که برای داشتن یک زندگی مبتنی بر عقل و منطق، هیچ گریزی از سخن گفتن در بارهٔ آن نیست.***

به بیانی دیگر، ***دین مسئله‌ای را در برابر ما می‌گشاید که اگر به حل آن مبادرت کنیم، جواب هر چه که باشد، تمامی ابعاد و اجزای زندگی ما ـ تکرار می‌کنم تمامی ابعاد و اجزای زندگی ما ـ تحت تأثیر این جواب قرار خواهد گرفت؛ و اگر به حل آن مبادرت نکنیم، می‌توان نشان داد که منطقا هیچ طرزی از زندگی بر طرز دیگری از آن مزیت و ترجیحی نخواهد داشت. یعنی اگر***

---

۱۳) چرا که برخی از بت‌پرستان ـ البته به اشتباه ـ خیال می‌کردند که بت‌هایشان مظهر موجوداتی قدرت‌مند در جهان هستی است و از راه بت‌پرستی می‌کوشیدند تا رضایت خاطر این موجودات قدرت‌مند را فراهم آورند. اما *ملی‌گراهای* قرن بیستم چطور؟ آیا آنها هم فکر می‌کنند که وطنشان الهه‌ای دارد که حافظ و نگهبان آنهاست؟!!

این مسئله لاینحل بماند، هیچ کس نمی‌تواند از طریق و عقل و منطق و استدلال، چیزی را در زندگی بهتر و درست‌تر از چیزی دیگر بداند. آن **مسئله** چیست؟ مسئلهٔ رابطهٔ ما با خالق و رب ما.

آیا ما انسان‌ها **خالقی** و **ربی** داریم یا نه؟ و اگر داریم، رابطه و ارتباط ما با او و تأثیر او در زندگی ما، چگونه است؟ این مسئله‌ایست که اگر بخواهیم در زندگی خود منطق و عقلانیتی داشته باشیم، بدون هیچ تردیدی، ناگزیر از حل آن خواهیم بود. می‌توان ادعا کرد که ***از میان تمامی ارتباطات و روابطی که در زندگی ما وجود دارد، رابطهٔ ما با خالق ما و چگونگی تأثیر رب ما در زندگی ما، تنها رابطه‌ای است که هیچ گریزی از آن نیست و نمی‌تواند باشد.*** شما اگر از هر رابطه‌ای بتوانید فرار کنید، برای فرار از این یکی، هیچ راهی متصور نیست. شما ممکن است از تمامی انسان‌ها دوری گزینید، ممکن است به *لیهان‌شان‌پو*[۱۴] یا به *قلعهٔ الموت* بروید، ممکن است به *جابلقا* یا *جابلسا* و یا حتی به پشت کوه *قاف* بروید، ممکن است به جایی بروید که نه کسی را ببینید و نه دست احدی بتواند به شما برسد. اما در هر کجا که باشید، اگر **ربی** و **خالقی** داشته باشید، رابطهٔ شما با او هم‌چنان برقرار است. چرا که این ارتباط با وجود و هستی شما گره خورده است. پس هر جا شما وجود داشته باشید، و در هر حالتی که وجود داشته باشید ـ زنده یا مرده، پیر یا جوان، خوش‌بخت یا بدبخت ـ باز هم این رابطه نقش تعیین کنندهٔ خود را در زندگی شما خواهد داشت. دین دقیقا ناظر به همین رابطه و تعیین کنندهٔ همین ارتباط است. به همین دلیل است که دین سعادت و شقاوت انسان را برای او تعریف نموده، طریق نیل به این سعادت و شقاوت را بیان داشته، و بالاخره ما را به سوی سعادت و خوش‌بختی دعوت می‌کند. ***اگر ما خالقی داشته باشیم، چگونه می‌توان تعالیم او را نادیده گرفت و در بارهٔ سعادت و خوش‌بختی سخن گفت؟ اگر ما ربی داشته باشیم، چگونه می‌توان دعوت‌های او را ندیده گرفت و در بارهٔ راه رسیدن به خوش‌بختی حرف زد؟***

این است که گفتیم: ***دین یک دعوت است.*** البته دین می‌تواند از ماهیت اصلی خود منحرف شود. می‌تواند در نگاه عده‌ای، تبدیل به نوعی آداب و رسوم تاریخی و تبدیل به چیزی از نوع فرهنگ آباء و اجدادی شود. اما چنین دینی، دیگر یک دین اصیل توحیدی نیست. چنین دینی دین *فرعونیان* است. دین‌داری فرهنگی ـ یعنی همان ره‌یافتی که *فرعونیان* به دین داشته‌اند ـ لزوما به معنی انکار خدا و پیغمبر نیست. دین‌داری فرهنگی، با تمام تقدسی که برای خدا و پیغمبر قائل است، عملا آن را مبنای تصمیمات اساسی زندگی نمی‌داند. درست مثل قوم *فرعون* که به رغم علاقه و احترامی که نسبت به یوسف و باقی انبیاء ابراز می‌داشتند، آنها را از صحنهٔ زندگی خود به کناری نهاده بودند.

اگر قوم *فرعون* توانسته بودند دین را از مقام فلسفه و منطق زندگی به جایگاه فرهنگ موروثی تنزل دهند، ما هم می‌توانیم چنین کاری را انجام دهیم؛ و اگر آنها توانسته بودند یوسف و دیگر انبیاء را از مقام یک دعوت‌گر الهی تا جایگاه یک موجود مقدس تاریخی پایین بیاورند، ما هم می‌توانیم با پیامبر و ائمهٔ خودمان چنین کنیم. عجیب نیست اگر کسی ادعا کند که ما مدت‌هاست به چنین راهی رفته‌ایم. ***دین برای بسیاری از ما نه یک دعوت زنده که نوعی فرهنگ و آداب و رسوم و پیشینهٔ تاریخی است.*** عجب آنست که اخیرا عده‌ای به اسم روشنفکری دینی، داشتن چنین موضعی نسبت به دین را، نه تنها نشانهٔ انحراف دین از ماهیت اصلی خویش تلقی نمی‌کنند، بلکه چنین جای‌گاهی را برای دین تبلیغ و ترویج هم می‌کنند.[۱۵]

نه این است که دین‌داری بسیاری از ما، نه یک دین‌داری فکری و اعتقادی که صرفا یک دین‌داری شناسنامه‌ای و فرهنگی است؟ من نمی‌خواهم با این سخنان به دین‌داری عامهٔ مردم توهینی روا دارم. کما این که نمی‌خواهم بگویم شرط رسیدن به دین‌داری فکری و اعتقادی این است که ابتدا به همهٔ اعتقادات تاریخی و فرهنگی خود پشت کنیم. قبلا هم اشاره کردم که این دو نحوهٔ دین‌داری ـ دین‌داری شناسنامه‌ای و فرهنگی و دین‌داری فکری و اعتقادی ـ لزوما غیر قابل جمع نیستند. بسیاری از اوقات، ممکن است دین‌داری

---

۱۴) از این که نمی‌توانم تلفظ دقیق این کلمه را به زبان چینی بنویسم، پوزش می‌طلبم!

۱۵) امیدوارم از من نخواهید که روزنامه‌ها و مقالات و کتاب‌هایی که مبلغ چنین اعتقاداتی هستند را دوباره نام ببرم. من قبلا در مباحث *سورهٔ احزاب* (*کتاب ایستاده در باد*)، پاره‌ای از مطالب این نویسندگان و گویندگان را عینا برای شما خواندم. امروز نیز گمان می‌کنم برای کسانی که اهل دقت باشند، یافتن این افراد (یا مشابه ژنریک آنها) زحمت چندانی نداشته باشد.

شناسنامه‌ای و فرهنگی زمینه و بستر رسیدن ما به دین‌داری فکری و اعتقادی باشد. اما حقیقتی که نباید از یاد برد این است که ***دین‌داری اصیل و حقیقی و تعریفی که دین از ماهیت خودش ارائه می‌دهد، بر دین‌داری فکری و اعتقادی منطبق است نه بر دین‌داری شناسنامه‌ای و فرهنگی.***

از این بحث که عبور کنیم، جا دارد نکتهٔ دیگری را در این آیات مورد نظر قرار دهیم و من امیدوارم این نکتهٔ دوم، کم‌تر از مبحث قبلی ما برای شما تکراری باشد. نکتهٔ مورد نظر عبارتست از توصیف قوم فرعون به عنوان یک **قوم ظالم** و ستم‌گر: **قوم الظالمین.**

خوبست بحثمان را با طرح این سؤال ساده آغاز کنیم که ظلم، تقوی، رشد، هدایت و امثال این‌ها، آیا وصف افراد انسان است یا وصف جامعهٔ انسانی؟ و یا هر دو؟ شکی نیست که این اوصاف در معنای اصیل و ابتدایی خود به عنوان وصف افراد انسانی به کار می‌رود. هر فردی از افراد انسان ممکن است اهل ظلم و یا اهل تقوی باشد. اما موضوع جالب این‌جاست که *قرآن* چنین صفتی را در مقام توصیف جماعت انسان‌ها هم به کار می برد و این چیزیست که احتیاج به تأمل دارد. چگونه ممکن است که ظالم یا مظلوم بودن، وصفی برای اجتماع و جامعهٔ انسانی باشد؟ آیا می‌توان برای جامعه هویتی جدای از تک تک انسان‌ها در نظر گرفت؟

شاید در نگاه نخست چنین به نظر بیاید که ظالم خواندن ***قوم فرعون*** در این آیات، به دلیل نوعی مسامحه در کلام خداوند وارد شده است. مثلا ممکن است گفته شود که ***منظور از ظالم خواندن قوم فرعون این است که اکثریت قاطع افراد این قوم مردمی ظالم بوده‌اند و خداوند با نوعی تقریب و تخمین، و با در نظر نگرفتن اقلیت این قوم، آنها را ظالم خوانده است.***

چنین تفسیری از آیات، علاوه بر آن که بدون هیچ دلیل روشنی، کلام خداوند را کلامی مسامحه‌آمیز و غیر دقیق تلقی می‌کند، محصول نوعی بی‌توجهی در قبال بسیاری دیگر از آیات *قرآن کریم* است. شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد *قرآن* برای اقوام، امت‌ها و تمدن‌های انسانی، قائل به حیات، مرگ، انحطاط، رشد و مسائلی مانند این است. آن‌چه از *قرآن* فهمیده می‌شود این است که جامعهٔ انسانی، دارای هویت و اوصافی مستقل از تک تک افراد آنست. اگر چه جامعه از افراد تشکیل شده است، اما ***خصوصیات یک جامعه صرفا از طریق جمع جبری خصوصیات افراد آن جامعه فراهم نمی‌آید.*** با کمی تأمل می‌توان فهمید که اساسا جمع جبری خصوصیات افراد انسانی تا چه حد بی‌معناست.

بنابراین وقتی جامعه‌ای را توصیف می‌کنیم باید هم‌واره به این سؤال توجه داشته باشیم که: اصولا توصیف کردن یک جامعه به اوصافی که برای افراد انسانی وضع شده است، به چه معناست؟ اگر به این سؤال خوب توجه کنیم و اگر در آیات دیگر *قرآن* نیز دقت کافی داشته باشیم، متوجه خواهیم شد که جامعه دارای اوصافیست؛ و برای این اوصاف، ملاک‌ها و معیارهایی مستقل از معیارها و ملاک‌هایی که افراد آدمی با آن وصف می شوند، وجود دارد. بنابراین وقتی می‌گوییم یک جامعه در حال پیش‌رفت است، بدین معناست که ما بر اساس ملاک و معیاری خاص، متوجه خصوصیتی در این جامعه شده‌ایم که آن را پیش‌رفت می‌خوانیم. خصوصیتی که احتمالا در جامعه‌ای دیگر وجود ندارد. مهم‌تر این که ملاک ما در تشخیص پیش‌رفت یک جامعه و معیار ما برای تعیین آن، لزوما از نوع ملاک و معیاری که برای تعیین پیش‌رفت فردی انسان‌ها به کار می‌رود، نیست. البته ممکن است پیش‌رفت فردی انسان‌ها با پیش‌رفت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، ارتباط داشته باشد. اما به هر حال منظور ما از پیش‌رفت یک جامعه با منظور ما از پیشرفت یک انسان متفاوت است. به همین ترتیب، وقتی می‌گوییم یک جامعه سالم است، معنای خاصی مورد نظر ماست. معنایی که با سلامت افراد انسانی، مفهوما متفاوت است. این است که می‌گوییم جامعه اگرچه از افراد انسانی تشکیل شده، اما مساوی با مجموع انسان‌ها نیست. جامعه دارای اوصاف و هویتی مستقل از اوصاف و هویت افراد خویش است. پس وقتی که *قرآن* جامعه‌ای ـ مثل قوم فرعون ـ را به عنوان یک اجتماع ظالم معرفی می‌کند، جا دارد در بارهٔ معنای این مطلب به دقت کنکاش کنیم. مرحوم *شهید محمد باقر صدر* در کتاب *سنت‌های*

تاریخ در قرآن، متعرض همین مسئله از نگاه *قرآن* شده‌اند[۱۶]. ایشان در این کتاب به تفسیر آیاتی از *قرآن* می‌پردازند که در بارهٔ مسیر تاریخی، طلوع و غروب تمدن‌ها و امت‌ها و ملت‌ها، و سنت‌های تاریخی حاکم بر آنهاست. تفسیر چنین آیاتی را در *المیزان* نیز می‌توانید دنبال کنید. مرحوم *شهید مطهری* هم در برخی از آثار خود از جمله کتاب *جامعه و تاریخ* به این موضوع پرداخته‌اند.

خلاصهٔ کلام این که وقتی *قرآن* جامعه‌ای را توصیف می‌کند ـ مثلا آن جامعه را اجتماعی با تقوی یا عدالت‌پیشه می‌خواند ـ معنی و مفهوم این توصیف لزوما با معنا و مفهومی که ما در توصیف تک تک انسان‌ها به کار می‌بریم، یکسان نیست. یعنی جامعهٔ انسانی دارای حیثیت و شخصیتی است جدای از حیثیات و شخصیت‌های تک تک افرادی که در آن به سر می‌برند. این حیثیت و این شخصیت اجتماعی نیز صرفا از جمع ساده و جبری افراد آن جامعه فراهم نمی‌شود. بلکه باید گفت شخصیت یک جامعه با شخصیت تک‌تک افراد آن جامعه دارای تعامل و تأثیر متقابل است. جامعه از آدم‌ها تأثیر پذیرفته و به نوبهٔ خود بر روی آدم‌ها اثر می‌گذارد. همین که اجتماعی از آدم‌ها به وجود می‌آید، آثار خاصی فراهم می‌شود که چیزی فراتر از جمع اراده‌ها و خواسته‌های تک‌تک آنهاست.

با تمام این احوالات، هنوز به این سؤال پاسخ نداده‌ایم که ـ مثلا ـ مفهوم ظالم بودن یک جامعه ـ وصفی که *قرآن* برای قوم *فرعون* به کار می‌برد ـ دقیقا به چه معناست چیست؟ آیا وقتی که جامعه‌ای را ظالم می‌خوانیم، منظورمان این است که ـ مثلا ـ همهٔ افراد آن جامعه به نوعی ظالمند؟ یا ـ مثلا ـ مراد این است که جامعهٔ ظالم جامعه‌ایست که اکثریت افراد آن ظالم باشند؟ اگر چنین است، چه اکثریتی باید محقق شود تا *قرآن* آن جامعه را ظالم بخواند؟ مثلا اگر ۵۱ درصد از افراد قومی ظالم بوده و ۴۹ درصد باقی همگی از اولیاء بزرگ خدا باشند، می‌توان گفت که آن جامعه ظالم است؟ (!) آیا *قرآن* ظالم بودن یک جامعه را به این معنا به کار می‌برد؟ به علاوه، ظلم معنای وسیع و مصادیق فراوان دارد. آیا افراد یک جامعه به کدام یک از انواع ظلم و به چه میزان باید مبتلا باشند تا با ملاک *قرآن* بتوانیم آن جامعه را ظالم بخوانیم؟ دایرهٔ مفهوم ظلم در معنایی که *قرآن* به کار می‌برد، چنان گسترده است که شاید تنها اولیاء خدا و معصومانند که می‌توانند خود را از هر گونه ظلمی حفظ کنند.[۱۷] در این صورت اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها، در همهٔ دوران، به نوعی آلوده به ظلمند. پس آیا باید همهٔ ملت‌ها و اقوام را ظالم بخوانیم؟ و آیا مراد *قرآن* از ظالم خواندن قوم *فرعون* همین است؟ از طرف دیگر، گاه از *قرآن* و دیگر متون دینی ما چنین استنباط می‌شود که حتی اگر تعداد کمی از مردمان یک قوم انسان‌های شایسته‌ای باشند، تمامی آن قوم ـ به خاطر آثار وجودی همان تعداد محدود ـ در معرض رستگاری خواهند بود. بنابراین، وقتی که *قرآن* از قومی به عنوان یک قوم ظالم نام می‌برد، نمی‌توان با تفسیری ساده‌انگارانه معنای آن را ظالم بودن اکثریت مردم آن قوم دانست.

من در این‌جا بدون این که بخواهم پاسخ کاملی را برای این گونه سؤالات پیدا کنم، مایلم به ره‌یافتی در حل این مسئله اشاره کنم که قبلا نیز در بعضی از مقالات مربوط به *سورهٔ احزاب* به آن پرداخته بودم.

اگر به خاطر داشته باشید، در آن جا به این مسئله پرداختیم که: اساسا **اجتماع انسانی به چه معناست؟** یعنی **چگونه می‌شود که چیزی به اسم جامعهٔ انسانی پدید می‌آید؟ آیا جامعه به صرف مجاورت فیزیکی یا جغرافیایی انسان‌ها ایجاد می‌شود؟** در آن جا نشان دادیم که این مسئله به رغم ظاهر ساده‌اش، محتاج دقت‌های فلسفی فراوانیست.

---

۱۶) شهید صدر بدون شک یکی از مهم‌ترین فلاسفه و فقهای معاصر محسوب می شوند. پس از آن که *امام* خمینی اندیشهٔ حکومت *اسلامی* را در میان فقهای زمان زنده کرد و برای تحقق عینی اندیشه‌های فقهیش قیام نمود، شهید صدر به عنوان فقیهی برجسته به نظریه‌پردازی فقهی در اطراف این موضوع پرداخت. تا جایی که هم زمان با پیروزی *انقلاب ایران*، جزواتی را به عنوان پیش‌نویس قانون اساسی یک حکومت *اسلامی* تدوین و عرضه کرد. برای کسانی که اهل مطالعه هستند، یافتن رد پای اندیشه‌های شهید صدر در قانون اساسی فعلی *ایران* کار چندان مشکلی نیست. کتاب *سنت‌های تاریخ در قرآن*، مجموعه‌ای از آخرین درس‌ها و سخن‌رانی‌های ایشان در مقولهٔ تفسیر موضوعی *قرآن* است که در حوزهٔ *علمیهٔ نجف* بیان شده و البته ناتمام هم مانده است. سخنان صمیمانهٔ شهید صدر در آخرین جلسات درس‌های ناتمامش، یکی از الهام‌برانگیزترین جملاتیست که من در تمام عمرم خوانده‌ام. سخنانی که امروز می‌توان حدس زد که وقتی آنها را بیان می‌داشته، می‌دانسته که دستگیری او توسط *رژیم آمریکایی صدام* بسیار نزدیک است. از این رو درس *قرآن* را نیمه تمام رها کرده و لب به نصیحت اخلاقی شاگردانش گشوده است. نصایحی که ما امروز می‌دانیم چیزی بیش‌تر از نصیحت است. در واقع، وصیت است.

۱۷) و بر همین اساس بوده که بعضی از مفسران از تعبیر لا ینال عهدي الظالمین(سورهٔ بقره آیهٔ ۱۲۴) چنین نتیجه گرفته‌اند که عصمت لازمهٔ امامت است.

از نقطه نظر فلسفی، می‌توان نشان داد که ***هر دو انسانی ـ همین که در این عالم وجود دارند ـ دارای نوعی تأثیر و تأثر متقابل بر یک‌دیگرند***؛ هر چند نحوهٔ این تأثیرات متقابل به آسانی ـ و یا حتی به سختی (!) ـ قابل محاسبه نباشد. طبعا ***بخشی از این تأثیرات متقابل و گریزناپذیر، برای انسان‌ها خوشایند و مطلوب و پاره‌ای دیگر از این تأثیرات ممکن است نامطلوب و ناخوشایند باشد.***

این بیت مشهور را لابد شنیده‌اید که می‌گویند:

**گنه کرد در *بلخ* آهن‌گری		به شوشتر زدند گردن مس‌گری**

این بیت ظاهرا با لسان طنز و مطایبه می‌خواهد بگوید که کارهای آهن‌گران، آن هم در *بلخ*، هیچ ربطی به کارهای مس‌گران، آن هم در شوشتر، ندارد.

اما به نظر می‌رسد که دقت فلسفی بر خلاف این بیت شهادت می‌دهد. حقیقت این است که حتی مس‌گران شوشتر و آهن‌گران *بلخ* بر روی یک‌دیگر تأثیرات وجودی خاص خود را دارند. این تأثیرات هر چند به صورتی نیست که به خاطر گناه آهن‌گران *بلخ*، مجاز باشیم تا مس‌گران شوشتر را گردن بزنیم. (و از این جهت یا سرایندهٔ این بیت بحثی نداریم!) اما به هر حال نمی‌توان گفت که این دو دسته از انسان‌ها هیچ تأثیر وجودی بر یک‌دیگر ندارند.[۱۸]

بنابراین ***انسان‌ها چه بخواهند و چه نخواهند بر یک‌دیگر تأثیر می‌گذارند و نقش مجاورت فیزیکی یا جغرافیایی تنها در این است که این تأثیرات را ملموس‌تر و شاید شدیدتر می‌کند. وگرنه، با صرف نظر از مجاورت فیزیکی و جغرافیایی هم باید گفت که انسان‌ها بر روی یک‌دیگر اثر بخشی خود را دارند.*** درک این نکته، امروزه برای ما ـ به خاطر لوازم ارتباط جمعی پیش‌رفته ـ بسیار آسان است. ابزارهای ارتباطی امروزه به سمتی می‌روند که نقش مجاورت فیزیکی و جغرافیایی، در تأثیرات متقابل انسان‌ها بر روی یک‌دیگر، هر روز کم‌رنگ‌تر به چشم می‌آید.

با این حساب، ***اگر کسی جامعه را ظرف ارتباطات و تأثیرات متقابل افراد انسانی قلمداد کند، بی‌راهه رفته است. ارتباط و تأثیر انسان‌ها بر روی یک‌دیگر، نتیجه هستی و وجود آنهاست. پس جامعهٔ انسانی از کجا فراهم می‌آید؟ و چه نحوه‌ای از ارتباطات انسانی باید فراهم شود، تا بتوانیم بگوییم، یک جامعه ایجاد گردیده است؟***

در مباحث سورهٔ *احزاب* توضیح دادیم که به نظر می‌رسد: با هم زندگی کردن انسان‌ها ـ یعنی تحقق یک جامعه ـ معادل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آنها از هم نیست. چرا که آدم‌ها به هر حال چنین تأثیراتی را بر یک‌دیگر دارند. چنان‌چه توضیح دادیم، معادل مجاورت فیزیکی و جغرافیایی آنها هم نیست. با هم زندگی کردن افراد ـ یعنی تحقق یک جامعه ـ هنگامی حاصل می‌شود که آنها

---

۱۸) جالبست بدانید اصل تأثیر و تأثر عمومی موجودات ـ درست مانند اصل حرکت عمومی موجودات ـ به منزلهٔ اصول مقدس در اندیشهٔ معتقدان به *مارکسیسم* و *ماتریالیسم دیالکتیک* به حساب می‌آمد. البته مشکل آنها این بود که بر پایهٔ مبانی *ماتریالیستی*، راهی هم برای اثبات این اصول در اختیارشان نبود. در حالی که در *فلسفهٔ اسلامی*، مفاد این اصول ـ البته در مرتبهٔ موجودات مادی به طوری که شامل مجردات و مراتب بالاتر از آن نشود ـ به آسانی قابل اثبات است. یعنی برخی از اصولی که اثبات آنها جزو آرزوهای دست نیافتنی *مارکسیست‌ها* به حساب می‌آمد، بی آن که مستلزم اثبات اندیشهٔ *ماتریالیستی* باشد، در *فلسفهٔ اسلامی* به اثبات رسیده بود.

در ماه‌های نخستین پیروزی *انقلاب اسلامی*، *سیمای جمهوری اسلامی* میزبان گفتگوهای بسیار پر هیجانی میان تئوریسین‌های *مارکسیزم* از یک سو و متفکران دینی از سوی دیگر بود. یکی از مشهورترین این مناظرات میان *احسان طبری* ـ قوی‌ترین متفکر *مارکسیست* و از رهبران آن موقع حزب *تودهٔ ایران* ـ و *فرخ نگهدار* ـ از رهبران *سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران* ـ در مقابل *آیت‌الله مصباح یزدی* و *آقای دکتر سروش*، برگزار شد. برای من که در آن دوران، در سنین نوجوانی به سر می‌بردم، این گفتگوها بسیار مؤثر و به یاد ماندنی بود. اخیرا دیدم که مجموعهٔ این مناظرات با عنوان *گفتمان روشن‌گر* به چاپ رسیده است. خواندن این کتاب را به همهٔ علاقه‌مندان توصیه می‌کنم.

بد نیست بدانید که بعدها، وقایع سیاسی منجر به دستگیری *احسان طبری* گردید. ماجرای این دستگیری و تلاشی که دستگاه اطلاعاتی *اتحاد جماهیر شوروی* سابق(K.G.B) برای رهانیدن او از خود به خرج دادند، خود قصه‌ای بسیار شنیدنی است. *احسان طبری* در آخرین نوشته‌های خود در زندان، رسما به ضعف اندیشهٔ *مارکسیستی* و *ماتریالیستی* اعتراف کرد که صد البته مورد انکار هم‌فکران قدیمش قرار گرفت. پس از آن که ادعا شد این نوشته‌ها بر اثر فشار زندان به وجود آمده، *احسان طبری* نامه‌هایی نوشت که آنها نیز بسیار خواندنی و افشاگرانه بود. خواندن این نوشته‌ها را نیز جدا توصیه می‌کنم.

بپذیرند در قبال تأثیرات متقابل خود بر یک‌دیگر، برخورد مشترکی داشته باشند. این، یعنی این که عدهٔ معینی از انسان‌ها پذیرفته باشند که در قبال تأثیرات ناخوشایندی که ممکن است بر هم داشته باشند، به گونه‌ای خاص و از پیش تعیین شده، عکس‌العمل نشان دهند. به عبارت دیگر، زمانی می‌توان گفت عده‌ای از انسان‌ها با هم زندگی می‌کنند که قبول کرده باشند اختلافاتشان را (یعنی همان تأثیرات ناخوشایندشان بر روی یک‌دیگر را) بر پایهٔ اصول و قواعد مشخصی حل و فصل کنند. در واقع ***ایجاد یک جامعه یعنی توافق مشترک افرادی معین، در خصوص نحوهٔ برخورد با اموری که در آن اختلاف دارند.***

این تعریف از اجتماع، به رغم ظاهر ـ احتمالا ـ پیچیده‌اش، بسیار ساده و روشن است. هر گاه دو نفر **توافق** کنند که هنگام بروز ***هر گونه اختلافی*** ـ تأکید می‌کنم: **هر** گونه اختلافی ـ چگونه با هم رفتار کنند، در واقع پذیرفته‌اند که با هم زندگی کنند. مهم نیست اختلافات آنها در چه زمینه‌ای باشد. اگر کسی ادعا کند نحوهٔ راه رفتن کس دیگری مخل آسایش اوست، با هیچ استدلال قاطعی نمی‌توان او را دروغ‌گو دانست. هم‌چنین، اگر کسی ادعا کند که آرامش و آسایشش در گرو این است که هر روز شخص خاصی را ملاقات کرده او را نوازش نموده یا کتک بزند، نمی‌توان او را دروغ‌گو دانست! حقیقت این است که نحوهٔ راه رفتن آدم‌ها و یا حتی حالت صدای آنها، درست مثل طرز رانندگی یا صدای بوق اتومبیلشان، می‌تواند باعث سلب آسایش و آرامش و منشاء اختلاف میان آنها باشد. همین طور، ممکن است منشاء اختلاف این باشد که کسی حقیقتا نیاز داشته باشد تا به صورت روزانه کسی را نوازش کند یا بزند[۱۹].

به همین ترتیب، مهم نیست که توافق افراد بر چه پایه‌ای قرار گرفته باشد. اگر افراد توافق کنند که در هنگام بروز هر گونه اختلافی، همیشه به حرف یک نفر گوش دهند، یک جامعه شکل گرفته است. جامعه‌ای که ممکن است شما آن را مبتنی بر اصول استبداد یا دیکتاتوری بنامید. یا مثلا اگر پذیرفته باشند که در هنگام بروز هر گونه اختلافی رأی بگیرند، یاز هم یک جامعه (این بار احتمالا جامعه‌ای دمکراتیک) شکل گرفته است. مهم توافق آنها بر سر حل هر گونه اختلاف است.

پس از این مقدمه می‌توانیم به بحث اصلی خودمان بازگردیم. گفتیم تحقق یک جامعه مستلزم توافق و پذیرش قواعد مشترکی در تصمیم‌گیری‌هاست. بنابراین، قبل از هر چیز خود این قواعد مشترک بایستی مورد قبول افراد یک جامعه قرار گرفته باشد. یعنی افراد یک جامعه باید پذیرفته باشند که التزام به این قواعد، تصمیم درستی است. من نمی‌خواهم بگویم که همهٔ افراد یک جامعه باید مثل *سقراط* و *افلاطون* به درستی این قواعد اندیشیده باشند. ممکن است خیلی ها بر اثر تبلیغ و تلقین ـ و آن چیزی که نامش را تربیت می‌گذاریم ـ به چنین قواعدی اعتقاد پیدا کرده باشند. اما به هر حال تا وقتی که کسی پای‌بندی به چنین قواعدی را ـ حال با هر دلیل و توجیهی که برای خود دارد ـ بهتر از عدم پای‌بندی به آنها نداند، در واقع وارد زندگی اجتماعی نشده است. خلاصه آن که تحقق یک جامعه مستلزم تحقق نوعی اصول فکری مشترک برای افراد آن جامعه است. چنین اصولی ممکن است برای بعضی از افراد و جوامع بسیار روشن و واضح و برای برخی از افراد یا جوامع دیگر بسیار پیچیده و پنهان باشد. اما هرگز نمی‌توان جامعه‌ای را خالی از این اصول مشترک پیدا کرد.

درست در همین جاست که می‌توان برای برخی از اوصاف اجتماعی ـ مثل ظالم خواندن یک جامعه ـ معیار روشنی به دست داد. اگر فرض کنیم تحقق یک جامعه بر پایهٔ اصول و اندیشه‌هایی شکل گرفته باشد که از نظر ما ظالمانه هستند، آنگاه می‌توان گفت که یک اجتماع ظالم شکل گرفته است. فعلا کاری به این نداریم که ظلم چیست و آن اصول ظالمانه چه اصولی هستند. بحث ما بر سر تعریف ظلم نیست. بحث بر سر این است که ظالم بودن یک قوم به چه معناست. مثلا فرض کنید عده‌ای از افراد توافق کرده باشند که برای بهره‌کشی از عدهٔ دیگری دور هم جمع شده جامعه‌ای را تشکیل دهند. در این صورت ـ چنان‌چه بهره‌کشی را رفتار ظالمانه‌ای

---

۱۹) این که اکثریتی از آدم‌ها چنین چیزی را باور نداشته باشند، هرگز دلیل کافی نیست تا ما باور خودمان را برای دیگران هم الزام‌آور بدانیم. شاید به راستی کسی پیدا شود که به هر دلیلی ـ مثلا وضعیت دستگاه شنوایی یا نوع خاص حالت روانی خود یا هر دلیل شناخته شده و یا ناشناختهٔ دیگری ـ با صدای بوق مشکلی نداشته باشد، اما از صدای عده‌ای از آدم‌ها ناراحت شود. یا همان گونه که ما محتاج داشتن روابط جنسی هستیم، او نیز محتاج کتک زدن یا نوازش دیگری باشد! آیا کسی هست جرأت کرده ادعا کند که ذات و طبیعت همهٔ افراد را به دقت و به درستی می‌شناسد؟

بدانیم ـ می‌توانیم این جامعه را یک جامعهٔ ظالم بنامیم. چنین جامعه‌ای حتی اگر موفق به بهره‌کشی هم نشود، باز هم یک جامعهٔ ظالم ـ ولی ناموفق ـ است.

این که مبنای زندگی اجتماعی عده‌ای از افراد، بهره‌کشی از عده‌ای دیگر باشد، اتفاقا به هیچ وجه مثالی دور از ذهن نیست. از قضا به نظر می‌رسد که قوم *فرعون* هم از چنین خصلتی برخوردار بوده‌اند. از ظاهر آیات *قرآن* چنین برمی‌آید که از نگاه قوم *فرعون*، بهره‌کشی از قوم *بنی‌اسرائیل* یک اصل پذیرفته شده به حساب می‌آمده است. به همین دلیل رفتار قوم *فرعون* با *بنی‌اسرائیل* به گونه‌ای بوده که *قرآن* می‌فرماید: **یذبحون ابناءهم ویستحیون نساءهم**[۲۰] یعنی پسران *بنی‌اسرائیل* را سر می‌بریدند و دخترانشان را زنده نگه می‌داشتند. درست شبیه کاری که ما با گاو و گوسفند انجام می‌دهیم. چرا که در نگاه اجتماعی ما، بهره‌کشی از طبیعت و حیوانات یک قاعده و اصل پذیرفته شده است.

در مبانی فکری قوم *فرعون* اصولی وجود داشته که به آنها اجازه می‌داده با قومی دیگر، همان رفتاری را داشته باشند که ما با گوسفندان داریم. این طرز فکر قرن‌ها در میان آنها رواج داشته و ظاهرا باعث رشد و شکوفایی تمدن آنها هم بوده است. تمدنی که برخی از آثار آن هنوز هم مایهٔ اعجاب بشریت است. اگر *قرآن* قوم *فرعون* را یک **قوم ظالم** نامیده، شاید به خاطر همین اصول پذیرفته شده در میان آنان بوده است. بنابراین ظالم خواندن قوم *فرعون* از این جهت نیست که ظلم در میان آنان رواج داشته و مثلا افراد آن جامعه در حق یکدیگر ظلم می‌کرده‌اند. به سختی بتوان باور کرد که افراد درون جامعهٔ *فرعون*، مثل یک جماعت وحشی با هم درگیر بوده‌اند. بلکه به عکس، می‌توان احتمال زیادی داد که *جامعهٔ فرعونی* جامعه‌ای بسیار منظم و قانون‌مدار ـ به اصطلاح متمدن و مبادی آداب ـ بوده است. حتی می‌توان آیاتی از *قرآن* را به عنوان شاهد این ماجرا آورد که ما بعدها شاید به برخی از آنها اشاره کنیم. ای بسا قوم *فرعون* چنان متمدن بوده‌اند که در میان خودشان دست به جنایت و استثمار نمی‌زدند و اگر کسی در میانشان از قانون تخطی می‌کرد، مورد مجازات هم قرار می‌گرفت. حتی می‌توان احتمال داد که رفتار آنها با اقوام و ملت‌های دیگر، غیر از رفتارشان با *بنی‌اسرائیل* بوده است. یعنی آنها به خودشان اجازه می‌دادند که با *بنی‌اسرائیل* آن رفتار را داشته باشند، اما شاید به ملت‌های دیگر به چشم دیگری می‌نگریسته‌اند.

بعید نیست که درست به همین دلیل، *قرآن* یکی از مبانی بنیادی رسالت *موسی* را نجات *بنی‌اسرائیل* می‌داند. نجات *بنی‌اسرائیل* ممکن است معنایی عمیق‌تر از صرف خلاص کردن آنها از دست *فرعونیان* داشته باشد. شاید بتوان احتمال داد که نجات *بنی‌اسرائیل* به معنای مقابله با این پارادیم عمومی در میان *فرعونیان* بوده است. در واقع می‌توان احتمال داد که رها کردن *بنی‌اسرائیل* به منزلهٔ از میان رفتن یکی از اصول و انگیزه‌هایی بوده که *فرعونیان* را در کنار هم جمع کرده و نگه می‌داشته است. از این دیدگاه، رها کردن *بنی‌اسرائیل* به معنای منهدم کردن جامعهٔ ظالمانه *فرعونی* و از جهت دیگر به معنای هدایت فکری *فرعونیان* بوده است. شاید به همین دلیل است که خداوند از *موسی* می‌خواهد که قبل از هر چیز به سوی *فرعون* برو و بکوش تا با نرمی و مدارا او را هدایت کنی. *موسی* نیامده بود تا فقط *بنی‌اسرائیل* را نجات دهد. *موسی* آمده بود تا *فرعونیان* را هم هدایت کند. اما هدایت *فرعونیان* مستلزم دست کشیدن آنها از برخی تفکراتی بود که آنها را دور هم جمع کرده بود. به یک تعبیر، هدایت *فرعونیان* مستلزم رهایی *بنی‌اسرائیل* و به نوبهٔ خود مستلزم انهدام جامعهٔ *فرعونی* بوده است. چرا که *فرعونیان* یک قوم ظالم بوده‌اند و دست کشیدن از این ظلم به معنی یک انقلاب اجتماعی تمام عیار در میان آنها بوده است.

قبلا اشاره کردم که به نظر من، این که مبنای زندگی اجتماعی عده‌ای از افراد، بهره‌کشی از عده‌ای دیگر باشد، و این که در تربیت اجتماعی عده‌ای از انسان‌ها، انسان‌های دیگر به چشم گاو و گوسفند و یا سوسک و مگس دیده شوند، به هیچ وجه مثالی دور از ذهن نیست. بلکه به عکس، من معتقدم با اندکی دقت می‌توان مثال‌های فراوانی را از این دست پیدا کرد. هیچ فکر کرده‌اید چطور یک ملتی یا یک تمدنی در دنیای امروز، به خودش اجازه می‌دهد تا ملت‌های دیگر را عقب افتاده یا وحشی قلمداد کند؟ ممکن است شیوهٔ زندگی، ارزش‌ها یا طرز نگاه یک ملتی با ملت دیگر متفاوت باشد، اما چه چیزی می‌تواند به ما اجازه دهد که ملت‌های دیگر را **عقب**

۲۰) سورهٔ بقره آیهٔ ۴۹

افتاده بدانیم؟ فرضا که اجازه داشته باشیم در بارهٔ دیگران چنین قضاوت کنیم، چطور به خودمان می‌توانیم اجازه دهیم که رفتاری سلطه‌جویانه و قیم‌مآبانه با ملت‌های دیگر در پیش گیریم؟ ادعای رهبری دنیا را داشتن، از چه دیدگاهی حکایت می‌کند؟ من نمی خواهم بگویم که این قضاوت‌ها و این رفتارها درست است یا نادرست. فعلا می‌خواهم نشان دهم که نگاهی مانند نگاه قوم فرعون ــ آن چنان که *قرآن* برای ما بیان می‌دارد ـ تا چه حد می‌تواند ملموس و رایج باشد.

برای من بسیار جالب است وقتی می‌بینم که در گوشه‌ای از دنیا، ملتی خورده و مرده و برده می‌شود، و به معنای دقیق کلمه، ملتی سلاخی می‌شود و تو گویی آب از آب تکان نمی‌خورد. اما در گوشه‌ای دیگر از همین دنیا، وقتی یک مو از سر یک شهروند ملتی دیگر کم می‌شود، انگار که علائم قیامت آشکار گردیده است!

در گوشه‌ای از دنیا یک ملت به خودش اجازه می‌دهد تا مبانی تمدن خود را ـ بگو *دمکراسی* و *لیبرالیزم* را ـ به ضرب توپ و تانک به خورد ملت‌های دیگر دهد؛ و در گوشه‌ای دیگر از همین دنیا، ملت‌های دیگر به اسم عقب و افتاده و وحشی و تروریست خوانده شده و غارت و کشتار می‌شوند. باور کنید من نمی‌خواهم فقط بر روی مسائل سیاسی امروز دنیا تأکید کنم. هیچ وقت با خودتان فکر کرده‌اید که با چه منطقی، درست در حالی که عده‌ای کودک به خاطر گرسنگی و قحطی می‌میرند، برخی از دولت‌ها مازاد محصولات کشاورزی خود را به منظور حفظ قیمت آن، به دریاها می‌ریزند؟

> یکی از دوستان من که مقیم *آمریکاست* برای من نقل می‌کرد که دستگاه‌های تبلیغی غرب، قتل عام مردم *رواندا* در *آفریقا* را چنان منعکس می‌کردند که انگار سیلی آمده و دستهٔ بزرگی از مورچگان را با خود برده است. رسانه‌های غربی در عین انعکاس دقیق اخبار باور نکردنی این واقعه (او به من می‌گفت که عمق فاجعهٔ انسانی در *رواندا* حقیقتا باور نکردنیست!) چنان بودند که انگار هیچ اتفاق مهمی نیفتاده است. دلیل این امر هم روشن است. اهمیت یک خبر در نگاه اجتماعی رسانه‌های غرب وابسته به اهمیتی است که شنوندگان برای آن خبر قائل می‌شوند. در واقع، نظام قدرت‌مند بازار آزاد ـ عرضه و تقاضا ـ در بارهٔ اخبار هم جاریست. بنابراین، خبر مربوط به قتل عام یک ملت، گاهی به اندازهٔ خبر مربوط به انتخاب ملکهٔ زیبایی در میان یک ملت دیگر هم مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ و چرا گفتم گاهی؟ حقیقت این است که امروزه انتخاب ملکهٔ زیبایی، به مراتب مهم‌تر است تا از میان رفتن یک ملت دیگر. کما این که پیروزی یک تیم فوتبال شاید از هر اتفاق دیگری مهم‌تر قلمداد شود[۲۱].

چیزی که می‌خواهم بگویم این است پیدا کردن اصولی ظالمانه و یا دست کم باطل، در طرز فکر اجتماعی یک ملت، کار چندان مشکلی نیست و این نکته‌ایست که به گمان من، از **ظالم خواندن یک قوم** در لسان *قرآن* می‌تواند به ذهن آدمی متبادر شود.

اکنون وقت آنست که آرام آرام قدم به درون داستان دعوت موسی و ماجرای چالش او با فرعون و قومش بگذاریم. اما شاید بد نباشد که مقدمتا به چند نکتهٔ دیگر نیز توجه کنیم. نخست این که داستان موسی و فرعون و سرنوشت *بنی‌اسرائیل*، قصه‌ایست که ظاهرا خیلی مورد توجه *قرآن* قرار دارد. به طوری که می‌توان گفت *قرآن* به تمام برهه‌های زندگی موسی ـ از تولد و کودکی و جوانی تا ازدواج و نبوت و مبارزاتش ـ اغلب با ذکر پاره‌ای از جزئیات، توجه نشان داده است. در این باره فقط یک استثنا وجود دارد و آن ماجرای مرگ موسی است. *قرآن* در این خصوص ساکت است و سخنی در بارهٔ مرگ موسی به میان نیاورده است. چرا ماجرای موسی و *بنی‌اسرائیل* این قدر مورد توجه *قرآن* است؟

دلیل این امر شاید روایات مشهوری باشد که از *پیامبر* نقل شده است. بر حسب این روایات، ایشان فرموده‌اند: **امت من بعد از من به همان راهی می‌روند که *بنی‌اسرائیل* رفت؛ حتی اگر *بنی‌اسرائیل* دست در سوراخ ماری کرده باشند، امت من هم چنین خواهند کرد.**

---

۲۱) من رابطهٔ زیادی با ملکه‌های زیبایی ندارم ولی همه می‌دانند که شخصا از علاقه‌مندان فوتبال هستم. بنابراین با این حرف نمی‌خواهم بگویم که فوتبال چیز بدیست. (در بارهٔ ملکه‌های زیبایی هم خودتان قضاوت کنید!)

دلیل دیگر آن شاید نقش مهمی بوده که *بنی‌اسرائیل* در روزگار نزول *قرآن* داشته‌اند. قوم *بنی‌اسرائیل* به عنوان ملتی متمدن ـ دست کم در مقایسه با *اعراب* زمان نزول *قرآن* ـ با داشتن دینی الهی ـ هر چند تحریف شده ـ از چنان فرهنگ تأثیرگذاری برخوردار بوده‌اند که *قرآن* به ناچار پیام خود را در بستر تعامل و چالش با آموزه‌های آنان بیان می‌داشته است. برخورد آنها با *اسلام* ـ که بارها در خود *قرآن* به آن پرداخته شده ـ و رفتاری که بعد از ظهور *اسلام* از *بنی‌اسرائیل* سرزد ـ و در تاریخ مضبوط است ـ خود گواه اهمیت فرهنگ و تمدن *بنی‌اسرائیل* در قبال *اسلام* و آموزه‌های *قرآن* است. در این باره بد نیست به یاد آوریم که چگونه بخش مهمی از آموزه‌های دینی ما دست‌خوش آمیختگی با *اسرائیلیات* شد و این امر چه آثار و نتایجی به بار آورد.

بالاخره، دلیل دیگر این امر می‌تواند این باشد که شاید *قرآن* پیش‌بینی می‌کرده: *بنی‌اسرائیل* نقش خاصی را در آیندهٔ تاریخ بر عهده خواهند گرفت؛ از این رو به فرهنگ و اندیشهٔ *بنی‌اسرائیل* توجه خاصی را مبذول داشته است. برای ما که دنیای امروز را به طرز نگران کننده‌ای در بند *صهیونیزم* می‌بینیم، چنین احتمالی سخت تأمل برانگیز است.

> از چنین زاویه‌ای جا دارد به آیات نخستین سورهٔ *بنی‌اسرائیل* نگاهی دو باره انداخت: سبحان الذي اسري بعبده ليلا من المسجد الحرام الي المسجد الاقصي الذي باركنا حوله لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير. و اتينا موسي الكتاب و جعلناه هدي لبني اسرائيل الا تتخذوا من دوني وكيلا. ذريه من حملنا مع نوح انه كان عبدا شكورا. و قضينا الي بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين و لتعلن علوا كبيرا. فاذا جاء وعد اولهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار و كان وعدا مفعولا. ثم رددنا لكم الكره عليهم و امددناكم باموال و بنين و جعلناكم اكثر نفيرا. ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اسأتم فلها فاذا جاء وعد الاخره ليسوؤ وجوهكم و ليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مره و ليتبروا ما علوا تتبيرا. سبحان است آن که در شبی بنده‌اش را از مسجدالحرام به سوی مسجدالاقصی ـ که اطرافش را مبارک ساخته‌ایم ـ سیر داد تا آیاتش را به او بنمایاند، همانا که او شنوا و بیناست. و به موسی کتابی دادیم و او را برای *بنی‌اسرائیل* هدایت قرار دادیم که به جز من وکیلی اتخاذ نکنند. ای فرزندان آنان که با نوح در کشتی حملشان کردیم، همانا که او بنده‌ای شکور بود. و قضا راندیم در کتاب برای *بنی‌اسرائیل* که بی شک دو بار در زمین فساد خواهید کرد و قطعا تسلط و برتری بزرگی خواهید داشت. پس آنگاه که وعدهٔ نخستشان سر رسید برانگیختیم بر آنها بندگانی دارای سختی شدید، پس جستجو کردند تا درون خانه‌ها را و این وعده‌ای شدنی بود. آنگاه دو باره شما را بر آنها بازگرداندیم و با اموال و فرزندان یاریتان کردیم و نفرات شما را زیادتر گرداندیم. اگر نیکی کنید به خودتان نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید برای خودتان است؛ پس هنگامی که وعدهٔ دیگر ما آمد، چهرتان بد شود و وارد مسجد شوند همان گونه که بار اول وارد شدند و به هر چه دست یابند، نابود کنند.

به هر جهت، دلیل توجه *قرآن* به *بنی‌اسرائیل* هر چه می‌خواهد باشد، بدون شک داستان‌هایی که *قرآن* از این قوم نقل می‌کند، فی نفسه بسیار آموزنده و عمیق است. داستان *موسی* و *بنی‌اسرائیل* در سوره‌های متعددی از *قرآن* مورد بحث قرار گرفته که در نگاه اول ممکن است گاه تکراری به نظر بیاید. اما با دقت بیش‌تر متوجه می‌شویم که *قرآن* هر جا که این داستان را نقل کرده منظور ویژه‌ای داشته و از این رو باید گفت که این داستان به رغم نقل مکرر آن، کم‌تر تکراری به نظر میاید.

به عنوان مثال، در دو سوره از *قرآن* ـ *سورهٔ طه* و *سورهٔ قصص* ـ این ماجرا به نحو مفصل‌تر و نیز پیوسته‌تری نقل شده، اما هر یک از این دو سوره، داستان *موسی* را از زاویهٔ خاصی مورد نظر قرار داده است. به نظر من، اگر به *سورهٔ طه* نگاه کنید، احساس خواهید کرد که نگاه *قرآن* در این سوره بیش‌تر متوجه شخص *موسی* است، در حالی که در *سورهٔ قصص* نگاه *قرآن* بیش‌تر متوجه اطرافیان *موسی* و کسانی است که با او در تعامل بوده‌اند. به همین دلیل در *سورهٔ طه* گفتگوی خدا و *موسی* در بارهٔ عصای *موسی* و اژدها شدنش و حالتی که به *موسی* از دیدن این صحنه رخ داد و نیز گفتگوهای شخصی خداوند و *موسی* پس از مبعوث شدنش، به شکل مفصل‌تری

بیان گردیده و این‌ها همه مواردیست که تو گویی شخص موسی را به ما معرفی می‌کند. در صورتی که در سوره‌های دیگر، موضوعات دیگری از همین داستان مورد ملاحظه و تأکید بیش‌تری قرار گرفته است.

در مقام تشبیه، انگار که *قرآن* با دوربین‌های مختلفی از ماجرای موسی فیلم‌برداری کرده و هر بار از زاویهٔ دید یکی از این دوربین‌ها داستان را روایت می‌کند. دوربین سورهٔ *طه* بر روی خود موسی تنظیم شده و دوربین سورهٔ *قصص* نماهایی از افراد دیگر را به ما می‌نمایاند. سورهٔ *شعراء* هم ـ که محل بحث فعلی ماست ـ از این جهت حالتی بینابین دارد، اما به نظر می‌رسد بیش از هر چیز به صحنه‌هایی پرداخته که ناظر به مسالهٔ **دعوت موسی** از اطرافیان اوست. اگرچه ممکن است همهٔ این سوره‌ها روایت‌گر داستان واحدی باشند، اما همان‌گونه که گفتیم، هر سوره روی‌کرد خاص خودش را دارد. بنابراین، در برخورد با داستان‌های *قرآنی* باید همواره متوجه این موضوع باشیم که قصص *قرآن* مثل یک رمان یا یک گزارش خبری نیستند تا بخواهند سر تا ته یک ماجرایی را برای ما تعریف کنند[۲۲]. نکتهٔ مهم این است که هر جا *قرآن* داستانی را نقل می‌کند، آن را تنها به میزانی که منظورش را برآورده سازد، مورد توجه قرار می‌دهد. تنها قصه‌ای که در *قرآن* ـ کم و بیش ـ شکل یک داستان تمام عیار را به خود گرفته، داستان حضرت یوسف در سورهٔ یوسف است که آن هم توسط خود *قرآن* به عنوان احسن القصص خوانده شده و در آغاز آن نیز فرموده که قصد بیان یک قصه را دارد: **نحن نقص علیك احسن القصص**[۲۳].

اکنون اجازه دهید به سورهٔ *شعراء* بازگردیم و ببینیم داستان موسی در این سوره ـ که گفتیم به نظر ما محور اصلی این سوره مسئلهٔ دعوت و دعوت‌گریست ـ چگونه مورد نظر قرار گرفته است. *قرآن* می‌فرماید بعد از آن که موسی مأمور شد تا به سوی *فرعونیان* برود، از نخستین گفته‌هایش این بود که: **اني اخاف ان یکذبون** من خوف آن را دارم که آنها تکذیب کنند.

خوف در لغت همان ترس است. نخستین سؤالی که این جا به ذهن خطور می‌کند این است که آیا سزاوار است که شخصی در مرتبهٔ پیغمبری، از کسی و چیزی غیر از خدا خوفی به دل راه دهد؟

در پاسخ گفته‌اند خوف یا همان ترس، حالتیست است که برای هر انسانی هنگام مواجهه با چیزی که آن را شر می‌پندارد، ظاهر می‌شود. پس خوف در حقیقت عکس العملیست که نفس انسان در برابر هر چیز بدی از خود بروز می‌دهد. یعنی نداشتن خوف معادل علی السویه بودن خوب و بد و خیر و شر در نزد انسان است که این خود به معنای سالم نبودن نفس آدمیست. پس خوف امری طبیعیست که در دل هر انسانی ـ از جمله انبیاء ـ می‌تواند و باید وجود داشته باشد. اگر در دل کسی هیچ خوفی وجود نداشته باشد، باید گفت آن کس یا قادر به درک شرور و بدی‌ها نیست و یا این که خوبی و بدی در نزد او تفاوتی با هم نداشته و عکس العملش در قبال هر اتفاق خوب یا بدی که برایش رخ می‌دهد، مساویست. برای چنین کسی دیگر فرقی نخواهد کرد که در مسیر کمال باشد یا در مسیر نقص؛ حتی برایش تفاوتی ندارد که به بهشت رود یا به جهنم. این‌ها همه نشانهٔ عدم سلامت نفس است.

آن چه انتظار می‌رود در دل انسان‌های بزرگ مانند انبیاء راه پیدا نکند، اصطلاحا **خشیت** است نه **خوف**. خشیت به معنای اضطراب درونی و عدم اطمینان قلبی است. خشیت هنگامی برای انسان رخ می‌دهد که او آرامش و اطمینان خود را از دست داده احساس نوعی بیچارگی نماید. عده‌ای نیز گفته‌اند خوف و خشیت ـ مانند خضوع و خشوع ـ مفاهیمی هستند که یکی از آنها در مقام توصیف رفتار ظاهری انسان است و دیگری در مقام توصیف حالت باطنی اوست. خوف رفتاریست که آدمی در قبال امری که ناخوشایند اوست، از خود نشان می‌دهد و خشیت حالتیست که هنگام مواجهه با امر مکروه در درون دل انسان واقع می‌شود.

به هر جهت، از نقطه نظر *قرآن* و آموزه‌های دینی، از هیچ کس غیر خدا نباید خشیت داشت: **ولایخشون احدا الا الله**[۲۴]. چرا که جز خدا کسی نیست که انسان در برابرش احساس بیچارگی و ناتوانی کند. هر مشکلی هم که در زندگی ما رخ دهد، هر چقدر هم بزرگ، به

۲۲) هر چند امروزه ـ به درستی ـ اعتقاد غالب بر این است که هیچ رمان یا گزارشی هم نمی تواند ادعا کند که قصد دارد همه چیز را در بارهٔ یک موضوع بیان نماید.

۲۳) سورهٔ یوسف آیهٔ ۳

۲٤) سورهٔ احزاب آیهٔ ۳۹

یاری خداوند قابل حل است و اساسا جز او کسی نیست که بخواهیم در برابرش احساس ناتوانی کنیم. اما عقل سلیم حکم می‌کند که به جز خدا، از چیزهای دیگری هم خوف داشته باشیم. کسی که هیچ خوفی از اتوبوس دو طبقه‌ای که با سرعت به سویش می‌آید ندارد، شاید برای زندگی کردن در دنیای کارتونی *پلنگ صورتی* مناسب باشد، اما برای زندگی کردن در دنیای واقعی، حتما چیزی کم دارد. به همین جهت است که خداوند در *قرآن* خطاب به پیامبرش می‌فرماید: **فاما تخافن من قوم خیانه فانبذ الیهم علي سواء**[۲۵] یعنی **اگر از خیانت بعضی از طوائف خوفی داری پس تو نیز مقابله به مثل کن.** این آیه خود نشان می‌دهد ترس و نگرانی پیامبر از خیانت دشمنان، موضوعی کاملا طبیعیست. اما صد البته که پیامبر در دلش جز از خدا از هیچ کس دیگری نمی‌ترسد. یعنی خشیتی در دل ندارد. ناگفته پیداست که از خدا هم می‌توان خوف داشت و آن هنگامیست که آدمی رفتاری کند و به خاطر آن رفتار، در معرض خشم و عذاب خدا قرار بگیرد. بنابراین، خوف از خدا در حقیقت خوف از عذاب خداست که آن نیز برخاسته از رفتار خود آدمیست.

به هر جهت، موسی خوف خود را با خدا در میان گذاشته می‌گوید **رب اني اخاف ان یکذبون**. علاوه بر این، موسی در ضمن مطرح کردن این ترس و نگرانیش با خدا، به دو موضوع دیگر هم اشاره می‌کند: یکی، تنگی سینه و دیگری آزاد نبودن زبانش: **و یضیق صدري و لاینطلق لساني.** بعضی از مفسران گمان کرده‌اند که موسی در واقع از سه چیز خوف داشته: تکذیب شدنش، تنگی سینه‌اش و نحوهٔ بیانش. اما هم‌چنان که علامه به تفصیل در *المیزان* استدلال کرده‌اند، درست‌تر همین است که بگوییم موسی در این جا تنها از یک چیز خوف داشته و آن تکذیب شدنش بوده است. ترس و نگرانی موسی از دو موضوع دیگر هم ـ اگر وجود داشته ـ ریشه در ترس و نگرانیش از تکذیب شدن داشته است. یعنی موسی نگران بوده که به خاطر تنگی سینه و مشکلی که در سخن گفتن داشته است، او را بیش از پیش تکذیب کنند؛ و یا این که می‌ترسیده او را تکذیب کنند و آنگاه تنگی سینه و بیانش می‌توانسته مشکلات دیگری در مسیر دعوتش فراهم کند.

شاید بتوان گفت نکاتی که در این‌جا مورد توجه موسی واقع شده، عوامل بنیادین موفقیت یک دعوت کننده است. یعنی برای این که بتوان دعوت‌کنندهٔ موفقی بود ـ حتی با صرف نظر از این که موضوع دعوت چیست و مخاطب دعوت کیست ـ باید از خصوصیاتی برخوردار بود که موسی در گفتگویش با خدا آنها را در میان گذارده است.

موفقیت یک دعوت کننده، قبل از هر چیز در گرو این است که در دعوتش تنگ حوصله نباشد. کسی که می‌خواهد دیگران را به چیز جدید و مهمی دعوت کند، باید صبر و تحمل فراوانی به خرج دهد و هرگز نباید زود از کوره در رود. به تعبیر *قرآن*، باید شرح صدر داشته باشد. **شرح** به معنای باز کردن و گشودن و پهن کردن است. به همین معناست وقتی که در مقام شرح دادن موضوعی برمی‌آییم. نقطهٔ مقابل شرح، **ضیق** است که به تنگ بودن و بسته بودن معنا شده است. **صدر** هم به معنی سینه آدمیست. بنابراین شرح صدر عبارتست از گشاده بودن سینه و ضیق صدر ـ همان چیزی که موسی از داشتنش در هنگام دعوت ابراز نگرانی کرد و گفت **یضیق صدري** ـ عبارتست از بسته بودن و تنگ بودن سینه. بدیهی است که مراد از سینه در این‌جا نمی‌تواند صرفا یکی از اندام‌ها و اعضای بدن باشد. بلکه شرح صدر و ضیق صدر اصطلاحیست که روحیه و رفتار آدمی را بیان می‌دارد. همان که در *فارسی* هم معادلش را داریم و می‌گوییم **دلم باز شد** یا می‌گوییم **سینه‌ام تنگ است**. بنابراین شرح صدر نقطهٔ مقابل بی‌حوصلگی و به ستوه آمدن است.

این که چرا برای توصیف این حالت انسانی از چنین تعبیری استفاده شده، البته سؤال قشنگی است که به جای خودش می‌تواند مورد نظر قرار گیرد. چرا آدمی هنگام بی‌حوصلگی می‌گوید سینه‌ام تنگ است؟ چرا مثلا نمی‌گوید پایم گرفته است؟ (!) و چرا هنگام آرامش و آسایش می‌گوید دلم باز شد؟ چرا مثلا نمی‌گوید دهانم گشوده شد؟ (!)

> من در این جا قصد ندارم پاسخی برای این سؤالات پیدا کنم. ولی شما را به این نکته توجه می‌دهم که بسیاری از این گونه اصطلاحات ممکن است به خاطر کثرت استعمال برای ما مأنوس و منطقی به نظر برسد. به همین دلیل ممکن است در زبان و فرهنگ دیگری، اصطلاحات دیگری رایج

۲۵) سورهٔ انفال آیهٔ ۵۸

باشد. مثلا شما می‌دانید که در قدیم، از آن‌جایی که قلب را مهم‌ترین عضو بدن می‌دانستند، آن را به عنوان رئیس بدن تصور می‌نموده‌اند. به همین دلیل وقتی هم که می‌خواستند نفس و روح را در قالبی مادی تصور کنند، آن را به قلب نسبت می‌دانند. این اصطلاح هنوز هم در میان ما کم و بیش رایج است و وقتی می‌خواهیم به خودمان اشاره کنیم، قلب و سینهٔ خود را نشان می‌دهیم، نه دست و پایمان را. اما اخیرا به دلیل تحقیقات جدید علمی این تصور به وجود آمده که مهم‌ترین عضو بدن و رئیس اعضاء آدمی، مغز اوست. این است که در میان بعضی از جوامع، وقتی که می‌خواهند به خود اشاره کنند، مغز و سر خود را نشان می‌دهند[۲۶].

نکتهٔ مهم وقتیست که خداوند در کتابش برخی از این اصطلاحات را مورد استفاده قرار می‌دهد. در این صورت جا دارد بپرسیم که آیا منظور خداوند در این‌جا فقط همان استفاده از اصطلاح رایج است؟ یا این که ممکن است خود این استفاده ـ دست کم ـ نشان دهندهٔ اعتبار ویژه‌ای برای این اصطلاح باشد. می‌خواهم بپرسم آیا اگر هر اصطلاح دیگری هم در زبان عربی رایج بود، می‌توانست مورد استفادهٔ *قرآن* واقع شود؟ یا این که استفادهٔ *قرآن* از چنین اصطلاحاتی خود می‌تواند انگیزه‌ای برای تأمل بیش‌تر در خصوص معنای عمیق‌تر چنین اصطلاحاتی باشد؟ من به شخصه پاسخ قاطعی برای این سؤالات ندارم. اما معتقدم پاسخ این گونه سؤالات می‌تواند انگیزهٔ تحقیقات جالبی در پهنهٔ دانش ما شود[۲۷].

به هر جهت، موسی نگرانی خود را از تنگی سینه‌اش در هنگام دعوت بیان می‌دارد و چنان‌چه در سورهٔ *طه* آمده می‌گوید: **رب اشرح لي صدري**[۲۸] **ای رب من! سینه‌ام را مشروح دار.**

موضوع دیگری که موسی با خدا در میان گذارده ـ و به نظر می‌رسد که آن را هم باید از جملهٔ عناصر اساسی در وجود یک دعوت کننده دانست ـ مسئلهٔ قدرت بیان و زبان گفتگو با مخاطبان است. موسی گفت: **و لاینطلق لساني**. **طلاق** به معنی رها شدن از قید و بند است. به همین جهت وقتی که عهد و پیمانی ـ مثلا پیمان ازدواج ـ گسسته می‌شود، کلمهٔ طلاق و انطلاق را بکار می‌برند. انطلاق زبان یعنی باز شدن و رها شدن زبان؛ یعنی این که انسان بتواند حرفش را بزند و منظورش را به درستی و دقت بیان نماید. بنابراین نقطهٔ مقابل آن که در کلام موسی به صورت **لاینطلق لساني** آمده به معنی این است که انسان زبانش، آن چنان که باید، آزاد و رها نشده و نتواند منظورش را بیان نماید. این است که در سورهٔ *طه* همین جمله را از قول موسی چنین بیان می‌دارد: **واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي**[۲۹] **باز کن گره از زبان من؛ سخن من را عمیقا بفهمند.**

ممکن است کسی گمان کند که موسی با گفتن این حرف‌ها بهانه‌جویی می‌کرد و می‌خواست به نوعی از زیر بار این مأموریت بزرگ ـ دعوت‌گری ـ شانه خالی کند. اما *قرآن* به خلاف این شهادت می‌دهد. اولا از خود کلام موسی می‌فهمیم که به هیچ وجه موضوع

---

۲۶) هر چند، ممکن است بتوان گفت که بعضی از این اصطلاحات ریشه‌ای فطری داشته و به همین دلیل هم موافق طبع ما واقع می‌شود. جا دارد قبائل بدوی و کودکان را از این جهت مورد آزمایش قرار داد تا ببینیم صرف نظر از تصورات ناشی از آموزه‌های علمی، افراد بشر برای نشان دادن نفس خود، به کدام عضو از اعضای بدن اشاره می‌کنند.

۲۷) در این میان بعضی از تعابیر *قرآنی* تأمل برانگیزتر است. یکی از این تعابیر که اتفاقا به همین موضوع تنگی و گشادگی سینه هم مربوط است، آیه‌ایست (سورهٔ انعام آیهٔ ۱۲۵) که می‌فرماید: **فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد في السماء** پس آن کس که خدا بخواهد هدایتش کند، سینه‌اش را برای اسلام گشاده و مشروح می‌سازد و آن کس را که بخواهد گمراه سازد، سینه‌اش را سخت و تنگ می‌کند، درست مانند آن که در آسمان بالا رود. عبارت اخیر *قرآن* بسیار جالب است. می‌فرماید تنگی سینهٔ بعضی از افراد مانند حالت کسی است که در آسمان صعود می‌کند. به نظر می‌رسد این تعبیر را باید از معجزات علمی *قرآن* به شمار آورد. کسی که در آسمان صعود می کند، هم اکسیژن کم‌تری در اختیار دارد و هم به خاطر جبران کم‌بود اکسیژن، سریع‌تر و عمیق‌تر نفس می‌کشد و از این جهت باز به اکسیژن مضاعفی نیاز پیدا می‌کند؛ که البته هر چه بالاتر رود، کم تر یافت می‌شود. بنابراین، احساس تنگی سینه به او دست می‌دهد. برای ما در قرن بیست و یکم این مثال بسیار گویاست. اما برای *اعراب جزیره العرب*، موضوع تنگی سینه و ارتباط آن با بالا رفتن از آسمان چه معنایی می‌توانسته داشته باشد؟

۲۸) سورهٔ طه آیهٔ ۲۵

۲۹) سورهٔ طه آیهٔ ۲۷

بهانه‌جویی در میان نبوده است. بلکه موسی به محض این که دانست دعوتی بزرگ در پیش رو دارد، دغدغه‌های اصلی خود را در مقام یک دعوت کننده با خدا در میان گذارد. به همین دلیل هم از خدا خواست که *هارون* را با او در این مأموریت هم‌راه کند: **فارسل الي هارون**. اگر موسی قصد بهانه‌جویی داشت که خودش راه حل پیش‌نهاد نمی‌کرد. در حالی که می‌بینیم موسی با به میان آوردن نام *هارون*، در واقع می‌کوشد راه حلی برای مشکلاتی که به نظرش آمده ارائه کند. چرا که *هارون* فصیح‌تر و در سخن‌وری تواناتر از موسی بود. به علاوه با آمدن *هارون*، موسی یار و یاوری پیدا می‌کرد که در سختی‌ها کنارش باشد و همین خود می توانست مانع تنگی سینهٔ او شود. هم‌چنان که در سورهٔ قصص می‌فرماید: **واخي هارون هو افصح مني لسانا فارسله معي ردءا يصدقني اني اخاف ان يكذبون**[30] **و برادرم *هارون*، او از من در زبان گویاتر است؛ پس او را هم‌راه من به رسالت بفرست؛ مرا تصدیق کند. همانا من می‌ترسم که آنها تکذیب کنند.** در سورهٔ *طه* نیز می‌فرماید: **واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي اشدد به ازري واشركه في امري**[31] **و قرار بده برای من وزیری از اهلم را؛ *هارون* برادرم را؛ پشت مرا به او محکم کن؛ و او را شریک من در این امر ساز.** گذشته از این‌ها، می‌بینیم که خداوند هیچ پاسخ سرزنش آمیزی به موسی نداد. بلکه به عکس، بر نگرانی‌های او مهر تأئید نهاد و در حل مشکلاتش ـ درست به همان صورتی که او خواست ـ یاریش نمود. چنین است که در سورهٔ *طه* می‌فرماید **قد اوتيت سؤلك يا موسي**[32] **همانا که آن چه خواستی به تو داده شد ای موسی.**

با این حساب، ترس اصلی موسی همان ترس از تکذیب شدن بوده است. ترسی که در هر دعوت بزرگی آدمی را تهدید می‌کند؛ اندیشیدن به عاقبت کار و نتیجهٔ نهایی دعوت. این که ممکن است کسی این دعوت را به گوش نگیرد و آن را تصدیق ننماید؛ و به قول موسی، تکذیبش کنند. موسی این ترس را با خدا در میان می‌گذارد. نکتهٔ جالب این‌جاست که خدا هم در پاسخ موسی نمی‌گوید که *فرعونیان* دعوت تو را خواهند پذیرفت. بعدا نیز خواهیم دید که *فرعونیان* هرگز زیر بار دعوت موسی نرفتند. اما با این همه، موسی مأمور می‌شود تا آنها را به سوی پیام خدا دعوت نماید. معنی این سخن این است که دعوت کردن ـ گاه مستقل از نتیجه‌ای که ممکن است به بار آورد ـ می‌تواند موضوعیت داشته باشد. یعنی ممکن است گاهی در وضعیتی قرار بگیریم که می‌دانیم کسی به دعوت ما گوش نخواهد سپرد، از آن بدتر ممکن است بدانیم که ما را تکذیب و حتی آزار خواهند کرد، اما باز هم بایستی دعوت کنیم.

بی‌شک گزاف گفته اگر کسی بگوید که در هنگام دعوت، نباید هیچ دغدغه‌ای در خصوص پذیرفته شدن یا پذیرفته نشدن دعوتمان داشته باشیم. مگر می‌شود پذیرش یا عدم پذیرش یک دعوت، برای دعوت کننده فرقی نداشته باشد؟ هر دعوت کننده‌ای پیش از هر چیز در پی آنست که دعوتش پذیرفته شود. اما سخن در این است که چنین دغدغه‌ای نباید محور اصلی نگاه ما به دعوت و دعوت‌گری باشد.

باید برای موفقیت دعوتی که در پیش داریم، برنامه‌ریزی کنیم؛ باید به فکر ابزارهای هر چه کارآمدتر برای پیش‌برد دعوتمان باشیم؛ باید به مخاطبمانمان بیندیشیم؛ باید به دنبال زبانی مناسب برای گفتگو با مخاطبانمان باشیم؛ باید به فکر فضایی مناسب برای مطرح کردن دعوت‌هایمان باشیم؛ این‌ها همه درس‌هاییست که موسی ـ به درستی ـ به ما می‌آموزد. اما درس دیگری هم هست که خداوند به موسی و به ما می‌آموزد؛ و آن این که همیشه نمی‌توان به خاطر ترس از عدم پذیرش یک دعوت، از آن سر باز زد. شاید لازم باشد که زمانی هم‌زبان جماعتی شویم تا دعوتشان کنیم؛ اما هرگز نمی‌توانیم از سر ترس و انفعال، هم‌رنگ آن جماعت شویم.

در یک کلام می‌خواهم بگویم که برای دعوت کردن باید شجاع بود. ترسو نبودن غیر از ترس نداشتن است. آدم تا ترس در دل نداشته باشد که نمی‌تواند شجاعت کند. شجاع کسی است که در عین ترسی که از خطرات دارد، شجاعت و خطر می‌کند. کسی که هیچ ترسی از خطر ندارد، نفهم است، و خطر کردنش خریت کردن است نه شجاعت ورزیدن.

---

۳۰) سورهٔ قصص آیهٔ ۳٤

۳۱) سورهٔ طه آیهٔ ۲۹

۳۲) سورهٔ طه آیهٔ ۳٦

به گمان من، شجاعت همان چیزیست که در این روزگار، سخت به آن محتاجیم. کافیست نگاهی به فضای جامعه و به جو حاکم بر محافل روشنفکریمان بیندازیم تا بدانیم که چقدر محتاج شجاعتیم. برای جو زده نشدن، برای ایستادگی در برابر تبلیغات، برای خرد ورزیدن در مقابل مغالطات، برای هدایت افکار عمومی، سخت محتاج شجاعتیم. مگر نه این است که هدایت افکار عمومی، پیش از هر چیز بر این پایه استوار است که اکثریت داشتن طرف‌داران یک نظر، هرگز به معنای حق بودن آن نظر نیست؟[۳۳] مگر نه این است که به هزار و یک دلیل عقلی و نقلی، می‌توان ثابت کرد که ملاک حق و باطل، چیزی به جز اکثریت و اقلیت است؟ اما فقط یک بار سعی کنید چنین سخنانی را در بعضی از محافل روشنفکری به زبان بیاورید تا ببینید چماق روشنفکری تا چه حد دردآور است و برای تحمل آن چقدر باید شجاعت به خرج داد.

بدیهی است که من نمی‌خواهم بگویم: مخالف‌خوانی، مقابله با اکثریت و در خلاف جهت رودخانه حرکت کردن، فی حد ذاته یک ارزش است. اگر چنین بود، *ابلیس* را باید اول قهرمان این ارزش تلقی می‌کردیم. چرا که او اولین کسی است که علم مخالفت ـ آن هم در برابر اکثریت فرشتگان و حتی شخص باری‌تعالی ـ برافراشت. بلکه می‌خواهم بگویم شجاع بودن یک ارزش است. یعنی باید بتوانیم در موقع لزوم، حرف حق را در برابر همهٔ مخالفان بر زبان آوریم. به قول *حافظ*:

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

در این میان، البته درس‌های دیگر موسی را هم نباید فراموش کرد. نداشتن سعهٔ صدر و نداشتن زبان مناسب برای مخاطبان، آفات ویران کنندهٔ دعوت‌گریست. برای دعوت‌گری باید دلی بزرگ داشت. نباید انتظار داشت که آدم‌ها همه باهوش و فرهیخته باشند. نباید انتظار داشت همهٔ افراد، دقیقا مانند ما فکر کنند. نباید همهٔ مخالفانمان را دشمنان خود بدانیم. نباید اجازه دهیم اختلافاتمان به کینه بدل شود. باید صبر و تحمل به خرج داد. باید دریادل بود. زود رنجیدن از سبک‌سران، خود نشانهٔ نوعی سبک‌سریست. به قول *صائب*:

سبک‌ساران به شور آیند از هر حرف بی‌مغزی به فریاد آورد اندک نسیمی نی‌ستانی را

موسی اما جدای از دغدغهٔ تکذیب شدن، ترس دومی هم داشت. این ترس دوم موسی به ماجرایی بازمی‌گشت که در جوانی میان موسی و *قبطیان* گذشته بود. همان‌طور که می‌دانید، موسی در جوانی، به خاطر کمک به یکی از پیروانش در یک درگیری فیزیکی، یکی از *قبطیان* را کشته بود و به همین خاطر ناگزیر شده بود تا از میان آنها فرار کند. در واقع موسی یک متهم فراری بود که قاعدتا در صورت دستگیری او را به قتل می‌رساندند. اکنون همین متهم فراری مأمور شده بود تا دعوت جدیدی را عهده‌دار شود. آیا در صورت بازگشت موسی به سوی *فرعونیان*، هیچ امیدی وجود داشت که او بتواند دعوتش را علنی سازد؟ این همان ترس دوم موسی است که او با خداوند در میان می‌گذارد: **و لهم علي ذنب فاخاف ان يقتلون. ذنب**، در لغت به معنی دم یا دنباله است. سپس از آن‌جا که هر عاقبت بدی را مانند یک دنبالهٔ شوم تصور کرده‌اند، گناه را نیز ذنب نامیده‌اند. چرا که گناه مانند دنباله‌ای در زندگی انسان است که عاقبت آثار شوم خود را نشان خواهد داد. پس معنی اصلی ذنب، گناه نیست، بلکه همان دم و دنباله است. بنابراین وقتی موسی می‌گوید بر عهدهٔ من از آنها ذنبی وجود دارد، منظورش این نیست که خود را در آن ماجرا حقیقتا گناه‌کار می‌دانسته است. چه این که *قرآن* نیز شهادت می‌دهد که مرگ آن *قبطی*، حادثه‌ای اتفاقی بود و موسی هرگز قصد کشتن کسی را نداشت. بلکه منظورش این است که سابقهٔ شومی مانند یک دنباله در میان من و آنها وجود دارد که ممکن است بخواهند به خاطر آن مرا به قتل رسانند.

اجازه دهید بحث امروز را در همین جا به پایان ببریم. گفتارمان را با حدیثی در بارهٔ دعا آغاز کردیم. خوبست با اشاره‌ای به همین موضوع به پایان ببریم. حتما متوجه این نکته در آیات مورد بحثمان شده‌اید که *هارون* به دعای موسی بود که به پیامبری رسید.

---

۳۳) اساسا اگر کسی حق و باطل را با اکثریت و اقلیت بسنجد، دیگر چرا به فکر هدایت افکار عمومی باشد؟ مگر آن که هدایت افکار عمومی را به معنای هدایت به سوی منافع حزبی بدانیم و عملا معنایی برای حق و باطل قائل نباشیم. این البته اندیشه‌ایست که اخیرا در میان برخی از سیاست‌مداران و روشنفکران ما رواج یافته و شاید بتوان گفت رواج داشته و اخیرا قبح آن فرو ریخته است. به مطبوعات نگاه کنید: عده‌ای از روشنفکران ما، رفتن به سوی جامعهٔ مدنی و مدرنیزم را مستلزم دست کشیدن از نگاه سنتی به حق و باطل می‌دانند. در همین راستاست که به طرح اندیشه‌های هرمنوتیستیک و موضوع قرائت‌های گوناگون از دین و ایدئولوژی زدایی از دین می‌پردازند.

ما در کتاب ایستاده در باد به تفصیل در بارهٔ این موضوعات و پاسخ‌هایی که برای این مغالطات وجود دارد، سخن گفته‌ایم.

این درست است که *هارون* البته خود شایستگی‌های فراوانی داشت؛ و باز این درست است که دعای *موسی*، دعای یک پیغمبر بزرگ بود. اما مبعوث شدن شخصی به پیامبری و امکان استماع وحی نیز، حادثهٔ کوچکی نیست و تا وقتی که *موسی* برای *هارون* دعا نکرد، او به پیامبری برگزیده نشد. این نکته کافیست تا بدانیم دعا چه حقیقت بلندیست و تا کجا می‌تواند در زندگی انسان‌ها تأثیرگذار باشد. در روایت است که **دعا قضاء مبرم را بازمی‌گرداند**. *امام ما* برای این که معنای قضاء مبرم را به اصحاب بفهمانند، انگشتانشان را در هم تنیدند و گفتند قضایی که تا این حد محکم شده باشد! با دعا می‌توان کسی را پیغمبر خدا کرد.

***

پایان سخن را به غزلی مزین می‌کنم از *فردوسی*. شاعری که بی‌شک مثنوی‌های حماسیش برای شما آشناست. اما شاید غزل‌های عاشقانه‌اش را تا کنون نشنیده باشید[۳۴].

در افسانه‌ها گفته‌اند که روزی *سعدی شیرازی* تصمیم گرفت بیتی حماسی در قفای *فردوسی طوسی* بسراید. این بود که گفت:

خدا کشتی آن جا که خواهد برد		و گر ناخدا جامه بر تن درد

شبان‌گاهان *فردوسی* به خواب *سعدی* قدم نهاد و فرمود: ترا همان به که اشعار عاشقانه بسرایی و حماسه را به من وا نهی. من اگر جای تو بودم بیت تو را چنین می‌سرودم:

برد کشتی آن جا که خواهد خدای		و گر جامه بر تن درد ناخدای (!!)

اگر من جای *سعدی* بودم، فی‌المجلس از همین غزل *فردوسی* یاد می‌کردم و متقابلا به او می‌آموختم که تغزل عاشقانه را چگونه باید سرود!

شبی در برت گر بر آسودمی		سر فخر بر آسمان سودمی
قلم در کف تیر بشکستمی		کله از سر مهر بربودمی
به قدر از نهم چرخ بگذشتمی		به پی فرق کیوان بفرسودمی
جمال تو گر زان‌که من دارمی		به جای تو گر زان‌که من بودمی
به بی‌چارگان رحمت آوردمی		به درماندگان بر ببخشودمی

و الحمد لله و صلی الله علی محمد و اله

حلقه مطالعات فلسفه و اندیشه اسلامی

سید محمد روحانی

۷۹/۱۰/۲۲

۱۹/ شوال /۱۴۲۱

۳۴) هر چند به نظر می‌رسد تغزل او هم شکل حماسه به خود گرفته است.