تفسیر موضوعیالمیزان

-----------------------------------------------------------------

ویرایش 77 کتاب جیبی از معارف قرآن در المیزان

**کتاب شصت و هفتم**

**گفتارهای علامه طباطبائی در**

**خودسازی و کمال انسانی**

تألیف: سید مهدی امین

(تجدید نظر: 1394)

**بسم الله الرحمن الرحیم**

بسيار مى‏شود كه مردم، عملى را كه مى‏كنند و يا مى‏خواهند آغاز آن كنند، عمل خود را با نام عزيزى و يا بزرگى آغاز مى‏كنند، تا به اين وسيله مبارك و پر اثر شود و نيز آبرويى و احترامى به خود بگيرد و يا حداقل باعث شود كه هر وقت نام آن عمل و يا يـاد آن بـه ميـان مى‏آيـد، به ياد آن عـزيز نيـز بيـفتنـد.

اين معنا در كلام خداى‏تعالى نيز جريان يافته، خداى‏تعالى كلام خود را به نام خود كه عزيزترين نام است آغاز كرده، تا آن چه كه در كلامش هست نشان او را داشته باشد و مرتبط با نام او باشد و نيز ادبى باشد تا بندگان خود را به آن ادب مؤدب كند و بياموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهايش اين ادب را رعايت و آن را با نام وى آغاز نموده، نشان وى را بدان بزند، تا عملش خدايى شده، صفات اعمال خدا را داشته باشد و مقصود اصلى از آن اعمال، خدا و رضاى او باشد و در نتيجه باطل و هالك و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدايى آغاز شده كه هلاك و بطلان در او راه ندارد(1) ... و

**« من به نام خدا آغاز مى‏كنم! »**

1- الـميزان ج 1، ص 26

**فهرست مطالب**

**موضـوع :      صفحـه :**

**مقدمـه مــــؤلــــف 5**

**بخش اول: گفتارهای علامه طباطبائی در خودسازی و کمال انسانی**

**پیش گفتار** 7

**فصل اول : نفس انسانی 8**

**مقدمه تفسیری بر موضوع : مراقبت از نفس**

**بحث روايتى در: مراقبت از نفس**

**بحث علمى در: مراقبت از نفس**

**فصل دوم: راه توبه و بازگشت 42**

**مقدمه تفسیری در: راه و رسم توبه و بازگشت**

**گفتارى پيرامون توبه**

**فصل سوم : دعا و خواست های انسان 57**

**دستورالعملی برای دعا کردن**

**روایاتی درباره اهمیت دعا و تحلیل آنها**

**فصل چهارم : کمال انسانی 74**

**راه های سه گانه تهذیب اخلاق**

**تکرار عمل صالح و مداومت بر آن**

**طريقه اول: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید دنیوی**

**طريقه دوم : کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید اخروی**

**طريقه سوم : کسب فضایل اخلاقی منحصر به قرآن کریم**

**پاسخی به تعرضات شرق شناسان به روش اخلاقی اسلام**

**فرق ميان سه طريقه یا مسلك‏ تهذیب اخلاق**

**بحث در اینکه نیکی چیست؟**

**فصل پنجم : راز بندگی 88**

**راز بندگی**

**بحثهايى پيرامون: تقواى دينى و درجات آن**

**بحث 1- قانون، اخلاق كريمه و توحيد**

**بحث 2- تقواى دينى به يكى از سه امر حاصل مى‏شود:**

**بحث 3- چگونه محبت باعث اخلاص مى‏شود ؟**

**بحث 4- معناى اخلاص**

**متقین، تنها دریافت کنندگان پیام الهی**

**فضلیت های انسانی، اعطائی یا اکتسابی؟**

**در معناى بيمارى دل**

**بر اولیاء خدا نه حزنی هست و نه خوفی!**

**چگونه دروغ ها فاش می شوند؟**

**فصل ششم : درجات اسلام و ایمان 123**

**درجات اسلام و مسلمانی**

**اسلام چیست!**

**درجات مسلمانی و درجات ایمان**

**1- مرتبه اول مسلمانی**

**مرتبه اول ایمان و مؤمنی**

**2- مرتبه دوم اسلام**

**مرتبه دوم ایمان**

**3- مرتبه سوم اسلام**

**مرتبه سوم ایمان**

**4- مرتبه چهارم اسلام**

**مرتبه چهارم ایمان**

**فصل هفتم : محرکه های نفس انسانی 128**

**بحث اخلاقى درباره: اعتدال قوای سه گانه محرک نفس انسانی**

# مقدمه مـؤلـف

اِنَّــهُ لَقُـرْآنٌ كَـــريــمٌ **« اين قـــــــــرآنـى اســت كــريـــــــــــم! »**

فـى كِتــابٍ مَكْنُـــــونٍ **« در كتــــــــابـــــــى مكنـــــــــــــــــــــــون! »**

لا يَمَسُّــهُ اِلاَّ **الْمُطَهَّـــروُنَ « كه جز دست پــاكــان و فهـم خاصان بدان نرسد! »**

**(77 ـ 79/ واقعه)**

**اين كتاب به منزله يك «كتاب مرجع» يا فرهنگ معارف قرآن است**

**كه از «تفسير الميزان» انتخـاب و تلخيـص و بر حسب موضوع، طبقه‏بندى شده است.**

در یک « طبقه بندی کلی» از موضوعات قرآن كريم در تفسیر المیزان قريب 77 عنوان انتخاب شد که هر يك یا چند موضوع، عنوانی براى تهيه يك كتاب در نظر گرفته شد. هر كتاب در داخل خود به چندين فصل يا عنوان فرعى تقسيم گرديد. هرفصل نيز به سرفصل‏هايى تقسيم شد. در اين سرفصل‏ها، آيات و مفاهيم قرآنى از متن تفسيـر الميــزان انتخــاب و پس از تلخيص، به روال منطقى طبقه‏بندى و درج گرديد، به طورى كه خواننده جوان و محقق ما با مطالعه اين مطالب كوتاه وارد جهان شگفت‏انگيز آيات و معارف قرآن عظيم گردد.

تعدادی از این مجلدات هم گفتارهای مربوط به همین موضوعات و همچنین تحقیقاتی است که علامه طباطبائی رضوان الله علیه درباره اهداف آیات و سوره های قرآن کریم به عمل آورده است. آخرین مجلد منتخبی خلاصه از 21 جلد قبلی است.

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل ها و قطع های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به 22 رسید. در قطع جیبی نیز چند بخش از هر کتاب اصلی، عنوان یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به 77 جلد رسید.

کتاب حاضر یکی از 77 جلد جیبی است که برای احتراز از تکرار، مقدمه ها و فهرست عناوین موجود در کتاب اصلی، در آن تکرار نشده است.

... و همه توفیقاتی که از جانب حق تعالی برای تألیف این کتاب به بنده خود داده شده، ثواب و توشه راهی است که روح پاک و مقدس علامه طباطبائی بزرگوار به امت اسلام در سراسر جهان پخش کرده است. روحش با فاتحه ای از صمیم دل همه مان شاد باد!

و نیز... همسر مهربانم که در آخر این سالها روحش به مهمانی خدا رفت، سال های طولانی یار راه متحمل من بود... سائل فاتحه و یاسین است!

سید مهدی ( حبیبی) امین

بخش اول

**گفتارهای علامه طباطبائی در بیان**

**خودسازی و کمال انسانی**

# پیش گفتار

کسانی که با المیزان الفت دارند، می دانند که علامه بزرگوار علاوه بر آن که در متن تفسیر آیات قرآن کریم مباحثی مفصل برای روشن شدن مطالب دارد، به طور جداگانه نیز در پایان تفسیر برخی از آیات، گفتارهای فلسفی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، قرآنی و... بیان فرموده که خود منابع عظیمی از دانش و معارف اسلامی هستند.

این گفتارها تحت 15 عنوان در 4 جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد **(جلدهای 17 و 18 و 19 و20 معارف قرآن در المیزان،)** و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنــوان « مقدمه تفسیری بر موضوع، » اضافه گردید. گفتارها و مباحثی که در مجلدات قبلی خلاصه و بطور پراکنده آمده بود در اینجا بطور مفصل و متمرکز تکرار شد.

در هر موضوع، آنجا که در متن تفسیر برای روشن شدن مطلب، بحث قابل توجهی به عمل آمده، ولی عنوان گفتار جداگانه به آن داده نشده، در این مجموعه گنجانده شد. در انتخاب ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

فصل اول

نفس انسانی

## مقدمه تفسیری بر موضوع :

# مراقبت از نفس

**« يَأَيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسكُمْ لا يَضرُّكُم مَّن ضلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ‏!»**

**اى كسانى كه ايمان آورده‏ايد بر شما باد رعايت نفس خودتان، چه آنان كه گمراه شده‏اند گمراهيشان بشما ضرر نمى‏رساند اگر شما خود راه را از دست ندهيد، بازگشت همه شما به خداست و پس از آن آگاهتان مى‏كند به آنچه عمل مى‏كرديد!» (105/مائده)**

گر چه آيه مؤمنين را امر مى‏كند به اينكه بخود بپردازند و مراقب راه هدايت خود باشند و از ضلالت كسانى كه از مردم گمراه شده‏اند نهراسند و بدانند كه خداى تعالى حاكم بر جميع مردم است، در هر كسى بر حسب عملش حكم مى‏كند، و ليكن در عين حال خالى از نكات دقيق نيست!

گمراهى و هدايت كه دو معناى متقابلند، معنايى هستند كه در سلوك طريق محقق مى‏شوند و در غير آن معنا ندارند، كسى كه همواره مراقب است از وسط جاده حركت كند به نقطه‏اى كه جاده به آن منتهى مى‏شود مى‏رسد و آن نقطه همان غايت مطلوبى است كه هر انسان سالكى غرضش رسيدن به آن است، چنين كسى را مى‏گويند هدايت شده و بر عكس اگر در اين باره سهل‏انگارى كند و از وسط جاده به اين طرف و آن طرف متمايل شود بتدريج گمراه شده و نتيجه مطلوب از او فوت مى‏شود، چنين كسى را مى‏گويند گمراه شده .

پس در حقيقت آيه شريفه براى انسان راهى و هدفى فرض كرده كه هر كس بسوى آن هدف حركت مى‏كند و چنين فرض كرده كه بعضى كمال مراقبت را در گم نشدن و راه را از دست ندادن بكار برده و به هدف مى‏رسند و بعضى ديگر از راه منحرف شده و گمراه مى‏گردند و بدون ترديد بنظر چنين مى‏آيد كه آن هدفى را كه قرآن منظور نظر همه مى‏داند جز سعادت زندگى و سرانجام نيك چيزى نيست و ليكن قرآن با اين حال ناطق است به اينكه بشر چه سعادتمندش و چه گمراهش به سوى خدا مى‏رود!

از اينجا معلوم مى‏شود كه قرآن مقدس، آدميان را به گم شده خود يعنى ثوابى كه به حكم فطرت در جستجوى آن است يا همان سعادت و سرانجام نيكى كه گفته شد ، راهنمائى مى‏كند و مى‏فرمايد : **گمشده شما نزد خداى سبحان است** .

هر كس به درگاهش هدايت شود گمشده‏اش را پيدا كرده و هر كس گمراه شود از آن محروم شده است .

لازمه اين مطلب اين است كه بگوييم : همه راههايى كه سلوك مى‏شود چه راه‏هاى هدايت و چه بيراهه‏ها همه و همه به سوى خدا منتهى مى‏شوند .

چون غايت و نتيجه مقصود نزد اوست ، چيزى كه هست اين راهها مختلف‏اند ، يكى آدمى را به مطلوبش و به رستگارى و فلاحش رسانيده و ديگرى زيانكارش مى‏سازد ، و همچنين در نزديكى و دورى از خدا .

كما اينكه مى‏فرمايد:

« يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه!» (6/انشقاق)و نيز مى‏فرمايد:

« الا ان حزب الله هم المفلحون!»(22/مجادله) و مى‏فرمايد:

**« ا لم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار!» (28/ابراهیم)**

و نيز مى‏فرمايد:

« فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوالى و ليؤمنوا بى لعلهم يرشدون!»(186/بقره) و مى‏فرمايد:

« و الذين لا يؤمنون فى اذانهم وقر و هو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد!» (44/فصلت)

**خداى تعالى در اين آيات بيان مى‏كند كه همه راهروان خواه نا خواه به سوى خدا گام بر مى‏دارند ، چيزى كه هست بعضى راهشان كوتاه و رشد و رستگارى‏شان مسلم است و بعضى راههاى‏شان طولانى و غير منتهى به سعادت است و برگشت كار سالك اين راه جز به هلاكت و نابودى نيست .**

و كوتاه سخن، آيه شريفه براى مؤمنين و غير مؤمنين دو راه فرض فرموده كه هر دو منتهى بسوى خداى سبحان است و مؤمنين را دستور مى‏دهد به اينكه بخود بپردازند و از ديگران كه اهل ضلالتند صرفنظر كنند و در زمره آنان و جزو آنان قرار نگيرند و از گمراهى‏شان نهراسند ، و بدانند كه حساب گمراهان با پروردگار آنان است نه با مؤمنين ، مؤمنين مسؤول كار آنها نيستند تا بنشينند و سر به گريبان فرو برده و در باره گمراهى آنان فكر كنند .

پس آيه از جهت مضمون نزديك است به آيه شريفه:

« قل الذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله ليجزى قوما بما كانوا يكسبون!» (14/جاثیه) و نظير اين آيه شريفه، آيه:

« تلك امة قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم و لا تسئلون عما كانوا يعملون !» (134/بقره) مى‏باشد .

پس بر مؤمن لازم است كه بكار خود و هدايت خود بپردازد و ضلالت و شيوع گناهانى كه از مردم مى‏بيند او را نلغزاند و مردم او را مشغول نكنند ، او هم خود به كار مردم نپردازد ، حق حق است ، گر چه مردم تركش كنند ، باطل باطل است گر چه دو دستى آنرا بگيرند ، چنانكه خداى تعالى فرموده:

« قل لا يستوى الخبيث و الطيب و لو اعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا اولى الالباب لعلكم تفلحون!»(100/مائده) و نيز فرموده:

« و لا تستوى الحسنة و لا السيئة!» (34/فصلت)

پس اينكه فرمود:« لا يضركم من ضل اذا اهتديتم!» مبنى است بر مطلبى كه گفته شد و بر حسب كنايه فرمود ضرر نمى‏رساند و گرنه غرض نهى مؤمنين است از اينكه از ضلالت كسى كه گمراه شده، مرعوب و متاثر شوند و اين باعث شود كه راه هدايت را رها كرده بگويند، چنان كه مى‏گويند: دنياى امروز با معنويات مساعد نيست و اجازه نمى‏دهد انسان اديان و معنويات را كيش و آيين خود قرار دهد، زيرا امور معنوى براى مردم قرون وسطى خوب بود، كه مردمى ساده لوح و سطح معارف و تمدن‏شان خيلى نازل و پايين بود، نه براى مثل چنين زمانى كه آن مردم منقرض و آن دوره سپرى شده است!! چنانكه خداى تعالى همين حرف را از زبان آنها نقل نموده و مى‏فرمايد:« و قالوا ان نتبع الهدى معك نتخطف من ارضنا!»(57/قصص) خلاصه معنا اين است كه اگر ما هدايت تو را با اينكه حق است بپذيريم ما را از شهر بيرون مى‏كنند و نيز نهى مى‏كند از اينكه از ضلالت آنان متوحش شده و بر هدايت خود بترسند و بخيال خود به جلوگيرى از ضلالت آنان پرداخته و خود را فراموش كنند و رفته رفته مانند آنان گمراه شوند ، زيرا آنچه بر هر مؤمنى واجب است دعوت مردم بسوى خدا و امر به معروف و نهى از منكر و خلاصه اسباب عادى هدايت را بكار بردن و سپس اثر و مسبب را به خدا واگذاشتن است ، زيرا همه امور بدست اوست.

و اما اينكه براى نجات مردم از هلاكت، خود را به هلاكت بيندازند اين صحيح نيست و خدا هم ، چنين دستورى نداده و كسى را به زشتى‏هاى ديگرى مؤاخذه نفرموده و هيچ كسى وكيل خدا بر ديگران نيست! بنا بر اين برگشت معناى آيه به همان معنائى است كه آيات زير در مقام بيان آنند:

**« فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا!»(6/کهف)**

« انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا!» (7/کهف)

« و انا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا !»(8/کهف) و هم چنين اين آيه:

**« و لو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى بل لله الامر جميعا ا فلم يياس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا!»(31/رعد)**

و همچنين آيات ديگرى نظير آن .

پس ، از اين بيان بدست آمد كه اين آيه با آيات دعوت به دين و آيات مربوط به امر به معروف و نهى از منكر هيچگونه منافاتى ندارد ، زيرا اين آيه نهى مى‏كند مؤمنين را از اينكه به كار هدايت گمراهان پرداخته و از هدايت خويش بازمانده و در حقيقت در راه نجات مردم خود را به هلاكت بيندازند ، علاوه ، دعوت به خدا و امر به معروف و نهى از منكر خود يكى از شؤون بخود پرداختن و راه خدا پيمودن و وظيفه الهى را انجام دادن است ، با اين حال چه جاى اينست كه كسى احتمال دهد آيه مورد بحث با آيات دعوت به دين و امر به معروف و نهى از منكر منافات دارد يا ناسخ آنها است ؟ با اينكه خداى سبحان امر به معروف و نهى از منكر را يكى از مشخصات روحى اسلام بلكه يكى از پايه‏هايى ناميده كه دين خود را بر آن اساس بنا نهاده و استوار ساخته است، و فرموده: **« قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيرة انا و من اتبعنى!»** (108/یوسف) و نيز فرموده:« كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنكر !» (110/ال عمران)

پس بر هر مؤمنى واجب است كه مردم را با بصيرت تمام بسوى خدا دعوت نمايد و بعنوان امتثال يكى از واجبات الهى امر به معروف و نهى از منكر نمايد ، و در عين حال چنين وظيفه‏اى را هم ندارد كه خود را از شدت خشم و غيظ و يا از فرط جد و جهد در هدايت گمراهان به هلاكت اندازد .

از اينكه خداى تعالى براى اهل ايمان راهى را فرض كرده كه در آن هدايت آنان است ، و براى ديگران هم راهى را تقدير نموده كه در آن ضلالت آنها است ، و نيز از اينكه با جمله:« عليكم انفسكم!» مؤمنين را امر به پرداختن به نفس خود نموده ، بخوبى فهميده مى‏شود كه راهى كه به سلوك آن امر فرموده همان نفس مؤمن است ، زيرا وقتى گفته مى‏شود : زنهار راه را گم مكن ، معنايش نگهدارى خود راه است نه جدا نشدن از راهروان ، پس در اينجا هم كه مى‏فرمايد : زنهار كه نفسهايتان را از دست دهيد ، معلوم مي شود نفس‏ها همان راه هستند نه راهرو ، چنانكه نظير اين معنا در آيه :« و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله!»(153/انعام) به چشم مى‏خورد .

پس اگر فرمود : بر شما باد نفس‏تان ، مقصود اين است كه شما ملازمت كنيد نفس خود را از جهت اينكه نفس شما راه هدايت شما است ، نه از جهت اينكه نفس يكى از رهروان راه هدايت است ، به عبارت ديگر اگر خداى تعالى مؤمنين را در مقام تحريك به حفظ راه هدايت امر مى‏كند به ملازمت نفس خود ، معلوم مى‏شود **نفس مؤمن همان طريقى است كه بايد آنرا سلوك نمايد ، بنا بر اين نفس مؤمن طريق و خط سيرى است كه منتهى به پروردگار مي شود ، نفس مؤمن راه هدايت اوست ، راهى است كه او را به سعادتش مى‏رساند !**

پس آيه مورد بحث مطلبى را بطور روشن بيان كرده است كه آيات زيرين به اجمال به آن پرداخته‏اند:

**« يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله ان الله خبير بما تعملون!»(18/حشر)**

**« و لا تكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم انفسهم اولئك هم الفاسقون!» (19/حشر)**

**« لا يستوى اصحاب النار و اصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون!»(20/حشر)**

كه دستور مى‏دهد نفس را زير نظر گرفته و اعمال صالح او را كه سرمايه و توشه فرداى اوست( و بهترين توشه تقوا است!) تحت مراقبت قرار دهند ، زيرا براى نفس امروز و فردايى است و نفس هر آنى در حركت و در طى مسافت است و منتهاى سيرش خداى سبحان است ، چون نزد اوست حسن ثواب يعنى بهشت .

بنا بر اين بر انسان لازم است كه اين راه را ادامه داده و همواره بياد خداى خود باشد و لحظه‏اى فراموشش نكند ، چون خداى سبحان غايت و هدف است و انسان عاقل هدف را از ياد نمى‏برد ، زيرا مى‏داند كه فراموش كردن هدف باعث از ياد بردن راه است.

روى اين حساب اگر كسى خداى خود را فراموش كند خود را هم فراموش كرده و در نتيجه براى روز واپسين خود زاد و توشه‏اى كه مايه زندگيش باشد نيندوخته است و اين همان هلاكت است .

رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ هم در روايتى كه شيعه و سنى آنرا نقل كرده‏اند فرموده:« من عرف نفسه فقد عرف ربه - هر كه خود را شناخت خداى خود را شناخته!» و اين معنا نكته‏ايست كه دقت زياد و تدبر تمام آنرا ثابت مى‏كند و به اعتبار نزديك است ، زيرا انسان در مسير زندگيش اگر چه به هر نقطه‏اى امتداد داشته باشد هيچ همى جز خير و سعادت زندگى خويش ندارد، اگر چه منافع و عوايد كارهايش بظاهر عايد ديگران شود .

خداى تعالى هم در اين باره مى‏فرمايد:

« ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساتم فلها !» (7/اسرا)

گفتيم از آيات استفاده مى‏شود : **طريق انسان بسوى خداوند همان نفس انسان است ،** زيرا جز خود انسان چيز ديگرى نيست كه طريق انسان باشد ، خود اوست كه داراى تطوراتى گوناگون و درجات و مراحلى است مختلف ، روزى جنين ، روزى كودك ، زمانى جوان و زمانى پير مى‏شود و پس از آن در عالم برزخ ادامه حيات مى‏دهد و روزى در قيامت و پس از آن در بهشت و يا در دوزخ بسر مى‏برد ، خلاصه اين است آن مسافتى كه هر انسان از بدو وجود تا انتهاى سيرش كه به مقتضاى آيه كريمه و ان الى ربك المنتهى قرب به ساحت مقدس بارى تعالى است ، آن مسافت را مى‏پيمايد .

و همين انسان است كه در اين خط سير به هيچ جاى قدم نمى‏گذارد و هيچ راه تاريك و روشنى را نمى‏پيمايد مگر اينكه همه آنها توأم است با اعمالى قلبى كه عبارتند از اعتقادات و امور قلبى ديگر و همچنين توأم است با اعمالى بدنى يا صالح و يا غير صالح ، اعمالى كه اثرش چه خوب و چه بد توشه فرداى اوست .

**پس طريق آدمى بسوى پروردگارش همان نفس اوست**  و خداى سبحان غايت و هدف و منتهاى سير اوست ، اين طريق مانند راههاى ديگر اختيارى نيست ، اصولا براى اين طريق ، شبيه و نظيرى نيست تا كسى يكى از آن دو را انتخاب و اختيار كند ، بلكه اين طريق همانطورى كه از آيه:« يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه !»(6/انشقاق) استفاده مى‏شود طريقى است اضطرارى ، و چاره‏اى جز پيمودن آن نيست ، طريقى است كه مؤمن و كافر ، آگاه و غافل و خلاصه همه و همه در آن شركت دارند .

آيه شريفه هم نمى‏خواهد مردم را سفارش و تحريك كند كه از پيمودن آن سر نپيچند و بعبارت ديگر چنان نيست كه كسانى كه راه را سلوك نمى‏كنند مورد نظر آيه باشند و آيه بخواهد آنها را از اين سرپيچى نهى كند ، زيرا گفتيم همه در راه هستند و به كسانى كه كج روى مى‏كنند گفته مى‏شود درست راه برو و خلاصه مى‏خواهد مؤمنين را به حقيقتى كه از آن غفلت داشته‏اند آگهى دهد .

همانطورى كه گفتيم اين حقيقت ، حقيقتى خارجى و مانند ساير حقايق تكوينى ثابت و لا يتغير است و علم اشخاص و جهلشان در بود و نبود آن دخالت ندارد ، ليكن التفات و توجه داشتن‏شان هم بى‏اثر در عمل آنان نيست بلكه تاثير بارزى در عمل آنها دارد و معلوم است كه يگانه مربى نفس انسان همان عمل اوست ، عمل است كه نفس را مطابق سنخ خود بار مى‏آورد ، عمل است كه اگر با واقع و نفس الامر و غايتى كه ايجاد و صنع براى آن بود مطابقت و سازگارى داشته باشد نفسى كه با چنين عملى استكمال كند نفسى سعيد و نيكبخت بوده و پاداش تمامى زحماتى كه متحمل شده و نتيجه همه مساعيش را در مى‏يابد و در اينراه خسران و ضررى نمى‏بيند .

و ما راجع به اين معنا در بسيارى از مواضع اين كتاب بطورى كه جاى شبهه‏اى نماند بيان بيشترى نموده‏ايم ، اينك در اينجا نيز بمنظور توضيح و مقدار مناسب اشاره به آن نموده و مى‏گوييم : انسان مانند ساير مخلوقات موجودى است تحت تربيت الهى ، بطورى كه هيچ شانى از شؤون او از نظر پروردگار دور نيست كما اينكه خداى تعالى فرموده:« ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم!»(56/هود) و اين تربيت ، تربيتى است تكوينى ، نظير تربيتى كه خداى سبحان در غير آدميان و جميع كائنات در مسيرى كه همگى بسوى خداى خود دارند اعمال نموده ، و خودش فرموده است:« الا الى الله تصير الامور!»(53/شوری) و چگونگى اين تربيت بين هيچ موجودى و موجود ديگرى تفاوت ندارد ، زيرا اين صراط صراطى است مستقيم ، و امرى است متشابه، و شامل جميع كائنات ، همچنان كه فرموده:« ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت!» (3/ملک) و خداى سبحان سرانجامى را كه كار آدمى از جهت سعادت و شقاوت و رستگارى و حرمان به آنجا منتهى مى‏شود مبنى بر احوال و نفسانياتى نموده ، كه آن احوال خود مبنى بر اعمالى است از انسان كه به دو نوع صالح و طالح و يا تقوا و فجور تقسيم مى‏شود ، كما اينكه فرموده:

« و نفس و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها قد افلح من زكيها و قد خاب من دسيها !»(7تا10/شمس)

بنا بر اين همين آيات هم بطورى كه مى‏بينيد مسير و راهى را فرض كرده كه يكسر آن نفس معتدل و ساده و يكسر ديگرش رستگارى و يا محروميت است ، آنگاه اين دو نتيجه يعنى رستگارى يا محروميت را مبنى بر تزكيه نفس و آلودگى آن نمود( و معلوم است كه اين تزكيه و آلودگى نفس مربوط به اخلاق و از مراحل آن است!) آنگاه فضيلت و رذيلت را مبنى بر تقوا و فجور يعنى عمل نيك و بدى كرده كه آيات مذكور خوبى و بدى آنها را از فطريات و انسان را از جانب خداوند ملهم به آن دانسته است .

خلاصه اين آيات از شكل و چگونگى نفس تعدى ننموده و نفس را همانطور كه هست موجودى دانسته معتدل و ساده ، موجودى كه تقوا و فجور را به آن نسبت مى‏دهند ، موجودى كه با فجور آلوده و با تقوا تزكيه مى‏شود ، آرى نفس همان مخلوقى است كه انسان از ناحيه آن و به ملاحظه آن محروم و يا رستگار مى‏شود و اين معنايى كه قرآن بيان نموده همانطورى كه گفتيم و فهميديد معنايى است مطابق با مقتضاى تكوين ، ليكن چنان نيست كه عموم مردم در درك اين معنا يكسان باشند .

و بعبارت ديگر كسانى كه تنبه دارند و متذكرند به تذكرى كه هرگز دستخوش نسيان نشود با كسانى كه غفلت دارند و واقعيتى را كه هيچ آنى از آن جدا نيستند( يعنى اينكه در زندگى در حال پيمودن راهى هستند كه يك قدم نمى‏توانند از آن تخطى كرده يا يك لحظه آن را ترك گفته پا از آن بيرون نهند!) را درك نمى‏كنند يكسان نيستند ، چنانكه خداى تعالى فرموده:

**« هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب!»(9/زمر)**

و نيز فرموده:

**« فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى!**

**و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا!**

**و نحشره يوم القيمة اعمى!**

**قال رب لم حشرتنى اعمى و قد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى!»(123ت126/طه)**

و اين اختلاف در درك براى اين است كه متذكر به اين حقيقت هر لحظه كه به ياد آن مى‏افتد و متوجه مى‏شود كه نسبت به خداى خويش در چه موقفى قرار دارد و نسبت او با ساير اجزاى عالم چه نسبتى است ، نفس خود را مى‏يابد كه منقطع و بريده از غير خداست و حال آنكه غير متذكر چنين دركى ندارد و همين متذكر هم قبل از تذكرش نفس خود را بسته و مربوط به عالم مى‏يافت و نيز مى‏يابد كه در برابرش حجابهايى است كه كسى را جز پروردگارش به آن حجابها مساس و دسترسى و احاطه و تاثير نيست تنها پروردگار او قادر بر رفع آن حجابها است پروردگارى كه او را هم از پشت سر دفع داده و دورش مى‏كند و هم از پيش روى بوسيله قدرت و هدايت بسوى خود مى‏كشاند و نيز نفس خود را مى‏يافت كه با پروردگار خود خلوتى دارد كه مونسى و دوستى جز او برايش نيست .

اينجا است كه معناى جمله‏اى كه بعد از جمله:« عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم!» يعنى جمله« الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون!» (105/مائده)و نيز معناى اين كلامش را كه فرمود:« او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها!» (122/انعام)بخوبى درك مى‏كند .

و اينجاست كه ادراك و شعور نفس عوض شده و نفس از افق شرك به موطن عبوديت و مقام توحيد مهاجرت نموده و اگر عنايت الهى دستگيرش شود و توفيق شامل حالش گردد شرك و اعتقاد به موهومات و دورى از خدا و تكبر شيطانى و استغناى پوشالى و خيالى را يكى پس از ديگرى به توحيد و درك حقايق و نزديكى به خدا و تواضع رحمانى و فقر و عبوديت تبديل مى‏نمايد .

و ما گر چه از نظر اينكه موجودى خاك‏نشين و دل بسته به علايقى هستيم كه ما را از درك حقايق مشغول نموده و نمى‏توانيم آنطور كه بايد اين حقيقت را هم درك نماييم و ما را مانع مى‏شود از اينكه بجاى اهتمام به فضلات اين دنياى فانى كه كلام الهى در بيانات خود آنرا جز لهو و لعب معرفى ننموده چنان كه در سوره انعام فرموده:« و ما الحيوة الدنيا الا لعب و لهو!»(32/انعام) و در سوره نجم فرموده:« ذلك مبلغهم من العلم!» (30/نجم)غوطه‏اى در درياى حقايق بزنيم الا اينكه اعتبار صحيح و بحث زياد و تدبر كافى ما را به تصديق كليات اين معنا بطور اجمال وادار مى‏سازد اگر چه به تفصيل آن احاطه پيدا نكنيم( و خداوند هدايت كننده است!»

اين بود توضيح در باره نكته‏اى كه آيه مورد بحث اشاره به آن نموده است ، و گويا ما در اين توضيح از حد اختصار تجاوز نموديم ، بنا بر اين به همان مقدار كه بيان شد قناعت نموده ، بر سر اصل مطلب رفته و مى‏گوييم : ممكن هم هست آيه را به خطاب اجتماعى حمل نموده و گفت كه روى سخن در جمله« يا ايها الذين آمنوا» مجتمع مؤمنين است ، و در نتيجه مراد از اينكه فرمود:« عليكم انفسكم!» اصلاح وضع اجتماعى جامعه اسلامى و مهتدى به هدايت الهيه دين شدن و معارف دينيه و عمل صالح و شعائر عامه اسلاميه را حفظ كردن است ، چنانكه فرمود:« و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا!»(103/ال عمران) كه مراد از اين اعتصام دسته جمعى ، همان اخذ به كتاب و سنت است ، و نيز بنا بر اين حمل ، مراد از « لا يضركم من ضل اذا اهتديتم!»(105/مائده) همانطور كه گفتيم اين است كه جامعه مسلمين ايمن است از اضرار مجتمعات گمراه و غير مسلمان ، بنا بر اين لازم نيست مسلمين خود را به تعب انداخته و بيش از حد متعارف در انتشار و تبليغ اسلام جديت بخرج دهند ، و يا مراد اين است كه جائز نيست مسلمين از ديدن اينكه مجتمعات گمراه بشرى همه در شهوات و تمتع از مزاياى زندگى باطل خود فرو رفته‏اند نسبت به هدايت دينى خود دلسرد گردند ، زيرا مرجع همه‏شان بسوى خداست و بزودى خداى تعالى آنان را به آنچه كه كرده و مى‏كنند خبر مى‏دهد .

بنا بر اين احتمال ، آيه شريفه مورد بحث جارى مجراى آيه:

« لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل ثم ماويهم جهنم و بئس المهاد!» (196و197/ال عمران)و همچنين آيه:

**« و لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا!»(131/طه)**

خواهد بود.

در اينجا ممكن است از جمله:« لا يضركم من ضل اذا اهتديتم!» از نظر اينكه منفى در آن يعنى جمله: گمراهان بشما ضرر نمى‏رسانند مطلق است و صفت و عمل معينى از آنها نيست اين معنا را استفاده كرد **كه كفار هيچ وقت نمى‏توانند به جامعه اسلامى پرداخته و آن را بصورت جامعه غير اسلامى در آورند ، بعبارت ديگر ممكن است معناى آيه اين باشد كه : شما اى مسلمين هدايت خود را حفظ كنيد و بدانيد كه گمراهان هيچوقت نمى‏توانند با قوه قهريه خود مجتمع اسلامى شما را به يك مجتمع غير اسلامى تبديل كنند .**

بنا بر اين احتمال ، آيه مورد بحث در مقام بيان مطلبى است كه آيه:« اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم و اخشون!»(3/مائده) و آيه:« لن يضروكم الا اذى و ان يقاتلوكم يولوكم الادبار !»(111/ال عمران) در صدد بيان آنند.

**الميزان ج : 6 ص : 238**

**بحث روايتى در:**

## مراقبت از نفس

در الغرر و الدرر آمدى از على عليه‏السلام روايت شده است كه فرمود:

« من عرف نفسه عرف ربه - هر كس نفس خود را بشناسد خداى خود را هم شناخته است!»

مؤلف : اين روايت را شيعه و سنى از رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نيز نقل كرده‏اند و خود حديث معروفى است .

بعضى از علما گفته‏اند : اين حديث معرفت نفس را تعليق بر محال نموده و امام مى‏خواهد بفرمايد شناختن نفس محال است چنان كه احاطه علمى بر خداى تعالى داشتن محال است و ليكن اين سخن مردود است ، اولا بدليل اينكه در روايت ديگرى دارد:« اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه- نفس‏شناس‏ترين شما خداشناس‏ترين شما است!» ثانيا بدليل اينكه حديث مزبور در حقيقت عكس نقيض آيه شريفه« و لا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم!»(19/حشر) است و نيز در همان كتاب مذكور از آن جناب نقل كرده كه فرمود:« زيرك كسى است كه خود را بشناسد و اعمال خود را خالص كند!»

مؤلف : در بيان سابق اين مطلب كه چگونه اخلاص عمل مربوط به معرفت نفس و متفرع بر آنست تشريح شد .

و نيز در همان كتاب از آن جناب نقل شده است كه فرمود:

« از آن دو معرفت معرفت به نفس از ديگرى بهتر است!»

مؤلف : **ظاهرا مراد آن جناب از دو معرفت معرفت به آيات انفسى و آيات آفاقى است كه خداى تعالى فرموده:**

« سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ا و لم يكف بربك انه على كل شى‏ء شهيد!»(53/فصلت) و نيز فرموده:

**« و فى الارض آيات للموقنين! و فى انفسكم ا فلا تبصرون!» (21و22/ذاریات)**

و اما اينكه چرا معرفت و سير انفسى از سير آفاقى بهتر است شايد از اين جهت باشد كه معرفت نفس عادتا خالى از اصلاح اوصاف و اعمال نفس نيست ، بخلاف معرفت آفاقى.

توضيح اينكه : نافع بودن معرفت آيات بطور كلى براى اين است كه معرفت آيات به خودى خود آدمى را به خداى سبحان و اسماء و صفات و افعال او آشنا مى‏سازد و مى‏فهماند كه خداوند متعال زنده‏اى است فنا ناپذير و قادر دانايى است كه قدرتش مشوب به عجز و دانائيش آميخته با جهل نيست و اينكه خالق و مالك هر چيزى خداى تعالى است ، اوست كه پرورش دهنده و مراقب اعمال هر فردى است ، خلق را آفريد بدون اينكه حاجتى به آنها داشته باشد و خلقتش صرفا براى اين بود كه به هر يك از آنها به مقدار استحقاق و قابليتش انعام كند ، آنگاه در روز جمع و قيامتى كه در آمدنش شبهه‏اى نيست همه را جمع نموده ، كسانى را كه بدى كرده‏اند به عمل بدشان جزا داده و كسانى را كه احسان كرده‏اند به نيكى پاداش دهد.

اين مطالب و نظائر اينها معارفى است كه اگر آدمى بطور محكم و مستدل به آنها راه يابد به حقيقت و واقع زندگيش راه يافته و با كمال وضوح مى‏بيند كه زندگيش دائمى و پايدار و سعادتش جاودانى و هميشگى است و آنطور كه به نظر اشخاص سطحى مى‏رسد فانى و ناپايدار و آنچنان كه آنان خيال مى‏كنند سرسرى و از روى هوس نيست ، اينجاست كه آدمى به يك موقف علمى مواجه مى‏شود كه وى را در دنيا و آخرت به اين حق يعنى به تكاليف و وظائفى كه نسبت به پروردگار خود و همچنين نسبت به همنوع خود دارد هدايت مى‏نمايد و اصولا از برخورد به اين موقف علمى بوده كه جميع طوايف بشرى حتى وحشى‏ها و صحرانشينان ، سننى براى زندگى خود وضع كرده و يا از ديگران اخذ و اقتباس نموده و به آن ملتزم شده‏اند و اين بسيار روشن و جاى هيچ ترديد نيست كه طوايف بشرى با اينكه در تشخيص نوع زندگى بعد از مرگ اختلاف دارند ، ليكن عموما احساس كرده‏اند كه پس از مرگ حياتى سرمدى و جاودانه دارند ، از همين جهت هر طايفه بر طبق سليقه و استحسان خود بمنظور سعادت دادن به آن زندگى ، سنت و مقرراتى براى خود معين و به آن پاى بند شده .

آرى، حياتى كه انسان براى خويش سراغ داشت او را به احساس حوايجى مناسب آن حيات وادار نمود و در نتيجه به اعمالى كه عادتا متضمن رفع آن حوايج است هدايت شد و ناگزير عمل روزمره خود را با آن اعمال كه همان سنت و دين است تطبيق داد .

پس خلاصه سخن ما اين شد كه نظر و سير در آيات انفسى و آفاقى و نتيجتا آشنا شدن به خداى سبحان از نظر اينكه حيات ابدى انسانى را در نظر مجسم مى‏سازد و نيز از نظر اينكه اين حيات بستگى تمام به توحيد و نبوت و معاد دارد از اين رو آدمى را به تمسك به دين حق و شريعت الهى هدايت مى‏نمايد و در اين هدايت هر دو طريق يعنى سير از طريق آفاق و از طريق انفس مؤثر و در راهنمايى به دين و ايمان و تقوا هر دو شريك و هر دو نافعند ، جز اينكه نظر و سير در آيات نفس نافع‏تر است ، زيرا اين سير از اطلاع بر ذات نفس و قوا و ادوات روحى و جسمى و عوارض آن از اعتدال و افراط و تفريط در كار و همچنين ملكات فاضله و رذيله و احوال پسنديده و ناپسندى كه مقارن با آن است خالى نيست .

و معلوم است كه اشتغال آدمى به معرفت اينگونه امور و باور داشتن به لوازم آن از قبيل أمن و يا خطر و سعادت يا شقاوت درد و درمان ، آدمى را از يك موقف نزديكى به گوش دل مى‏رساند و وقتى آدمى به دردهاى روحى خود و درمان آن واقف شد به اصلاح آنچه فاسد شده و به التزام به آنچه صحيح است مى‏پردازد ، بخلاف سير در آيات آفاقى كه ندايش به اين نزديكى نيست ، درست است كه آن سير هم آدمى را به اصلاح نفس و تهذيب آن از اخلاق رذيله و نكوهيده و آراستنش به فضايل معنوى و مكارم اخلاق وادار مى‏كند ، ليكن اين معانى را از راهى دور بگوش دل مى‏رساند .

اين بود توجيه روشنى در باره روايت .

البته براى آن معناى دقيق‏ترى نيز هست كه آن معنا از نتايج ابحاث حقيقيه‏اى كه در علم النفس هست استخراج مى‏شود و آن ابحاث عبارتند از اينكه نظر در آيات آفاقى و معرفت حاصله از آن نظر و معرفتى است فكرى ، و علمى است حصولى بخلاف نظر در نفس و قواى آن و اطوار وجودى آن و معرفتى كه خود از تجليات و آثار آن است كه نظر در آن نظرى است شهودى و علمى است حضورى و فرق علم حصولى با علم حضورى اين است كه علم و معرفت حصولى در تحققش محتاج است به استعمال برهان و ترتيب قياس ، بطورى كه قوام آن به اين مقدمات است و مادامى كه اين مقدمات ترتيب داده در ذهن ، منعكس و منتقش هست و انسان از آن غفلت و انصراف ندارد آن تصديق و علم هم باقى است و همينكه اشراف از بين رفت و كمترين غفلتى رخ داد ، كوچكترين شبهه‏اى تار و پود آن معرفت را متلاشى مى‏سازد .

ولى معرفت و علم حضورى چنين نيست چون مراد از آن علم عارف شدن است به نفس خود و يا به قوا و اطوار وجوديش و اين علم از قبيل مشاهده و عيان است ، و حاجت به ترتيب دادن مقدمات ندارد .

وقتى انسان مشغول مطالعه و سير در آيات نفس خود شود و ببيند چگونه به پروردگار خويش احتياج دارد و چطور در تمامى اطوار و همه شؤون زندگيش نيازمنديهايى دارد ، آنگاه به حقيقت عجيبى بر مى‏خورد ، چون مى‏بيند نفسش وابسته و مربوط به عظمت و كبريا و خلاصه وجود و حيات و علم و قدرت و شنوايى و بينايى و اراده و محبت ديگرى است و جميع صفات و افعال نفسش قطره‏ايست از دريايى بيكران و خوشه‏ايست از خرمنى بى پايان ، مخزنى كه دربها و روشنى و جمال و جلال و كمال وجود و حيات و قدرت و ساير كمالات غير متناهى است .

شاهد اينكه گفتيم علم حضورى نافع‏تر از حصولى است اين است كه نفس انسانى كارهايش جز در خودش انجام نمى‏شود و چيزى نيست كه او را از خودش بيرون و جدا سازد و او جز سير قهرى و اضطرارى و بعبارت ديگر فطرى در باره مسير خود كارى ندارد ، او از هر چيزى كه بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد جدا و بيگانه است ، مگر از پروردگار خود ، چون او محيط است به باطن و ظاهر نفس و به هر چيزى كه با نفس است ، روى اين حساب انسان مشاهده مى‏كند و در مى‏يابد كه نفسش اگر چه در ظاهر با مردم است ليكن در واقع دائما با پروردگار خود در خلوت است ، اينجاست كه از هر چيزى منصرف و منقطع شده و بسوى خداى خود متوجه مى‏شود و هر چيزى را از ياد مى‏برد و تنها به ياد خدايش ذاكر است .

در اين حال ديگر چيزى بين او و خدايش حجاب و مانع نمى‏شود ، اين است همان حق معرفتى كه براى آدميان ميسور و ممكن دانسته شده است و سزاوار است نام آنرا خدا را به خدا شناختن نهاد .

و اما معرفت فكرى كه از آثار سير آفاقى است و از ترتيب دادن قياس و يا حدسيات و يا مقدمات ديگرى بدست مى‏آيد در حقيقت معرفت بصورت‏هايى است كه در ذهن نقش بسته است ، از صورتهاى ديگر ذهنى و خداى معبود بزرگتر از آن است كه در ذهن بگنجد و ذهن بر وى احاطه يابد و يا ذات مقدسش برابر و مساوى با صورتى شود كه مخلوقى از مخلوقاتش آنرا در نفس خود آفريده و منقش ساخته است:« و لا يحيطون به علما!»(110/طه)

در روايتى هم كه مرحوم مجلسى در بحار از ارشاد و احتجاج از شعبى از امام امير المؤمنين عليه‏السلام‏ نقل مى‏كند دارد كه آن جناب در ضمن يكى از كلماتش فرمود : بدرستى خداوند بزرگتر از آنست كه از چيزى در پرده و نهان شود ، و يا چيزى از او پوشيده و پنهان گردد .

و در كتاب توحيد از امام موسى بن جعفر عليه‏السلام‏ نقل شده است كه در ضمن يكى از كلمات خود فرمود: بين او و بين خلق حجابى جز خود مخلوقاتش نيست ، اگر نهان است با حجابى ناديدنى نهان نيست و اگر مستور است با پرده‏اى نامرئى مستور نيست ، معبودى جز او نيست ، اوست خداوند كبير و متعال .

و نيز در كتاب توحيد بطور مسند از عبد الاعلى از امام صادق عليه‏السلام‏ در ضمن حديثى روايت شده كه فرموده كسى كه خيال مى‏كند خدا را شناخته ولى خدا را به حجاب و يا به صورت و يا به هيكلى شناخته او مشرك است و در حقيقت خدا را نشناخته براى اين كه حجاب و صورت و يا مجسمه غير خداوند متعالند و مطلب از اين قرار است : كه خداى تعالى هم واحد است و هم موحد يعنى شديد التوحد ، بنا بر اين كسى كه مى‏خواهد خدا را بوسيله غير خدا واحد كند چنين كسى چطور به توحيد خدا راه يافته است ؟ كسى به توحيد خدا پى برده كه او را بوسيله خود شناخته باشد و اما كسى كه او را به غير او شناخته باشد در حقيقت او را نشناخته و چيز ديگرى را شناخته است... تا آخر حديث.

پس ، از آنچه گذشت چنين بدست آمد كه سير و نظر در آيات انفسى نفيس‏تر و پر ارزش‏تر از سير آفاقى است ، تنها و تنها سير انفسى است كه نتيجه‏اش معرفت حقيقى و حقيقت معرفت است و اين معنا با فرمايش امير المؤمنين )عليه‏السلام‏( در روايت مورد بحث كه فرمود : معرفت به نفس نافع‏تر از معرفت آفاقى است ، منافات ندارد ، زيرا اينكه امام معرفت به نفس را از ديگرى مهمتر شمرده و نفرمود تنها راه بسوى حقيقت و بسوى پروردگار همانا سير انفسى است ، براى اين بود كه عامه مردم سطح فكرشان آن اندازه بالا نيست كه بتوانند اين معناى دقيق را درك كنند ، عامه مردم خدا را از همين طريق آفاقى مى‏شناسند ، قرآن كريم و سنت رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم و همچنين سيره طاهره آن جناب و اهل بيت اطهارش اين طريقه را پذيرفته و ايمان كسى را كه ايمانش را از ناحيه سير آفاقى كسب كرده قبول نموده و عامه را در پيمودن اين طريق تخطئه نكرده است و اين نظر و سير ، نظرى است شايع در بين متشرعه مؤمنين ، پس طريقه سير آفاقى و انفسى هر دو نافع‏اند ، ليكن دومى نفعش تمام‏تر و بيشتر است .

و در كتاب الدرر و الغرر از على عليه‏السلام‏ روايت شده است كه فرمود :

« عارف كسى است كه نفس خود را بشناسد و او را آزاد سازد و از هر چيزى كه دورش مى‏كند منزهش بدارد!»

مؤلف : يعنى از اسيرى هواى نفس و بندگى شهوات آزادش كند!

و نيز در كتاب مزبور از آن جناب روايت شده كه فرمود:

« بزرگترين جهل‏ها و جهل انسان است به نفس خويش!» و نيز فرمود:

« بزرگترين حكمت‏ها براى انسان نفس خود را شناختن است!»

و نيز فرمود:

« از مردم هر كس كه بيشتر نفس خود را مى‏شناسد او از پروردگار ترسنده‏تر است!»

مؤلف : جهتش اين است كه چنين كسى به خداى خود بيشتر عالم و عارف است كما اينكه خداى سبحان فرمود:« انما يخشى الله من عباده العلماء - از بندگان ، تنها علما از خداى مى‏ترسند!»(28/فاطر)

و نيز در كتاب مذكور از آن حضرت روايت مى‏كند كه فرمود : بهترين عقل انسان خودشناسى اوست، بنا بر اين كسى كه خود را شناخت خردمندى يافت ، و كسى كه نادان به نفس خود بود گمراه شد .

و نيز در كتاب مزبور از آن حضرت روايت مى‏كند كه فرمود : در شگفتم از كسى كه براى گمشده خود جار ميزند و از اين و آن مى‏پرسد ، در حالى كه خودش را گم كرده و در پى يافتن خود نيست .

و نيز فرمود : در شگفتم از كسى كه خود را نشناخته چگونه مى‏تواند پروردگار خود را بشناسد .

و نيز فرمود: كمال معرفت و نهايت درجه آن اين است كه آدمى خود را بشناسد .

و نيز فرمود : در معرفت آدمى همين بس كه خود را بشناسد و در نادانيش همين بس كه خود را نشناسد .

و نيز فرمود : هر كه خود را بشناسد مجرد شده است .

مؤلف : مقصود از تجرد ، يا تجرد از علاقه‏هاى دنيايى است و يا تجرد از مردم و گوشه‏گيرى است و يا بوسيله اخلاص عمل براى خدا از هر چه جز اوست مجرد شدن است .

و نيز فرمود : هر كه نفس خود شناخت ، مجاهده با نفس نمود و هر كه نفس خود نشناخت آنرا واگذاشت و رهايش كرد .

و نيز فرمود : هر كه نفس خود شناخت كارش بالا گرفت .

و نيز فرمود : هر كه نفس خويش را بشناسد ديگران را بهتر مى‏شناسد و هر كس نسبت به نفس خود جاهل باشد نسبت به ديگران جاهل‏تر است .

و نيز فرمود : هر كس نفس خود شناخت به غايت و نتيجه هر علم و معرفتى رسيده است .

و نيز فرمود : هر كس نفس خود نشناخت از راه نجات دور افتاد و در گمراهى و جهالت‏ها گيج و سرگردان شد .

و نيز فرمود : معرفت نفس نافع‏ترين معرفت‏ها است .

و نيز در كتاب مزبور از آن حضرت روايت شده است كه فرمود : رستگارى و فوز اكبر براى كسى است كه به معرفت نفس موفق شود .

و نيز فرمود : جاهل به نفس خود مباش ، زيرا كسى كه جاهل به نفس خود باشد درحقيقت به همه چيز جاهل است .

و در تحف العقول از امام صادق عليه‏السلام‏ در ضمن حديثى روايت شده است كه فرمود: هر كس خيال كند خداى را مى‏شناسد و خداشناسيش از راه توهمات قلبى باشد چنين كسى نه تنها خداى را نشناخته بلكه شرك به خدا هم ورزيده ، زيرا صورتى را پرستيده كه خود در ذهن ايجادش كرده و هر كه خيال كند خداى را شناخته ولى خداشناسيش از راه اسماء بدون معنا باشد چنين كسى در حقيقت اقرار كرده كه به خدا طعن زده و نسبت نقص و حدوث به خدا داده ، زيرا اسماء حادثند و حاجت به محدث دارند و كسى كه خيال كند خدا را شناخته و خداشناسيش از راه اسم و معنا هر دو باشد و هر دو را بپرستد چنين كسى با خدا ديگرى را شريك كرده و كسى كه خيال كند خدا را شناخته ليكن خداشناسيش از راه توصيفات غائبانه باشد نه از راه ادراك ، در حقيقت ، خدايى غايب را اثبات كرده و پرستيده و كسى كه خيال كند خداى را شناخته به اين نحو كه موصوف را به صفت نسبت داده چنين كسى بزرگ را كوچك شمرده ، آرى:« و ما قدروا الله حق قدره!»(74/حج) نمى‏توانند به چند و چون خدا پى برده و او را به سنجش در آورند .

وقتى كلام آن جناب به اينجا رسيد شخصى عرض كرد : بنا بر اين بيان ، پس چگونه مى‏توان به توحيد خداوند راه يافت ؟ حضرت فرمود : راه بحث فراخ و راه فرار از اين اشكالات باز است ، انسان نسبت به هر چيزى كه حاضر است اول به عين آن معرفت يافته و آنرا متمايز از هر چيز ديگرى مى‏شناسد سپس به اوصاف آن پى مى‏برد ، بخلاف غايب كه به هر چه از اوصاف آن آشنا شود آن اوصاف به كليت خود باقى است وقتى متشخص مى‏شود كه عين آنرا درك كند .

گفته شد چطور حاضر عينش قبل از صفاتش شناخته مى‏شود ؟ فرمود : تو نخست حاضر (خدا ) را مى‏شناسى سپس به علم او پى مى‏برى يا علم مربوط به آن را بدست مى‏آورى يا پس از آشنايى به او علم به او پيدا مى‏كنى و از راه علم به او خودت را هم كه معلول او هستى مى‏شناسى ؟ آرى تو خودت را از ناحيه خودت نمى‏توانى بشناسى و نيز مى‏دانى و باور خواهى كرد كه آنچه در نفس تو است آن نيز ملك خدا و قائم به اوست ، يا بعبارت ديگر مقام ثبوت ذات تو و آنچه در آنست و مقام اثباتش همه از ناحيه خداست و اين معنا نظير معرفتى است كه برادران يوسف نسبت به آن جناب تحصيل كردند ، چون آنها به او گفتند : تو تحقيقا همان يوسفى ، گفت : آرى من يوسفم و اينك اين( بن يامين) برادر ابوينى منست ، چه اگر برادران او را شناختند او را بوسيله خود او شناختند ، نه بوسيله چيزى غير او و هستى او را از ناحيه خود او اثبات كردند ، نه از ناحيه نفس خود و توهم‏هاى قلبى خود... تا آخر حديث!

مؤلف: ما در ذيل كلام امام امير المؤمنين عليه‏السلام‏ در روايت دوم اين باب كه فرمود : معرفت به نفس سودمندتر از معرفت آفاقى است ، اين معنا را توضيح داديم كه انسان وقتى به سير در باره نفس خود بپردازد و اغيار را از دل بيرون راند و با دل خلوت كند از هر چيزى منقطع و به خداوند متعال مى‏پيوندد و اين خود باعث معرفت پروردگارش مى‏شود ، البته معرفتى كه در حصولش چيزى واسطه نشده است و علمى كه هيچ سبب در آن مداخله نداشته است ، چون انقطاع بتنهايى تمامى حجاب‏هايى را كه در بين است كنار مى‏زند ، اينجاست كه آدمى با مشاهده ساحت عظمت و كبرياى حق ، خود را از ياد مى‏برد و بنا بر اين بايد اين معرفت را معرفت خدا به خدا نام نهاد .

و نيز گفتيم اينجاست كه در سويداى نفس به اين مطلب تصديق و اذعان پيدا مى‏شود كه انسان فقير و محتاج به خداى سبحان و مملوك اوست به ملكى كه در قبال آن هيچ استقلالى از خود ندارد ، اين توضيحى بود كه ما در ذيل آن روايت گذرانديم .

در اينجا هم مراد امام صادق عليه‏السلام از اينكه فرمود: و از راه علم به او خودت را هم كه معلول اوئى مى‏شناسى ، آرى تو خودت را از ناحيه خودت نمى‏توانى بشناسى و نيز مى‏دانى و باور خواهى كرد كه آنچه در نفس تو است آن نيز ملك خدا و قائم به اوست ، وجود و بقايش از اوست ، همان معناست .

در اين مقوله روايت ديگرى است كه مسعودى در اثبات الوصيه از امير المؤمنين عليه‏السلام‏ نقل كرده: كه آن جناب در يكى از خطبه‏هاى غرايش در خطاب به پروردگار خود عرض كرد: پروردگارا تو از هر نقصى منزهى ، هر چيزى را از خودت و آثار خودت پر كرده‏اى و از هر چيزى جدائى پس هيچ چيزى تو را فاقد نيست و توئى فعال ما يشاء ، بزرگى تو اى كسى كه هر موجود قابل دركى آفريده تو است و هر محدودى از آثار صنع تو است ... منزهى تو بار خدايا ! كدام چشم است كه در برابر بهاى نور تو بتواند مقاومت كند؟ و ديدش تا اوج نور ضياى قدرت تو كارگر شود ؟! كدام فهم است كه آنچه را در آنجا است بفهمد ، مگر چشمهايى كه تو پرده‏ها را از برابر آنها كنار زده و حجابهاى ظلمانى را از برابرش پاره كرده باشى پس صعود كرد ارواح آنان بر پيرامون بالهاى ارواح و از همين جهت در اركان تو ، به مناجات با تو پرداختند و در بين انوار بهاى تو فرو رفتند و از بالاى خاك نظر انداخته و مستواى كبرياى تو را ديدند ، از اين رو اهل ملكوت آنها را زوار و اهل جبروت آنها را عمار ناميدند .

در بحار از ارشاد ديلمى حديثى كه ارشاد بدون سند ذكر كرده نقل مى‏كند و خود براى آن دو سند ذكر مى‏كند و در آن حديث آمده كه : خداى تعالى فرمود ، هر كس به مقتضاى رضاى من عمل كند من او را به سه خصلت وا مى‏دارم:

اول: شكرى به او ياد مى‏دهم كه آميخته با جهل نباشد.

دوم: به ذكرى موفقش مى‏كنم كه فراموشى در آن راه نداشته باشد،

سوم: محبتى از خودم در دلش مى‏اندازم كه محبت هيچيك از مخلوقاتم را بر آن محبت ترجيح ندهد .

چنين كسى وقتى مرا دوست بدارد دوستش مي دارم و چشم دلش را بسوى جلال خود باز مى‏كنم و بندگان خاص خود را از او پنهان نمى‏دارم و با او در تاريكيهاى شب و روشنى روز هم كلام مى‏شوم ، تا جائى كه يكسره از هم كلامى با مخلوقات و هم‏نشينى با آنها صرفنظر كند و نيز كلام خود و كلام ملائكه خودم را به او مى‏شنوانم و اسرارى را كه از خلقم نهان داشته‏ام براى او فاش مى‏كنم و نيز لباس حيا بر تنش مى‏پوشانم ، بطورى كه جميع خلق از او شرم كنند و روى زمين كه راه مى‏رود با مغفرت خدا قدم بردارد ، دلش را دلى با ظرفيت و بينا قرار داده و هيچ چيز از اسرار بهشت و آتش را بر او پوشيده نمى‏دارم ، ترس و وحشتى كه در قيامت بر مردم مستولى خواهد شد به او نشان داده و همچنين به حسابهائى كه از توانگران و بى‏نوايان و جاهلان و علما مى‏كشم آشنايش مى‏نمايم و نيز من او را در بستر قبرش مى‏خوابانم و منكر و نكير را بر او نازل مى‏كنم تا از وى پرسش كنند و او اندوه مرگ و ظلمت قبر و لحد و هول مطلع را احساس نكند ، آنگاه ميزانش را نصب كرده و نامه عملش را باز نموده و كتابش را در دست راستش مى‏نهم ، تا آن كتاب را بخواند ، آنگاه بين خودم و او واسطه و ترجمان قرار نمى‏دهم ، اين است صفات محبين ، اى احمد اندوه خود را يكى كن و زبانت را يكى ساز و بدنت را چنان زنده بدار كه هيچ گاه غفلت نورزد ، چون هر كس از من غافل شود من او را به خودش سپرده و ديگر باك ندارم كه در كدام وادى به هلاكت مى‏افتد .

مؤلف : روايات سه‏گانه اخير گو اينكه مستقيما مربوط به بحث ما نيست ليكن از اين جهت آنها را نقل كرديم كه خواننده نقاد و بينا با مطالعه آن نسبت به مطالبى كه گفتيم قضاوت كند ، چون از اين روايات نيز استفاده مى‏شود كه با فكر و علوم فكرى آنطور كه بايد نمى‏توان معرفت حقيقى را كاملا استيفا نمود ، چون اين روايات از مواهب الهى كه مخصوص است به اولياء الله نمونه‏هايى را ذكر مى‏كند كه به هيچ وجه سير فكرى نمى‏تواند آن امور را نتيجه دهد و به آن‏ها منتهى شود ، در استقامت و صحت اين اخبار هم حرفى نيست قرآن كريم هم بر صحت آنها گواهى دارد .

**الميزان ج : 6 ص : 251**

**بحث علمى در:**

# مراقبت از نفس

خلاصه ای از چند اشاره تاريخى و چند بحث علمى مربوط به نفس كه در چند فصل ايراد مى‏گردد:

1 - تا آنجا كه مى‏دانيم و تاريخ بشرى نشان مى‏دهد همواره بر زبان انسان حتى بر زبان انسان اولى در خلال گفتگوهايش كلمه : من ، خودم جارى مى‏شده و مسلما با اين كلمه حكايت از حقيقتى از حقايق خارجى اين عالم مى‏كرده‏اند و يقينا مى‏فهميده‏اند كه چه مى‏گويند و از اين كلمه چه حقيقتى را مى‏خواهند ، چيزى كه هست چون مردمى مادى و نظرهايشان كوتاه و بيشتر سر و كارشان با حوائج جسمى و بدنى خود بوده از اين رو همين پرداختن مداوم به رفع حوائج مادى خود باعث شد كه از معناى واقعى اين كلمه و امثال آن غفلت ورزيده و مانعشان شد از اينكه لحظه‏اى بخود آمده و در باره معنايى كه كلمات من ، خودم و امثال آن آنرا حكايت مى‏كنند تعمق و دقتى بعمل آرند و چه بسا وادارشان مى‏كرده كه خيال كنند معناى اين كلمات همان بدن مادى آنان است و بس .

و نيز چه بسا گمان مى‏كرده‏اند كه فرق ميان زنده و مرده بحسب ظاهر عبارت از همان نفسى است كه آدم زنده در تمام طول زندگيش با آن دم زده و آنرا فرو برده و بيرون مى‏دهد ، و روى اين حساب بدن زنده را عبارت از بدنى دانسته‏اند كه دستگاه تنفسش بكار باشد و اما بدنى كه يا فاقد آن دستگاه است و يا در اثر بسته شدن مجاريش از كار افتاده ، چنين بدنى را مرده مى‏شمردند ، مرده‏اى كه هيچ چيزى را درك نمى‏كند و بطور كلى وجود و آثار وجوديش باطل شده و شخصيت و حقيقتش معدوم گرديده .

چون چنين خيالى مى‏كرده‏اند رفته رفته اين مطلب در نظرشان مسلم شده است كه نفس من ، خودم همان نَفَس( به فتح نون و فتح فا) و همان هوا يا هواى مخصوص است و از همين جهت نام آن هوا را روح گذاشته و چنين حكم كرده‏اند كه انسان عبارت است از مجموع روح و بدن .

يا اينكه گمان كرده‏اند زنده بودن بدن و حس و حركت داشتن آن از ناحيه خونى است كه در شرايين و رگ‏هاى آن جارى است و آن حياتى كه با رحلتش انسانيت انسان رحلت مى‏كند و از بين مى‏رود وجود و عدمش بستگى به همين مايع ارغوانى دارد ، از اين رو حكم كرده‏اند به اينكه نفس من ، خودم همان خون است و بلكه خون را نفس ناميده و آنرا به دو قسم سائله يعنى داراى جهندگى و غير سائله تقسيم نمودند .

و چه بسا همينكه انسان سر از كار نطفه در آورد و ديد كه چگونه از آن لحظه‏اى كه رحم آنرا مى‏ربايد مرتب تطورات خلقت يكى پس از ديگرى بر آن عارض مى‏شود تا آنجا كه همين نطفه را بصورت انسانى تمام عيار در مى‏آورد ، از اين رو گفت : نفس انسان عبارت است از اجزاى اصليه‏اى كه در نطفه جمع شده ، عينا در تمامى طول زندگى در بنيه و ساختمان بدن باقى است .

و چه بسا از همين جهت كسانى گفته باشند كه اين اجزاى اصلى از اينكه دستخوش تغييرات و يا فساد و بطلان شوند مصونند ، در نتيجه انسانيت انسان با بقاى اين اجزا باقى است ، نه دست حوادث به آن مى‏رسد و نه آن اجزا خود بطلان و فساد را مى‏پذيرد ، با اينكه اگر اين حرف‏ها صحيح باشد و نفس انسانى عبارت از اجزايى باشد كه توصيف كرده‏اند مستلزم محالات زيادى است كه در محل خود ذكر خواهد شد ، چه اينكه اجتماعشان را بر هيات مخصوصى شرط بكنند يا نه .

بنا بر اين اگر سرگرمى به كار بدن عوام مردم را از درك حقيقت نفس غافل ساخته و آنها را به چنين خيالات وا داشته منافات ندارد با اينكه مردانى ممتاز از نظر اينكه انسانند نه از نظر اينكه داراى تنى خاكى و نيازمند به هزاران شرايط ماديند - از كلمه من ، خودم - معناى ديگرى ادراك كنند و در آن درك هم خطا نكنند ، چه هيچ بعيد نيست كه ما نخست حقيقتى از حقايق عالم خلقت را بطور اجمال و بدون اينكه خطا برويم درك بكنيم ، آنگاه وقتى به تفصيل آن پرداخته و از هويت نفس آن بحث كنيم در آنجا دچار خبط و اشتباه شويم .

بنا بر اين على رغم سوفسطائيان و شكاكان كه براى هيچ چيز واقعيت قائل نيستند و همه ادراكات را تخطئه مى‏كنند بايد گفت بسيارى از مطالب علمى هست كه مانند محسوسات ظاهرى و يا باطنى براى آدمى قابل درك و مشاهده است و انسان آنها را به رأى العين مى‏بيند ، چه انسان عالم و چه جاهل با اين تفاوت كه علما به تفصيلات آن مطالب پرداخته و در اطراف آن بحث و اختلاف كرده و مى‏كنند و اما عوام و كسانى كه اهل بحث نيستند گو اينكه همين مدركات خواص را دارند و مانند آنها با چشم دل چيزهايى را كه آنان مشاهده مى‏كردند مشاهده مى‏كنند و ليكن از پى بردن به تفصيل آن و بحث از خصوصيات وجودى آن عاجزند .

و خلاصه ، در اين مطلب جاى شبهه نيست كه انسان در جميع لحظات وجود خود حقيقتى غير خارج از خود بنام من ، خودم مشاهده مى‏كند كه اگر دقت و تعمق در آنچه در اين مشاهده مى‏يابد بنمايد يقينا خواهد ديد كه آن چيز بر خلاف محسوسات مادى او حقيقتى است كه مانند امور جسمانى دستخوش تغيير و معروض انقسام و پذيراى اقتران به زمان و مكان نيست و نيز مى‏يابد كه آن حقيقت غير اين بدن مادى است كه اعضا و اجزايش محكوم به احكام ماده‏اند ، به شهادت اينكه بسيارى از اوقات بلكه غالب اوقات از اين معنا كه داراى چنين اعضايى است غفلت داشته بلكه بطور كلى بدن خود را فراموش مى‏كند ، با اينهمه از خود بى خبر نمى‏شود ، اين خود شاهد اين است كه خودش غير اين اعضا است ، اگر هم گاهى در مقام اعمال بعضى از عنايات مى‏گويد از خود بى خبر شدم يا از خود غافل و يا خود را از ياد بردم ، اين در حقيقت مجازگوئيهايى است بمنظور اعمال پاره‏اى از عنايات مختلف نفسانى و گر نه خودش در همين تعبيرات اقرار مى‏كند كه فاعل اين نسيان و غفلت از خويش كسى است بنام خودم و حكم مى‏كند به اينكه نفس او و مشاعر نفس ، اوست كه از امورى غفلت ورزيده و امور ديگرى را به ياد دارد ، چيزى كه هست از روى نادانى بجاى اينكه بگويد از بدن خود و دردهاى او مثلا غافل شدم و يا تعبير ديگرى كند نسبت فراموش شدن را به من يا خودم مى‏دهد و مى‏گويد : خودم را فراموش كردم و نيز نبايد به اين كه بسيارى به خيالشان رسيده كه اشخاص بيهوش از خود و ذات خود بى خبرند اعتنا نمود.

براى اينكه بيهوش آنچه را كه پس از بهوش آمدن درك مى‏كند و اذعان دارد اين است كه يادش نمى‏آيد آيا در حال اغما به ياد خود بوده يا نه ، نه اينكه يادش مى‏آيد كه در آن حال به ياد خود نبوده ، تا بتواند ادعا كند كه از خود بيخود بوده ، پس اگر هم اين را بگويد باز نظرش همان معناى سطحى است ، يعنى از بدنم غافل بودم و حواس ظاهريم از كار افتاد و بين اين دو معنا فرق واضحى است ، علاوه بر اينكه بعضى از بيهوش‏ها وقتى بهوش مى‏آيند پاره‏اى از خاطرات حالت بيهوشى خود را بصورت چيزى شبيه به رؤيايى كه ما از خواب خود به ياد داريم به ياد دارند .

و به هر تقدير در اين مطلب شكى نيست كه انسان از اين جهت كه انسان است خالى از چنين شعور نفسانى كه حقيقت نفس او را كه از آن به من تعبير مى‏كند در برابرش ممثل مى‏سازد ، نيست و اگر قدرى به آن معنايى كه در خود سراغ دارد انس بگيرد و كمى از مشغله‏هاى گوناگون بدنى و آرزوها و هدفهاى مادى منصرف شود تحقيقا به صحت آنچه ما بيان داشتيم حكم خواهد نمود و خواهد گفت كه نفس او امرى است كه هيچ سنخيت با ماده و ماديات ندارد ، براى اينكه مى‏بيند خاصيت نفس و اثر آن غير خواص و آثار ماديات است ، ليكن متاسفانه اشتغال به مشاغل روزانه و صرف همه همت خود در راه تحصيل آرزوهاى زندگى مادى و رفع حوايج بدنى ، او را بر آن داشته كه اين امر را مهمل گذاشته و در آن دقتى بكار نبرد و اينگونه مطالب ساده و روان را اذعان نكند و به همان مشاهده عاميانه و اجمالى اكتفا نمايد .

2- گر چه ما در بحث قبلى گفتيم افراد عادى و معمولى انسان همه هم‏شان مصروف حوايج مادى از قبيل غذا و مسكن و لباس است و اينگونه افكار براى آنان مجال اينكه در باره حقيقت نفس و در زواياى ذات خود كنجكاوى كنند باقى نگذاشته ، ليكن چنان هم نيست كه حوادث مختلفى كه گاهى در خلال ايام زندگى بر او هجوم مى‏آورد هيچگاه او را از غير خود منصرف و به خود متوجه نساخته و در واداريش به خلوت با نفس تاثيرى نداشته باشد ، زيرا حوادث تكان دهنده نظير ترس و وحشت شديد و مسرت فوق العاده و محبت مفرط و اضطرار شديد و امثال اينها هست كه در اين معنا تاثير بسزائى دارند .

مثلا ترس شديد ، آدمى را در برابر حادثه به هيجان و اضطراب در آورده ، در نتيجه نفس كه تاكنون از خود غفلت داشت و سرگرم با غير خود بود به خود برگشته تو گويى خودش ، خودش را از ترس فنا و زوال نگه مى‏دارد و همچنين مسرت فوق العاده مايه شيفتگى نفس در برابر لذت است ، اين بيخودى نيز باعث توجه به نفس است و محبت مفرط كه آن نيز باعث اين مى‏شود كه انسان نسبت به محبوب و مطلوب خود واله شده ، جز او هم ديگرى نداشته باشد و اضطرار شديد كه علاقه آدمى را از هر چيزى بريده و تنها متوجه خود مى‏سازد ، همچنين ساير عوامل و پيشامدهائى كه چه بسا يكى يا بيشتر از يكى از آنها باعث شود پاره‏اى از حقايق را كه حواس ظاهره و فكر خالى هيچگاه نمى‏تواند آنها را درك نمايد در برابر آدمى مجسم و محسوس نمايد ، مثلا كسى كه در يك ظلمت خيره كننده قرار گرفته و وحشت همه جاى دلش را پر كرده قيافه‏هاى مخوف و آوازهاى وحشت‏زايى احساس مى‏كند كه هر لحظه او را بر جانش تهديد مى‏نمايد اين قيافه‏ها همان صورتهاى مخوفى است كه عوام آنرا غول و يا هاتف و يا جن و امثال آن مى‏نامند .

و چه بسا محبت مفرط و يا حسرت و تاسف شديد هم اين اثر را داشته باشد ، يعنى همه جاى دل را پر كرده و بين آدمى و بين حواس ظاهريش حايل شود و تمامى مشاعرش را مرتكز محبوب يا در آن مطلب تاسف آور سازد و نتيجتا در حال خواب و يا بين خواب و بيدارى امور مختلفى را از وقايع گذشته و يا حوادث آينده و يا خفايائى را كه دست حواس ديگران به آن نمى‏رسد احساس كند .

و چه بسا اگر اراده آدمى با ايمانى كامل و يقينى محكم و اذعانى جازم همراه و توأم شود ، كارهائى كند كه اشخاص متعارف از آن عاجز باشند و اسباب عادى نتوانند انسان را به چنين نتايجى هدايت كنند .

اين حوادث و پيش‏آمدهاى غير عادى كه گفتيم حوادث جزئيه‏ايست كه بالنسبه به حوادث پيش پا افتاده ، نادر بشمار مى‏رود و حدوث اين حوادث از جهت حدوث عوامل مختلفه‏ايست كه سابقا به آن اشاره شد و اما اصل وقوع آن چون خيلى محل حاجت نيست ، لذا خيلى لازم نمى‏دانيم كه در اثبات و استدلال بر آن خود را بزحمت بيندازيم ، چون يك يك ما يا از خود يا از ديگران اينچنين حالت‏ها را سراغ داريم و اما اينكه سبب حقيقى اين امر چيست ؟ اين نيز مورد حاجت و اينجا هم جاى تعرضش نيست .

چيزى كه اشاره و تنبيه بر آن در اينجا اهميت دارد اين است كه اينگونه امور ، امورى هستند كه در وقوعشان حاجت دارند به اينكه نفس از هر چيزى كه از خود خارج است و مخصوصا از لذائذ جسمانى منصرف شده و لحظه‏اى بخود متوجه شود و لذا مى‏بينيم در باب رياضت نفس با اينكه داراى انواع مختلف و بى‏شمارى است ، مع ذلك در همه آنها اجمالا مخالفت با نفس و آنرا از امور خارج از خود پرهيز دادن اساس كار به شمار مى‏رود و اين نيست مگر براى اينكه فرو رفتن نفس در خواسته‏ها و شهوات خويش او را از پرداختن به خود منصرف ساخته و به شهوات و امور خارج از خود راهنمايى مى‏كند ، نتيجتا نيروى شگرف نفس را كه بايد صرف يك كار - اصلاح خود - شود در آن شهوات تقسيم و پراكنده نموده و آنرا از اصلاح خويش باز داشته و سرگرم شهواتش مى‏كند .

3- در اين مطلب جاى شك نيست كه عواملى كه آدمى را به اينگونه آثار نفسانى دعوت مى‏كند همانطورى كه براى بعضى از افراد بطور موقت و زمانى كوتاه ميسر مى‏شود، همانطور ممكن است براى افراد ديگرى اين توفيق بطور مستمر و يا زمانى طولانى دست دهد و چه بسا اشخاصى از اهل زهد كه ما خود ديده‏ايم كارشان به جائى رسيده كه نسبت به لذائذ مادى و مشتهيات فانى دنياى فانى زهد ورزيده و جز رياضت دادن به نفس و اشتغال به سلوك طريق باطن هم ديگرى ندارند .

و نيز جاى شك نيست كه اين اشتغال به نفس كار تازه و از من درآورى‏هاى عصر ما نيست ، زيرا ادله نقليه و همچنين اعتبارات عقلى دلالت دارند بر اينكه اين عمل از سنن بشريت است ، و از دير زمانى در ميان افراد بشر رواج داشته و هر چه ما به عقب برگرديم و تاريخ بشريت را ورق بزنيم باز مساله رياضت به چشم مى‏خورد و مى‏فهميم مثل اينكه همانطور كه گفتيم اين عمل از سنن لازمه انسانيت بوده است ، حتى در قديمى‏ترين عهدى كه بنا بر عقيده ما ، انسان در زمين مسكن گرفته در بين افراد بشر رائج بوده است .

4- بحث از حال امم و دقت در باره سنن و آداب و تجزيه و تحليل در عقايد و رفتار آنان اين معنا را بدست مى‏دهد كه اشتغال به معرفت نفس بمنظور حصول آثار عجيب آن با همه اختلافى كه در طرق آن هست ، امرى بوده كه در بين همه امم رواج داشته ، بلكه نه تنها رواج داشته بلكه جزو كارهاى نفيس و پر ارزشى به شمار مى‏رفته كه از قديم‏ترين اعصار آنرا به گرانترين قيمت و صرف نفيس‏ترين اوقات تحصيل مى‏كرده‏اند .

يكى از شواهدش اين است كه در اقوام وحشى و ساكنين كناره‏هاى معموره مانند آفريقا و امثال آن در همين عصر حاضر رسوم و بقايايى از اساطير ساحران و جادوگران يافت مى‏شود و كسانى به چشم مى‏خورند كه معتقدند به اينكه اين اساطير صد در صد صحيح و كاملا داراى حقيقت است .

و اين مطلب را نه تنها از تاريخ بشرى مى‏توان فهميد بلكه اعتبار عقلى و دقت در آنچه از مذاهب و اديان قديمى كه فعلا در دسترس ما است نيز اين معنا را ثابت مى‏كند ، به اين معنا كه اگر ما در ملل و اديان متداول مانند برهمنى و بودايى و ستاره‏پرستى و مانيگرى و مجوسيگرى و يهوديگرى و مسيحيت و اسلام دقتى بعمل آوريم و در همه آنها سيرى بكنيم خواهيم ديد كه براى اين امر مهم يعنى بدست آوردن معرفت نفس و تحصيل آثار آن نهضت‏هاى عميق و ريشه‏دار در همه اين ملل بوده است ، و لو اينكه اين رغبت و نهضت به يك صورت نبوده ، بلكه از جهت اوصاف و كيفيت تلقين و تقويم مختلف بوده‏اند ، الا اينكه همه آنها دعوت تزكيه نفس را داشته‏اند .

مثلا برهمانيت كه مذهب هند قديم بوده گو اينكه در توحيد و نبوت با اديان صاحب كتاب مخالف است ليكن همين كيش همه مردم - و مخصوصا خود براهمه - را دعوت به تزكيه نفس و تطهير باطن مى‏كرده است .

در كتاب ما للهند من مقولة از بيرونى نقل شده كه گفته است ، عمر يك برهمن بعد از گذشتن هفت سال دوران كودكى به چهار قسمت تقسيم مى‏شود : آغاز قسمت اول آن همان هشتمين سال عمر است كه در آن سال علماى اين كيش نزد اين كودك آمد و شد نموده و واجبات را برايش بيان و او را به التزام به آنها تا چندى كه زنده است و همچنين به عمل به آنها توصيه مى‏كنند .

بيرونى مى‏گويد : اين كودك همچنان در قسمت اول زندگى است تا بيست و پنجمين سال عمر ، يا تا چهل و هشتمين سال عمرش ، كه در اين قسمت بر او واجب است اينكه نسبت به دنيا زهد ورزيده و زمين را فرش و بستر خود قرار داده و از زير بار شاگردى بيد شانه خالى نكند ، تفسير علم كلام و شريعت را از استادى فراگيرد و البته بايد استاد را در تمامى لحظات شبانه روز خدمت نمايد ، و روزى سه بار غسل كرده و قربانى آتش را همه روزه طرف صبح و در طرف عصر تقديم نموده ، بعد از قربانى براى استاد خود به خاك افتاده و او را سجده كند ، يك روز در ميان روزه بگيرد ، ليكن نسبت به گوشت بايد براى هميشه از آن اجتناب ورزد ، ديگر اينكه منزل خود را همان سراى استاد قرار داده و همه روزه ظهر و يا عصر از آنجا براى دريوزگى بيرون شده ، تنها از پنج خانه گدائى كند و هر چه را كه از صدقات به او دادند نزد استاد آورده و تقديم نمايد ، تا او هر چه را و هر مقدار را كه خواست براى خود بر گيرد ، آنگاه اگر او را در مابقى اذن داد برداشته و با آن سد جوع بكند و نيز هيزم را بدوش كشيده براى آتش ببرد ، چون آتش نزد برهمنيها معظم و روشنائيها در اين مذهب محترم است و همچنين ساير امم نيز معتقدند كه اگر آتش بر قربانيهايشان نازل شود آن قربانى قبول است ، و خلاصه اگر بت و يا ستاره و گاو و خر و صورت مى‏پرستند همه در اين امر شركت دارند .

و اما قسمت دوم زندگی : اين قسمت از سال بيست و پنجم عمر شروع شده تا پنجاه و يا هفتاد سالگى ادامه دارد ، در اين قسمت استاد او را اجازه مى‏دهد تا اگر بخواهد ازدواج نموده و به اين وسيله بناى توليد نسل را بگذارد ، آنگاه بيان مى‏كند كه چگونه با همسرش و ساير مردم رفتار و سلوك نمايد و نحوه ارتزاق و طرز رفتارش چگونه باشد .

و اما قسمت سوم زندگی : عبارت است از سنين پنجاه تا هفتاد و پنج يا نود سالگى ، در اين قسمت بايد زهد ورزيده و از آنچه در طول حيات از زن و فرزند و اموال جمع نموده بيرون آمده و عيال خود را - اگر نخواست كه با او بيرون شود - به فرزندان سپرده و رو به صحراها بگذارد ، در بيرون آباديها به همان كارهاى دوران اول زندگى كه گفتيم بپردازد ، علاوه بر آن دستورات هيچگاه نبايد زير سقف قرار گيرد ، و جز ساتر عورتى از پوست درختان چيزى نپوشد و جز روى زمين و بدون فرش نخوابد و جز با ميوه درختان و برگ و ريشه گياهان ارتزاق نكند ، موى خود را بلند گذاشته و هيچگاه آنرا روغن نزند .

و اما قسمت چهارم زندگی : اين قسمت از سنين بعد از هفتاد يا نود شروع و تا آخر عمر ادامه دارد ، در اين سنين بايد لباس سرخ پوشيده و چوب دستى بدست بگيرد و همواره مشغول تفكر و تجريد قلب از دوستى‏ها و دشمنى‏ها شده و شهوت و حرص و غضب را از خود دور كند ، با احدى همكلام و رفيق نشود ، اگر هم خواست جائى برود كه در آنجا اميد ثواب بيشترى را دارد و در بين راه به دهى و يا شهرى بر خورد در آن ده بيش از پنج روز توقف نكند و اگر كسى چيزى به او داد از آن چيز به قدر قوت روز خود برداشته و مابقى را واگذارد و آنرا براى فردايش نيندوزد ، چنين كسى جز مواظبت بر شرايط طريق نجات و رسيدن به مقامى كه در آن برگشت به دنيا نيست كار ديگرى ندارد .

بيرونى سپس احكام عامه‏اى كه يك برهمن بايد در تمامى طول عمر به آنها عمل كند ذكر مى‏نمايد .

اين بود آنچه از كلام وى مورد حاجت و استشهاد ما در باره يكى از كيش‏هاى هند بوده و اما ساير مذاهبى كه هنديها دارند از قبيل جوكيه كه اصحاب انفاس و اوهامند، و اصحاب روحانيات و اصحاب حكمت و ديگران براى هر يك از اين طوايف نيز رياضت‏ها و اعمال شاقه مخصوصى هست و هيچكدام اينها از يك نحوه گوشه‏گيرى و تحريم لذائذ شهوانى و جلوگيرى نفس از تمتع از آن خالى نيستند .

و اما مذهب بودايى ، بودائيان نيز بناى مذهب‏شان بر تهذيب نفس و مخالفت هواى نفسانى و تحريم لذائذ بر نفس بمنظور رسيدن به حقيقت معرفت است .

خود بودا هم در زندگيش همين طريقه را سلوك مى‏كرده ، زيرا نقل مى‏كنند كه بودا در آغاز عمرش يكى از شاهزادگان يا بزرگزادگان بود ، ناگهان هواى معنويات در سرش افتاد ، زخارف زندگى و تخت سلطنت را رها نمود و از همه دورى نمود و به نيستان موحشى رفت و در بحبوحه جوانى ملازم آن نى‏زار شد و از مردم كناره گرفت و تمتع از مزاياى زندگى را ترك گفت و به رياضت نفس و تفكر در اسرار خلقت روى نهاد ، تا آنجا كه در سن سى و شش سالگى معرفت در دلش جاى گرفت ، در اين هنگام بود كه از نيستان بسوى مردم بيرون رفت و آنان را به رياضت دادن به نفس و تحصيل معرفت دعوت نمود و همچنين تا چهل و چهار سال - بنا بر آنچه در تواريخ ذكر شده - به اين دعوت پرداخت .

و اما صابئون : مقصود ما از اين طايفه آنهايى‏اند كه قائل به روحانيات و بت‏هاى آنها هستند ، اينان نيز اگر چه امر نبوت را انكار كردند ، الا اينكه در طريق رسيدن به كمال معرفت نفسانى راههايى دارند كه خيلى با طرق براهمه و بودائيان تفاوت ندارد ، اينان - بنا بر آنچه در ملل و نحل ذكر شده - مى‏گفته‏اند : واجب است بر ما كه دلهاى‏مان را از پليديهاى شهوات مادى پاك كنيم و اخلاق خود را تهذيب نموده و از قيد قواى شهويه و غضبيه آزادش سازيم ، شايد كه بين ما و بين روحانيان سنخيتى بوجود آيد و ما بتوانيم از آنها حوائج خود را بخواهيم و احوال خود را بر آنها عرضه بداريم و در جميع امور خود به آنها روى بياوريم ، باشد كه نزد خالق و رازق خود و خالق و رازق ما ، ما را شفاعت كنند و اين تطهير قلب حاصل نمى‏شود مگر بوسيله خود ما و به اينكه ما نفس را رياضت داده و از شهوات پست پرهيزش دهيم ، و علاوه بر اين ، از روحانيات هم استمداد گرفته به درگاهشان تضرع و زارى بنماييم ، يعنى دعا و نماز بجا آورده و زكات مال داده و از خوردنيها و آشاميدنيها روزه بداريم و قربانيها و ذبيحه‏ها پيشكش داشته بخورات معطر بخور ، دهيم و افسون و اذكار و عزايم بخوانيم .

شايد به اين وسيله نفوس ما استعدادى حاصل كرده و بتوانيم بدون واسطه ديگران از روحانيات استمداد كنيم .

گر چه در بين خود صابئون اختلافاتى در باره عقايد عمومى مربوط به مساله خلق و ايجاد دارند ، ليكن در باب وجوب رياضت دادن به نفس براى رسيدن به كمال معرفت و به سعادت اين نشاه همگى متفقند .

و اما پيروان مانى از ثنويها : اينها نيز اساس مذهبشان بر اين پايه است كه نفس از عالم نور علوى است و در اين دام‏هاى مادى يعنى بدن منزل گزيده و از آن مقام بلند به اين درجه پست هبوط نموده است و وقتى ميتوان به سعادت و كمال رسيد كه يا باختيار خود و بوسيله رياضت دادن به نفس يا بدون اختيار يعنى به مرگ طبيعى ، اين دام ظلمانى را شكسته و از قفس خاكى به ساحت نور پرواز نمايد.

و اما اهل كتاب يعنى يهود و نصارا و مجوس اينان نيز كتابهاى مقدسشان يعنى عهد عتيق و عهد جديد و اوستا از دعوت به اصلاح و تهذيب نفس و مخالفت با هواهاى آن پر است ، مخصوصا عهد قديم و جديد كه همواره زهد در دنيا و اشتغال به تطهير باطن را توصيه مى‏كنند و هميشه در اين دو ملت مخصوصا در نصارا در هر قرنى عده كثيرى از زهاد و تاركين دنيا در مقام تربيت دادن به نفس خود از مردم كناره‏گيرى مى‏كنند ، بطورى كه مساله رهبانيت يكى از سنن متبعه آنها است و داستان رهبانيت ايشان را قرآن كريم هم ذكر كرده و فرموده است:

« ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا و انهم لا يستكبرون!» (82/مائده)و نيز فرموده:

« و رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها!»(27/حدید)

كما اينكه راجع به تاركين دنيا و عابدهاى يهود هم فرموده:

« ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل و هم يسجدون!» (113/ال عمران)

« يؤمنون بالله و اليوم الاخر و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون فى الخيرات و اولئك من الصالحين!»(114/ال عمران)

و اما فرق مختلفه مرتاضين كسانى كه داراى اعمال شگفت‏آورى هستند ، مانند ساحران اهل سيميا و اصحاب طلسمات و آنهايى كه داراى تسخير ارواح و تسخير جن و تسخير روحانيت حروف و كواكب و غير آن هستند و آنان كه به احضار و تسخير نفوس پرداخته‏اند گر چه براى هر كدامشان رياضت‏هاى عجيب مخصوصى است ، ليكن نتيجه نوع آنها همان تسلط بر نفس است .

و خلاصه آنچه گفته شده اين است كه هدف نهايى جميع ارباب اديان و مذاهب و صاحبان اعمال مخصوصه ، همانا تهذيب نفس است بوسيله ترك هواهاى نفسانى و اشتغال به تطهير آن از اخلاق نكوهيده و احوالى كه با هدف مناسب و سازگار نيست.

5- ممكن است شما برگرديد و بگوييد : آنچه از رفتار و سنن ارباب مذاهب و طريقه‏ها به ثبوت رسيده بيش از اين نيست كه اينها در دنيا زهد مى‏ورزيده‏اند و بس و اين غير مساله معرفت النفس و اشتغال به تربيت نفسى است كه شما در آن بحث مى‏كنيد ، به عبارت ساده‏تر چيزى كه اديان و مذاهب به آن دعوت مى‏كنند عبارت از اين است كه انسان خداوند متعال را از راه زهد در دنيا عبادت كند ، به اين نحو كه اعمال صالح را انجام دهد و هواى نفس و گناهان و رذايل اخلاقى را ترك گويد شايد به اين وسيله آماده پاداش نيكوترى شود ، يا پاداش اخروى همانطورى كه اديان آسمانى مانند دين يهود و نصارا و اسلام به آن تصريح دارند يا پاداش دنيائى چنان كه كيش و ثنيت و مذهب تناسخ و ساير مذاهب بر آنند ، پس ممكن است يك نفر متعبد بر حسب دستور دينى خود زهدى را كه به آن سفارش شده انجام دهد ، در حالى كه اصلا مساله اينكه نفس مجردى در كار هست و براى آن معرفت مخصوصى است كه سعادت و كمال وجودى آن در آن معرفت است ، بخاطرش خطور نكند و همچنين يك نفر مرتاض با همه اختلافى كه در دستورات و سنن آنها هست رياضتى را بكشد و اين رياضت را جز بمنظور رسيدن به مقامى كه استاد به او وعده داده و جز براى مسلط شدن بر نتيجه عمل خود مانند نفوذ اراده مثلا تحمل نكند و چيزى كه اصلا يعنى از اول شروع به عمل تا آخر آن بخاطرش نرسد داستان نفس و مطالب راجع به آن باشد ، علاوه بر اينكه بسيارى از همين‏ها كه اسم برديد كسانيند كه نفس را جز يك امر مادى طبيعى مانند خون يا روح بخارى يا اجزاى اصلى نمى‏دانند ، چنان كه بسيارى هستند كه نفس را عبارت از جسمى لطيف و هم شكل بدن عنصرى و در حقيقت بدن را قالبى بر آن مى‏دانند كه در آن بدن حلول مى‏كند ، و اوست كه در بدن حامل حيات است ، اين است آن مقدارى كه مى‏توان آنرا به اديان نسبت داد ، با اين حال چطور ممكن است كسى بگويد جميع اديان و مذاهب آسمانى و غير آسمانى غرض و هدفشان از دين و مذهب معرفت النفس است ؟ اين شبهه‏ايست كه ممكن است به ذهن بيايد ، ليكن خواننده محترم بايد متذكر مطالب قبل هم باشد كه گفتيم انسان در جميع مواقفى كه اعمالى را بمنظور تربيت نفس و انصراف آن از امور خارجى و تفنن در لذت مادى و براى اينكه نفس را به خودش متوجه و منصرف سازد ، انجام مى‏دهد ، و يا به اين منظور انجام مى‏دهد كه آثار نفس و خواص آنرا كه با اسباب و عوامل طبيعى بدست نمى‏آيد تحصيل كند ، در همه اينها غرضش جز اين نيست كه مى‏خواهد نفس را از علل و اسباب خارجى مايوس ساخته و از او بخواهد كه مستقلا و بدون استمداد از آن اسباب كارى را انجام دهد كه حتى با اسباب عادى و مادى هم انجام نمى‏گيرد .

بنا بر اين يك انسان متدينى كه در دين خود - هر چه باشد ، نه لا ابالى - چنين فكر مى‏كند كه يكى از وظايف واجبه انسانى اين است كه براى خود سعادت حقيقى را اختيار نمايد ، يعنى اگر پيرو دينى است كه معاد جزو عقايد آنست زندگى طيب آخرتى را و اگر مانند بت‏پرستى و تناسخى منكر معاد است زندگى سعيد دنيوى را كه واجد همه خيرات و فاقد همه شرور باشد بدست آورد ، اين شخص مى‏بيند كه چنين زندگى و چنين سعادت را نمى‏تواند از راه عياشى و بى بند و بارى در تمتعات حيوانى تحصيل نمايد ، چون اينها آدمى را به آن مقصود نمى‏رسانند ، پس ناگزير بايد هواى نفس را ترك گفته و تا اندازه‏اى از آزادى در هر چيزى كه نفس هوسش كند دست بردارد و ناچار بايد مجذوب يك و يا چند سبب از اسبابهائى كه مافوق سببهاى مادى عادى است شده و نزد او تقرب جسته و پيوندى با او برقرار سازد و مى‏بيند كه اين تقرب و اتصال وقتى دست مى‏دهد كه در برابر اوامر او خاضع باشد و اين تسليم و خضوع خود امرى است روحى و نفسانى كه جز با اعمال و تروك بدنى محفوظ نمى‏ماند .

و اين افعال و تروك همان دستورات عبادى دين مانند نماز و ساير مراسم دينى و هر چيز ديگرى است كه برگشتش به آن مراسم باشد و معلوم است ، كه برگشت همه اين مراسم و اين عبادات و مجاهدات به يك نوع اشتغال به امر نفس است ، زيرا انسان فطرتا احساس مى‏كند كه هيچ واجبى را از دين انجام نمى‏دهد و هيچ حرامى را از دين ترك نمى‏كند مگر براى همين جهت كه نفسش از اين راه منتفع و تربيت شود .

سابقا هم گذشت كه انسان حتى براى يك لحظه از لحظات وجودش از مشاهده نفس و حضور ذات خود خالى نيست و گفتيم كه مسلما آدمى در اين مشاهده و حضور خطا ندارد و اگر هم احيانا دچار خطا شود خطايش در طرز تفسيرى است كه بر حسب نظريه علمى و بحث فكرى است .

پس با اين بيان روشن شد كه اديان و مذاهب با همه اختلافى كه در سنن و طريقه‏هاى خود دارند اجمالا جز اشتغال به امر نفس مقصد ديگرى ندارند ، چه اينكه خود متدينين به آن اديان اين معنا را بدانند يا ندانند، همچنين يك نفر از اصحاب رياضت و مجاهده اگر چه به دينى نگرويده باشد و اصلا راجع به اينكه نفسى هست ايمان نداشته باشد مع ذلك باز از رياضت مخصوصى كه براى خود انتخاب كرده و با آن رياضت مى‏كشد جز رسيدن به نتيجه‏اى كه او را به آن وعده داده‏اند غرضى ندارد و آن نتيجه هم مربوط به اعمال و تروك نيست ، چون بين آن و اعمال و تروك هيچ گونه ارتباط طبيعى يعنى ارتباطى كه بين اسباب طبيعى و مسببات آن هست برقرار نيست ، بلكه اين ارتباط ، ارتباطى است ارادى و غير مادى كه قائم است به شعور و اراده مرتاض ، شعور و اراده‏اى كه وقتى محفوظ مى‏ماند كه مرتاض رياضت خود را كه رابطه بين نفس او و نتيجه است ترك نكند ، پس حقيقت رياضتى كه ذكر شد عبارت است از تاييد نفس و تكميل آن در شعور و اراده براى رسيدن به نتيجه مطلوب و به عبارتى ديگر : اثر رياضت اين است كه براى نفس حالتى حاصل شود كه بفهمد مى‏تواند مطلوب را انجام دهد ، وقتى رياضت صحيح و تمام بود ، نفس طورى مى‏شود كه اگر مطلوب را اراده كند حاصل مى‏شود ، حالا يا بطور مطلق اراده كند و يا با شرايط خاصى، مثل اينكه روح را براى كودكى غير بالغ آنهم در آينه احضار نمايد .

برگشت روايتى هم كه نقل شد كه ، نزد رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ صحبت شد كه بعضى از ياران عيسى عليه‏السلام‏ روى آب راه مى‏رفته‏اند حضرت فرمود : اگر يقين آنها بيشتر بود روى هوا هم راه مى‏رفتند ، به همين معنا است ، چون همان طورى كه ملاحظه مى‏كنيد روايت اشاره مى‏كند به اينكه اينگونه امور خارق عادت داير مدار يقين به خداى سبحان و مستقل در تاثير ندانستن اسباب عادى و مادى است .

بنا بر اين ، ركون و اعتماد قدرت مطلقه الهى به هر درجه كه در انسان بالغ شود به همان اندازه اشيا برايش رام و منقاد مى‏شوند.( دقت بفرماييد!)

جامع‏ترين كلام در باره اين بحث همان فرمايش امام صادق عليه‏السلام‏ است كه فرمود : هيچ بدنى از عملى كه نيت در آن قوى باشد ناتوان نشد .

و نيز در حديثى كه به تواتر نقل شده فرمود : اعمال به نيت‏ها بستگى دارند .

پس روشن شد كه آثار دينى ، اعمال و عبادات و همچنين آثار رياضت‏ها و مجاهدات چنان است كه بين آنها و بين نفس انسانى روابط معنوى و باطنى بر قرار شده و در حقيقت اشتغال به آن عبادات و رياضات به هر مقدار كه باشد اشتغال به امر نفس است و اگر كسى گمان كند كه آثار اخروى اين عمل مانند روح و ريحان و جنت و نعيم و يا آثار غريبه دنيويشان كه هيچيك از اسباب طبيعى نمى‏تواند آن آثار را نتيجه دهد مانند تصرف در ادراكات نفوس و در انواع ارادات آنها و تحريكات بى‏محرك و همچنين اطلاع بر ما فى الضمير و حوادث آينده و اتصال به روحانيات و ارواح و امثال اينها از امور غريبه تنها اثر اعمال و رياضات هستند نه از آثار نفس و خلاصه چنين پندارد كه اين رابطه سببى و مسببى رابطه‏ايست بين اسكلت ظاهرى اعمال مزبور و نتايج مذكور ، نه اينكه از آثار و شؤون باطنى نفس باشد و يا خيال كند كه حتى بين اين آثار غريبه و بين عمل هم رابطه‏اى نيست بلكه بدون هيچ رابطه و تصرف ، اتفاق اين آثار دنبال آن اعمال موجود مى‏شود ، يا صرفا به اراده پروردگار و بدون اينكه اثر خاص اين اعمال باشد ، دنبال آن اعمال موجود مى‏شود ، چنين كسى در حقيقت خود را گول زده است .

6- در اينجا لازم است اين نكته را خاطر نشان سازيم كه مبادا خواننده عزيز از مطالب گذشته در اشتباه افتد و چنين نتيجه بگيرد كه دين عبارت است از عرفان و تصوف ، يعنى معرفت النفس چنان كه بعضى از اهل بحث از ماديين همين توهم را كرده و در نتيجه روش‏هاى زندگى داير بين مردم را به دو قسم تقسيم نموده ، يكى مسلك و روش ماديت و يكى عرفان ، آنگاه گفته‏اند : كه اين عرفان عبارتست از همان دين .

و اين خود اشتباه بزرگى است ، زيرا چيزى كه دين عهده‏دار آن است عبارتست از بيان اينكه براى انسان سعادتى است حقيقى نه موهوم و اين سعادت را نمى‏توان به كف آورد مگر بوسيله خضوع در برابر مافوق الطبيعه و قناعت نكردن به تمتعات مادى.

بحث‏هاى گذشته هم به اين نتيجه رسيد كه اديان هر چه باشند چه حق و چه باطل به اين خاطر بكار برده مى‏شوند كه مردم به آن وسيله تربيت شده و بسوى سعادت سوق داده شوند ، سعادتى كه اصلاح نفس و تهذيب آن مردم را به آن نويد داده و بسوى آن دعوت مى‏كند ، البته اصلاح و تهذيبى كه مناسب با مطلوب باشد ، اين بود نتيجه بحث‏هاى گذشته ، اين كجا و مساله اينكه دين عبارت است از عرفان كجا ؟ پس غرض از دين اين است كه مردم خداى سبحان را يا بدون وساطت كسى - در مذهب حق - و يا بواسطه شفيعان و شركا - در مذهب باطل و شرك - بپرستند ، چون سعادت انسانى و حيات طيبه او در آن است ، حيات طيبه‏اى كه انسان جز رسيدن به آن ، هدف نهايى ديگرى ندارد ، حياتى كه آدمى جز بوسيله نفسى پاك از پليديهاى تعلقات مادى و تمتعات بى‏قيد و شرط حيوانى به آن نمى‏رسد و چون اين دعوت محتاج بود به اينكه جزو دستورات خود اصلاح نفس و تطهير آنرا هم مندرج نمايد ، تا گرونده به دعوت و آن كسى كه دين او را در دامن خود مى‏پروراند مستعد براى پذيرفتن و تلبس به خير و سعادت شود ،و مثل كسى نباشد كه با اين دست گرفته و با دست ديگر پرتاب كند از اين رو مساله تهذيب نفس جزو برنامه دين شده و از لابلاى احكام دين گاهى هم اسمى از اين معنا بگوش مى‏خورد ، بنا بر اين اگر چه همانطور كه گفتيم دين هم عرفان را به يك نحو استلزام ، مستلزم مى‏باشد ليكن نمى‏توان گفت دين همان معرفت النفس است ، بلكه دين امرى است و معرفت النفس امر ديگرى است غير آن و با مثال ، اين بيان روشن مى‏شود كه طريقه‏هاى مختلف رياضت و مجاهده‏اى كه بمنظور رسيدن به انواع مقاصد خارق العاده سلوك مى‏شود نيز غير معرفة النفس‏اند ، اگر چه بعضى به بعضى به يك نحوى ارتباط داشته باشند .

آرى براى ماست كه به يك امر حكم كرده و بگوييم كه عرفان نفس اگر چه سلوكش به هر طريقى كه فرض كنيم باشد ، امرى است كه از دين گرفته شده است ، چنان كه بحث فراوان و بيطرفانه هم اين معنا را بدست مى‏دهد كه اديان با همه اختلاف و تشتتى كه دارند همه انشعاباتى هستند كه از يك دين ريشه‏دارى كه از فطرت انسانيت ريشه گرفته يعنى از دين توحيد منشعب شده‏اند ، زيرا ما اگر به فطرت ساده خود رجوع كنيم يعنى تعصباتى را كه به وراثت از اسلاف يا به سرايت از اقران بر انسان عارض مى‏شود كنار بگذاريم بدون هيچ ترديدى خواهيم ديد كه اين عالم با اين وحدتى كه در عين كثرت دارد و با اين ارتباطى كه اجزايش در عين تفرقه و تشتت با هم دارند همه به يك سببى كه مافوق همه اسباب است منتهى مى‏شود و آن سبب همان حق تبارك و تعالى است كه خضوع در برابرش واجب و ترتيب روش زندگى بر حسب تدبير و تربيتش لازم است ، اين حكم فطرت ، همان دين مبنى بر توحيد است .

و ما اگر در جميع اديان و ملل دقت عميقى بكنيم خواهيم ديد كه همگى آنها حتى مسلك بت‏پرستى و مجوسيت هر كدام بنحوى از انحا مشتمل بر اين روح زنده هستند و هيچكدام از اين معنا خالى نيستند و در اين باره اختلافى در آنها نيست ، تنها اختلاف در تطبيق سنن دينى با اين اصل است ، در اين تطبيق است كه بعضى از راه اصلى و غرض ابتدايى منحرف شده ، و بعضى بدرك واقع موفق شده‏اند ، مثلا بعضى گفته‏اند : خداى تعالى از رگ گردن ما به ما نزديك‏تر است و همواره با ما است هر جا كه باشيم و جز او براى ما ولى و شفيعى نيست و چون چنين است واجب است بر ما كه تنها او را عبادت كنيم و ديگرى را در عبادت انباز او نگيريم .

بعضى ديگر گفته‏اند : پستى انسان خاكى و فرومايگى او اجازه نمى‏دهد خود را خلاصى داده و به آن جناب بپيوندد ، خاك كجا خداى پاك كجا ؟ لذا بر ما خاكيان واجب است كه به بعضى از افلاكيان كه بندگان مكرم اويند و از جلابيب ماده متجردند و از لوث طبيعت ، پاك و پاك‏كننده‏اند يعنى روحانيات كواكب و يا رب النوع‏ها و يا انسانهاى مقرب ، تقرب جسته و آنان را واسطه قرار دهيم:

« و ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى - و نمى‏پرستيم اين بت‏ها را مگر براى اينكه ما را قدمى به خدا نزديك كنند!» (3/زمر)

و چون اين مقربين از حواس ما غايب و مقامشان از ما بالاتر است از اين رو بر ما واجب است مجسمه‏اى بصورت اصنام براى آنها ساخته و به اين وسيله كار عبادت و تقرب خود را به آنها تمام كنيم .

اين دو مثالى كه ذكر شد يكى طرز تفكر در باره پروردگار بود در يك دين صحيح و يكى طرز تفكر و نحوه تطبيق سنت دينى است بر غريزه توحيد در يك دين باطل و بر همين قياس است جميع اديان و ملل ، به اين معنا كه اگر در متون اديان با اغماض از حواشى آن ، يا به عبارتى اگر در مغز آنها و با اغماض از پوستشان دقت كنيم ، نخواهيم توانست جز همان فطرت توحيد و غريزه‏اى كه بشر را بسوى توحيد خداى( عز اسمه) سوق و توجه مى‏دهد چيز ديگرى پيدا كنيم .

و نا گفته پيداست كه گر چه سننى كه در بين طوايف بشرى داير است بسيار مختلف و به هر انشعابى كه بتوان تصور كرد منشعب است ، ليكن اگر به سابقه و عهد قهقراى آنها مراجعه كنيم خواهيم ديد كه همگى آنها ميل به توحد را دارند مانند اينكه ريشه همه آنها يكى بوده است و همگى به فطرت ساده انسانى كه همان توحيد است منتهى مى‏شوند و از آنجا آب مى‏خورند .

بنا بر اين مى‏توان گفت دين توحيد پدر اديان و اديان حق و باطل فرزندان خلف و ناخلف اين پدرند و اين دين فطرى داستان اعتبار دادنش به امر نفس از اين قرار است كه مى‏خواهد به اين وسيله سعادت انسانى را كه به آن دعوت مى‏كند يعنى معرفت پروردگار را كه در نظرش مطلوب نهايى است بوجود آورد .

بعبارت ديگر نظر دين به مساله عرفان نفس نظر استقلالى نيست ، بلكه نظر آلى و طريقى است ، زيرا معلوم است كه ذائقه دين راضى نيست به اينكه مردم به امرى سرگرم باشند كه هيچ مربوط به معرفت پروردگار و عبادت او نباشد ، دين كه لحن گفتارش اين است كه:« ان الدين عند الله الاسلام - در نظر خدا دين عبارتست از تسليم!»(19/ال عمران) و يا اين كه مى‏فرمايد:« لا يرضى لعباده الكفر - خدا كفر را براى بندگان خود نمى‏پسندد!»(7/زمر) چطور ممكن است راضى شود مردم عبادت و معرفت خدا را كنار گذاشته و تنها و تنها به عرفان نفس بپردازند ؟! پس معلوم مى‏شود عرفان هم انگيزه اصليش همان دين فطرى بوده و گرنه خودش بخودى خود چيزى نيست كه از فطرت سرچشمه گرفته باشد و فطرت انسانى انسانها را به آن دعوت كرده باشد ، تا اينكه گفته شود شاخ و برگهايش هم به اصل واحدى كه همان دين فطرى باشد منتهى مى‏شود.

ممكن هم هست اين معنا را به وجه ديگرى به ذهن خواننده نزديك سازيم و آن اينكه انسانيت به حكم فطرت و جبر طبيعت محكوم شده است كه بمنظور سعادت خود ، زندگى خود را اجتماعى نموده و مدنيت را اختيار كند .

تاريخ و مباحث علمى اجتماعى هم اين معنا را ثابت كرده كه رجال و يا اقوامى ، مردم را به قوميت و مدنيت دعوت نموده و سننى اجتماعى از قبيل سنن قبايلى و سلطنتى و دموكراتى و امثال آن وضع نموده و آنرا در بين مردم اجرا كرده‏اند و تاكنون نه بدليل نقلى و نه بدليل علمى ثابت نشده كه در تمامى طول تاريخ بشريت اشخاصى - غير اهل دين - پيدا شده باشند كه به حكم فطرت و جبر طبيعت مردم را همانطور كه به مدنيت سوق دادند بسوى عرفان نفس و تهذيب اخلاق دعوت كرده باشند ، البته ممكن است بعضى از اصحاب عرفان ، اهل دين نباشند ، مانند ساحران و اصحاب ارواح و امثال آنها و از غير راه دين به ياد اين نوع عرفان افتاده باشند ، ليكن گفتار ما اين است كه اگر بياد اين مطلب افتاده‏اند از اين جهت نبوده كه فطرت انسانى آنها در خود احساس حاجت به عرفان مى‏كرده و حس احتياج فطرى آنها را به عرفان نفس واداشته ، زيرا مى‏بينيم كه فطرت چنين تقاضايى ندارد ، بلكه از اين راه بوده كه بطور اتفاق بعضى از آثار غريبه نفس را ديده و به طمع افتاده‏اند كه از اين قدرت شگرف كه در نفس است سر در آورده و بتوانند با كارهاى عجيب و غريب تصرفات فوق العاده‏اى در عالم نموده و مردم را از اين راه فريب دهند اين طمع و شوق ، آنها را واداشت كه دنبال اين كار را گرفته و همچنين ادامه دهند تا كوره راهى به مقصود خود يافته و بتدريج آن را به راه هموارى تبديل نمايند .

7- از بسيارى از صلحاى دين دار ما حكايت شده كه در خلال مجاهدات دينى خود به كرامات خارق العاده و حوادث عجيب و غريبى دست يافته‏اند كه حتى در بين اماثل و اقران خود انگشت‏نما شده‏اند ، نظير تجسم بعضى از امور در برابر چشمهايشان و مشاهده اشخاص و وقايعى كه حواس ساير مردم از احساس آن عاجز است و استجابت دعا و شفاى مريضانى كه اميد بهبودى در آنها نيست و همچنين نجات از مهالك و مخاطر بوسيله غير طرق عادى و گاهى هم نظاير اين‏ها براى غير اهل صلاح هم اتفاق مى‏افتد و ليكن اين وقتى است كه شخص داراى نيت صادق و نفسى منقطع از دنيا باشد كه چنين اشخاص هم چيزهاى ناديدنى را مى‏بينند ، در حالى كه خود از سبب قريب آن غافلند و آن امور را بدون توسط واسطه‏اى به خود پروردگار نسبت مى‏دهند ، البته اين نيز اگر چه به يك معنا صحيح است ليكن اسباب بتوسط را هم نمى‏توان ناديده گرفت .

و چه بسا يك نفر استاد احضار ارواح روح مردى را در آينه و يا آب و امثال آن و بطورى كه معمول است بوسيله تصرف در نفس يك كودك احضار كرده و مى‏پندارد كه كودك با همين چشم سر ، شخص احضار شده را مى‏بيند و خيال مى‏كند ساير حضار كه نمى‏بينند بين آنها و آن روح احضار شده حجابى است كه اگر كنار رود آنها نيز مانند آن كودك او را خواهند ديد .

و چه بسا بدست آورده باشند كه بعضى از ارواح احضار شده در خبرهايى كه داده دروغ گفته است ، و اين خود باعث تعجب شده است ، چون عالم ارواح عالم طهارت و صفا است و دروغ و افترا و خلاف واقع در آنجا تصور ندارد .

و چه بسا روح انسان زنده‏اى را احضار كرده و از او اسرار و نهان‏هايش را استنطاق نموده‏اند ، در حالى كه خود صاحب روح بيدار و مشغول انجام كارها و حوائج يوميه خود بوده است و اصلا از داستان اينكه روحش مورد استنطاق قرار گرفته و دارد اسرارش را كه از افشاى آن بسيار تحفظ داشت فاش مى‏كند بى‏خبر بوده .

و نيز چه بسا انسانى را بوسيله خواب مغناطيسى خواب كرده در همان حال عملى را كه خود مى‏خواهند تلقينش مى‏كنند و اين قدر تكرار مى‏كنند تا از روى طيب خاطر قبول كند ، آنگاه بيدارش مى‏كنند ، مرد بدنبال كار خود رفته و همان عمل را كه در خواب تلقينش كرده بودند با همه شرايطى كه آنها خواسته بودند انجام مى‏دهد ، در حالى كه از جريان تلقين و قبولاندنش در خواب مغناطيسى غافل است .

بعضى از علماى اين فن وقتى ارواح زيادى را ديدند كه صورت روحيشان شبيه به انسان و يا حيوانى است ، پنداشتند كه لابد اين صورت در عالم خارج و طبيعت هم ، كه عالم تغيير و تحول است وجود دارد ، مخصوصا عده‏اى از آنان كه براى امور غير مادى وجودى قائل نبودند بيشتر دچار اين پندار شدند ، حتى بعضى از آنان در صدد بر آمدند دستگاهى اختراع كنند كه بوسيله آن ارواح را شكار نموده و به دام بيندازند ، البته همه اين فكرها بدنبال فرضيه‏اى بود كه در باره نفس فرض كرده بودند و آن اين بود كه نفس خودش مبدئى است مادى براى بدن يا از خواص مبدأ مادى ديگرى است كه كارش از روى شعور و اراده است .

اينجاست كه بايد به اين آقايان گفت قبل از اينكه نفوس را بدام بيندازيد بلكه قبل از اين كه خود را براى اختراع دستگاه شكار نفس به زحمت بيندازيد بهتر اين بود كه فكرى در باره اصل زندگى و حقيقت حيات و شعور مى‏كرديد و ليكن اينان تاكنون نتوانسته‏اند اين مشكل لا ينحل را كه جان و زندگى و شعور چيست حل نمايند ، آنوقت به اينگونه شاخ و برگ‏هاى قضيه پرداخته‏اند .

نظير اين فرضيه، فرضيه كسى است كه گفته است: روح جسم لطيفى است به شكل بدن عنصرى صاحبش كه در تمامى هيات و قيافه‏هاى آن شبيه به آن است.

منشا اين فكر اين بوده كه ديده است آدمى خود را در خواب مى‏بيند و مى‏بيند كه صورت رؤيائيش شبيه صورت خارجيش است بلكه چه بسا صاحبان رياضت كه صورت نفسانى خود را در بيدارى و در خارج بدن و در برابر خود مجسم ديده و ديده‏اند كه صورت روحيشان شباهت تمامى به صورت جسمى شان دارد ، از اين رو گفته‏اند روح جسم لطيفى است كه در بدن عنصرى انسان مادامى كه زنده است حلول نموده ، وقتى از بدن مفارقت كند بدن مى‏ميرد و نفهميده‏اند كه اين صورت ، صورتى است ذهنى و قائم به شعور انسان ، نظير صورتى كه شخص از بدن خود تصور و درك مى‏كند و نظير صور ساير موجودات خارجى كه از بدنش جدا است و چه بسا همين صورت جداى از بدن براى بعضى از ارباب رياضت ، بيش از يكى و يا به هيات غير هيات خود جلوه كند و چه بسا نفس خود را به عين آن صورتى كه نفس يك فرد ديگرى دارد ببيند ، اگر اين آقايان توانستند در اين چند مورد نقض نگويند اين صور ، صور روح مرتاض است مى‏توانند در باره صورت واحدى كه مرتاض در خواب و يا در بيدارى شبيه به صورت خود مى‏بيند بگويند صورت روح اوست .

حقيقت امر اين است كه اينان اطلاعاتى از معارف مربوط به نفس بدست آورده‏اند و در اين راه موفقيت‏هائى كسب كرده‏اند ، ليكن چون حقيقت نفس را آنطور كه هست نشناخته‏اند از اين رو در باره همان اطلاعات صحيح هم دچار اشتباه و گمراهى شده‏اند ، حق مطلب بنا بر آنچه برهان و تجربه ، ما را به آن هدايت مى‏كند اين است كه حقيقت نفس كه همان قوه داراى تعقل است و از آن به كلمه من تعبير مى‏شود همانطور كه سابقا هم اشاره شد امرى است كه در جوهره ذاتش مغاير با امور مادى است و بر خلاف تصور عاميانه انواع و اقسام شعور و ادراكاتش يعنى حس و خيالش و تعقلش همه از اين جهت كه مدركاتى است در عالم خود و در ظرف وجودى خود داراى تقرر و ثبوت و واقعيت است ، بخلاف آنچه كه ادراكات بدن و احساسات عضوى ناميده مى‏شود كه در حقيقت ادراك و احساس نيست بلكه خاصيتى است طبيعى از قبيل فعل و انفعالهاى مادى يعنى چشم و گوش و ساير حواس بدنى هيچيك درك و شعور ندارند ، چشم نمى‏بيند و گوش نمى‏شنود بلكه وسيله ديدن و شنيدن را براى نفس آماده مى‏سازد ، بنا بر اين امورى كه تنها براى صلحا و مرتاضين مشهود مى‏شود از حيطه نفوس آنها خارج نيست .

بحث در اين است كه اينگونه معلومات و اين معارف چطور در نفس قرار گرفته ؟ و محلش در نفس كجا است ؟ و اينكه نفس به تمامى حوادثى كه مربوط به اوست و يا كمترين ارتباط را به او دارد سمت عليت را حائز است ، پس تمامى اين امور غريبه كه اهل رياضات و مجاهدات مسلط بر آنها هستند همه معلول اراده و مشيت آنان است و اراده هم معلول شعور است ، پس شعور انسانى در جميع حوادثى كه مربوط به اوست و امورى كه انسان به آن تماس دارد دخيل و مؤثر است .

8- بنا بر اين جا دارد كسانى را كه به عرفان نفس اشتغال دارند فى الجمله به دو طائفه تقسيم كنيم:

اول - آنهايى كه اشتغالشان از اين باب است كه مى‏خواهند آثار غريبه نفس را كه از حيطه اسباب و مسببات مادى خارج است احراز نموده و به اين وسيله راهى براى معيشت و يا اعمال ساير اغراض خود پيدا كنند ، مانند اساتيد طلسمات و تسخير روحانيات كواكب و موكلين بر امور و تسخير جن و ارواح انسانى و همچنين مانند آنان كه با دعا و افسون سر و كار دارند .

دوم - آنهايى كه كار با خود نفس دارند و مى‏خواهند بوسيله دل كندن از امور مادى و امور خارج از نفس و نيز بوسيله دل بستن به نفس سر از حقيقت آن در آورند و در آن غور كنند ، مانند طبقات و مسلك‏هاى مختلف تصوف و تصوف هم از مطالبى نيست كه مسلمين آنرا از پيش خود اختراع كرده باشند و يا اصولا مربوط به اسلام باشد ، زيرا مى‏بينيم كه همين مسلك در بين امم قبل از اسلام مانند نصارا و ديگران هم يافت مى‏شده ، حتى در بين بت‏پرستان و بودائيان كسانى ديده مى‏شوند كه داراى اين طريقه‏اند ، حتى بت‏پرستان و بودائيان معاصر .

پس معلوم مى‏شود اين طريقه ، طريقه‏اى بوده كه در نياكان نيز استمرار داشته است، البته نه به اين معنا كه از نياكان اخذ و تقليد كرده باشند ، نظير وراثتى كه در انتقال انواع مدنيت‏ها از قومى به قومى و از نسلى به نسلى هست ، چنان كه بعضى از علماى ملل و نحل چنين خيال كرده‏اند ، بلكه به اين معنا كه اصولا همانطورى كه سابقا هم گفته شد دين فطرى ، انسان را به زهد دعوت مى‏كند ، زهد هم به عرفان نفس ، راه مى‏نمايد ، پس مستقر شدن يك دين در بين يك امت و جاى گرفتن آن در دلها ، خود بخود مردم را آماده و مهيا براى اين مى‏سازد كه طريقه عرفان نفس را اختيار و اصولا فكر اين كار را در بين آنها بوجود مى‏آورد و باعث مى‏شود بعضى از افرادى كه واجد جميع عوامل و شرايط مقتضى هستند اين طريقه را اخذ نمايند .

پس پيدا شدن اين طريقه در بين يك امت به وراثت نيست بلكه استقرار و مكث روح دينى در يك مدت معتنابه در بين يك امت باعث اين است كه اين طريقه صحيح يا باطل در بين ايشان بوجود آيد اگر چه هيچگونه ارتباطى با ساير امم نداشته باشند ، كه از آنان به ارث ببرند ، پس نبايد گفت بوجود آمدن اين طريقه از راه وراثت و سرايت از قومى به قوم ديگرى انتشار يافته است .

9- پس جا دارد دسته دوم از آن دو دسته‏اى را كه در پى عرفان نفس‏اند يعنى اهل عرفان حقيقى را نيز به دو طايفه تقسيم كنيم : طايفه‏اى از اينها اين طريقه را تنها براى اين جهت سلوك مى‏كنند كه به اين طريقه علاقمند هستند ، البته از مختصرى از معارف نفس هم بهره‏اى دارند ، ليكن اين معرفت براى آنان هيچوقت بطور كامل و تمام دست نمى‏دهد ، زيرا اينان از آنجايى كه غير از خود نفس ، غرض ديگرى از اين معرفت ندارند ، از همين جهت از آفريدگار نفس يعنى خداى تعالى كه سبب حقيقى نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش بدست اوست ، غافلند ، از اين رو آنطور كه بايد نتوانستند به معرفت النفس نايل شوند ، آرى چگونه ممكن است كسى بتواند به چيزى معرفت تام و كامل پيدا كند در حالى كه از علل هستى او و مخصوصا علت العلل غافل باشد ؟ و آيا چنين كسى با كسى كه ادعاى معرفت يك تخت و يا ميز و صندلى را مى‏كند با اينكه براى آن نجار و تيشه و اره ، كه علت فاعلى و غرض و فايده كه علت غائى است و علل ديگرى كه سبب وجود تختند قائل نيست چه فرقى دارد ؟ و آيا سزاوار نيست اين قسم معرفت را از نظر اينكه باز با علوم و آثار غريبه نفس توأم است كهانت بناميم ؟ از اين دسته طايفه ديگرى هست كه طريقه معرفت النفس را از اين نظر دنبال مى‏كنند كه اين معرفت خود وسيله معرفت به پروردگارشان است ، اين طريقه معرفت النفس همان معرفت النفسى است كه دين هم مردم را به آن دعوت نموده و آنرا تا اندازه‏اى مى‏پسندد و اين طريقه همين است كه انسان به معرفت نفس خود از اين نظر بپردازد كه نفس را آيتى از آيات پروردگار خود بلكه نزديك‏ترين آيه‏هاى پروردگارش به خود مى‏داند ، خلاصه نفس را وسيله و راهى بداند كه بسوى پروردگار سبحان منتهى مى‏شود:

**« و ان الى ربك الرجعى - و بدرستى بسوى پروردگار تو است بازگشت!»**

**(8/علق)**

اين طايفه نيز در بين امم و اديان چند دسته و داراى چند مذهب مختلفند و ما خيلى از مذاهب آنها و طريقه‏هايى كه سلوك مى‏كنند اطلاعى نداريم و اما مسلمين ، آنها نيز طرقشان بسيار زياد است و چه بسا شماره طريقه‏هايشان نسبت به اختلافاتى كه تنها در اصول و اساس مسلك دارند به بيست و پنج سلسله بالغ شود، كه از هر سلسله از آن ، چند سلسله ديگر نسبت به مطالب فرعى منشعب مى‏گردد و تمامى اين سلاسل الا يك سلسله همگى سند طريقه خود را به على بن ابى طالب عليه‏السلام منتهى مى‏كنند ، در اين بين يكدسته از رجال صوفيه ديده مى‏شوند كه خود را به هيچيك از اين سلاسل نسبت نمى‏دهند ، اين سلسله را اويسى منسوب به اويس قرن ، مى‏نامند ، دسته ديگرى نيز در بين صوفيان هستند كه نه خود را به اسمى مسمى كرده‏اند و نه شعار مخصوصى براى خود انتخاب نموده‏اند و اين سلاسل صوفيه كتاب‏ها و رساله‏هاى زيادى نوشته و در آن سلاسل و طريقه‏هاى خود و همچنين نواميس مذهبى و آدابى كه خودشان دارند و آدابى را كه رجال طريقه‏شان داشته‏اند تشريح كرده و نيز مكاشفاتى كه براى رجالشان نقل شده و ادله‏اى كه به آن استدلال بر حقانيت طريقه خود كرده‏اند و مقاصدى كه طريقه خود را بر آن اساس بنا كرده‏اند همه را شرح داده‏اند ، اگر كسى بخواهد به آن مطالب اطلاع پيدا كند بايد به همان كتاب‏ها مراجعه نمايد ، زيرا بحث از تفصيل اين طريقه‏ها و مسلك‏ها و صحيح آنرا تصحيح كردن و فاسدش را نقد كردن مقام ديگرى غير از اين كتاب لازم دارد و ما در جلد پنجم عربى اين كتاب بحثى گذرانديم كه مطالعه آن در روشن شدن اين بحث بى اثر نيست .

اين بود خلاصه بحثى كه مى‏خواستيم در اينجا در اطراف معناى معرفت النفس بيان كنيم .

در پايان ، اين نكته را نيز خاطر نشان مى‏سازيم كه مساله عرفان نفس ، مساله فكرى و نظرى نيست ، بلكه مقصدى است عملى كه جز از راه عمل نمى‏توان معرفت تام و كامل در باره آن بدست آورد و اما علم النفسى كه فلاسفه قديم ، كتابها در پيرامون آن تدوين كرده‏اند ، آن علم ، علمى نيست كه چيزى از اين غرض را كه اشاره شد تامين كند و همچنين علم نفس تربيتى كه متاخرين در همين تازگى‏ها كتابهائى در باره آن نوشته‏اند ، نيز در حقيقت شعبه‏ايست از فن اخلاق به سبك قديم و در ايفاى غرض مذكور اثرى ندارد. و خدا راهنما است! **الميزان ج : 6 ص : 263**

فصل دوم

راه توبه و بازگشت

**مقدمه تفسیری در:**

# راه و رسم توبه و بازگشت

**« إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السوءَ بجَهَلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَئك يَتُوب اللَّهُ عَلَيهِمْ وَ كانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكيماً!»**

**« اما خداى تعالى پذيرش توبه كسانى را به عهده گرفته كه از در نادانى اعمالى زشت انجام داده، سپس بدون فاصله زياد توبه كنند و به سوى خدا برگردند، اينهايند كه خدا هم سويشان بر مى‏گردد و خدا دانايى فرزانه است!» (17/نساء)**

**« وَ لَيْستِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السيِّئَاتِ حَتى إِذَا حَضرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْت قَالَ إِنى تُبْت الْئََنَ وَ لا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كفَّارٌ أُولَئك أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً !»**

**« و اما آنهائى كه همچنان به كار زشت خود ادامه مى‏دهند تا مرگشان فرا رسد، آن وقت مى‏گويند: الان توبه كردم! براى چنين مردمى بازگشتن نيست و نيز براى كسانى كه در حال كفر مى‏ميرند، كه ما براى آنان عذابى دردناك آماده كرده‏ايم!»**

**( 18/نساء)**

مضمون اين دو آيه مشتمل است بر يكى از حقايق عاليه اسلام و از تعاليم مترقى قرآنى و آن عبارت است از حقيقت توبه و آثار و احكامش .

كلمه « توبه» به معناى برگشتن است و در قرآن كريم هم در مورد خداى تعالى آمده و هم در مورد بندگان او همچنان كه در آيه مورد بحث هر دو نوع توبه آمده است توبه خدا به معناى برگشتن خداى تعالى به رحمتش به بنده و توفيق توبه به بندگان دادن و توبه بنده عبارت است از ندامت از گناه و منصرف شدن از اعراض و روگردانى از عبادت!

توبه بنده به طورى كه از قرآن كريم فهميده مى‏شود محفوف است به دو توبه خدا !

توضيح اينكه: توبه عبد حسنه است و حسنه نيازمند به نيرو است و نيروى انجام حسنه از خدا است، او است كه توفيق مى‏دهد، يعنى اسباب فراهم مى‏سازد تا بنده موفق و متمكن از توبه بشود و بتواند از فرورفتگى در لجنزار گناه و دورى از خدا بيرون آيد و بسوى پروردگارش برگردد، آنگاه وقتى اين موفقيت را يافت و به سوى خدا برگشت نيازمند به اين است كه خداى تعالى با يك رجوع ديگرش به رحمت و لطف و عفو و مغفرتش دل او را از لوث آن گناه پاك كند!

و اين دو بازگشت از خداى سبحان دو توبه است ، كه توبه عبد در بين آن دو قرار مى‏گيرد ، اينك به دو آيه زير كه اولى توبه اول خدا و آيه دوم توبه دوم خدا را خاطر نشان مى‏سازد ، توجه بفرمائيد:

« ثم تاب عليهم ليتوبوا - سپس به سوى ايشان بازگشت تا ايشان بسويش باز گردند!» (118/توبه)

**« فاولئك اتوب عليهم - اين توبه‏كارانند كه من بسويشان بر مى‏گردم!»**

**(160/بقره)**

چون مؤثر واقع شدن توبه به خاطر وعده‏اى است كه خداى تعالى به بندگانش داده و بر حسب آن وعده بر ضرر خود و به نفع بندگانش وفاى به آن وعده را بر خود واجب ساخته - توجه بفرمائيد كه جمله بر ضرر خود صرفا به منظور معنا كردن كلمه( على) است نه اينكه براستى خدا از آمرزش گنه‏كاران توبه كار متضرر مى‏شود - در نتيجه بر خود واجب كرده كه توبه بندگانش را قبول كند ، اما نه بطورى كه غير او چيزى را بر او تكليف و واجب كرده باشد ، حال چه اينكه اين غير را عبارت بدانيم از عقل ، بر خدا واجب مى‏داند كه توبه توبه‏كاران را بپذيرد - و يا نفس الامر بدانيم و يا واقع و يا حق و يا چيز ديگر ، چون ساحت خداى عز و جل منزه و مقدس‏تر از اين است كه محكوم حكم كسى ، يا چيزى واقع شود ، بلكه به اين معنا است كه خداى تعالى به بندگان خود وعده داده كه توبه توبه‏كارانرا بپذيرد و او خلف وعده نمى‏كند ، پس معناى عهده دارى قبول توبه توبه‏كاران و يا بگو وجوب اين عمل بر خدا اين است و نيز همين معنا در هر واجب ديگرى كه مى‏گوييم بر خدا واجب است منظور است .

و از ظاهر آيه شريفه بر مى‏آيد كه:

اولا در مقام بيان مساله توبه كردن خدا است و اينكه هر جا توبه به خدا نسبت داده شود معنايش برگشت خدا به رحمت خود به سوى بنده است ، نه اينكه منظور از توبه خدا هم توبه بنده باشد ، گو اينكه لازمه توبه خدا ، توبه بنده نيز هست ، چون وقتى شرايط توبه خداى سبحان تمام باشد ، لازمه لاينفك آن اين است كه شرايط توبه عبد نيز تمام شود و اين معنا( يعنى ، اينكه آيه شريفه در مقام بيان توبه خداى سبحان است) نيازى به توضيح بيشتر ندارد .

و ثانيا بر مى‏آيد كه آيه شريفه در مقام بيان توبه بطور عموم است ، چه اينكه بنده خدا با ايمان آوردنش از كفر و شرك توبه كند و چه بعد از ايمان آوردنش به وسيله اطاعت از معصيت توبه كند ، چون قرآن كريم هر دو قسم برگشتن را توبه خوانده در برگشتن به معناى اول مى‏فرمايد:

« الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شى‏ء رحمة و علما فاغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك!»(7/غافر)

و در مورد برگشتن خداى به معناى دوم مى‏فرمايد:

« ثم تاب عليهم!»(118/توبه)

و اين آيه شريفه در باره آن سه نفر مسلمان نازل شد ، كه از شركت در امر جهاد تخلف كرده بودند .

دليل ديگر بر اينكه مراد از توبه در قرآن كريم توبه به معناى أعم است أعم از اينكه برگشت از شرك و كفر باشد ، يا برگشت از معصيت ، تعميمى است كه در آيه بعدى به چشم مى‏خورد ، چون در آن آيه كه مى‏فرمايد: « و ليست التوبة ... !» هم متعرض حال كفار شده و هم حال مؤمنين و بنا بر اين مراد از جمله:« يعملون السوء بجهالة ،» معنائى است عمومى و شامل حال كافر و مؤمن پس كافر هم در كفر ناشى از جهلش مانند مؤمن فاسق مصداق كسى است كه به جهالتش عمل سوء مي كند ، يا از اين بابت كه منظور از عمل اعم از عمل قلب و عمل بدنى است و كفر هم عمل قلب است و يا از اين بابت كه كفر باعث اعمال سوء بدنى مى‏شود ، پس مراد از جمله« للذين يعملون السوء،) هم كافر است و هم فاسق ، البته در صورتى كه كفر و فسقشان از جهالت باشد نه از عناد و طغيان .

و اما كلمه « جهالت» منظور از اين جهل همان معناى لغوى كلمه است و جهل در لغت مقابل علم است ، چيزى كه هست از آنجائى كه مردم احساس مى‏كنند كه هر عملى كه از آنان صادر مى‏شود از روى علم و اراده‏شان صادر مى‏شود و چون اراده ، همواره ناشى از نوعى حب و شوق است ، چه اينكه فعل بحسب نظر عقلا فعلى باشد كه بايد در مجتمع صادر شود و يا فعلى باشد كه از نظر اجتماع نبايستى صادر شود و آنهائى كه در مجتمع عقل مميز دارند اقدام به عمل زشت نمى‏كنند و عملى كه نزد عقلا سزاوار نيست انجام نمى‏دهند ، از اين رو اين درك و اعتقاد برايشان حاصل مى‏شود كه هر كس با انگيزه هواى نفس و دعوت شهوت با غضب مرتكب اين گناهان و اعمال زشت بشود ، در حقيقت واقعيت و حقيقت امر بر او پوشيده مانده و كوران برخاسته در دلش چشم عقلش را كه مميز بين خوبى‏ها و بدى‏ها است پوشانده و يا به عبارت كوتاهتر بگو دچار جهلش ساخته و به همين جهت مردم در عرف و اصطلاح خود چنين كسى را جاهل مى‏نامند ، هر چند كه با نظر دقيق و علمى خود اين درك نوعى علم است ، ليكن از آنجائى كه علم گنه‏كار به زشتى گناه و علت زشتى و مذموم بودن گناه ، خاصيت و اثر علم را ندارد ، چون او را از وقوع در قبح و شناعت باز نداشت ، لذا بودن اين علم را با نبودش يكسان شمرده‏اند .

پس گنه كار در عرف و اصطلاح مردم جاهل است ، آرى مردم حتى يك انسان جوان و كم تجربه را - هر قدر هم با سواد باشد - به خاطر غلبه هوى و هوس جوانى در او و ظهور عواطف و احساسات دور و درازش جاهل مى‏خوانند ، باز به همين جهت است كه مردم را مى‏بينى كه مرتكب كارهاى زشت را اگر از عمل خود شرمسار و از پيروى هوا و هوس و عواطف نابجاى خود خجل نباشد جاهل نمى‏نامند ، بلكه او را معاند و مرتكب عمدى ناميده و يا عنوانى نظير اينها به او مى‏دهند.

پس با اين بيان روشن شد كه جهالت در اعمال زشت تنها در صورتى است كه مرتكب آن دستخوش كوران هوا و شهوت و غضب شده باشد و اما در صورتى كه به انگيزه عناد با حق مرتكب شده باشد ، او را جاهل نمى‏دانند .

از نشانى‏هاى اين جهل اين است كه وقتى كوران‏هاى نامبرده در دل صاحبش فروكش كند و آتش شهوت يا غضب كه او را وادار به ارتكاب گناه كرده بود خاموش گردد و يا مانعى پيدا شود و نگذارد آن عمل زشت را انجام دهد و يا در اثر فاصله زمانى زياد از ارتكاب آن سرد شود و يا گذشت دوران جوانى و ضعيف شدن قواى بدنى و مزاجش او را متوجه اعمال زشتى كه قبلا كرده بسازد ، جهالتش زائل گشته عالم مى‏شود و نتيجه عالم شدنش اين است كه ، از آنچه كرده و يا مى‏خواسته بكند پشيمان مى‏شود .

بخلاف فعلى كه از روى عناد و عمد و امثال آن صادر شود ، كه چون علت صادر شدنش طغيان هيچيك از قوا و عواطف و ميلهاى نفسانى نيست ، بلكه امرى است كه مردم آن را در عرف و اصطلاح خود ناشى از بد ذاتى و خبث طينت و پستى فطرت مى‏دانند كه معلوم است كه از بين رفتن طغيان قوا و هوا و هوسها از بين نمى‏رود ، نه سريع و نه كند ، بلكه مادام كه صاحبش زنده است اين حالت زشت نيز زنده است و هيچگاه صاحبش دستخوش ندامت فورى نمى‏شود ، مگر آنكه خدا بخواهد او را هدايت كند .

بله گاهى مى‏شود كه معاند و لجوج دست از لجاجت و عناد و غلبه خواهى بر حق برداشته ، در برابر حق خاضع مى‏گردد و به ذلت عبوديت تن در مى‏دهد ، در اين هنگام كه مردم كشف مى‏كنند كه عناد او ناشى از جهالت بوده ، نه پستى فطرت و خبث ذات ، و در حقيقت هر معصيتى كه از آدم سر بزند جهالتى است از انسان و بنا بر اين ديگر براى عنوان كلى معاند مصداقى باقى نمى‏ماند ، مگر يكى ، آن هم كسى است كه تا آخر عمر با داشتن سلامتى و عافيت از عمل زشت خود دست بر ندارد .

و از اينجا روشن مى‏شود كه چرا در آيه مورد بحث نزديك بودن توبه را قيد كرد و فرمود:« ثم يتوبون من قريب!» و معلوم مى‏شود كه اين قيد به ما مى‏فهماند عامل ارتكاب عمل زشت اگر جهالت باشد تا آخر زندگى انسان دوام نمى‏يابد و صاحبش را از اين كه روزى به تقوا و عمل صالح بگرايد نوميد نمى‏سازد و چون معاند و لجوج بر عمل زشت خود ادامه نمى‏دهد ، بلكه به زودى از آن عمل منصرف مى‏شود ، پس مراد از كلمه« قريب » عهد قريب و يا ساده‏تر بگويم ، فاصله نزديك است و منظور اين است كه گنه كار قبل از پيدا شدن علامتهاى آخرت و فرا رسيدن مرگ توبه كند .

و گرنه صرف توبه فائده‏اى ندارد هر معاند لجوج هر قدر هم عناد و لجاجت داشته باشد وقتى - به مرگ خود نزديك مى‏شود - در اثر ديدن وزر و وبال اعمال ننگينش از كرده خود پشيمان مى‏شود و از آنچه كرده بيزارى مى‏جويد ، اما اين ندامت به حسب حقيقت ندامت نيست ، او از طبيعت و هدايت فطرتش نادم نشده ، بلكه حيله‏اى است كه نفس شرير و حيله‏گرش براى نجاتش از وبال اعمالش انديشيده ، به دليل اينكه اگر فرضا از آن وبال مخصوص نجات يابد و مثلا مرگش فرا نرسد و بيماريش بهبودى يافته از لبه پرتگاه مرگ برگشته ، زندگى سالم خود را باز يابد ، دو باره به همان لجاج و عنادش و به همان اعمال زشتش بر مى‏گردد ، همچنان كه قرآن در اين باره فرموده:

« و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لكاذبون!» (28/انعام)

دليل بر اينكه مراد از كلمه« قريب» قبل از پيدا شدن علامتهاى مرگ است ، آيه بعدى است كه مى‏فرمايد:« و ليست التوبة ... قال انى تبت الان!»

و بنا بر اين جمله:« ثم يتوبون من قريب!» كنايه است از اينكه وقتى گناهى از آنان سرمى‏زند در توبه كردن امروز و فردا و سهل‏انگارى نمى‏كنند، و فرصت را از دست نمى‏دهند .

از آنچه گفتيم روشن شد كه با ذکر قيد «جهالت» و قيد« ثم يتوبون من قريب» به حالت احترازی نمى‏خواهد بفرمايد گناه همواره از روى جهالت است و همه گنه‏كاران بدون درنگ توبه مى‏كنند ، بلكه مى‏خواهد بفرمايد : گناهكارى دو جور است ، يكى از روى جهالت و ديگرى از روى عناد و توبه هم دو جور است ، يكى بدون درنگ و يكى پس از ديدن نشانه‏هاى مرگ و آن توبه‏اى قبول است كه بدون درنگ باشد و آن گناهى توبه مى‏پذيرد كه ناشى از جهل باشد.

چون توبه عبارت است از برگشتن بنده به سوى خداى سبحان و برگشتن به عبوديت او ، كه در اين صورت توبه خداوند به عبد نيز عبارت مى‏شود ، از اينكه خدا توبه بنده را بپذيرد!

« عبوديت » جز در زندگى دنيا كه ظرف اختيار و موطن اطاعت و معصيت است، تحقق نمى‏يابد و با ظهور نشانه‏هاى مرگ ، ديگر اختيارى براى بنده نمى‏ماند و دو راهى اطاعت و معصيت ندارد ، تا راه اطاعت را انتخاب كند ، همچنان كه خداى تعالى در باره اين موقعيت انسان فرموده:

« يوم ياتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا !» (158/انعام) و نيز فرموده:

« فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنت الله التى قد خلت فى عباده و خسر هنالك الكافرون!»(85/غافر) و آياتى ديگر از اين قبيل هست .

و سخن كوتاه اينكه برگشت معناى آيه به اين است كه خداى سبحان تنها وقتى توبه گنه كار را مى‏پذيرد كه گنه‏كاريش ناشى از استكبار بر خدا و باعث دروغين شدن توبه و فقدان تذلل عبودى نبوده باشد و در امر توبه آنقدر امروز و فردا نكند كه فرصت از دست برود.

ممكن است قيد« جهالت» قيد توضيحى باشد و معناى آن اين باشد ، توبه و رجوع خدا به بنده‏اش خاص گناه‏كاران است ، كه البته هيچ گناهى جز از جهل ناشى نمى‏شود ، چون گناه ، خود را به خطر انداختن و با عذابى اليم بازى كردن است ، كه جز از جاهل سر نمى‏زند و يا معنايش اين باشد كه گناه جز از جهل ناشى نمى‏شود ، جهل به كنه و حقيقت معصيت و جهل به كنه آثارى كه بر آن مترتب مى‏شود و لازمه توضيحى بودن اين قيد آن است كه جمله : « ثم يتوبون من قريب» اشاره باشد به ما قبل مرگ ، نه كنايه از سهل‏انگارى در أمر توبه ، چون كسى كه از در استكبار گناه مى‏كند و در برابر سلطان پروردگارش خاضع نمى‏شود ، با جمله :« ثم يتوبون من قريب» استثنا مى‏شود نه با كلمه « بجهالة» و بنا بر اين نمى‏توان جمله :« ثم يتوبون ...،» را كنايه گرفت از سهل‏انگارى در امر توبه( دقت بفرمائيد!)

و ليكن بعيد نيست وجه اول يعنى احترازى بودن قيد نامبرده با ظاهر آيه سازگارتر باشد و بنا بر آن توبه همه توبه‏كاران قبول است ، مگر دو نفر : يكى توبه گنه كارى كه در توبه كردن امروز و فردا مى‏كند ، تا لحظه مرگش فرا رسد و دوم توبه كافر بعد از مردنش!

در اين آيه براى ختم شدن آن ، دو نام « عليم» و « حكيم» آمده ، با اينكه به ذهن مى‏رسد خوب بود غفور و رحيم بيايد ، چون در آيه سخن از گناه و توبه و آمرزش رفته است ، ليكن عليم و حكيم آورد تا بفهماند اگر خداى تعالى باب توبه را فتح كرد ، براى اين بود كه او به حال بندگانش ، عالم است ، مى‏داند چقدر ضعيف و نادانند و حكمتش هم اين را اقتضا مى‏كرد ، چون متقن بودن نظام و اصلاح امور بشر احتياج به فتح باب توبه دارد و نيز از آنجائى كه حكيم است فريب توبه‏هاى قلابى را نمى‏خورد و ظواهر احوال بندگان را معيار قرار نمى‏دهد ، بلكه دلهاى آنان را مى‏آزمايد ، پس بر بندگان او لازم است ، از علم و حكمت او غافل نمانند و اگر توبه مى‏كنند توبه حقيقى كنند ، تا خدا هم حقيقتا جوابشان را بدهد و دعايشان را مستجاب كند .

**الميزان ج : 4 ص : 375**

# گفتارى پيرامون توبه

عنوان توبه با همه معانيش كه در قرآن كريم آمده از تعاليم حقيقى است كه مختص به اين كتاب آسمانى است ، چون توبه به معناى ايمان آوردن از كفر و شرك هر چند در ساير اديان آسمانى مانند دين موسى و عيسى عليهما السلام نيز داير است ، اما نه از جهت تحليل حقيقت توبه و سرايت دادن آن به ايمان بلكه به اسم اين كه ، خود توبه ايمان است .

حتى از اصول مستقله‏اى كه ، آئين مسيحيت را بر آن اصول پى نهاده‏اند ، بر مى‏آيد كه اصلا توبه فائده‏اى ندارد ، بلكه نا ممكن است كه انسان از توبه‏اش بهره‏مند شود ، مخصوصا اين معنا از مطالبى كه در توجيه به دار آويخته شدن مسيح و جان خود را فداى بشر كردن آورده‏اند به خوبى مشاهده مى‏شود و ما در المیزان آنجا كه در باره خلقت عيسى عليه‏السلام بحث ‏كرديم نقل نموديم.

اين را داشته باش و آنگاه بدانكه ارباب كليسا بعد از افراط در مساله توبه آنقدر در اين مساله كه آنرا محال مى‏دانستند بى‏حد و مرز شدند ، كه به مردم گنهكار اوراق مغفرت مى‏فروختند و از اين راه تجارت مى‏كردند ، كليساچيان كه اولياى دين مسيحيت بودند گناهان گنهكارانى را كه نزدشان مى‏آمدند و به گناه خود اعتراف مى‏كردند مى‏آمرزيدند .

ولى قرآن كريم - نه آن راه تفريط را رفته و نه اين راه افراط را بلكه حال انسان را از نظر دعوت شدن و هدايت پذيرفتنش تحليل كرده و ديده كه انسان از نظر پذيرفتن هدايت او و رسيدنش به كمال و كرامت و سعادتى كه بايد در زندگى آخرتيش نزد خداى سبحان داشته باشد سعادتى كه برايش حياتى و واجب بوده و در سير اختيارى به سوى پروردگارش بى‏نياز از آن نيست ، به تمام معنا فقير است يعنى فقر و تهيدستى در حاق ذات او است ، همچنان كه خود در كلام مجيدش فرمود:

« يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى الحميد!»(15/فاطر) و نيز فرموده:

« و لا يملكون لا نفسهم ضرا و لا نفعا و لا يملكون موتا و لا حيوة و لا نشورا !»(3/فرقان)

خداى تعالى مى‏دانست كه بشر اگر به حال خود واگذار گشته ، دستگيرى نشود ، در پرتگاه شقاوت و خطر سقوط دورى از خدا و در كنج مسكنت قرار مى‏گيرد ، همچنان كه در آيه زير به آن اشاره نموده مى‏فرمايد:

« لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم، ثم رددناه اسفل سافلين - ما انسان را در بهترين وجه متصور بيافريديم و سپس همو را به پست‏ترين مراحل پستى برگردانديم!»(4و5/تین)

و نيز مى‏فرمايد:

« و ان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا !»(71و72/مریم)

و نيز در آغاز خلقت به آدم ابو البشر و همسرش زنهار داده بود كه:

« فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى!»(117/طه)

خداى تعالى چون بر اين علم داشت، و مى‏دانست كه نزديك شدن بشر به منزلگاه كرامت و استقرارش در مستقر سعادت موقوف بر اين است كه از آنچه او را به خطرهاى نامبرده مى‏افكند منصرف شود و اگر هم مبتلا بدان شده ، از آن دل بر كند و بسوى پروردگارش رجوع كند ، به همين جهت خداى سبحان باب توبه را فتح نمود ، توبه از كفر و شرك و توبه از فروعات آن ، كه همان گناهان باشد .

پس توبه به معناى رجوع به خداى سبحان و دل‏زده شدن از لوث گناه و تاريكى و دورى از خدا و شقاوت ، مشروط بر اين است كه قبلا انسان به وسيله ايمان آوردن به خدا و روز جزا خود را در مستقر دار كرامت و در مسير تنعم به اقسام نعمت اطاعتها و قربت‏ها قرار داده باشد و به عبارتى ديگر موقوف بر اين است كه قبلا از شرك و از هر گناهى توبه كرده باشد ، هم چنانكه فرمود:

« و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون - هان! اى مؤمنين! همگى به سوى خدا توبه بريد، تا شايد رستگار گرديد!» (31/نور)

پس توبه به معناى برگشتن به سوى خدا هم توبه از شرك را شامل مى‏شود و هم توبه از گناه را ، بلكه شامل غير اين دو نيز مى‏شود .

مطلب ديگر اينكه انسان از آنجائى كه گفتيم فى نفسه سراپا فقر است و به هيچ وجه مالك خير و سعادت خود نيست ، مگر به وسيله پروردگار خود ، به ناچار در اين رجوعش به سوى پروردگار نيز محتاج است به عنايتى از پروردگارش و اعانتى از او ، چون - در سابق هم گفتيم رجوع به خداى تعالى احتياج به عبوديت و مسكنت به درگاه خدا دارد ، كه اين محقق نمى‏شود مگر به توفيق و اعانت او ، كه همين توفيق توبه او و برگشتش به سوى بنده گنهكارش است كه قبل از توبه عبد شامل حال عبد مى‏شود و سپس توبه عبد محقق مى‏گردد ، همچنانكه در قرآن كريمش فرمود:« ثم تاب عليهم ليتوبوا - سپس به سوى آنان برگشت تا ايشان نيز به سويش برگردند!» و همچنين برگشتن بنده به سوى خدا وقتى سودمند است كه خداى تعالى اين توبه و برگشت را قبول كند كه اين خود توبه دوم خداى تعالى است ، كه بعد از توبه عبد صورت مى‏گيرد هم چنانكه فرمود:

« فاولئك يتوب الله عليهم ... اينانند كه خداى تعالى به سويشان بر مى‏گردد!» (118/توبه)

و اگر خواننده محترم( كه خدايش توفيق دهد!) آن طورى كه بايد مساله را مورد دقت قرار دهد خواهد ديد كه تعدد توبه خداى تعالى با قياس به توبه عبد است و گرنه توبه او يكى است و آن عبارت است از رجوع خداى تعالى به رحمتش به سوى بنده كه هم قبل از توبه عبد را شامل مى‏شود و هم بعد از آن را و گاه هم مى‏شود كه بدون توبه عبد شامل حال او مى‏شود كه در سابق در ذيل آيه:« و لا الذين يموتون و هم كفار...!»(18/نسا) از آن استفاده كرديم و گفتيم قبول شفاعت شفيع در حق بنده گنهكار در روز قيامت يكى از مصاديق توبه خداى تعالى است و آيه شريفه :

« و الله يريد ان يتوب عليكم و يريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما - خدا مى‏خواهد بر شما توبه برد و كسانى كه شهوات را پيروى مى‏كنند مى‏خواهند شما به انحرافى بزرگ منحرف شويد!» (27/نسا)

مطلبى ديگر كه تذكرش لازم است اين كه مساله قرب و بعد نزديكى به خدا و دورى از او دو امر نسبى هستند ، ممكن است بعد ، در مقام قرب هم تحقق يابد ، بعد از يك مرحله و قرب به مرحله‏اى ديگر و بنا بر اين معناى توبه در باره رجوع بعضى از بندگان مقرب خدا نيز مصداق مى‏يابد ، چون موقف او را اگر مقايسه كنيم با موضع كسى كه از او مقرب‏تر و به خداى تعالى نزديكتر است ، رجوع او به خدا ، توبه مى‏شود .

شاهد اين گفتار ما توبه‏هايى است كه خداى تعالى در كلام مجيدش از انبياى معصوم و بى‏گناه عليهم السلام حكايت فرموده از آن جمله در باره آدم عليه‏السلام چنين مى‏فرمايد:

« فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه - پس آدم كلماتى را از پروردگارش دريافت نمود و در نتيجه خداى تعالى توبه‏اش بپذيرفت!»(37/بقره)

و نيز در حكايت دعاى ابراهيم و اسماعيل عليهماالسلام‏ بعد از بناى كعبه مى‏فرمايد:

« و تب علينا انك انت التواب الرحيم!»(128/بقره)

و از موسى عليه‏السلام حكايت مى‏كند كه گفت:

« سبحانك تبت اليك و انا اول المؤمنين!»(143/اعراف)

و در خطاب به پيامبر اسلام مى‏فرمايد:

« فاصبر ان وعد الله حق و استغفر لذنبك و سبح بحمد ربك بالعشى و الابكار !»(55/غافر) و نيز در باره همان جناب مى‏فرمايد:

« لقد تاب الله على النبى و المهاجرين و الانصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة!»(117/توبه)

و اين توبه ، توبه عمومى خداى سبحان است ، كه اطلاق آيات بسيارى از كلام مجيدش بر آن دلالت دارد ، از قبيل آيه:

« غافر الذنب و قابل التوب - خدائى كه آمرزگار گناه و پذيراى توبه است!»(3/غافر) و آيه: « و هو الذى يقبل التوبة عن عباده - توبه را از بندگانش مى‏پذيرد!»(25/شوری) و آياتى ديگر از اين قبيل .

پس خلاصه آنچه تاكنون گفتيم اين شد كه:

اولا گسترش رحمت از ناحيه خداى تعالى بر بندگانش و در نتيجه آمرزش گناهان ايشان و بر طرف ساختن پرده ظلمتى كه از ناحيه معاصى بر دلهايشان افتاده - حال چه اينكه معصيت شرك باشد و چه پائين‏تر از آن - خود توبه خدا بر بندگان است و برگشت بنده به سوى خدا و در خواست آمرزش گناهان و ازاله آثار سوء نافرمانيها از قلبش - چه اينكه شرك باشد و چه پائين‏تر از آن - خود توبه و رجوع بنده است به پروردگار خودش .

ثانيا معلوم شد كه توبه خداى تعالى بر بنده‏اش اعم است از توبه ابتدائى و توبه بعد از توبه بنده و اين توبه فضلى است از ناحيه خداى تعالى مثل ساير نعمت‏هائى كه مخلوق خود را با آن متنعم مى‏سازد ، همانطور كه هيچ بنده‏اى در آن نعمت‏ها طلبكار خداى تعالى نيست ، هم چنين كسى توبه را بر خدا واجب و الزامى نكرده و اينكه مى‏گوييم عقلا بر خدا واجب است كه توبه بنده‏اش را قبول كند ، منظور ما از اين وجوب چيزى جز آنچه از امثال آيات زير استفاده مى‏شود نمى‏باشد .

« و قابل التوب!»(3/غافر)

« و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون!»(31/نور)

**« ان الله يحب التوابين- خداى تعالى توبه‏كاران را بسيار دوست مى‏دارد!»(222/بقره)**

**« و فاولئك يتوب الله عليهم- اينان همانهايند كه خدا توبه‏شان را مى‏پذيرد!» (17/نسا)**

از اين قبيل آياتى كه خدا را به صفت توبه‏پذيرى توصيف مى‏كند و بندگانرا به سوى توبه تشويق و به سوى استغفار دعوت مى‏كند و همچنين آيات ديگرى كه وعده قبول توبه مى‏دهد ، حال يا در صريح كلام و يا در لوازم آن و خداى تعالى به فرموده خودش و به دليل عقل خلف وعده نمى‏كند .

از اينجا روشن مى‏شود كه خداى سبحان در قبول توبه بنده مجبور نيست ، بلكه او بدون استثنا هيچ چيز و هيچ حالت در همه احوال مالك مطلق همه چيز است ، پس او مى‏تواند توبه را قبول كند همچنانكه وعده‏اش را داده و مى‏تواند نكند ، همچنانكه باز خودش فرموده:

**« ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم - محققا كسانى كه بعد از ايمان آوردنشان كفر ورزيدند و سپس كفر خود را از كفر نخستين خود شديدتر كردند هرگز توبه‏شان پذيرفته نمى‏شود!» (90/ال عمران)**

ممكن است آيه زير را نيز از اين باب گرفت كه مى‏فرمايد:

« ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم و لا ليهديهم سبيلا !»(137/نسا)

اين بود خلاصه مطالب ما در باره توبه ، ولى بعضى از علما سخنانى عجيب گفته‏اند ، از آن جمله در معناى آيه زير كه مربوط به داستان غرق شدن فرعون و توبه كردن او در نفس آخر است ، يعنى آيه شريفه:

**« حتى اذا ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذى آمنت به بنوا اسرائيل و انا من المسلمين ، الان و قد عصيت قبل و كنت من المفسدين!»(90و91/یونس)**

بيانى آورده كه خلاصه‏اش اين است كه اين آيه هيچ دلالتى بر رد توبه فرعون ندارد و در قرآن كريم هيچ آيه ديگرى هم وجود ندارد كه بر هلاك ابدى او دلالت كند از نظر اعتبار هم - البته براى كسى كه در سعه رحمت خدا و سبقت رحمتش بر غضبش خوب بينديشد - بسيار بعيد به نظر مى‏رسد كه پناهنده بدرگاه خود و به در خانه رحمت و كرامت را كه با حال تذلل و استكانت پناهنده او شده از رحمت خود نوميد سازد ، اينكار از يك انسان - البته انسانى كه خويهاى فطرى خود يعنى كرامت وجود رحمت را از دست نداده باشد - زيبنده نيست كه وقتى انسانى نادم كه به راستى از كارهاى ناپسند گذشته خود پشيمان شده و به او پناهنده گشته نااميد سازد و از جرم او نگذرد ، تا چه رسد به خدائى كه ارحم الراحمين و اكرم الاكرمين و غياث المستغيثين است - چون هر انسان داراى رحمت و كرامت ، رحمت و كرامتش از او است - ليكن اين سخن مردود است به دو دليل:

يكى قرآنى كه مى‏فرمايد:« و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ... !» (18/نسا) و ديگرى دليل عقلى و اعتبارى كه در چند سطر قبل گذشت و آن اين بود كه گفتيم پشيمانى در حال مرگ پشيمانى كاذب است و اين مشاهده آثار و عذاب گناه و نزول بلا است ، كه آدمى را در دم مرگ وادار مى‏كند به اينكه اظهار ندامت كند .

و بر فرضى هم كه هر ندامتى توبه باشد و هر توبه‏اى مقبول درگاه حق واقع گردد ، ليكن آيه شريفه زير كه حكايت حال مجرمين در روز قيامت است و مى‏فرمايد :« و اسروا الندامة لما راوا العذاب!»(54/یونس) و آيات بسيارى ديگر آن را رد نموده ، مى‏فرمايد : بعد از ديدن عذاب اظهار ندامت نموده ، درخواست مى‏كنند خدايا ما را به دنيا برگردان تا عمل صالح كنيم ، آنگاه سخنشان را رد نموده ، مى‏فرمايد به فرض هم كه برگردند دو باره همان اعمالى كه از آن نهى شده‏اند از سر مى‏گيرند و در اظهار ندامتشان دروغگويند .

ممكن است در اينجا توهم كنى كه اين تحليل كه گفتيد قرآن كريم از امر توبه نموده و اين راهى كه گفتيد در اين تحليلش پيش گرفته تحليلى است ذهنى كه در بازار حقايق هيچ ارزشى ندارد و ليكن اين توهم را نكن زيرا بحث در باب سعادت و صلاح و شقاوت و طلاح انسان غير اين را نتيجه نمى‏دهد ، خود ما اگر حال يك انسان عادى واقع در مجتمع را در نظر بگيريم كه دائما در حال اثرگيرى از تعليم و تربيت است ، مى‏بينيم كه او اگر در جامعه واقع نشده بود و از خارج چيزى به ذهن او وارد نمى‏شد ، نه خوب و نه بد ، ذهن و دل و جان او خالى از هر صلاح و طلاحى بود - البته صلاح و طلاح اجتماعى - و نيز ذهنش قابل گرفتن هر دو بود ، او وقتى مى‏خواهد خود را اصلاح كند و جان خود را به زيور صلاح بيارايد و جامه تقواى اجتماعى بر تن كند برايش امكان ندارد ، مگر وقتى كه اسباب اين كار مساعد باشد و عوامل اجازه بيرون شدنش از حال قبلى را به او بدهد .

اين وضع محاذى همان توبه اول خداى تعالى است( او رحمت خود را شامل حال انسان گنهكار مى‏كند و در او ايجاد تصميم مى‏نمايد بر اينكه از كارهاى گذشته‏اش دست بردارد!) سپس شروع به عملى كردن تصميمش و اينكه از كارهاى گذشته خود و حالت بدى كه داشت دست برداشته ، بارى به هر جهت مسامحه كارى را ترك كند .

و اين خود توبه‏اى است به منزله توبه بنده در بحث ما ، آنگاه شخص مورد فرض ما به تدريج با انجام رژيم‏هاى عملى هيات فساد و صفت رذيله‏اى را كه بر قلبش مستولى بود زايل مى‏كند و اندك اندك صفات كمال را و نور صلاح را در قلبش جاى‏گزين مى‏سازد ، چون اين مسلم و واضح است كه قلب آدمى گنجايش صلاح و طلاح و يا بگو فضيلت و رذيلت هر دو را ندارد - ديو چو بيرون رود فرشته در آيد - و اين مستقر گشتن صفات خوب در دل آن شخص كه فرض كرديم در برابر قبول توبه در شخص مورد بحث است ، شخص فرضى ، همچنان در مرحله صلاح اجتماعى كه مسير هر انسان فطرى است سير مى‏كند ، تا همه آن احكام و آثارى را كه دين خدا در باب توبه جارى ساخته ، به روشى فطرى كه خدا خلق را بر آن فطرت آفريده جارى سازد .

ثالثا بطورى كه از همه آيات توبه چه آنها كه نقل كرديم و چه آنها كه نقل نكرديم استفاده مى‏شود ، توبه حقيقتى است كه در نفس انسانى و قلب آدمى اثر اصلاحى دارد و جان آدمى را آماده صلاح مى‏سازد ، صلاحى كه زمينه است براى سعادت دنيا و آخرت او و به عبارت ديگر توبه در آنجائى كه نافع هست ، يعنى شرائطش جمع است - در ازاله سيئات نفسانى اثر دارد، سيئاتى كه آدمى را به هر بدبختى در زندگى دنيا و آخرتش مى‏كشاند و از رسيدنش به سعادت و استقرارش بر اريكه خوشبختى مانع مى‏شود و اما احكام شرعى و قوانين دينى به حال خود باقى است ، نه با توبه‏اى از بين مى‏رود و نه با گناهى .

بله چه بسا كه بعضى از احكام به حسب مصالحى كه در تشريع آن رعايت شده ارتباطى با توبه پيدا كند و به وسيله توبه برداشته شود ، ليكن اين غير آن است كه بگوئيم خود توبه به تنهائى حكمى از احكام را بردارد ، در آيه مورد بحث در فصل قبل، يعنى آيه 17 سوره نساء، توبه باعث آن مى‏شد كه حاكم شرع دست از شكنجه مرد و زن زناكار بردارد ، اما نه توبه به تنهائى بلكه بضميمه اصلاح فرمود: «فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنهما ...!» (16/نسا) و همچنين در آيه زير توبه را در صورتى مؤثر مى‏داند كه هنوز مجرم دستگير نشده و اما اگر دستگير شد هر چه هم توبه كند حكم خدا بر او جارى مى‏شود و حكم خدا به وسيله توبه برطرف نمى‏گردد و آن آيه اين است:

**« انما جزاؤ الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزى فى الدنيا و لهم فى الاخرة عذاب عظيم! الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم!»(33و34/مائده)** و از اين قبيل آياتى ديگر .

رابعا آن ملاكى كه به خاطر آن توبه در اسلام تشريع شد و قبلا بيانش گذشت همانا رهائى از هلاكت ناشى از گناهان و آثار سوء معاصى است ، چون اين رهايى وسيله رستگارى و مقدمه رسيدن به سعادت است ، همچنانكه قرآن كريم فرمود:

« و توبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون!»(31/نور)

و يكى از فوائد توبه علاوه بر اين آن است كه مفتوح بودن باب توبه ، روح اميد را در دل گنهكاران زنده نگه مى‏دارد و به هيچ وجه دچار نوميدى و خمودى و ركود نمى‏گردند ، آرى سير زندگى بشر جز با دو عامل خوف و رجاى متعادل مستقيم نمى‏شود ، بايد مقدارى در دلش باشد ، تا براى دفع مضرات برخيزد و مقدارى اميد باشد تا او را به سوى جلب منافعش به حركت در آورد ، اگر آن خوف و اين رجاء هر دو با هم نباشند ، يا تنها خوف باشد و يا تنها اميد ، آدمى هلاك مى‏گردد همچنان كه قرآن كريم از نوميدى زنهار داده مى‏فرمايد:

**« قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم! و انيبوا الى ربكم!» (53و54/زمر)**

و تا آنجا كه ما از غريزه بشرى اطلاع داريم ، بشر تا زمانى كه در بازار زندگى شكست نخورده و تلاشش بى‏نتيجه نگشته ، روحش فعال و با نشاط و تصميم‏هايش راسخ و محكم و تلاشش خستگى ناپذير است ، اما اگر در زندگى شكست بخورد و اعمال و زحماتش بى نتيجه شود آرزويش به باد برود ، آنوقت است كه نوميدى بر دلش مستولى گشته و سستى اركان او را فرا مى‏گيرد و اى بسا كه كارى را كه با زحمات زياد پيش برده ، در وسط راه رها كند و از راهى كه رفته بر گردد و براى هميشه از رستگارى و رسيدن به هدف نا اميد شود ، توبه تنها و يگانه دواى اين درد است ، بشر مى‏تواند با توبه دل خود را هميشه زنده نگه دارد و دل مشرف به هلاكت خود را دوباره از لبه پرتگاه هلاكت كنار بكشد .

از اينجا معلوم مى‏شود توهمى را كه ذيلا نقل مى‏كنيم تا چه پايه ساقط و بى اعتبار است و آن اين است كه بعضى گفته‏اند تشريع توبه و دعوت مردم به سوى آن ، مردم را به ارتكاب معصيت ، جرى كردن و بر ترك اطاعت جرأت دادن است ، چون وقتى خاطر انسان جمع شد كه خدا توبه‏اش را مى‏پذيرد و لو هر معصيتى كه برايش پاى دهد مرتكب شود ، چنين اعتقادى جز زيادتر شدن جرأتش بر حرمات خدا و فرورفتگيش در لجنزار گناهان چيزى به بار نمى‏آورد و معتقد بدان ، در هر گناهى را مى‏كوبد و با خود مى‏گويد بعدا توبه مى‏كنم .

وجه ساقط بودن اين توهم اين است كه اگر توبه تشريع شده ، براى اين منظور كه توهم شده نبوده ، بلكه براى اين بوده كه آراسته شدن به زيور فضائل جز با مغفرت و آمرزش گناهان ممكن نيست و علاوه بر اين تشريع شده تا خداى تعالى حالت اميد را در دلها حفظ كند و حسن اثر توبه در اين باره جاى انكار نيست و اين مفسر و يا دانشمند كه گفته است توبه مستلزم جرى شدن انسان بر هر معصيتى است ، چون اين فكر را ايجاد مى‏كند ، كه من گناه مى‏كنم و سپس توبه مى‏كنم ، اين معنا از نظرش دور مانده كه توبه‏اى كه او انگشت رويش گذاشته توبه مورد بحث ما نيست ، يعنى توبه حقيقى نيست ، بحث ما در باره توبه‏اى است كه انسان را از گناه دلزده كند و گناه را از نظر انسان منفور سازد ، نه اين لقلقه زبانى كه او رويش انگشت نهاده ، زيرا اين چنين توبه را همه دارند ، هم قبل از گناه دارند و هم در حال گناه و هم بعد از آن ، علاوه بر اينكه در چنين فرضى گنهكار قبل از گناه هم توبه دارد و حال آنكه قبل از صادر شدن گناه ندامت كه همان توبه واقعى است تصور ندارد ، مگر آنكه مدعى آن خواسته باشد با خداى تعالى و رب العالمين خدعه و نيرنگ بكند ، كه معلوم است مكر و نيرنگ باز به خودش بر مى‏گردد:« و لا يحيق المكر السيى‏ء الا باهله!»(43/فاطر)

خامسا نافرمانى خدا كه براى آدمى موقف شرم آورى است آثار سوئى در زندگى او دارد و بشر هرگز از آنها دست بر نمى‏دارد و توبه نمى‏كند ، مگر به علم و يقين به زشتى آنها ، كه اگر چنين علمى براى انسان حاصل شود ، اولا ممكن نيست آدمى از آنچه تاكنون مرتكب شده پشيمان نگردد و پشيمانى تاثير خاص باطنى است ، كه از كار زشتى كه انجام شده در دل پيدا مى‏شود و ثانيا وقتى اين حالت در دل پا بر جا مى‏شود ، كه پاره‏اى افعال صالح و مخالف آن سيئات انجام دهد ، اعمالى كه بر رجوع و توبه او دلالت كند .

تمامى ريزه‏كاريهائى كه خداى عز و جل در شريعت اسلام براى توبه مقرر كرده از قبيل ندامت و سپس استغفار و آنگاه مشغول انجام اعمال صالحه شدن و در آخر از نافرمانى خدا دل كندن و چيزهائى ديگر از اين قبيل ، كه در روايات وارد شده و در كتب اخلاق متعرض آن شده‏اند ، همه و همه به اين واقعيت‏هائى كه گفتيم برگشت مى‏كند( و خلاصه آنچه زبان شرع در اين باب بيان كرده زبان فطرت و واقعيت‏هاى خود بشر است!)

سادسا اينكه توبه كه عبارت شد از برگشتن اختيارى از گناه به طاعت و عبوديت، وقتى محقق مى‏شود كه در ظرف اختيار صورت بگيرد ، يعنى در عالم دنيا كه عرصه اختيار است و اما در عالمى ديگر كه عبد هيچ اختيارى از خود ندارد و نمى‏تواند به اختيار خود يكى از دو راه صلاح و طلاح و سعادت و شقاوت را انتخاب كند ، توبه در آنجا راه ندارد ، كه توضيح بيشترش در سابق گذشت .

يكى از مواردى كه توبه در آنجا صحيح نيست چون هيچ انتخابى در اختيار انسان نيست ، گناهان مربوط به « حقوق الناس» است!

در باره « حق الله» توبه تصور دارد ، چون خداى تعالى خودش وعده داده از گناهان گذشته توبه‏كاران صرفنظر فرمايد ، ولى مردم چنين وعده‏اى به ما نداده‏اند و من كه حق آنان را ضايع كرده‏ام از بين بردن آثار سوء اين ظلم در اختيار من نيست ، هر چه من بگويم توبه كردم ، مادام كه صاحب حق از من راضى نشده فائده ندارد ، چون خود خداى سبحان هم حقوقى براى مردم جعل كرده و حقوق مردم را محترم شمرده و تعدى به يك فرد از بندگانش به اموال و ناموس و آبرو و جانش را ظلم و عدوان خوانده و حاشا بر خداى عز و جل كه به كسى اختيار تام دهد ، تا بدون هيچ جرمى آن حقوق را از بندگانش سلب كند .

و در حقيقت خودش كارى بكند كه بندگانش را از آن نهى كرده و از اين راه به آنان ستم روا بدارد ، همچنانكه خودش فرمود:« ان الله لا يظلم الناس شيئا!»(44/یونس)

بله اين مطلب يك مورد استثنا دارد و آن توبه از شرك است كه نه تنها گناهان مربوط به «حقوق الله» را محو مى‏كند ، بلكه گناهان مربوط به «حقوق الناس» را هم از بين مى‏برد و خلاصه اثر تمامى بديها و گناهان مربوط به فروع دين را از بين مى‏برد ، همچنان كه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم فرمود:

« الاسلام يجب ما قبله - اسلام ما قبل خود را محو نابود مى‏سازد!»

و با همين روايت است كه آيات مطلق كه دلالت دارد بر آمرزش همه گناهان ، نظير آيه 53 سوره زمر تفسير مى‏شود اگر در آن آيه بطور مطلق فرموده:

**« قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم و انيبوا الى ربكم و اسلموا له !»**

روايت بالا آن را تفسير مى‏كند به اينكه راه آمرزش همه گناهان اسلام آوردن است .

مورد ديگرى كه توبه در آنجا صحيح نيست ، گناهى است كه انسان آنرا در بين مردم سنت و باب كند و مردم را از راه حق منحرف سازد .

در اخبار آمده كه وزر و گناه هر كس كه به آن عمل كند و يا به خاطر آن سنت، از راه حق منحرف و گمراه گردد ، به گردن كسى است كه آن سنت را باب كرد و علت قبول نشدن توبه او اين است كه حقيقت توبه و رجوع به سوى خداى تعالى در امثال اين موارد تحقق نمى‏يابد ، براى اينكه گنه كار پديده‏اى پديد آورده كه عمرى دراز دارد ، قهرا آثار آن نيز با بقاى آن باقى خواهد ماند و ديگر نمى‏توان آن آثار را از بين برد و مانند آن مواردى نيست كه گناه تنها بين گنه كار و خداى عز اسمه بوده و به ديگران تجاوز نكرده .

سابعا اينكه : توبه هر چند كه محو مى‏كند از گناهان آنچه را كه محو مى‏كند و گو اينكه خداى تعالى در اين باره فرموده:

**« فمن جائه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى الله !» (275/بقره)**

(كه بيانش در المیزان آمده است.) و هر چند كه از ظاهر آيه:

**« الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات و كان الله غفورا رحيما! و من تاب و عمل صالحا فانه يتوب الى الله متابا !»**

**(70و71/فرقان)**

و مخصوصا با در نظر گرفتن آيه دوم بر مى‏آيد كه توبه خود به تنهائى و يا به ضميمه ايمان و عمل صالح علاوه بر اينكه گناه را محو مى‏كند آنرا مبدل به حسنات هم مى‏سازد .

ليكن پرهيز كردن از گناهان هيچ ربطى به گناه كردن و سپس توبه نمودن ندارد و قابل مقايسه با آن نيست ، چون خداى عز و جل در كتاب خود روشن كرده كه اولا معاصى هر چه باشد بالاخره و به نوعى به وساوس شيطانى منتهى مى‏شود و ثانيا ستايش‏هائى كه از مخلصين و معصومين از گناه و لغزشها كرده ، برابر با ستايشى كه از گناهكاران توبه كار نموده نمى‏باشد ، در اين آيات دقت بفرمائيد:

**« قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين، الا عبادك منهم المخلصين، قال هذا صراط على مستقيم، ان عبادى ليس لك عليهم سلطان ...!»(39تا41/حجر)** و نيز آيه:

**« و لا تجد اكثرهم شاكرين- تو بيشترين آنان را شاكر نمى‏يابى!»(17/اعراف)**

كه حكايت كلام ديگرى از ابليس است .

براى اينكه مخلصين و معصومين عليهم‏السلام‏ آنچنان مختص به مقام عبوديت تشريفى هستند ، كه غير آنان يعنى حتى صالحان و توبه‏كاران هرگز به پايه آنان نميرسند .

**الميزان ج : 4 ص : 386**

فصل سوم

دعا و خواست های انسان

# دستورالعملی برای دعا کردن

**« وَ إِذَا سأَلَك عِبَادِى عَنى فَإِنى قَرِيبٌ أُجِيب دَعْوَةَ الدَّاع إِذَا دَعَانِ فَلْيَستَجِيبُوا لى وَ لْيُؤْمِنُوا بى لَعَلَّهُمْ يَرْشدُونَ‏!»**

**« و چون بندگان من از تو سراغ مرا مى‏گيرند بدانند كه من نزديكم و دعوت دعاكنندگان را اجابت مى‏كنم البته در صورتى كه مرا بخوانند پس بايد كه آنان نيز دعوت مرا اجابت نموده و بايد به من ايمان آورند تا شايد رشد يابند!»(186/بقره)**

اين آيه در افاده مضمونش بهترين اسلوب و لطيف‏ترين و زيباترين معنا را براى دعا دارد:

اولا : اساس گفتار را بر تكلم وحده ( من چنين و چنانم!) قرار داده ، نه غيبت( خدا چنين و چنان است!) و نه سياقى ديگر نظير غيبت و اين سياق دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى نسبت به مضمون آيه كمال عنايت را دارد .

و ثانيا : تعبير فرموده به **« عبادى – بندگانم »** و نفرمود:( ناس - مردم) و يا تعبيرى ديگر نظير آن و اين نيز عنايت ياد شده را بيشتر مى‏رساند .

و ثالثا : واسطه را انداخته ، و نفرموده:(در پاسخشان بگو چنين و چنان!» بلكه فرمود:**« چون بندگانم از تو سراغ مرا مى‏گيرند من نزديكم!»**

و رابعا : جمله:**« فانى قريب - من نزديكم!»** را با حرف اِن كه تاكيد را مى‏رساند مؤكد كرده و فرموده:**« پس به درستى كه من نزديكم!»**

و خامسا : نزديكى را با صفت بيان كرده و فرموده:« نزديكم!» نه با فعل« من نزديك مى‏شوم!» تا ثبوت و دوام نزديكى را برساند .

و سادسا : در افاده اينكه دعا را مستجاب مى‏كند تعبير به مضارع آورد نه ماضى ، تا تجدد اجابت و استمرار آن را برساند .

و سابعا : وعده اجابت يعنى عبارت**« اجابت مى‏كنم دعاى دعا كننده!»** را مقيد كرد به قيد:**« اذا دعان - در صورتى كه مرا بخواند!»** با اينكه اين قيد چيزى جز خود مقيد نيست ، چون مقيد خواندن خدا است و قيد هم همان خواندن خدا است و اين دلالت دارد بر اينكه **دعوت داعى بدون هيچ شرطى و قيدى مستجاب است** نظير آيه:**« ادعونى استجب لكم!»(60/غافر)**

اين هفت نكته همه دلالت دارد بر اينكه خداى سبحان به استجابت دعا اهتمام و عنايت دارد .

از طرفى در اين آيه با همه اختصارش هفت مرتبه ضمير متكلم« من» تكرار شده و آيه‏اى به چنين اسلوب در قرآن منحصر به همين آيه است .

و كلمه« دعا » و « دعوت» به معناى اين است كه دعا كننده نظر دعا شده را به سوى خود جلب كند و كلمه « سؤال » به معناى جلب فائده و يا زيادتر كردن آن از ناحيه مسؤول است ، تا بعد از توجيه نظر او حاجتش برآورده شود ، پس سؤال به منزله نتيجه و هدف است براى دعا ( مثل اينكه از دور يا نزديك شخصى را كه دارد مى‏رود صدا مى‏زنى و مى‏خوانى ، تا روى خود را برگرداند ، آن وقت چيزى از او مى‏پرسى تا به اين وسيله حاجتت برآورده شود!) پس اين معنا كه براى سؤال شد جامع همه موارد سؤال هست ، سؤال علمى براى رفع جهل و سؤال به منظور حساب و سؤال به معناى زيادتر كردن خير مسؤول به طرف خود و سؤالهاى ديگر .

مطلب ديگر اينكه ، كلمه « عبوديت» همانطور كه در سابق هم گفتيم به معناى مملوكيت است ، البته نه هر مملوكيت ، بلكه مملوكيت انسان( پس گوسفند را عبد صاحبش نمى‏خوانند،) و عبد عبارت است از انسان و يا هر صاحب عقل و شعور ديگرى كه ملك ديگرى باشد ، در نتيجه عبد وقتى به خدا نسبت داده مى‏شود نظير ملك منسوب به او است .

و ملك خداى تعالى با ملك ديگران فرق دارد ، فرقى كه بين واقعيت و ادعا و بين حقيقت و مجاز است ، براى اينكه خداى تعالى كه مالك بندگان خويش است ، ملكش هم طلق است و هم محيط به همه نواحى و جوانب بنده است ، بندگان او نه در ذات خود مستقل از اويند و نه در توابع ذاتشان ، از صفات و افعال و هر چيز ديگرى كه منسوب به ايشان است ، از قبيل همسر و اولاد و مال و جاه و غيره و جان كلام آنكه آنچه را كه ملك يك بنده مى‏دانيم چون مى‏بينيم به نحوى از انحا نسبتى به آن بنده دارد ، حال چه اينكه اين نسبت حقيقى و به طبع باشد ، مثل نسبتى كه ميان او و جان و بدن و گوش و چشم او و عمل و آثار او هست و يا نسبت وضعى و اعتبارى باشد مانند نسبتى كه ميان او و همسر و مال و جاه و حقوق او هست ، اين ملك را به اذن خدا مالك شده و اين نسبت‏ها به وسيله خدا ميان او و مايملكش برقرار گشته ، حال مايملكش هر چه باشد خداى عز اسمه به او تمليك كرده ، او است كه جان بندگان و جسم آنان را به آنان نسبت داده و به بنده‏اش فرمود : جان تو و جسم تو و گوش تو و امثال آن ، و اگر اين نسبت را برقرار نمى‏كرد اصلا بنده‏اى موجود نمى‏شد ، همچنانكه فرمود:

**« قل هو الذي أنشأكم و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة!»(7/مومنون) و نيز فرموده:« و خلق كل شي‏ء فقدره تقديرا !» (2/فرقان)**

پس خداى سبحان ميان هر چيزى و خود آن چيز حائل است و ميان آن و تمامى مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حائل است ، پس خداى تعالى از هر چيزى كه فرض شود به مخلوق خود نزديك‏تر است ، پس او قريب على الاطلاق است ، همچنانكه خودش فرموده :

**« و نحن اقرب اليه منكم و لكن لا تبصرون!»**(85/واقعه)و نيز فرموده:

**« و نحن اقرب اليه من حبل الوريد!»** (16/ق)و نيز فرموده:

**« ان الله يحول بين المرء و قلبه!»(24/انفال)**

و مراد از قلب همان جان آدمى و نفس مدركه او است .

و سخن كوتاه آنكه مالك بودن خداى سبحان نسبت به بندگانش به مالكيت حقيقى و بنده بودن بندگان براى او باعث شده كه او بطور على الاطلاق قريب و نزديك به ايشان باشد ، نزديك‏تر از هر چيزى كه با او مقايسه شود و نيز اين مالكيت باعث شده كه هر تصرفى و به هر نحو كه بخواهد در بندگانش بكند جايز باشد بدون اينكه دافعى و مانعى جلو تصرفاتش را بگيرد و اين جواز تصرف حكم مى‏كند به اينكه خداى سبحان هر دعاى دعا كننده را اجابت كند هر چه مى‏خواهد باشد و با اعطا و تصرف خود حاجتش را برآورد چون مالكيت او عام و سلطنت و احاطه‏اش بر جميع تقادير و بدون هيچ قيد و اندازه است .

نه آنطور كه يهود مى‏پندارد و مى‏گويد : خدا وقتى موجودات را آفريد و در آنها تقدير و اندازه‏گيرى كرد ، كارش تمام شد و زمام تصرفات جديد از دستش بيرون شد ، آنچه از ازل قضايش را رانده صورت مى‏گيرد و حتى خودش هم نمى‏تواند جلو قضاى رانده شده خود را بگيرد ، پس ديگر نسخ و بداء و استجابت دعا مفهومى ندارد ، چون كار از ناحيه او تمام شده و از دستش در رفته .

و نه آنطور كه جماعتى از اين امت پنداشته‏اند ، كه خدا هيچ دخل و تصرفى در اعمال بندگان خود ندارد ، اينان(قدريه) هستند كه رسول خدا صلى‏الله ‏عليه ‏وآله‏وسلّم‏ لقب ( مجوس اين امت) به ايشان داده و شيعه و سنى روايت كرده‏اند كه فرموده:« القدرية مجوس هذه الامة - قدريه مجوس اين امتند!»

بلكه ملك خداى تعالى حتى بعد از راندن قضا و قدر در عالم و حتى در اعمال بندگان همچنان به اطلاقش باقى است و هيچ موجودى مالك هيچ چيزى نيست مگر به تمليك و اذن او ، آنچه او بخواهد و تمليك كند و اجازه وقوعش را بدهد واقع مى‏شود و آنچه او نخواهد و تمليك نكند و اجازه وقوعش را ندهد واقع نمى‏شود ، هر چند كه( همه عالم) براى وقوع آن دست به دست هم بدهند ، همچنانكه خودش فرموده:**« يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله ، و الله هو الغنى!»** (15/فاطر)

پس روشن شد اينكه فرموده:**« و اذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان!»** (186/بقره)همانطور كه متعرض حكم مساله اجابت دعا است متعرض بيان علل آن نيز هست و مى‏فهماند علت نزديك بودن خدا به بندگان همين است كه دعا كنندگان بنده اويند و علت اجابت بى‏قيد و شرط دعاى ايشان همان نزديكى خدا به ايشان است و بى‏قيد و شرط بودن اجابت دعا ، مستلزم بى‏قيد و شرط بودن دعا است ، پس تمامى دعاهائى كه خدا براى اجابت آن خوانده مى‏شود مستجاب است .

البته در اينجا نكته‏اى است كه نبايد از نظر دور داشت و آن اينكه خداى تعالى وعده اجيب دعوة الداع خود را مقيد كرده به قيد**« اذا دعان ...!»** و چون اين قيد چيزى زائد بر مقيد نيست ، مى‏فهماند كه دعا بايد حقيقتا دعا باشد ، نه اينكه مجازا و صورت آن را آوردن ، آرى وقتى مى‏گوئيم:( به سخن ناصح گوش بده وقتى تو را نصيحت مى‏كند!) و يا ( عالم را در صورتى كه عالم باشد احترام كن!) منظورمان اين است كه آن نصيحتى را بايد گوش داد كه متصف به حقيقت خيرخواهى باشد و آن عالمى را بايد احترام كرد كه حقيقتا عالم باشد يعنى به علم خود عمل كند.

جمله:« اذا دعان!» نيز همين را مى‏فهماند ، كه وعده اجابت هر چند مطلق و بى‏قيد و شرط است ، اما اين شرط را دارد كه داعى حقيقتا دعا كند و علم غريزى و فطريش منشا خواسته‏اش باشد و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد ، چون دعاى حقيقى آن دعائى است كه قبل از زبان سر ، زبان قلب و فطرت كه دروغ در كارش نيست آن را بخواهد نه تنها زبان سر ، كه به هر طرف مى‏چرخد ، به دروغ و راست و شوخى و جدى و حقيقت و مجاز .

بهمين جهت است كه مى‏بينيد خداى تعالى تمامى حوائج انسانى را هر چند كه زبان درخواست آن را نكرده باشد سؤال ناميده ، و فرموده:

**« و اتيكم من كل ما سالتموه و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار!»(34/ابراهیم)**

كه به حكم اين آيه انسانها در نعمتهائى هم كه نه تنها به زبان سر درخواستش را نكرده‏اند ، بلكه از شمردنش هم عاجزند ، داعى و سائلند ، چيزى كه هست به زبان فطرت و پيشين خود دعا و سؤال مى‏كنند ، چون ذات خود را محتاج و مستحق مى‏يابند و نيز فرموده:

« يسئله من فى السموات و الارض كل يوم هو فى شان!»(29/رحمن)

و دلالت اين آيه بر آنچه گفتم ظاهرتر و واضح‏تر است .

پس سؤال فطرى از خداى سبحان هرگز از اجابت تخلف ندارد ، در نتيجه دعائى كه مستجاب نمى‏شود و به هدف اجابت نمى‏رسد ، يكى از دو چيز را فاقد است و آن دو چيز همان است كه در جمله:**« دعوة الداع اذا دعان!»** به آن اشاره شده است.

اول اين است كه دعا دعاى واقعى نيست و امر بر دعا كننده مشتبه شده ، مثل كسى كه اطلاع ندارد خواسته‏اش نشدنى است و از روى جهل همان را درخواست مى‏كند ، يا كسى كه حقيقت امر را نمى‏داند و اگر بداند هرگز آنچه را مى‏خواست درخواست نمى‏كرد ، مثلا اگر مى‏دانست كه فلان مريض مردنى است و درخواست شفاى او درخواست مرده زنده شدن است هرگز درخواست شفا نمى‏كند و اگر مانند انبيا اين امكان را در دعاى خود احساس كند ، البته دعا مى‏كند و مرده زنده مى‏شود ، ولى يك شخص عادى كه دعا مى‏كند از استجابت مايوس است و يا اگر مى‏دانست كه بهبودى فرزندش چه خطرهائى براى او در پى دارد دعا نمى‏كرد ، حالا هم كه از جهل به حقيقت حال دعا كرده مستجاب نمى‏شود .

دوم اين است كه دعا ، دعاى واقعى هست ، ليكن در دعا خدا را نمى‏خواند ، به اين معنا كه به زبان از خدا مسئلت مى‏كند ، ولى در دل همه اميدش به اسباب عادى يا امور وهمى است ، امورى كه توهم كرده در زندگى او مؤثرند .

پس در چنين دعائى شرط دوم **« اذا دعان - در صورتى كه مرا بخواند!»** وجود ندارد ، چون دعاى خالص براى خداى سبحان نيست و در حقيقت خدا را نخوانده چون آن خدائى دعا را مستجاب مى‏كند كه شريك ندارد و خدائى كه كارها را با شركت اسباب و اوهام انجام مى‏دهد ، او خداى پاسخگوى دعا نيست ، پس اين دو طايفه از دعا كنندگان و صاحبان سؤال دعاشان مستجاب نيست ، زيرا دعايشان دعا نيست و يا از خدا مسئلت ندارند چون خالص نيستند .

اين بود خلاصه گفتار ما در دعا و آنچه كه از آيه مورد بحث استفاده كرديم و با اين بيان معانى ساير آياتى هم كه در باب دعا هست روشن مى‏گردد مثل آيه:

**« قل ما يعبؤا بكم ربى لولا دعاؤكم!» (77/فرقان)و آيه:**

**« قل ارايتم ان اتيكم عذاب الله او اتتكم الساعة ا غيرالله تدعون ان كنتم صادقين بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء و تنسون ما كنتم تشركون!»** (40و41/انعام)و آيه شريفه:

**« قل من ينجيكم فى ظلمات البر و البحر تدعونه تضرعا و خفية لئن انجينا من هذه لنكونن من الشاكرين! قل الله ينجيكم منها و من كل كرب ثم انتم تشركون!»(63و64/انعام)**

پس همه اين آيات دلالت دارد بر اينكه انسان دعائى غريزى و درخواستى فطرى دارد ، كه به زبان فطرتش از پروردگارش حاجت مى‏خواهد ، چيزى كه هست در هنگامى كه غرق نعمت و رفاه است ، دلش به اسباب وابسته است و آن اسباب را شريك پروردگارش مى‏گيرد و امر بر او مشتبه شده ، خيال مى‏كند كه از پروردگارش چيزى نمى‏خواهد و دعائى نمى‏كند ، با اينكه از غير خدا چيزى نمى‏خواهد ، چون هر چه باشد بالاخره انسانى داراى فطرت است و خلقت و فطرت خدا در افراد اختلاف و دگرگونى نمى‏پذيرد .

به شهادت اينكه وقتى اين سبب‏ها از كار مى‏افتد و گرفتاريها روى مى‏آورد و اسباب در رفع آنها از اثر افتاده شرك موهومش و شفيعان خياليش همه به كنارى مى‏روند ، آن وقت مى‏فهمد كه جز خدا كسى بر آورنده حاجتش و جوابگوى درخواستش نيست ، لذا مجددا به توحيد فطريش بر مى‏گردد و همه اسباب را از ياد مى‏برد و روى دل سوى خداى كريم مى‏كند و خدا هم گرفتاريش را برطرف ساخته ، حاجتش را بر مى‏آورد و در سايه آسايشش مى‏پروراند ، تا آنكه رفته رفته خاطرش آسوده و شكمش سير شود ، دوباره بهمان وضعى كه داشت يعنى سبب‏پرستى و فراموش نمودن خدا برگردد .

و نيز مانند آيه شريفه:

**« و قال ربكم ادعونى استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين!»(60/غافر)**

چونكه اين آيه شريفه ، هم دعوت به دعا مى‏كند و هم وعده اجابت مى‏دهد و هم علاوه بر اين دعا را عبادت مى‏خواند و نمى‏فرمايد كسانى كه از دعا به درگاه من استكبار مى‏كنند ، بلكه به جاى آن مى‏فرمايد كسانى كه از عبادت من استكبار مى‏كنند.

و با اين بيان خود تمامى عبادتها را دعا مى‏خواند ، براى اينكه اگر منظور از عبادت ، تنها دعا ، كه يكى از اقسام عبادت است باشد ترك دعا ، استحقاق آتش نمى‏آورد بلكه منظور ترك مطلق عبادت است كه استحقاق آتش مى‏آورد ، پس معلوم مى‏شود مطلق عبادت‏ها دعايند( دقت بفرمائيد!)

با اين بيان معناى آيات ديگر هم كه مربوط به اين باب است روشن مى‏شود ، مانند آيه شريفه:

**« فادعوا الله مخلصين له الدين!»(14/غافر) و آيه:**

**« و ادعوه خوفا و طمعا ان رحمة الله قريب من المحسنين!» (56/اعراف)و آيه شريفه:**

**« و يدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعين!»(90/انبیا) و آيه شريفه:**

**« ادعوا ربكم تضرعا و خفية انه لا يحب المعتدين!» و آيه شريفه:**

**« اذ نادى ربه نداء خفيا ... و لم اكن بدعائك رب شقيا!» (4/مریم)و آيه شريفه:**

**« و يستجيب الذين آمنوا و عملوا الصالحات و يزيدهم من فضله!» (26/شوری)**

و آياتى ديگر كه مناسب باب دعا است و اين آيات اركان اصلى دعا و آداب دعا كننده را كه عمده‏اش اخلاص در دعا و مطابقت قلب و زبان و بريدگى از اسباب ظاهرى و توسل به خداى تعالى است ، بيان مى‏كند و آداب ديگرى را هم روايات به آن ملحق كرده ، از قبيل خوف و طمع ، رغبت و رهبت، خشوع و تضرع، اصرار ، ذكر ، عمل صالح ، ايمان ، ادب حضور و امثال آن .

**« فليستجيبوا لى و ليؤمنوا بى ...!»(186/بقره)**

حال كه معلوم شد خدا به بندگانش نزديك است و هيچ چيزى ميان او و دعاى بندگانش حائل نيست و معلوم شد كه او نسبت به بندگان خود و به درخواست‏هايشان عنايت دارد و همين خداى مهربان بندگان را دعوت به دعا مى‏كند و خلاصه حال كه معلوم شد خدا داراى چنين صفتى است ، پس بندگان معطل چه هستند ، او را در اين دعوتش اجابت كنند و به سويش رو آورند و ايمان بياورند كه خدائى است داراى چنين صفت و يقين كنند به اينكه او نزديك است و دعايشان را اجابت مى‏كند ، تا در نتيجه شايد در دعا كردن به درگاه او موفق گردند .

**الميزان ج : 2 ص : 41**

# روایاتی درباره اهمیت دعا و تحلیل آنها

شيعه و سنى روايت كرده‏اند كه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ فرمود : دعا سلاح مؤمن است .

در كتاب عدة الداعى است كه در حديث قدسى آمده : اى موسى از من آنچه احتياج دارى درخواست كن ، حتى علوفه گوسفندت و نمك خميرت را از من بخواه .

در كتاب مكارم از آن جناب روايت كرده كه فرمود : دعا از خواندن قرآن بهتر است ، براى اينكه خود خداى عزوجل مى‏فرمايد:

**« قل ما يعبؤا بكم ربى لو لا دعاؤكم - بگو اگر دعاى شما نباشد پروردگار من هيچ اعتنائى به شما نخواهد كرد!» (77/فرقان)**

اين مضمون از امام باقر و صادق عليهماالسلام‏ نيز نقل شده است.

در كتاب عدة الداعى در روايت محمد بن عجلان ، از محمد بن عبيد الله بن على بن الحسين : از پسر عمويش امام صادق ، از پدران بزرگوارش از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ روايت آورده كه فرمود: زمانى خداى تعالى به بعضى از انبياءش وحى فرستاد ، كه به عزت و جلالم سوگند كه آرزوى هر آرزومندى را كه به غير من اميد ببندد مبدل به نوميدى مى‏كنم و جامه ذلت در ميان مردم بر تنش مى‏پوشانم و از گشايش و فضل خودم دور مى‏كنم ، آيا بنده ، بنده من باشد و در شدائدش به غير من اميد ببندد با اينكه شدائد همه بدست من است و آيا به غير من اميدوار شود ، با اينكه غنى بالذات و جواد على الاطلاق منم و كليد همه درهاى بسته به دست من است و در خانه من به روى هر كس كه بخواهد مرا بخواند باز است... تا آخر حديث.

و نيز در عدة الداعى از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ روايت آورده كه فرمود : خداى تعالى فرموده هيچ مخلوقى دست به دامن مخلوق ديگر نمى‏شود ، مگر آنكه من رشته اسباب آسمانها و اسباب زمين را عليه او قطع مى‏كنم ، ديگر اگر از من چيزى بخواهد عطايش نمى‏كنم و اگر به درگاهم دعا كند دعايش را مستجاب نمى‏سازم و هيچ مخلوقى دست به دامن خود من نمى‏شود و چشم اميد از مخلوق من نمى‏پوشد مگر آنكه آسمانها و زمين را ضامن رزقش مى‏كنم ، آن وقت اگر دعا كند اجابت مى‏كنم و اگر حاجت بخواهد بر مى‏آورم و اگر طلب آمرزش كند او را مى‏آمرزم!

مؤلف: آنچه اين دو حديث افاده مى‏كنند اين است كه دعا بايد خالص باشد ، نه اينكه سببيت اسباب وجودى عالم را كه آنها را ميان هر موجودى و حوائجش واسطه قرار داده ابطال كنند ، چون هر انسانى مى‏داند كه چنين اسبابى وجود دارند اما سببيت آنها را خدا به آنها داده ، نه اينكه خود آنها علت تامه‏اى باشند ، كه مستقل از خداى سبحان فيض را به معلول‏هاى خود برساند .

توضيح اينكه انسان با فطرت خود اين معنا را درك مى‏كند كه براى حاجتش برآرنده‏اى است ، كه فعلش از او تخلف نمى‏كند و نيز درك مى‏كند آنچه از سبب‏هاى ظاهرى كه وى دست به دامن آنها مى‏زند سبب تام نيستند و فعل و اثرشان از آنها تخلف مى‏كند ، كه آن شاعر مى‏گويد:« ناگهان سركنگبين صفرا فزود!»

پس انسان اين شعور و درك را دارد كه آن مبدئى كه سرنخ تمامى امور آنجا است و ركنى كه در تحقق و وجود هر حاجت از حوائجش بدان اعتماد و دلگرمى دارد ، غير اين اسباب ظاهرى است و لازمه اين درك آن است كه اعتماد كامل و ركون تام به اين اسباب نداشته باشد ، بطوريكه بكلى از آن سبب تام و حقيقى غافل بماند و هر چيزى را مستند به سبب‏هاى ظاهريش بپندارد .

آرى انسان با كمترين دقت و توجه ملتفت به اين نكته مى‏شود ، حال اگر سؤالى كند و حاجتى بطلبد و حاجتش هم برآورده گردد ، از اين برآورده شدن كشف مى‏كند سؤالش سؤال از پروردگارش بوده و حاجتى كه داشته و از راه شعور باطنى خود آن را تشخيص داده از طريق اسباب ظاهرى به درگاه پروردگارش رسيده و از آنجا به وى افاضه شده است و اگر همين حاجت را از سببى از اسباب ظاهرى بخواهد ، از كسى خواسته كه شعور فطرى و باطنيش حكم مى‏كند به اينكه آن سبب ، برآرنده حاجتش نيست ، بلكه خيال مى‏كرده كه آن سبب برآرنده حاجتش مى‏باشد ، و قوه خياليش به عللى غير از شعور باطنى به حاجت ، آن سبب را در نظرش برآرنده حاجت تصوير كرده و اين در همان مواردى است كه باطن آدمى مخالف با ظاهر او است .

مثالى كه مى‏توانيم در اينجا بياوريم اين است كه ، بسيار مى‏شود انسان چيزى را دوست دارد و به آن اهتمام مى‏ورزد ، تا آنكه آن را به دست مى‏آورد و مى‏بيند كه همين محبوبش مزاحم و مضر به منافعى است كه براى او مهم‏تر و محبوبتر است ، ناگزير از آن دست بر مى‏دارد و محبوب‏تر را مى‏گيرد و بسيار مى‏شود كه از چيزى نفرت دارد و به خاطر حفظ منافعش از آن مى‏گريزد ، ولى تصادفا به همان چيز بر مى‏خورد و مى‏بيند بر خلاف آنچه مى‏پنداشت از منافعى كه به خاطر آن از اين مى‏گريخت سودمندتر و بهتر است .

كودك مريض از نوشيدن دواى تلخ مى‏گريزد و در عين اينكه طالب بهبودى خويش است ، از خوردن دوا گريه مى‏كند ، اين انسان با شعور باطنى و فطريش صحت و سلامتى را مى‏خواهد و به زبان فطرت درخواست آن را دارد ، هر چند كه به زبان سر و با عملش خلاف آن را درخواست مى‏كند .

پس معلوم مى‏شود انسان در زندگيش دو نظام دارد ، يك نظام به حسب فهم فطرى و شعور باطنى و نظامى ديگر به حسب تخيل ، نظام فطريش از خطا محفوظ است و در مسيرش دچار اشتباه نمى‏شود و اما نظام تخيليش بسيار دستخوش خبط و اشتباه مى‏شود ، چه بسا مى‏شود كه آدمى به حسب صورت خياليش چيزى را درخواست مى‏كند و جدا مى‏طلبد و نمى‏داند كه با همين سؤال و طلبش درست چيز ديگرى مخالف آن مى‏خواهد پس بايد حديث را به همين معنا توجيه كرد و اين همان معنائى است كه از كلام على عليه‏السلام‏ كه فرمود:« عطيه و بخشش به قدر نيت است!» به چشم مى‏خورد.

و در عدة الداعى از رسولخدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم روايت آورده كه فرمود : در حالى دعا كنيد كه يقين به اجابتش داشته باشيد .

و در حديث قدسى آمده: خداى تعالى فرمود: من همان جايم كه ظن بنده‏ام به من آنجا است ، پس بنده من نبايد به غير از خير از من انتظارى داشته باشد ، بلكه بايد نسبت به من حسن ظن داشته باشد!

مؤلف : علتش اين است كه دعا در حال نوميدى و تردد كشف مى‏كند از اينكه صاحبش در حقيقت درخواستى ندارد و نيز روايت شده كه هرگز چيز نشدنى را از خدا نخواهيد .

و باز در كتاب عدة الداعى از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ روايت آورده كه فرمود : در حوائج خود به درگاه خدا فزع كنيد و در ناملايمات خود به او پناهنده شويد و به درگاهش تضرع نموده او را بخوانيد ، كه دعا مغز عبادت است و هيچ مؤمن نيست كه خدا را بخواند مگر آنكه دعايش را مستجاب مى‏كند آنهم يا به فوريت ، كه در نتيجه ثمره‏اش در دنيا عايد او مى‏شود و يا با مدت كه در نتيجه ثمره‏اش در آخرت عايدش مى‏شود و يا حداقل ثمره آن را به مقدار دعايش كفاره گناهانش قرار مى‏دهد ، البته همه اينها در صورتى است كه از خدا گناه نخواهد .

و در نهج البلاغه در يكى از وصاياى امير المؤمنين به فرزندش حسين عليه‏السلام‏ آمده : سپس خداى تعالى كليد همه خزينه‏هاى غيبش را در دست خود تو قرار داد و آن اين است كه به تو اجازه داد از او مسئلت كنى ، با اين كليد كه همان دعا است هر درى از درهاى نعمتهاى او را بخواهى مى‏توانى بگشائى و باران رحمت او را به سوى خود ببارانى ، پس هرگز دير شدن اجابت خدا تو را نوميد نسازد ، كه عطيه به قدر نيت است و چه بسا اجابت دعايت بدين جهت تاخير مى‏افتد كه اجرش برايت بيشتر باشد ، كه بزرگترين عطا همان آرزو و انتظار اجابت داشتن است و چه بسا چيزى از خدا بخواهى و خدا آن را بتو ندهد ، بلكه بهتر از آن را بدهد ، حال يا در دنيا و يا در آخرت و يا بدين جهت مستجاب نكند كه خواسته است بلائى را از تو بگرداند ، چون آنچه خواسته‏اى بلاى جان تو است ، زيرا بسيار مى‏شود كه از خدا چيزى بخواهى كه مايه نابودى دين تو است، اگر آن حاجتت را برآورند ، دينت را از دست مى‏دهى ، پس بر تو باد كه هميشه از خدا چيزى بخواهى كه جمال و زيبائيش برايت بماند و وزر و وبالش از بين برود ، نه مال ، كه نه تنها براى تو نمى‏ماند ، بلكه تو هم براى آن نمى‏مانى .

مؤلف: اينكه فرمود:« عطيه به مقدار نيت است!» منظورش اين بوده كه استجابت همواره مطابق دعا است ، پس آنچه سائل بر حسب عقيده قلبيش و حقيقت ضميرش از خدا مى‏خواهد ، خدا به او مى‏دهد ، نه آنچه كه گفتارش و لقلقه زبانش اظهار مى‏دارد ، چون بسيار مى‏شود كه لفظ آنطور كه بايد مطابق با معناى مطلوب نيست ، كه بيانش گذشت ، بنابر اين جمله مورد بحث بهترين و جامع‏ترين كلمه است براى بيان ارتباط ميان درخواست و اجابت .

و چگونه جامع‏ترين كلمه نباشد ؟ با اينكه در كوتاه‏ترين عبارت موارد بسيارى از دعاهائى را كه مستجاب نمى‏شود بيان كرده ، كه چرا نمى‏شود ؟ مانند موردى كه اجابت طول مى‏كشد ، و موردى كه خير دنيائى مسؤول با خير مهمتر دنيائى و يا آخرتى تبديل مى‏شود و مواردى كه خواسته دعا كننده به صورت ديگرى غير صورتى كه خواسته مستجاب مى‏شود كه سازگارتر به حال سائل است ، چون بسيار مى‏شود سائل نعمتى گوارا درخواست مى‏كند ، كه اگر فورا به او داده شود گوارا نمى‏شود ، لذا اجابتش تاخير مى‏افتد تا سائل تشنه‏تر شود و نعمت نامبرده گواراتر گردد ، چون خودش در سؤال خود قيد گوارا را ذكر كرده بود ، پس در حقيقت خودش خواسته كه اجابتش تاخير افتد و همچنين مؤمن كه به امر دين خود اهتمام دارد ، اگر حاجتى را درخواست كند كه برآورده شدن آن باعث هلاكت دين او مى‏شود و او خودش اطلاع ندارد و خيال مى‏كند برآورده شدن آن حاجت سعادت او را تامين مى‏كند ، در حالى كه سعادت او در آخرت او است ، پس در حقيقت درخواست او درخواست سعادت در آخرتش است نه دنيا و بهمين جهت دعايش در آخرت مستجاب مى‏شود نه در دنيا .

باز در عدة الداعى از امام باقرعليه‏السلام روايت كرده كه فرمود: هيچ بنده‏اى دست خود به سوى خداى عزوجل نمى‏گشايد مگر آنكه خدا از رد آن بدون اينكه حاجتش داده باشد شرم مى‏كند ، بالاخره چيزى از فضل و رحمت خود كه بخواهد در آن مى‏گذارد ، بنا بر اين هر وقت دعا مى‏كنيد دست خود را برنگردانيد مگر بعد از آنكه آن را به سر و صورت خود بكشيد و در خبرى ديگر آمده : كه به صورت و سينه خود بكشيد.

مؤلف : در الدر المنثور هم قريب به اين معنا از عده‏اى از صحابه چون سلمان ، جابر، عبد الله بن عمر، انس بن مالك و ابن ابى مغيث، از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله ‏وسلّم‏ مطالبى در ضمن هشت روايت آورده و در همه آنها جمله:« دست بلند كردن» آمده است، پس ديگر معنا ندارد بعضى اين معنا را انكار نموده ، بگويند(دست بلند كردن به معناى آن است كه خدا جسم است ، و در آسمان قرار دارد و خدا بزرگتر از اين است كه جسم باشد.) اين سخنى است فاسد ، براى اينكه حقيقت تمامى عبادتهاى بدنى نشان دادن حالت قلبى و صورت بخشيدن توجه درونى و اظهار حقايق متعالى از ماده است در قالب تجسم ، كه اين وضع در نماز و روزه و حج و عبادات ديگر با اجزاء و شرايط آنها به خوبى روشن است و اگر اين معنا نبود اصلا عبادت بدنى تحقق نمى‏يافت، و يكى از آن عبادتها دعا است و آن عبارت است از مجسم ساختن توجه قلبى و درخواست باطنى به صورت درخواست ظاهرى كه ما افراد بشر در بين خود داريم و خلاصه در برابر پروردگارمان آن حالتى را مى‏گيريم ، كه يك انسان فقير كه خود را پست احساس مى‏كند در برابر توانگرى كه خود را عزيز و عالى پنداشته ، بخود مى‏گيرد ، دست خود را در مقابل او دراز نموده ، گردن خود را كج مى‏كند و با حالت ذلت و تضرع حاجت خود را سؤال مى‏كند.

و اتفاقا در روايتى كه شيخ در مجالس خود با ذكر سند از محمد بن على بن الحسين و برادرش زيد از پدر آن دو از جدشان حسين بن على عليهماالسلام روايت كرده، آمده كه : رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم وقتى به دعا مشغول مى‏شد دست خود را بلند مى‏كرد و مناجات و دعا مى‏نمود ، به حالتى كه يك فقير گرسنه در گدائى به خود مى‏گيرد و همين معنا را عدة الداعى بدون ذكر سند نقل كرده است .

و در بحار از على عليه‏السلام‏ روايت كرده كه مردى را شنيد مى‏گفت : بار الها پناه مى‏برم به تو از فتنه ، امام فرمود : معناى اين دعاى تو اين است كه خدايا پناه مى‏برم به تو از مال و اولادم ، چون خداى تعالى فرموده:**« انما اموالكم و اولادكم فتنة!»(28/انفال)** پس اگر مى‏خواهى به خدا پناه ببرى بايد بگوئى : خدايا پناه مى‏برم به تو از فتنه‏هاى گمراه كننده .

مؤلف : و اين هم باب ديگرى است در تشخيص معناى لفظ ، كه نظائرى هم در روايات دارد و در روايات آمده كه حق در معناى هر لفظى همان معنائى است كه در كلام خداى تعالى آمده و باز از اين باب است آن رواياتى كه در معناى جزء و كثير و امثال آن رسيده .

و در عدة الداعى از امام صادق عليه‏السلام روايت كرده ، كه فرموده : خداى تعالى دعاى قلبى فراموش كار را مستجاب نمى‏كند( يعنى كسى كه بى‏فكر و بى‏توجه قلبى دعا مى‏كند.)

و نيز در عدة الداعى از على عليه‏السلام‏ روايت كرده كه فرمود : خدا دعاى قلب بازيگر را قبول نمى‏كند .

مؤلف : و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست و سرش اين است كه در اينگونه موارد حقيقت دعا و مسئلت تحقق نمى‏يابد .

و در كتاب دعوات تاليف راوندى آمده : كه خداى تعالى در تورات به بنده خود خطاب كرده مى‏فرمايد : تو هر وقت بنده‏اى از بندگان مرا نفرين كنى كه به خاطر ظلمى كه به تو كرده ، نابودش كنم ، در همان وقت كسى هم هست كه تو را نفرين مى‏كند به خاطر ظلمى كه تو به او كرده‏اى ، اگر مى‏خواهى هم نفرين تو را مستجاب مى‏كنم و هم نفرين او را و اگر بخواهى استجابت نفرين هردوتان را تا روز قيامت تاخير مى‏اندازم .

مؤلف : سر اين معنا روشن است ، براى اينكه وقتى كسى چيزى را به نفع خود مسئلت مى‏نمايد لابد به آن راضى هم هست و وقتى به آن راضى و خشنود باشد بايد به هر چه كه از هر جهت مثل آن است نيز راضى باشد ، وقتى عليه ستمگر خودش نفرين مى‏كند و انتقام را مى‏خواهد به خاطر اينكه ظلم كرده ، بايد بطور كلى از انتقام گرفتن از ستمگر راضى باشد و آن را دوست بدارد ، پس اگر خودش هم ستمگر باشد نفرين عليه ستمگرش نفرين عليه خودش هم هست ، چون گفتيم او با نفرين كردنش مى‏فهماند كه انتقام از ستمگر را دوست مى‏دارد ، حال اگر اين انتقام را نسبت به خودش هم دوست بدارد ، كه هرگز دوست نمى‏دارد ، به بلائى گرفتار مى‏شود كه آن را براى غير خودش درخواست كرده بود و اگر دوست ندارد در حقيقت نفرينى و دعائى از او سر نزده ، بلكه فقط گفتارى زبانى بوده و خداى تعالى در اين باره فرموده:**« و يدع الانسان بالشر دعائه بالخير و كان الانسان عجولا!»** (11/اسرا)

و در عدة الداعى روايت كرده كه رسولخدا به ابى ذر فرمود : اى ابا ذر مى‏خواهى كلماتى به تو بياموزم كه خداى عزوجل به وسيله آنها به تو سود رساند ؟ ابوذر مى‏گويد گفتم : بله يا رسول الله! فرمود : خدا را پاس دار ، تا خدا پاست بدارد ، خدا را در نظر بگير ، تا همه جا او را پيش رويت ببينى ، در حال رفاه و خوشى به ياد او باش ، تا در حال شدت بيادت باشد و هر وقت خواستى درخواستى كنى از خدا بكن و چون خواستى بى‏نياز باشى اين بى‏نيازى را از راه اعتماد به خدا كسب كن ، پس بدان كه قلم قضا بر آنچه كه تا روز قيامت خواهد شد جريان يافته و همه را نوشته و اگر تمامى خلائق جمع شوند تا خيرى به تو برسانند كه خدا برايت ننوشته ، نخواهند توانست .

مؤلف : اينكه فرمود : ( در حال رفاه و خوشى به ياد او باش ، تا در حال شدت بيادت باشد!) معنايش اين است كه در حال خوشى دعا كن و خدا را فراموش مكن ، تا در حال شدت همان دعايت را مستجاب كند و فراموشت نكند ، چون كسى كه پروردگار خود را در حال خوشى فراموش كند ، بطور قطع چنين پنداشته كه اسباب ظاهرى در فراهم ساختن رفاه او مستقل از خدايند ، آن وقت صاحب چنين پندارى ، وقتى در حال شدت پروردگار خود را مى‏خواند معناى اين خواندنش اين است كه خداى تعالى تنها در حال شدت رب و مدبر او است و حال آنكه خداى تعالى اينطور نيست ، بلكه در هر حال چه شدت و چه رخا ربوبيت دارد ، در نتيجه صاحب اين پندار نه در حال رفاه خداى عالم و آفريدگار خود را خوانده و نه در حال شدت ، بلكه ديگرى را خوانده .

و اين معنا در بعضى روايات به زبانى ديگر آمده ، مثلا در كتاب مكارم الاخلاق از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه فرمود: كسى كه از پيش دعا كرده باشد هنگام نزول بلا دعايش مستجاب مى‏شود و بعضى گفته‏اند: دعا صوتى است پسنديده كه در رسيدنش به آسمان چيزى جلوگيرش نيست و كسى كه قبل از گرفتارى دعا نكرده باشد ، دعاى در هنگام نزول بلايش مستجاب نمى‏شود و ملائكه مى‏گويند اين صداى كيست كه تاكنون نشنيده و آن را نمى‏شناسيم ... تا آخر حديث.

و اين معنا از اطلاق آيه:**« نسوا الله فنسيهم...!»** (67/توبه)استفاده مى‏شود ، و اين معنا با رواياتى كه مى‏گويد : دعا با انقطاع از خلق رد نمى‏شود ، منافات ندارد ، براى اينكه مطلق شدت و بلا غير انقطاع كامل است. از مجموع دو دسته روايات چنين بر مى‏آيد ، آن كسى كه در حال خوشى دعا ندارد و با خدا كارى ندارد ، در حال شدت هم انقطاع كامل برايش دست نمى‏دهد ، باز هم كه دعا كند گوشه چشمش به اسباب ظاهرى است ، نمى‏تواند به كلى از آنها قطع اميد كند.

و اينكه فرمود : « و چون درخواستى داشتى از خدا بخواه و چون خواستى بى‏نياز باشى با ياد خدا بى‏نيازى را به دست آر ...!» ارشاد است به اينكه وقتى مى‏خواهى درخواستى بكنى و يا كمكى بطلبى ، اين سؤال و استعانت را حقيقتا بكن و سؤال و استعانت حقيقى آن است كه از خداى تعالى بشود ، چون اسباب عادى كه در دسترس ما هست سببيتشان همه محدود به آن مقدارى است كه خدا برايشان مقدر كرده ، نه آنطور كه به نظر ما مى‏رسد و خيال مى‏كنيم در مقابل خدا آنها هم سبب مستقل در تاثيرند ، بلكه اين اسباب تنها طريقيت و وساطت در ايصال دارند و گرنه كار همه‏اش به دست خداى تعالى است .

بنا بر اين بر بنده خدا واجب است كه در حوائج خود متوجه به جانب عزت و باب كبرياء شود و هرگز به هيچ يك از اسباب ظاهرى ركون و اعتماد نكند ، گو اينكه خداى تعالى چنين تقدير كرده ، كه امور جز از راه اسباب به جريان نيفتد و ليكن سبب هر چه باشد چيزى است كه خدا سببش كرده .

پس كلام امام دعوت به اين معنا است كه بندگان خدا به اسباب اعتماد نكنند و همه اعتمادشان بر خدائى باشد كه سببيت را به اسباب داده نه اينكه امام خواسته باشد مردم را به اين اعتقاد هدايت كند كه اسباب به كلى لغو و بى‏اثرند و هر وقت هر حاجتى دارند از غير مجراى اسباب آن را طلب كنند ، چون چنين چيزى صحيح نيست و چنين توقعى بيجا است ، چطور ممكن است امام چنين چيزى فرموده باشد ، با اينكه اهل دعا در همين دعا كردنش سبب‏هاى زيادى به كار مى‏برد ، از قبيل قلب و زبان و در راه به دست آوردن حاجت خود همه اركان وجود خود را بكار مى‏گيرد و همه اينها سببند .

اين معنا را در انسان در نظر بگير ، كه هر چه مى‏كند با ابزارهاى بدن خود مى‏كند ، اگر مى‏دهد با دست مى‏دهد و اگر مى‏بيند با چشم مى‏بيند و اگر مى‏شنود با گوش مى‏شنود ، پس همين انسان اگر از خدا از كار افتادن اسباب را بخواهد مثل كسى مى‏ماند كه از من بخواهد چيزى به او بدهم ، اما بدون دست ، و يا به او بنگرم اما بدون چشم ، و يا به سخنانش گوش دهم اما بدون گوش ، و كسى كه ركون و اعتمادش تنها به اسباب باشد نه به خدا ، مثل كسى است كه تمام اميد و انتظارش به دست من باشد تا به سويش دراز شود ، و چيزى به او بدهد ، و يا همه اعتمادش به چشم من باشد تا به او بنگرد ، و يا همه ركونش به گوش من باشد تا سخن او بشنود ، و در عين حال به كلى از وجود من غافل باشد ، معلوم است كه چنين كسى غافل و ديوانه است( چون ممكن نيست انسان عاقل دست و چشم و گوش را ببيند و به كلى از صاحب آن غافل باشد!)

از سوى ديگر بايد دانست اينكه مى‏گوئيم: امور تنها از مسير اسباب جريان مى‏يابد ، قدرت مطلقه و غير متناهى خدا را مقيد نمى‏كند و اختيار را از او سلب نمى‏سازد ، همانطور كه ديديم در انسان باعث سلب قدرت و اختيار نشد( در عين اينكه مجبور است هر چه مى‏كند به وسيله اعضاى بدنى خود كند ، باز هم او را موجودى مختار مى‏دانيم،) و اين بدان جهت است كه تحديد مذكور در حقيقت تحديد فعل است نه فاعل ، زيرا بدون شك انسان قادر به دادن و گرفتن و ديدن و شنيدن هست ، ليكن خود اين اعمال جز با دست و چشم و گوش انجام نمى‏شود ، پس تقيد به اسباب از آن فعل است نه فاعل .

خداى واجب تعالى هم همينطور است ، او نيز قادر على الاطلاق است ، اما فعل خصوصيتى دارد كه متوقف بر وجود اسباب است ، مثلا زيد كه خود فعلى از افعال خدا است ، در عين حال وقتى زيد مى‏شود و به وجود مى‏آيد ( آرى مادام كه مشخص نشود موجود نمى‏شود انسانى است كلى كه جايش تنها در ذهن است!)كه از فلان پدر و مادر متولد شده باشد ، و در فلان زمان و مكان و در شرايطى چنين و چنان و نبودن موانعى چنين و چنان موجود شده باشد و گرنه( همانطور كه در بين پرانتز گفتيم موجود نمى‏شود و يا اگر بشود،) زيد نيست ، بلكه عمرو و يا فردى ديگر است ، پس به وجود آوردن زيد مشروط به همه اين علل و شرايط هست ، ولى اين توقف مربوط به فعل ايجاد است ، نه به خداى فاعل ايجاد( دقت بفرمائيد!)

و اينكه فرمود :« پس بدانكه قلم قضا بر آنچه كه تا روز قيامت خواهد شد جريان يافته و همه را نوشته ...!» با در نظر داشتن كلمه « پس » كه در ابتداى آن است ، جمله نتيجه جمله قبلى است كه فرمود:« و هر وقت خواستى درخواستى كنى از خدا بكن ...!» و در حقيقت از قبيل ذكر علت است به دنبال معلول و مى‏خواهد بيان كند كه به چه علت گفتيم اگر خواستى درخواستى كنى از خدا بكن ، و معنايش اين است كه حوادث همه از پيش نوشته شده و از ناحيه خداى تعالى تقدير شده است و در حقيقت اسباب در پيش آمدن و نيامدن آن حوادث تاثيرى ندارند ، پس ديگر معنا ندارد از غير خدا چيزى درخواست كنى و به غير خدا خود را بى‏نياز سازى و اما خداى تعالى سلطنت و ملكش ثابت و دائم و مشيتش نافذ است **« كل يوم هو فى شان - در هر روزى كارى جديد دارد!»(29/رحمن)** و چون معناى روايت اين بود امام دنبال جمله مورد بحث فرموده:« و اگر تمامى خلق جمع شوند ...!»

و يكى ديگر از اخبار مربوطه به دعا روايتى است كه بسيارى از راويان آن را نقل كرده‏اند و آن اين است كه امام فرمود : دعا خودش هم از قدر است .

مؤلف : در اين روايت به اشكالى كه يهوديان و ديگران بر مساله دعا كرده‏اند پاسخ داده شده و اشكال اين است كه ( آن حاجتى كه با دعا در طلبش بر مى‏آيند يا از قلم قضا گذشته و يا نگذشته ، اگر گذشته كه خودش به خودى خود موجود مى‏شود و حاجت به دعا ندارد و اگر نگذشته هر چه هم دعا كنيم فائده ندارد ، پس در هيچ يك از دو فرض دعا فائده ندارد . ) جوابى كه گفتيم روايت داده اين است كه فرض اول كه گفتيم پديد آمدن حاجت از قلم قضا گذشته ، اين گذشتن قلم قضا باعث نمى‏شود كه ما از اسباب وجود آن بى‏نياز باشيم و دعا يكى از همان اسباب است كه با دعا يكى از اسباب وجود آن محقق مى‏شود و همين است كه مى‏فرمايند:« دعا خود از قدر است!»

در اين معنا روايات ديگرى هم هست از آن جمله در بحار از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ روايت كرده كه فرمود :« **لا يرد القضاء الا الدعاء - قضا را رد نمى‏كند مگر دعا!»**

و از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه فرمود: « الدعاء يرد القضاء بعد ما ابرم ابراما - دعا قضا را بعد از آن كه تا حدى حتمى شده رد مى‏كند!»

و از امام ابى الحسن موسى عليه‏السلام‏ روايت آورده كه فرمود: بر شما باد دعا كردن ، كه دعا و درخواست از خداى عزوجل بلا را رد مى‏كند هر چند كه آن بلا مقدر شده قضايش رانده شده باشد و تا مرحله اجرا جز امضاى آن فاصله‏اى نمانده باشد ، در همين حال هم اگر از خداى تعالى درخواست شود آن بلا را به نحوى كه خود مى‏داند بر مى‏گرداند .

و از امام صادق عليه‏السلام روايت شده است كه فرمود : دعا قضاى مبرم و حتمى را بر مى‏گرداند ، پس دعا بسيار كنيد ، كه كليد همه رحمت‏ها و رستگارى‏ها و كليد برآمدن هر حاجت است و مردم به آنچه نزد خدا دارند نمى‏رسند مگر به دعا ، چون هيچ درى نيست كه وقتى بسيار كوبيده شود به روى كوبنده باز نگردد!

مؤلف : در اين روايت اشاره‏اى است به اصرار در دعا و اينكه اصرار در دعا يكى از راههاى استجابت آن است ، سرش هم اين است كه دعا بسيار كردن ، قلب را صفا مى‏دهد .

و از اسماعيل بن همام از ابى الحسن عليه‏السلام‏ روايت كرده ، كه فرمود : دعاى بنده خدا در خلوت و پنهانى با اينكه يك نفر است با دعاى هفتاد نفر در علانيه و آشكارا برابرى مى‏كند .

مؤلف : در اين كلام اشاره به اين نكته است كه پوشاندن دعا و سرى انجام دادن آن خلوص در طلب را بهتر حفظ مى‏كند .

و در كتاب مكارم الاخلاق از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه فرمود : لا يزال دعا در پس پرده استجابت هست تا بر محمد و آل او صلوات فرستاده شود.

و نيز از امام صادق عليه‏السلام نقل كرده كه فرمود: كسى كه قبل از خودش چهل نفر از مؤمنين را دعا كند بعد براى خود دعا كند ، دعايش مستجاب مى‏شود .

و نيز از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه در پاسخ مردى از اصحابش كه گفت: دنبال اثر دوتا از آيه‏هاى قرآن مى‏گردم پيدايش نمى‏كنم يكى آيه:**« ادعونى استجب لكم!»(60/غافر)** است كه هر چه دعا مى‏كنيم استجابتى نمى‏بينيم فرمود: يعنى مى‏پندارى خدا خلف وعده مى‏كند ؟ عرضه داشتم : نه ، فرمود : پس چى ؟ عرضه داشتم نمى‏دام علتش چيست ، فرمود ليكن من علتش را برايت مى‏گويم ، كسى كه خدا را در دستوراتش اطاعت كند ، آنگاه در جهتى كه بايد ، دعا كند دعايش اجابت مى‏شود ، عرضه داشتم جهت دعا چيست ؟ فرمود : اينكه قبل از دعا خدا را حمد و تمجيد گوئى و نعمت‏هائى كه به تو داده برشمارى و شكر بگزارى و سپس بر محمد و آل او صلوات بفرستى ، آنگاه گناهان خود را بياد آورده از آنها طلب مغفرت كنى ، آنگاه به دعا بپردازى ، اين است جهت دعا ، آنگاه پرسيد : آيه دوم چيست ؟ عرضه داشتم : آيه شريفه:**« و ما انفقتم من شى‏ء فهو يخلفه!»(39/سبا)** است براى اينكه من انفاق مى‏كنم و خلفى و اثرى نمى‏بينم ، فرمود : آيا مى‏پندارى خداى تعالى خلف وعده مى‏كند ؟ عرضه داشتم : نه ، فرمود : پس چى ، عرض كردم : نمى‏دانم ، فرمود : اگر كسى از راه حلالش كسب روزى كند و در راه حقش انفاق نمايد يك درهم انفاق نمى‏كند مگر آنكه خدا نظير و عوض آن را به او مى‏دهد .

مؤلف : توجيه اين حديث و امثال آن ، كه در باب آداب دعا وارد شده ، روشن است ، براى اينكه همه مى‏خواهند بنده را به حقيقت دعا و درخواست نزديك سازند .

و در الدر المنثور است كه ابن عمر گفت: رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ فرمود : خدا وقتى مى‏خواهد دعاى بنده را مستجاب كند حالت دعا به او مى‏دهد .

و نيز ابن عمر از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نقل كرده كه فرمود: كسى كه در دعا را به رويش گشوده باشند حتما درهاى رحمت را نيز به رويش گشوده‏اند .

و در روايتى ديگر فرموده از شما كسى كه در دعا به رويش باز شود درهاى بهشت به رويش باز شده .

مؤلف : اين معنا از طرق ائمه اهل بيت عليهم‏السلام‏ نيز روايت شده ، فرموده‏اند كسى كه حالت دعايش داده باشند ، اجابتش نيز داده‏اند و معناى اينگونه احاديث از بيان گذشته ما روشن گرديد .

و نيز در الدر المنثور است كه معاذ بن جبل از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله ‏وسلّم نقل كرده كه فرمود : اگر خدا را به حق معرفت مى‏شناختيد ، كوهها در برابر دعاى شما متلاشى مى‏شدند .

مؤلف : سرش اين است كه جهل به مقام حق ، و سلطنت ربوبيت ، و ركون و اعتماد به اسباب ، رفته رفته اين باور غلط را به انسان مى‏دهد ، كه اسباب هم حقيقتا مؤثرند و اين پندار را به حدى مى‏رساند كه هر معلولى را مستند به علت معهود و اسباب عادى بداند و چه بسا مى‏شود كه انسان از اين پندار غفلت دارد و يا اصلا چنين اعتقادى ندارد ، ليكن اين مقدار را معتقد است كه اين اسباب هر يك براى خود جائى دارد ، كه نمى‏شود سببى ديگر جاى آنرا بگيرد ، مثلا ما مى‏بينيم حركت و سير باعث نزديكى به مقصد مى‏شود، ولى با كمى پيشرفت در توحيد اين اعتقاد از ما زايل مى‏شود و حركت را سبب مستقل نمى‏بينيم و مى‏گوئيم مؤثر حقيقى خدا است ، و حركت جنبه واسطگى را دارد ، ولى اين اعتقاد بر ايمان مى‏ماند كه درست است مؤثر حقيقى خداست ولى اينطور هم نيست كه حركت ، هيچ اثر نداشته باشد ، بلكه واسطه مؤثرى است كه چيز ديگر جاى آن را پر نمى‏كند و اگر حركت و سير نباشد نزديكى به مقصد حاصل نمى‏شود .

و سخن كوتاه آنكه ما معتقديم مسببات از اسباب خود تخلف نمى‏كنند ، هر چند كه اسباب در حقيقت سبب واقعى نباشند و تاثير واقعى از آن خداى مسبب الاسباب باشد و اسباب تنها جنبه وساطت داشته باشند و اين اعتقاد توهمى است كه علم به مقام خداى سبحان آن را نمى‏پذيرد ، چون با سلطنت تامه الهيه منافات دارد( علم به مقام خداى سبحان مى‏گويد درست است كه خداى تعالى چنين مقرر كرده كه مثلا در هنگام تحقق سير و حركت ، نزديكى به مقصد نيز محقق شود ، و در هنگام وجود آتش حرارت نيز پيدا گردد ، ولى چنين هم نيست كه تنها وقتى آتش بود حرارت هم باشد و يا وقتى آتش بود حرارت و سوزاندن هم حتمى باشد و خلاصه خداى تعالى با به كار انداختن نظام اسباب و مسببات قدرتش محدود نشده بلكه همچنان قدرتش مطلقه است ، مى‏تواند واسطه‏ها را از وساطت بيندازد و اثر را بدون فلان واسطه ايجاد كند ، همچنانكه در مورد معجزات مى‏بينيم آتش هست اما نمى‏سوزاند و يا خوردن نيست ولى سيرى و سيرابى هست!)

و همين توهم باعث شده كه خيال كنيم تخلف مسببات از اسباب عاديه محال است ، هر جا جسم هست سنگينى و سقوط نيز هست ، هر جا حركت هست نزديكى به مقصد نيز هست ، هر جا خوردن و نوشيدن هست سيرى و سيرابى هم هست و مانند اينها ، در حالى كه در بحث اعجاز گفتيم درست است كه ناموس عليت و معلوليت و به عبارتى ديگر وساطت اسباب ميان خداى سبحان و ميان مسببات حق است و گريزى از آن نيست و اما اين ناموس باعث نمى‏شود كه ما حدوث حوادث را منحصر در صورتى بدانيم كه اسبابش مهيا باشد ، بلكه بحث عقلى و نظرى و همچنين كتاب و سنت در عين اينكه اصل واسطگى اسباب را اثبات مى‏كند ، انحصار آنها را انكار مى‏نمايد ، بلكه در اين بين ، امور محال كه عقل تحقق آنها را محال مى‏داند ، از محل بحث ما خارجند( چون چيزى كه ممكن الوجود نيست، بلكه ممتنع الوجود است، فرض تعلق گرفتن قدرت خدا به ايجاد آن، فرض ممكن الوجود شدن آن است و ممتنع الوجود ممكن الوجود نمى‏شود.)

حال كه اين معنا روشن گرديد ، مى‏گوئيم : علم و ايمان به خدا ما را وادار مى‏كند تا معتقد شويم به اينكه آنچه محال ذاتى نيست و عادت آن را محال نمى‏داند دعاى در مورد آن مستجاب است ، كه قسمت عمده از معجزات انبيا هم مربوط بهمين استجابت دعا است .

و در تفسير عياشى از امام صادق عليه‏السلام روايت آورده كه در ذيل جمله: **«فَلْيَسْتَجيبُوا لي‏ وَ لْيُؤْمِنُوا بي‏ لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُون‏ ‏!»(186/بقره)** فرموده: يعنى ايمان بياورند كه من قادر هستم آنچه مى‏خواهند به ايشان بدهم .

و در مجمع البيان مى‏گويد : از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت شده كه فرمود : معناى**« و ليؤمنوا بى!»** اين است كه اين معنا را محقق و ثابت كنند ، كه من مى‏توانم خواسته آنان را بدهم و در معناى جمله**:« لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُون‏!»** فرموده : يعنى شايد به اعتقاد حق برسند ، و به سوى آن راه يابند .

**الميزان ج : 2 ص : 49**

فصل چهارم

کمال انسانی

# راه های سه گانه تهذیب اخلاق

## تکرار عمل صالح و مداومت بر آن

بايد دانست كه اصلاح اخلاق و خويهاى نفس و تحصيل ملكات فاضله ، در دو طرف علم و عمل و پاك كردن دل از خويهاى زشت ، تنها و تنها يك راه دارد ، آنهم عبارت است از تكرار عمل صالح و مداومت بر آن ، البته عملى كه مناسب با آن خوى پسنديده است ، بايد آن عمل را آنقدر تكرار كند و در موارد جزئى كه پيش مى‏آيد آن را انجام دهد تا رفته رفته اثرش در نفس روى هم قرار گيرد و در صفحه دل نقش ببندد و نقشى كه به اين زوديها زائل نشود و يا اصلا زوال نپذيرد .

مثلا اگر انسان بخواهد خوى ناپسند ترس را از دل بيرون كند و بجايش فضيلت شجاعت را در دل جاى دهد ، بايد كارهاى خطرناكى را كه طبعا دلها را تكان ميدهد مكرر انجام دهد تا ترس از دلش بيرون شود ، آنچنان كه وقتى به چنين كارى اقدام مى‏كند ، حس كند كه نه تنها باكى ندارد ، بلكه از اقدام خود لذت هم مى‏برد ، و از فرار كردن و پرهيز از آن ننگ دارد ، در اين هنگام است كه در هر اقدامى شجاعت در دلش نقشى ايجاد مى‏كند و نقش‏هاى پشت سر هم در آخر بصورت ملكه شجاعت در مى‏آيد ، پس هر چند بدست آوردن ملكه علمى ، در اختيار آدمى نيست ، ولى مقدمات تحصيل آن در اختيار آدمى است و مي تواند با انجام آن مقدمات ، ملكه را تحصيل كند .

حال كه اين معنا روشن شد ، متوجه شدى كه براى تهذيب اخلاق و كسب فضائل اخلاقى، راه منحصر به تــكرار عمل است، اين تــكرار عمل از دو طريــق دست مي دهد.

## طريقه اول: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید دنیوی

طریقه اول در تهذیب اخلاق در نظر داشتن فوائد دنيائى فضائل و فوائد علوم و آرائى كه مردم آن را مى‏ستايند ، مثلا مى‏گويند : عفت نفس يعنى كنترل خواسته‏هاى شهوانى و قناعت يعنى اكتفاء به آنچه خود دارد و قطع طمع از آنچه مردم دارند دو صفت پسنديده است ، چون فوائد خوبى دارد ، آدمى را در دنيا عزت مى‏دهد ، در چشم همگان عظيم مينمايد و نزد عموم مردم محترم و موجه مى‏سازد ، شره ، يعنى حرص در شهوت باعث پستى و فقر مي شود و طمع ، ذلت نفس مى‏آورد ، هر چند كه آدمى مقام منيعى داشته باشد و علم باعث رو آوردن مردم و عزت و جاه و انس در مجالس خواص مى‏گردد. علم چشمى است براى انسان كه هر مكروهى را به آدمى نشان مي دهد و با آن هر محبوبى را مى‏بيند ، بر خلاف جهل كه يك نوع كورى است . علم حافظ آدمى است ، در حالى كه مال را بايد آدمى حفظ كند و نيز شجاعت باعث مى‏شود آدمى از تلون و هر دم خيالى دور گردد و مردم آدمى را در هر حال چه شكست بخورد و چه پيروز شود مى‏ستايند ، بر خلاف ترس و تهور ، كه اگر مرد متهور و مرد ترسو از دشمن شكست بخورد ، ملامت مي شود و اگر هم اتفاقا دشمن را از بين ببرد ، مى‏گويند : بختش يارى كرد و نيز عدالت را تمرين كند و خود را به اين خلق پسنديده بيارايد ، از اين طريق كه فكر كند عدالت مايه راحتى نفس از اندوه‏هاى درونى است و يا زندگى بعد از مرگ است ، چون وقتى انسان از دنيا برود نام نيكش همچنان در دنيا مي ماند و محبتش در دلها جاى دارد .

اين طريقه اول ، همان طريقه معهودى است كه علم اخلاق قديم ، اخلاق يونان و غير آن بر آن اساس بنا شده و قرآن كريم اخلاق را از اين طريق استعمال نكرده و زير بناى آن را مدح و ذم مردم قرار نداده كه ببينيم چه چيزهائى در نظر عامه مردم ممدوح و چه چيزهائى مذموم است ؟ چه چيزهائى را جامعه مى‏پسندد و چه چيزهائى را نمى‏پسندد و قبيح مى‏داند ؟ و اگر در آيه:

**« و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، لئلا يكون للناس عليكم حجة - و هر جا كه بوديد رو به سوى كعبه كنيد تا شماتت مردم بر شما مسلط نباشد!» (150/بقره)**

مردم را به ثبات و عزم دعوت كرده و علت آنرا افكار عمومى قرار داده است و نيز اگر در آيه:

**« و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم و اصبروا - با يكديگر نزاع مكنيد و گر نه ضعيف مي شويد و نيرويتان هدر مى‏رود و خويشتن دارى كنيد!»(46/انفال)**

مردم را دعوت به صبر كرده ، براى اينكه ترك صبر و ايجاد اختلاف ، باعث سستى و هدر رفتن نيرو و جرى شدن دشمن مى‏شود كه همه فوائد دنيائى است .

و اگر در آيه:

**« و لمن صبر و غفر ان ذلك لمن عزم الامور- و هر كس صبر كند و ببخشايد اين خود مايه عزم و عظمت است!»(43/شوری)**

كه مردم را دعوت به صبر و بخشايش كرده ، چون باعث عزم و عظمت است و بالأخره اگر در امثال آيات بالا مردم را به اخلاق فاضله دعوت كرده و علت آن را فوائد دنيائى قرار داده ، برگشت آن فوائد نيز در حقيقت به ثواب اخروى و در نتيجه خويهاى مخالف آنها ، مايه عقاب آخرتى است .

## طريقه دوم : کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید اخروی

طريقه دوم از تهذيب اخلاق اين است كه آدمى فوائد آخرتى آن را در نظر بگيرد و اين طريقه ، طريقه قرآن است كه ذكرش در قرآن مكرر آمده ، مانند آيه:

**« ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة!- خدا از مؤمنين جانها و مالهاشان را خريددر مقابل اينكه بهشت داشته باشند!»(111/توبه)**

**و آيه:**

**« انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب - صابران اجر خود را به تمام و كمال و بدون حساب خواهند گرفت!» (10/زمر)**

**و آيه:**

**« ان الظالمين لهم عذاب اليم - بدرستى ستمكاران عذابى دردناك دارند!» (22/ابراهیم)**

**و آيه:**

**« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و الذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات- خداست سرپرست كسانى كه ايمان دارند و همواره از ظلمت‏ها به سوى نورشان بيرون مى‏آورد و كسانى كه كافر شدند، سرپرست آنها طاغوتهايند كه همواره از نور به سوى ظلمتشان بيرون مى‏آورند!»(257/بقره)**

و امثال اين آيات با فنون مختلف ، بسيار است .

آيات ديگرى هست كه ملحق به اين قسم آياتند، مانند آيه:

**« ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير- هيچ مصيبتى در زمين و نه در جانهاى شما نمى‏رسد مگر آنكه قبل از آنكه آن را برسانيم در كتابى نوشته بوديم و اين براى خدا آسان است!»(22/حدید)**

چون اين آيه مردم را دعوت مى‏كند باينكه از تاسف و خوشحالى دورى كنند ، براى اينكه آنچه به ايشان مى‏رسد ، از پيش قضاءش رانده شده و ممكن نبوده كه نرسد و آنچه هم كه بايشان نمى‏رسد ، بنا بوده نرسد ، و تمامى حوادث مستند به قضاء و قدرى رانده شده است و با اين حال نه تاسف از نرسيدن چيزى معنا دارد و نه خوشحالى از رسيدنش و اين كار بيهوده از كسى كه به خدا ايمان دارد و زمام همه امور را بدست خدا مى‏داند شايسته نيست ، همچنان كه آيه:

**« ما اصاب من مصيبة الا باذن الله و من يؤمن بالله يهد قلبه - آنچه مصيبت مي رسد به اذن خدا مى‏رسد و هر كس به خدا ايمان داشته باشد خدا قلبش را هدايت مي كند!»(11/تغابن)**

هم به اين معنا اشاره دارد .

پس اين قسم از آيات نيز نظير قسم سابق است ، چيزى كه هست آن آيات ، اخلاق را از راه غايات اخروى اصلاح و تهذيب مى‏كرد ، كه يك يك آنها كمالات حقيقى قطعى هستند نه كمالات ظنى و حياتى و اين آيات از راه مبادى اين كمالات كه آن مبادى نيز امورى حقيقى و واقعى هستند ، مانند اعتقاد به قضاء و قدر و تخلق به اخلاق خدا و تذكر به اسماء حسنايش و صفات عليايش( چون آدمى خليفه او است و بايد با اخلاق خود صفات او را نمايش دهد!)

حال اگر بگوئى : اعتقاد به قضاء و قدر ، علاوه بر اينكه مبدأ پيدايش اخلاق فاضله نيست ، دشمن و منافى آن نيز هست ، براى اينكه اينگونه اعتقادات احكام اين نشئه را كه نشئه اختيار است باطل مى‏كند و نظام طبيعى آن را مختل ميسازد ، چون اگر صحيح باشد كه اصلاح صفت صبر و ثبات و ترك تاسف و خوشحالى را همانطور كه شما از آيه استفاده كرديد ، مستند به قضاء و قدر و خلاصه مستند به اين بدانيم ، كه همه امور در لوح محفوظ نوشته شده و هر چه بنا باشد بشود مى‏شود ، بايد صحيح باشد كه كسى بدنبال روزى نرود و در پى كسب هيچ كمالى بر نيايد و از هيچ رذيله اخلاقى دورى نكند و وقتى از او مى‏پرسند چرا دست روى دست گذاشته و در پى تحصيل مال يا كمال يا تهذيب نفس از رذائل و دفاع از حق و مخالفت با باطل بر نمى‏آئى ؟ بگويد : هر چه بنا است بشود مى‏شود ، چون شدنى‏ها در لوح محفوظ نوشته شده و معلوم است كه در اينصورت چه وضعى پيش مى‏آيد و ديگر بايد فاتحه تمامى كمالات را خواند .

در پاسخ مى‏گوئيم : افعال آدمى يكى از اجزاء علل حوادث است و معلوم است كه هر معلولى همانطور كه در پيدايش محتاج به علت خويش است ، محتاج به اجزاء علتش نيز هست .

پس اگر كسى بگويد( مثلا سيرى من با قضاء الهى بر وجودش رانده شده يا بر عدمش ، ساده‏تر بگويم خدا ، يا مقدر كرده امروز شكم من سير بشود يا مقدر كرده نشود ، پس ديگر چه تاثيرى در خوردن و جويدن و فرو بردن غذا هست؟) سخت اشتباه كرده ، چون فرض وجود سيرى ، فرض وجود علت آنست و علت آن اگر هزار جزء داشته باشد ، يك جزء آن هم خوردن اختيارى خود من است، پس تا من غذا را بر ندارم و نخورم و فرو نبرم، علت سيرى تحقق پيدا نمى‏كند هر چند كه نهصد و نود و نه جزء ديگر علت آن محقق باشد، پس اين خطاست كه آدمى معلولى از معلول‏ها را تصور بكند و در عين حال علت آن و يا جزئى از اجزاء علت آن را لغو بداند

پس اين صحيح نيست كه انسان حكم اختيار را لغو بداند، با اينكه مدار زندگى دنيوى و سعادت و شقاوتش بر اختيار است و اختيار يكى از اجزاء علل حوادثى است كه بدنبال افعال آدمى و يا بدنبال احوال و ملكات حاصله از افعال آدمى، پديد مى‏آيد.

چيزى كه هست اين هم صحيح نيست، كه اختيار خود را يگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها بخود و باختيار خود نسبت دهد و هيچ يك از اجزاء عالم و علل موجود در عالم را كه در رأس همه آنها، اراده الهى قرار دارد، در آن حادثه دخيل نداند، چون چنين طرز تفكرى منشا صفات مذمومه بسيارى، چون عجب و كبر و بخل و فرح و تاسف و اندوه و امثال آن مى‏شود.

مى‏گويد: اين منم كه فلان كار را كردم و اين من بودم كه آن كار را ترك كردم، و در اثر گفتن اين منم اين منم، دچار عجب مى‏شود و يا بر ديگران كبر مى‏ورزد و يا (چون قارون) از دادن مالش بخل مي ورزد، چون نمى‏داند كه بدست آمدن مال، هزاران شرائط دارد كه هيچيك آنها دراختيار خود او نيست اگر خداى تعالى آن اسباب و شرائط را فراهم نمي كرد، اختيار او به تنهايى كارى از پيش نمى‏برد و دردى از او دوا نمى‏كرد.

و نيز مى‏گويد: اگر من فلان كار را مى‏كردم، اين ضرر متوجهم نمي شد و يا فلان سود از من فوت نمى‏گشت، در حالى كه اين جاهل نمى‏داند كه عدم فوت و يا موت كه همان سود و عافيت و زندگى باشد، مستند به هزاران هزار علت است كه در پيدا نشدن آن يعنى پيدا شدن فوت و مرگ و ضرر، نبود يكى از آن هزاران هزار علت كافى است هر چند كه اختيار خود او موجود باشد، علاوه بر اينكه اختيار خود او هم مستند به علت‏هاى بسيارى است كه هيچيك از آنها در اختيار خود او نيست، چون همه مى‏دانيم كه اختيار آدمى اختيارى خود او نيست، پس من مى‏توانم به اختیار خودم فلان كار را بكنم و يا نكنم، ولى ديگر نمى‏توانم به اختيار خود اختيار بكنم يا نكنم.

بعد از اينكه اين معنا را فهميدى و اين حقيقت قرآنى كه به بيان گذشته تعليم الهى آن را به ما آموخته، برايت روشن گرديد، اگر در آيات شريفه‏اى كه در اين مورد هست، دقت بخرج دهى، خواهى ديد كه قرآن عزيز در بعضى از خلق ها به قضاء حتمى و كتاب محفوظ استناد مي كند نه درهمه.

آن افعال و احوال و ملكات را مستند به قضاء و قدر مي داند كه حكم اختيار را باطل‏ نمى‏كند و اما آنچه كه با حكم اختيار منافات دارد، قرآن كريم شديدا دفع نموده و مستند به اختيار خود انسانها دانسته است ، از آن جمله فرموده:

**« و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء أ تقولون على الله ما لا تعلمون- و چون عمل زشتى مرتكب مي شوند، مي گويند: ما پدران خود را ديديم كه چنين مى‏كردند و خدا فرمان داده كه چنين كنيم، بگو: خدا به كار زشت فرمان نمي دهد آيا بدون علم بر خدا افترائى مى‏بنديد؟»(28/اعراف)**

بطوريكه ملاحظه مى‏كنيد كفار عمل زشت خود را بخدا نسبت دادند و خدا اين نسبت را نفى مى‏كند .

و آن افعال و احوال و ملكاتى را كه اگر مستند به قضاء و قدر نكند ، باعث مي شود بندگانش باشتباه بيفتد و خود را مستقل از خدا و اختيار خود را سبب تام در تاثير بپندارند ، مستند به قضاء خود كرد تا انسانها را بسوى صراط مستقيم هدايت كند ، صراطى كه رهروش را به خطا نمى‏كشاند و آن راه مستقيم اين است كه نه انسان همه‏كاره و مستقل از خدا و قضاى او است و نه همه‏كاره قضاء الهى است و اختيار انسان هيچ‏كاره است ، بلكه همانطور كه گفتيم ، **هم قضاء خدا دخيل است و هم اختيار انسان.**

با اين هدايت ، رذائل صفاتيكه از استناد حوادث به قضاء ناشى ميشود از انسانها دور كرد ، تا ديگر نه به آنچه عايدشان مي شود ، خوشحال شوند و قضاء خدا را هيچ‏كاره بدانند و نه از آنچه از دستشان مى‏رود تاسف بخورند و خود را هيچ‏كاره حساب كنند ، همچنانكه فرمود:

**« و اتوهم من مال الله الذى اتيكم - و به ايشان بدهيد از مال خدا كه خدا بشما داده!»(33/نور)**

كه مردم را دعوت به جود و كرم مى‏كند ، چون مال را داده خدا معرفى كرده ، همچنانكه در جمله:**« و مما رزقناهم ينفقون - و از آنچه روزيشان كرده‏ايم انفاق مى‏كنند!»(3/بقره)** با استناد مال به اينكه رزق خداست ، مردم را بانفاق دعوت مى‏كند و نيز مانند آيه:

**« فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا! انا جعلنا ما على الارض زينة لها، لنبلوهم ايهم احسن عملا- نكند مي خواهى خود را به خاطر آنان و براى اين كه به اين دعوت ايمان نياورده‏اند، از غصه هلاك كنى؟ ما آنچه كه بر روى زمين هست در نظر آنان زينت داديم تا به امتها نشان بدهيم، كدامشان بهتر عمل مى‏كنند!»(6و7/کهف)**

كه رسول گرامى خود صلوات الله عليه را نهى مى‏كند از اينكه به استناد كفر مردم غصه نخورد و مى‏فرمايد : كه اين كفرشان خدا را به ستوه نمى‏آورد بلكه آنچه كه در روى زمين هست به منظور امتحان آنان در روى زمين قرار گرفته و آياتى ديگر از اين قبيل .

و اين روش يعنى طريقه دوم در اصلاح اخلاق طريقه انبياء است كه نمونه‏هاى بسيارى از آن در قرآن آمده و نيز به طورى كه پيشوايان ما نقل كرده‏اند ، در كتب آسمانى گذشته نيز بوده است .

## طريقه سوم : کسب فضایل اخلاقی منحصر به قرآن کریم

در اين ميان طريقه سومى هست كه مخصوص به قرآن كريم است و در هيچ يك از كتب آسمانى كه تاكنون به ما رسيده يافت نميشود و نيز از هيچ يك از تعاليم انبياء گذشته سلام الله عليهم اجمعين نقل نشده و نيز در هيچ يك از مكاتب فلاسفه و حكماى الهى ديده نشده و آن عبارت از اين است كه **انسانها را از نظر اوصاف و طرز تفكر ، طورى تربيت كرده كه ديگر محل و موضوعى براى رذائل اخلاقى باقى نگذاشته و به عبارت ديگر اوصاف رذيله و خوى‏هاى ناستوده را ، از طريق رفع از بين برده نه دفع ، يعنى اجازه نداده كه رذائل در دلها راه يابد تا در صدد بر طرف كردنش برآيند ، بلكه دلها را آنچنان با علوم و معارف خود پر كرده كه ديگر جائى براى رذائل باقى نگذاشته است .**

توضيح اينكه هر عملى كه انسان براى غير خدا انجام دهد ، الا و لابد منظورى از آن عمل در نظر دارد ، يا براى اين مى‏كند كه در كردن آن عزتى سراغ دارد و مي خواهد آنرا بدست آورد و يا بخاطر ترس از نيروئى آنرا انجام مي دهد ، تا از شر آن نيرو محفوظ بماند ، قرآن كريم هم عزت را منحصر در خداى سبحان كرده و فرموده:

**« ان العزة لله جميعا - عزت همه‏اش از خداست!»(65/یونس)**

و هم نيرو را منحصر در او كرده و فرموده:

**« ان القوة لله جميعا - نيرو همه‏اش از خداست!»(165/بقره)**

و معلوم است كسى كه به اين دين و به اين معارف ايمان دارد ، ديگر در دلش جائى براى ريا و سمعه و ترس از غير خدا و اميد به غير خدا و تمايل و اعتماد به غير خدا ، باقى نمى‏ماند و اگر براستى اين دو قضيه براى كسى معلوم شود ، يعنى علم يقينى بدان داشته باشد ، تمامى پستى‏ها و بديها از دلش شسته مي شود و اين دو قضيه دل او را به زيور صفاتى از فضائل ، در مقابل آن رذائل مى‏آرايد ، صفاتى الهى چون تقواى بالله و تعزز بالله و غير آن از قبيل مناعت طبع و كبرياء و غناى نفس و هيبتى الهى و ربانى .

و نيز در كلام خداى سبحان مكرر آمده كه ملك عالم از خداست و ملك آسمانها و زمين از اوست و آنچه در آسمانها و زمين است از آن وى است كه مكرر بيانش گذشت و حقيقت اين ملك همچنانكه براى همه روشن است ، براى هيچ موجودى از موجودات استقلال باقى نمى‏گذارد و استقلال را منحصر در ذات خدا مى‏كند .

وقتى ملك عالم و ملك آسمانها و زمين و ملك آنچه در آنها است ، از خدا باشد ديگر چه كسى از خود استقلال خواهد داشت ؟ و ديگر چه كسى و به چه وجهى از خدا بى نياز تواند بود ؟ هيچ كس و به هيچ وجه ، براى اينكه هر كسى را كه تصور كنى ، خدا مالك ذات او و صفات او و افعال او است و اگر براستى ما ايمان به اين حقيقت داشته باشيم ، ديگر بوئى از استقلال در خود و متعلقات خود سراغ مى‏كنيم ؟ ! نه با پيدا شدن چنين ايمانى تمامى اشياء ، هم ذاتشان و هم صفاتشان و هم افعالشان ، در نظر ما از درجه استقلال ساقط مي شوند ، ديگر چنين انسانى نه تنها غير خدا را اراده نمي كند و نمى‏تواند غير او را اراده كند و نمي تواند در برابر غير او خضوع كند ، يا از غير او بترسد يا از غير او اميد داشته باشد يا به غير او به چيز ديگرى سر گرم شده و از چيز ديگرى لذت و بهجت بگيرد يا به غير او توكل و اعتماد نمايد و يا تسليم چيزى غير او شود و يا امور خود را به چيزى غير او وا بگذارد.

و سخن كوتاه اينكه : **چنين كسى اراده نمى‏كند و طلب نمى‏نمايد ، مگر وجه حق باقى را ، حقى كه بعد از فناى هر چيز باقى است ، چنين كسى اعراض نمى‏كند مگر از باطل و فرار نمى‏كند جز از باطل ، باطلى كه عبارت است از غير خدا ، چون آنچه غير خداست فانى و باطل است و دارنده چنين ايمانى براى هستى آن در قبال وجود حق كه آفريدگار اوست وقعى و اعتنائى نمى‏گذارد .**

و نيز در كلام مجيدش آمده:

**« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى- الله كه جز او معبودى نيست، اسمائى نيكو دارد!»(8/طه)**

و نيز آمده:

**« ذلكم الله ربكم، لا اله الا هو، خالق كل شى‏ء!»**

**« اينك الله است كه پروردگار شماست معبودى جز او كه خالق هر چيز است نيست!»**

و نيز آمده:

**« الذى احسن كل شى‏ء خلقه - خدائى را كه هر چه را آفريد نيكويش كرد!» (7/سجده)**

و آمده كه:

**« و عنت الوجوه للحى القيوم - همه وجوه در برابر حى قيوم خاضع است!» (111/طه)**

**و فرموده:**

**« كل له قانتون - همه در طاعت وى‏اند!»(116/بقره) و فرموده:**

**« و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه - پروردگارت قضا رانده كه جز او را نپرستيد!» (23/اسرا)**

**و نيز فرموده:**

**« ا و لم يكف بربك، انه على كل شى‏ء شهيد - آيا اين براى پروردگارت بس نيست، كه بر هر چيز ناظر است؟»(53/فصلت) و نيز فرموده:**

**« الا انه بكل شى‏ء محيط - آگاه باش كه او بر هر چيز احاطه دارد!»(54/فصلت)**

**و نيز فرموده:**

**« و ان الى ربك المنتهى - و بدرستى كه آخرين منزل هستى، درگاه پروردگار تو است!»(42/نجم)**

و از همين باب است آيات مورد بحث كه مى‏فرمايد:

**« و بشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا: انا لله و انا اليه راجعون...!» (155و156/بقره)**

براى اينكه اين آيات و نظائرش مشتمل بر معارف خاصه الهيه‏اى است كه نتايج خاصه‏اى حقيقى دارد و تربيتش نه هيچگونه شباهتى به تربيت مكتب‏هاى فلسفى و اخلاقى دارد و نه حتى به تربيتى كه انبياء عليهم‏السلام در شرايع خود سنت كرده‏اند .

چون طريقه حكما و فلاسفه در فن اخلاق همانطور كه گفتيم ، بر اساس عقايد عمومى و اجتماعى است ، عقايدى كه ملت‏ها و اجتماعات در باره خوبيها و بدى‏ها دارند و طريقه انبياء عليهم‏السلام‏ هم بر اساس عقائد عمومى دينى است ، عقائدى كه در تكاليف عبادتى و در مجازات تخلف از آن تكاليف دارند ، **ولى طريقه سوم كه طريقه قرآن است بر اساس توحيد خالص و كامل بنا شده ، توحيدى كه تنها و تنها در اسلام ديده مى‏شود و خاص اسلام است كه بر آورنده‏اش بهترين صلوات و درودها باد! ( دقت فرمائيد!)**

## پاسخی به تعرضات شرق شناسان به روش اخلاقی اسلام

و عجب اينجاست كه بعضى از شرق‏شناسان غربى ، در تاريخ خود كه در باره تمدن اسلام نوشته ، حرف‏هائى زده كه خلاصه‏اش از نظر خواننده مي گذرد : آنچه از اسلام و معارفش براى يك جامعه‏شناس اهميت دارد ، بحث از شئون تمدنى است كه دعوت دينى اسلام آورده و در ميان پيروان خود گسترش داده ، آرى يك دانشمند بايد رمز آن خصائص روحى كه در ميان آنان بجاى گذارد ، خصائصى كه زير بناى ترقى و تمدن و تكامل مسلمين شد ، جستجو كند و گر نه معارف دين اش يك دسته مواد اخلاقى است كه همه اديان و همه انبياء ، آنها را داشته و بدانها اشاره كرده‏اند( دقت كنيد!)

در حاليكه اگر به آنچه ما گفتيم دقت بيشترى بفرمائيد ، خواهيد ديد اين سخن تا چه پايه ساقط و بى مايه است و اين مستشرق چقدر به خطا رفته ، براى اينكه او فكر نكرده كه نتيجه ، هميشه فرع مقدمه است و آثار خارجى كه مترتب بر هر نوع تربيت مى‏شود ، اين آثار زائيده و نتايج نوع علوم و معارفى است كه مكتب دارد و مربى آنرا القاء مى‏كند و شاگرد و آنكه در تحت تربيت مكتب است ، آن را فرا مي گيرد .

و اگر دو مكتب‏دار را در نظر بگيريم كه يكى مردم را بسوى حق و كمال دعوت مى‏كند ، اما درجه نازل از حق و درجه متوسط از كمال و ديگرى نيز بسوى حق و كمال دعوت مى‏كند و لكن حق محض و خالص و كمالى كه بالاتر از آن تصور ندارد ، آيا اين دو مكتب‏دار و اين دو نوع مكتب ، يكسانند ؟! ابدا ، دين مبين اسلام همين مكتبى است كه بسوى حق محض و كمال اقصى دعوت مى‏كند و اما مكتب اول ، يعنى مكتب حكما و فلاسفه تنها بسوى حق اجتماعى و مكتب دوم تنها بسوى حق واقعى و كمال حقيقى ، يعنى آنچه مايه سعادت آدمى در آخرت است مي خواند ، ولى مكتب اسلام بسوى حقى دعوت مى‏كند كه نه ظرف اجتماع گنجايش آنرا دارد و نه آخرت و آن خداى تعالى است ، اسلام اساس تربيت خود را بر اين پايه نهاده ، كه خدا يكى است و شريكى ندارد و اين زير بناى دعوت اسلام است كه بنده خالص بار مى‏آورد و عبوديت محض را نتيجه مي دهد ، و چقدر ميان اين سه طريقه فاصله است ! اين مسلك بود كه جمع بسيار و افرادى بيشمار از بندگانى صالح و علمائى ربانى و اوليائى مقرب از مرد و زن تحويل جامعه بشرى داد و همين شرافت در فرق ميانه سه مسلك نامبرده كافى است .

## فرق ميان سه طريقه یا مسلك‏ تهذیب اخلاق

علاوه بر اينكه مسلك اسلام از نظر نتيجه هم با آن دو مسلك ديگر فرق دارد ، چون بناى اسلام بر محبت عبودى و ترجيح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است( يعنى هر جا كه بنده در سر دو راهى قرار گرفت كه يكى به رضاى خدا و ديگرى به رضاى خودش مى‏انجامد ، رضاى خود را فداى رضاى خدا كند ، از خشم خود بخاطر خشم خدا چشم بپوشد ، از حق خود بخاطر حق خدا صرفنظر كند و همچنين....)

و معلوم است كه محبت و عشق و شور آن بسا مي شود كه انسان محب و عاشق را به كارهائى وا مي دارد كه عقل اجتماعى ، آنرا نمى‏پسندد ، چون ملاك اخلاق اجتماعى هم، همين عقل اجتماعى است و يا به كارهائى وا مي دارد كه فهم عادى كه اساس تكاليف عمومى و دينى است ، آن را نمى‏فهمد ، پس عقل براى خود احكامى دارد و حب هم احكامى جداگانه.

**الميزان ج : 1 ص : 534**

# بحث در اینکه نیکی چیست؟

**« لَّيْس الْبرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الاَخِرِ وَ الْمَلَئكةِ وَ الْكِتَبِ وَ النَّبِيِّينَ وَ ءَاتى الْمَالَ عَلى حُبِّهِ ذَوِى الْقُرْبى وَ الْيَتَمَى وَ الْمَسكِينَ وَ ابْنَ السبِيلِ وَ السائلِينَ وَ فى الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصلَوةَ وَ ءَاتى الزَّكَوةَ وَ الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَهَدُوا وَ الصبرِينَ فى الْبَأْساءِ وَ الضرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئك الَّذِينَ صدَقُوا وَ أُولَئك هُمُ الْمُتَّقُونَ‏ !»**

**« نيكى آن نيست كه روى خود را به طرف مشرق كنيد( كه چون مسيحى هستيد،) و يا به طرف مغرب( كه چون يهودى هستيد،) بلكه نيكى براى كسى است كه به خدا و روز آخرت و ملائكه و كتاب آسمانى و پيغمبران ايمان داشته باشد و مال خود را با آن كه دوستش مى‏دارد به خويشاوندان و يتيمان و مسكينان و راه ماندگان و دريوزگان و بردگان بدهد و نماز را بپا دارد و زكات بدهد و كسانيند كه به عهد خود وقتى عهدى مى‏بندند وفا مى‏كنند و از فقر و بيمارى و جنگ، خويشتن دارند، اينان هستند كه راست گفتند و همينهايند كه تقوى دارند!»**

**( 177 / بقره )**

اين دأب قرآن در تمامى بياناتش است كه وقتى مي خواهد مقامات معنوى را بيان كند ، با شرح احوال و تعريف رجال دارنده آن مقام ، بيان مي كند و به بيان مفهوم تنها قناعت نمي كند .

جمله:**« و لكن البر من آمن بالله و اليوم الاخر!»** تعريف ابرار و بيان حقيقت حال ايشان است كه هم در مرتبه اعتقاد تعريفشان مى‏كند و هم در مرتبه اعمال و هم اخلاق، در باره اعتقادشان مي فرمايد:**« من آمن بالله!»** و در باره اعمالشان ميفرمايد:**« اولئك الذين صدقوا !»** و در باره اخلاقشان مي فرمايد: **« و اولئك هم المتقون!»**

و در تعريف اولى كه از ايشان كرده ، فرموده:« كسانى هستند كه ايمان به خدا و روز جزا و ملائكه و كتاب و انبياء دارند...!» و اين تعريف شامل تمامى معارف حقه‏اى است كه خداى سبحان ايمان به آنها را از بندگان خود خواسته و مراد به اين ايمان ، ايمان كامل است كه اثرش هرگز از آن جدا نمى‏شود و تخلف نمي كند ، نه در قلب و نه در جوارح ، در قلب تخلف نمي كند چون صاحب آن دچار شك و اضطراب و يا اعتراض و يا در پيشامدى ناگوار دچار خشم نمي گردد و در اخلاق و اعمال هم تخلف نمي كند( چون وقتى ايمان كامل در دل پيدا شد ، اخلاق و اعمال هم اصلاح مي شود!)

دليل بر اينكه مراد از آيه بيان اين معنا است ، ذيل آيه شريفه است كه مى‏فرمايد:**« اولئك الذين صدقوا !»** كه صدق را مطلق آورده و مقيد به زبان يا به اعمال قلب ، يا به اعمال ساير جوارح نكرده ، پس منظور ، آن مؤمنينى است كه مؤمن حقيقى هستند و در دعوى ايمان صادقند ، همچنانكه در جاى ديگر در باره آنان فرمود:

**« فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما - حاشا! به پروردگارت سوگند كه ايمان نمى‏آورند و ايمانشان واقعى نمى‏شود مگر وقتى كه تو را در اختلاف‏هائى كه بينشان پيدا مى‏شود حكم قرار دهند و چون حكمى راندى هيچ ناراحتى در دل خود از حكم تو احساس نكنند و سراپا تسليم تو شوند!» (65/نسا)**

در چنين هنگامى است كه حالشان با آخرين مراتب ايمان، يعنى مرتبه چهارم كه در ذيل آيه:**« اذ قال له ربه اسلم قال أسلمت!»** بيانش در مبحث **«** اسلام و درجات آن» گذشت، منطبق مي شود.

بعد از اين تعريف سپس به بيان پاره‏اى از اعمالشان پرداخته ، مي فرمايد:

**« و اتى المال على حبه ذوى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل و السائلين و فى الرقاب و اقام الصلوة و اتى الزكوة...!»(177/بقره)**

كه از جمله اعمال آنان نماز را شمرده كه حكمى است مربوط به عبادت كه در آيه:**« ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر - نماز از فحشاء و منكر نهى مى‏كند!» (45/عنکبوت)**و نيز در آيه:**« و أقم الصلوة لذكرى - نماز را براى يادآورى من بپا بدار !»(14/طه)** در اهميت آن سخن رفته است ، يكى ديگر زكات را كه حكمى است مالى و مايه صلاح معاش ذكر فرموده و قبل از اين دو بذل مال كه عبارت است از انتشار خير و احسان غير واجب را ذكر كرد كه مايه رفع حوائج محتاجين است و نمى‏گذارد چرخ زندگيشان( به خاطر حادثه‏اى كه برايشان پيش مى‏آيد،) متوقف گردد .

خداى سبحان بعد از ذكر پاره‏اى از اعمال آنان بذكر پاره‏اى از اخلاقشان پرداخته ، از آن جمله وفاى به عهدى كه كرده‏اند و صبر در باساء و ضراء و صبر در برابر دشمن و ناگواريهاى جنگ را مي شمارد و عهد عبارتست از التزام به چيزى و عقد قلبى بر آن و هر چند خداي تعالى آن را در آيه مطلق آورده ، لكن بطوريكه بعضى گمان كرده‏اند شامل ايمان و التزام به احكام دين نمي شود ، براى اينكه دنبالش فرموده:**« اذا عاهدوا - وقتى كه عهد مى‏بندند!»(177/بقره)** معلوم مى‏شود منظور از عهد نامبرده عهدهائى است كه گاهى با يكديگر مى‏بندند( و يا با خدا مى‏بندند ، مانند نذر و قسم و امثال آن،) و ايمان و لوازم ايمان مقيد به قيد وقتى دون وقتى نمي شود بلكه ايمان را هميشه بايد داشت .

و لكن اطلاق عهد در آيه شريفه شامل تمامى وعده‏هاى انسان و قول‏هائى كه اشخاص مي دهد مي شود ، مثل اينكه بگويد:« من اين كار را مي كنم و يا اين كارى كه مى‏كردم ترك مى‏كنم!» و نيز شامل هر عقد و معامله و معاشرت و امثال آن مى‏شود .

و صبر عبارتست از ثبات بر شدائد ، در مواقعى كه مصائب و يا جنگى پيش مى‏آيد و اين دو خلق يعنى وفاى به عهد و صبر هر چند شامل تمامى اخلاق فاضله نمي شود و لكن اگر در كسى پيدا شد ، بقيه آن خلقها نيز پيدا مي شود .

و اين دو خلق يكى متعلق به سكون است و ديگرى متعلق به حركت. وفاى به عهد متعلق به حركت و صبر متعلق به سكون ، پس در حقيقت ذكر اين دو صفت از ميان همه اوصاف مؤمنين به منزله اين است كه فرموده باشد : مؤمنين وقتى حرفى مي زنند ، پاى حرف خود ايستاده‏اند و از عمل به گفته خود شانه خالى نمي كنند.

و اما اين كه براى بار دوم مؤمنين را معرفى نموده كه**« اولئك الذين صدقوا !» (177/بقره)**براى اين بود كه صدق ، وصفى است كه تمامى فضائل علم و عمل را در بر مي گيرد ، ممكن نيست كسى داراى صدق باشد و عفت و شجاعت و حكمت و عدالت ، چهار ريشه اخلاق فاضله را نداشته باشد ، چون آدمى به غير از اعتقاد و قول و عمل ، چيز ديگرى ندارد و وقتى بنا بگذارد كه جز راست نگويد ، ناچار مي شود اين سه چيز را با هم مطابق سازد ، يعنى نكند مگر آنچه را كه مي گويد و نگويد مگر آنچه را كه معتقد است و گر نه دچار دروغ مي شود .

و انسان مفطور بر قبول حق و خضوع باطنى در برابر آن است هر چند كه در ظاهر اظهار مخالفت كند .

بنا بر اين اگر اذعان به حق كرد و بر حسب فرض بنا گذاشت كه جز راست نگويد ، ديگر اظهار مخالفت نمي كند ، تنها چيزى را مي گويد كه بدان معتقد است و تنها عملى را مي كند كه مطابق گفتارش است ، در اين هنگام است كه ايمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح ، همه با هم برايش فراهم مي شود .

همچنانكه در جاى ديگر نيز در شان مؤمنان فرموده:**« يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و كونوا مع الصادقين - اى كسانيكه ايمان آورده‏ايد، از خدا بترسيد و با راستگويان باشيد!»(119/توبه)**

و حصرى كه از جمله:**« اولئك الذين صدقوا - تنها اينهايند كه راست مي گويند!»** استفاده مي شود آن تعريف و بيان تا حدى كه گذشت تاكيد مي كند و معنايش - و خدا داناتر است - اين مي شود:**« هر گاه خواستى راستگويان را ببينى راستگويان تنها همان ابرارند!»**

و اما تعريفى كه براى بار سوم از آنان كرد و فرمود:**« اولئك هم المتقون!»** حصرى كه در آن هست ، براى بيان كمال ايشان است ، چون برّ و صدق اگر به حد كمال نرسند ، تقوى دست نمي دهد .

و اوصافى كه خداى سبحان در اين آيه از ابرار شمرده ، همان اوصافى است كه در آيات ديگر آورده ، از آن جمله فرموده:

**« ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا!**

**عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا !**

**يوفون بالنذر و يخافون يوما كان شره مستطيرا!**

**و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما و اسيرا !**

**انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء و لا شكورا ...! تا آنجا كه مى‏فرمايد:**

**و جزاهم بما صبروا جنة و حريرا !»**

**« براستى ابرار از جامى مي نوشند كه مزاج كافور دارد، چشمه‏اى كه بندگان خدا از آن مي نوشند و آن را به هر جا كه خواهند روان كنند، نيكوكاران به نذر وفا كنند و از روزى كه شر آن روز عالمگير است، بيم دارند و طعام را با آن كه دوستش دارند به مستمند و يتيم و اسير دهند و منطقشان اين است كه ما شما را فقط براى رضاى خدا طعام مي دهيم و از شما پاداشى و سپاسى نخواهيم! تا آنجا كه فرمود: و پروردگارشان هم در عوض آن صبرى كه كردند بهشت و ديبا پاداششان دهد!» (5تا12/انسان)**

كه در اين آيات ، ايمان به خدا و ايمان به روز جزا و انفاق در راه خدا و وفاى به عهد و صبر را نام برده و نيز فرموده:

**« كلا ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون، ان الابرار لفى نعيم! تا آنجا كه مى‏فرمايد: يسقون من رحيق مختوم! و تا آنجا كه مى‏فرمايد: عينا يشرب بها المقربون!»**

**« حاشا كه كتاب ابرار هر آينه در درجات بلندى است و تو نمى‏دانى آن درجات چيست قضائى است رانده شده كه مقربين درگاه خدا آن را مشاهده مي كنند كه ابرار همانا در نعيم باشند! تا آنجا كه مى‏فرمايد: از شرابى خالص و صافى و سر به مهر مي نوشند! تا آنجا كه مى‏فرمايد: چشمه‏اى كه همان مقربين خودشان از آن مي نوشند!»**

كه اگر ميان اين آيات و آيات سوره دهر كه گذشت تطبيق به عمل آيد ، آنوقت حقيقت وصف مؤمنين و مال كارشان - اگر در آن دقت كنى - بخوبى روشن مي گردد.

از يكسو در اين آيات ايشان را توصيف كرده باينكه عباد الله هستند و عباد الله مقرب درگاه خدايند و در ضمن اوصافى كه براى عباد خود ذكر كرده ، فرموده:**« ان عبادى ليس لك عليهم سلطان - تو اى ابليس بر بندگان من تسلط نمى‏يابى!»(42/حجر)** و از سوى ديگر مقربين را توصيف كرده ، باينكه:

**« و السابقون السابقون اولئك المقربون فى جنات النعيم - سبقت گيرندگان در دنيا به سوى خيرات كه سبقت گيرندگان به مغفرتند در آخرت، اينان به تنهائى مقربين و در بهشت نعيمند!»(10تا12/واقعه)**

پس معلوم مي شود اين عباد الله كه در آخرت بسوى نعمت خدا سبقت مى‏گيرند ، همانهايند كه در دنيا بسوى خيرات سبقت مي گرفتند و اگر به تفحص از حال ايشان ادامه بدهى ، مطالب عجيبى برايت كشف مي شود .

پس از آنچه گذشت اين معنا روشن شد : كه ابرار داراى مرتبه عاليه‏اى از ايمان هستند و آن مرتبه چهارم است كه بيانش گذشت و خداي تعالى در باره‏شان فرموده:

**« الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون - كسانى كه ايمان آوردند و ايمان خود را با ظلم نياميختند، تنها اينان هستند كه داراى امنيتند و هم راه يافتگانند!»(82/نعام)**

از رسولخدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ روايت شده كه **هر كس باين آيه عمل كند ايمان خود را به كمال رسانده باشد .**

**الميزان ج : 1 ص : 648**

فصل پنجم

راز بندگی

# راز بندگی

**« ءَامَنَ الرَّسولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ كلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَئكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسلِهِ لا نُفَرِّقُ بَينَ أَحَدٍ مِّن رُّسلِهِ وَ قَالُوا سمِعْنَا وَ أَطعْنَا غُفْرَانَك رَبَّنَا وَ إِلَيْك الْمَصِيرُ!»**

**« پيامبر به آنچه خدا بر او نازل كرد ايمان آورده و مؤمنان نيز همه به خدا و ملائکه خدا و كتب و پيغمبران خدا ايمان آوردند و گفتند: ما ميان هيچيك از پيغمبران خدا فرق نمى‏گذاريم و همه يك زبان و يك دل در قول و عمل اظهار كردند كه ما فرمان خدا را شنيده و اطاعت كرديم، پروردگارا ! آمرزش تو را مى‏خواهيم و مى‏دانيم كه بازگشت همه به سوى تو است...!» ( 285/بقره)**

**« خدا هيچ كس را تكليف نكند مگر به قدر توانائى او و روز جزا نيكى‏هاى هر شخصى به سود خود او و بديهايش نيز به زيان خود او است!**

**بار پروردگارا ! ما را بر آنچه كه از روى فراموشى يا خطا انجام داده‏ايم مؤاخذه مكن!**

**بار پروردگارا ! تكليف گران و طاقت‏فرسا چنانكه بر گذشتگان نهادى بر ما نگذار!**

**بار پروردگارا ! بار تكليفى فوق طاقت ما را به دوش منه و بيامرز و ببخش گناه ما را و بر ما رحمت فرما تنها سلطان ما و يار و ياور ما توئى!**

**ما را بر مغلوب كردن گروه كافران يارى فرما! »**

**(285و286/بقره)**

**غرض اين سوره بيان اين معنا است كه حق عبادت خداى تعالى اين است كه عبد، به تمامى آنچه او به زبان پيامبرانش بر بندگانش نازل كرده ايمان آورد، بدون اينكه ميان پيامبران او فرقى بگذارند و اين غرض، همان غرضى است كه آيه اولى تا كلمه « من رسله» ايفا نموده و در سوره قصص هم مخالف اين دستور را از بنى اسرائيل حكايت مى‏كند كه با اينكه انواعى از نعمت‏ها از قبيل كتاب و نبوت و ملك و غير آن را به ايشان داده بود، آنان اين نعمت‏ها را با عصيان و تمرد و شكستن ميثاقها و كفر، تلافى كردند و اين همان معنائى است كه ذيل آيه اول و همه آيه دوم به آن اشاره نموده، مى‏فرمايد: بايد بندگان براى اجتناب از آنها به خدا پناه ببرند، بنا بر اين، آخر آيه به اولش و خاتمه‏اش به آغازش برمى‏گردد .**

از اينجا خصوصيت مقام بيان در اين دو آيه روشن مى‏شود ، توضيح اينكه خداى سبحان سوره را با صفتى شروع كرد كه واجب است هر فرد با تقوائى متصف به آن صفت بوده باشد و آن صفت عبارت است از اينكه بر بنده خدا واجب است از عهده حق پروردگار برآيد .

مى‏فرمايد : بندگان با تقواى او ، به غيب ايمان دارند و نماز را بپا مى‏دارند و از آنچه خدا روزيشان كرده انفاق مى‏كنند و به آنچه بر پيامبر اسلام و ساير رسولان نازل كرده ، ايمان مى‏آورند و به آخرت يقين دارند .

و به دنبال چنين صفتى است كه خدا آنان را مورد انعام قرار داده و هدايت قرآن را روزيشان كرد و دنبال اين مطلب به شرح حال كفار و منافقين پرداخت و سپس بطور مفصل ، وضع اهل كتاب و مخصوصا يهود را بيان كرد و فرمود كه خداى تعالى با هدايت كردن آنان بر ايشان منت نهاد و با انواعى از نعمت‏ها گراميشان داشت و مورد عنايات عظيمى قرار داد ، ولى در مقام تلافى ، جز با طغيان و عصيان نسبت به خدا و كفران نعمت‏ها و انكار او و رسولانش و دشمنى با فرشتگانش و تفرقه انداختن ميان رسولان و كتب او بر نيامده و عكس العملى نشان ندادند ، خداى تعالى هم همانگونه با آنان مقابله كرد ، كه با تكاليفى دشوار و احكامى سخت ، از قبيل به جان هم افتادن و يكديگر را كشتن و به صورت ميمون و خوك مسخ شدن و با صاعقه و عذاب آسمانى معذب نمودن، محكومشان نمود .

سپس در خاتمه سوره ، به همين مطالب برگشته ، بعد از بيان وصف رسول و مؤمنين به او مى‏فرمايد : اينها بر خلاف آنان هستند ، اينان هدايت و ارشاد خدا را تلقى به قبول و اطاعت كرده ، به خدا و ملائكه و كتب و رسولان او ايمان آوردند ، بدون اينكه ميان هيچ يك از پيامبران فرق بگذارند و با اين طرز رفتار ، موقف خود را كه همانا موقف بندگى است كه ذلت عبوديت و عزت ربوبيت بر آن احاطه دارد ، حفظ كردند ، چون مؤمنين در عين اينكه به تمام معنا دعوت حق را اجابت كرده‏اند ، به اين مطلب اعتراف دارند كه از ايفاى حق بندگى و اجابت دعوت خدا عاجزند ، چون اساس و پايه هستيشان بر ضعف و جهل است .

و به همين جهت گاهى از تحفظ نسبت به وظائف و مراقبت از آن كوتاهى مى‏كنند ، يا فراموش مى‏كنند ، يا دچار خطا مى‏شوند و يا در انجام واجبات الهى كوتاهى نموده ، نفسشان با ارتكاب گناهان به ايشان خيانت مى‏كند و ايشان را به ورطه غضب و مؤاخذه خدا نزديك مى‏سازد ، همانطور كه اهل كتاب را قبل از ايشان به آن نزديك ساخت ، از اين جهت به ساحت مقدس خدا و به عزت و رحمت او پناه مى‏برند از اينكه ايشان را در صورت خطا و نسيان مؤاخذه فرمايد و درخواست مى‏كنند به خاطر خطا و نسيان ما را به تكاليف دشوار مكلف مفرما و به عذاب‏هائى كه طاقتش را نداريم معذب مدار و ما را عفو كن و بيامرز و بر قوم كفار پيروز كن .

گفتار ما با رواياتى هم كه در شان نزول سوره وارد شده ، مناسب‏تر است ، چون در شان نزول گفته‏اند : اين سوره در مدينه نازل شد ، زيرا هجرت رسولخدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ به مدينه و مستقر شدنش در آن شهر مقارن است با استقبال كامل مؤمنين آن شهر ، كه انصار دين الهى بودند و با جان و مال خود به نصرت رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ قيام كردند و نيز مقارن بود با از خودگذشتگى‏هاى اهل مكه، كه به خاطر خدا دست از زن و فرزند و مال و وطن خود شستند و به رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم پيوستند، چنين موقعيتى ايجاب مى‏كرد كه خداى تعالى از دو طائفه تشكر و ستايش كند، كه دعوت او و پيامبرش را اجابت كردند( دقت فرمائيد!) البته آخر آيه هم كه مى‏فرمايد:**« انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين!»** (286/بقره) تا اندازه‏اى بر اين معنا دلالت دارد ، چون اشاره مى‏كند كه درخواست آنان در اوائل شكل‏گيرى اسلام بوده است .

**الميزان ج : 2 ص : 678**

**بحثهايى پيرامون:**

# تقواى دينى و درجات آن

**« وَ رَوَدَتْهُ الَّتى هُوَ فى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الأَبْوَب وَ قَالَت هَيْت لَك قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبى أَحْسنَ مَثْوَاى إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظلِمُونَ‏!»**

**« و آن زنى كه يوسف در خانه وى بود از او تمناى كامجويى كرد و درها را محكم بست و گفت بيا! گفت: پناه به خدا كه او مربى من است و منزلت مرا نيكو داشته است كه ستمگران رستگار نمى‏شوند!»( 23/یوسف)**

## بحث 1- قانون، اخلاق كريمه و توحيد

هيچ قانونى به ثمر نمى‏رسد مگر به وسيله ايمانى كه آن ايمان به وسيله اخلاق كريمه حفظ و آن اخلاق هم به وسيله توحيد ضمانت شود .

بنا بر اين ، توحيد اصلى است كه درخت سعادت آدمى را رشد داده و شاخ و برگ اخلاق كريمه را در آن مى‏روياند و آن شاخه‏ها را هم بارور ساخته جامعه بشريت را از آن ميوه‏هاى گرانبها بهره‏مند مى‏سازد ، همچنانكه فرموده:

**« ا لم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فى السماء تؤتى اكلها كل حين باذن ربها و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار !»(24تا26/ابراهیم)**

و ايمان به خدا را چون درختى معرفى كرده كه داراى ريشه است كه قطعا همان توحيد است .

و نيز داراى خوردنيها معرفى كرده كه در هر آنى به اذن پروردگارش ميوه‏هايش را مى‏دهد و آن ميوه‏ها عمل صالحند .

و نيز داراى شاخه‏هايى معرفى نموده كه همان اخلاق نيكو از قبيل تقوا ، عفت ، معرفت ، شجاعت ، عدالت و رحمت و نظاير آن است .

آنگاه در آيه ديگرى در باره كلمه طيب چنين فرموده:

« اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه !»(10/فاطر)

سعادت صعود به سوى خداى تعالى و تقرب به درگاه او را تنها مخصوص كلمه‏هاى طيب نموده كه همان اعتقاد حق است و عمل شايسته و مناسب كه آن را بالا مى‏برد كمك كار آن قرار داده .

بيان آن اينكه: همه مى‏دانيم كه كمال نوعى انسان تمام نمى‏شود و آدمى در زندگيش آن سعادتى را كه همواره در پى آنست و هدفى بزرگتر از آن ندارد درنمى‏يابد مگر به اجتماع افرادى كه در كارهاى حياتى با يكديگر تعاون مى‏كنند كارهايى كه كثرت و تنوع آن به حدى است كه از عهده يك انسان برنمى‏آيد كه همه آنها را انجام دهد .

و همين درك ضرورى است كه آدمى را محتاج كرده كه اجتماعى تشكيل داده به سنتها و قوانينى كه نگهدار حقوق افراد از بطلان و فساد باشد تن در دهند و فرد فرد اجتماع هر يك به قدر وسع خود بدان عمل نمايند و در زير سايه آن قوانين اعمال يكديگر را مبادله نموده هر يك به قدر ارزش عمل خود از نتيجه عمل ديگران برخوردار شوند ، و بدون اينكه نيرومند مقتدر به ضعيف عاجز ظلم كند .

اين را نيز مسلم مى‏داريم كه قوانين مذكور مؤثر واقع نمى‏شود مگر آنكه قوانين ديگرى به نام قوانين جزايى ضامن اجراى آن گردد و متخلفين از آن و تجاوزكاران به حقوق ديگران را تهديد به اين كند كه در قبال كار بد كيفر بد دارند و متخلفين از ترس آن كيفرها هوس تخلف نكنند .

و نيز مقررات ديگرى لازم است تا عاملين به قانون را تشويق و آنان را در عمل خير ترغيب نمايد .

و نيز قوه حاكمه‏اى لازم است تا بر همه افراد ، حكومت نموده به عدل و درستى بر همه سلطنت داشته باشد .

و اين آرزو وقتى صورت عمل به خود مى‏گيرد كه قوه مجريه از جرم اطلاع و بر مجرم تسلط داشته باشد و اما اگر جرمهايى به دست مجرمينى در خلوت صورت گيرد و قوه مجريه از آن خبردار نباشد - و چقدر هم بسيار است - در اين صورت ، باز جلو جرم گرفته نمى‏شود و دست قوانين به مجرمين نمى‏رسد .

و نيز اگر چنانچه قوه مجريه ضعيف باشد و آن نيرويى كه بايد نداشته باشد و يا در سياست مجرمين سهل‏انگارى نمايد ، مجرمين بر او چيره مى‏گردند .

و همچنين اگر خود مجرم شخصا قوى‏تر از قوه مجريه باشد باز هم قوانين بى‏ثمر و تخلفات و تجاوزات شايع مى‏گردد .

آدمى طبعا سود طلب است و مى‏خواهد نفع را به خود اختصاص دهد هر چند به ضرر ديگران تمام شود. اين مصيبت وقتى شدت مى‏يابد كه اين توانايى بر تخلف در خود قواى مجريه متمركز شود و يا در شخص حاكم كه زمام همه امور را به دست دارد جمع گردد. در اين صورت است كه مردم را خوار نموده ديگر مردم نمى‏توانند او را به سوى عدالت اجتماعى و عمل به حق وادار نمايند .

آرى ، در چنين وضعى قواى مجريه و يا شخص حاكم فعال ما يشاء گشته ، هيچ قدرتى تاب مقاومت او را نياورده و هيچ اراده‏اى نمى‏تواند با اراده او معارضت نمايد. تاريخ بشريت از اينگونه خاطرات تلخ مملو و از داستانهاى جبابره و طاغوتها و زورگويى‏هاى ايشان به مردم معاصر خود پر است .

نزديك‏تر از مراجعه به تاريخ ، مراجعه به وضع موجود دنياى معاصر خود ماست كه مى‏بينيم در بيشتر نقاط روى زمين همين وضع جريان دارد .

قوانين و سنن اجتماعى هر قدر هم عادلانه تنظيم شده باشد و هر قدر قوانين جزائيش سخت‏تر تعيين شده باشد ، مع ذلك آنطور كه بايد در مجتمع اجراء نمى‏شود و جلو خلاف را نگرفته را تخلف را نمى‏بندد ، مگر آنكه در افراد آن مجتمع فضائل اخلاقى حكومت كند و مردم به ملكات فاضله انسانى از قبيل ملكه پيروى حق و احترام انسانيت و عدالت و كرامت و حياء و اشاعه رحمت و امثال آن پاى بند باشند.

آرى ، خواننده عزيز نبايد از ديدن وضعى كه كشورهاى متمدن دنيا از قوه و شوكت و نظم( به ظاهر عادلانه) به خود گرفته‏اند غره گشته و مرغوب شود ، چون قوانين اين كشورها بر اساس و پايه‏هاى اخلاقى وضع نشده و ضامن اجراء ندارد .

مردم اين كشورها فكرشان فكر اجتماعى است ، افرادشان جز نفع ملت و خير آن و جز دفع ضرر از ملتشان چيز ديگرى را محترم نمى‏شمارند و ملتهايشان جز برده كردن ساير ملتها و دوشيدن آنها و استعمار سرزمينهايشان و مباح كردن جان و مال و ناموسشان هدف ديگرى ندارند .

ثمره اين پيشرفت و ترقيشان اين شد كه آن ظلمهايى را كه جباران در گذشته بر افراد وارد مى‏كردند امروزه به اجتماعات منتقل گرديده و در حقيقت امروز اجتماعى بر اجتماعى ديگر ظلم و ستم روا مى‏دارد يعنى امروزه ملت جاى فرد را گرفته است ، پس مى‏توان گفت كه الفاظ ، معانى خود را از دست داده‏اند و هر لفظى معناى ضد خود را به خود گرفته ، اگر از حريت و شرافت و عدالت و فضيلت سخنى به ميان مى‏آيد مقصود واقعى از آن پيشرفت دنائت و پستى و ظلم و رذالت است .

و كوتاه سخن ، سنن و قوانين اجتماع هيچ وقت از گزند تخلف و بطلان ايمن نمى‏شود مگر اينكه بر اساس فضائل اخلاقى و شرافت انسانيت تاسيس شده و پشتوانه‏اش دلهاى مردم بوده باشد .

و اين فضائل اخلاقى هم به تنهايى در تامين سعادت اجتماع و سوق انسان به سوى صلاح عمل كافى نيست ، مگر وقتى كه بر اساس توحيد باشد ، يعنى مردم ايمان داشته باشند به اينكه عالم - كه انسان جزئى از آن است - آفريدگار و معبودى دارد يكتا و ازلى و سرمدى ، كه هيچ چيز از علم و احاطه او بيرون نيست و قدرتش مقهور هيچ قدرتى نمى‏شود .

خدايى كه همه اشياء را بر كاملترين نظام آفريده ، بدون اينكه به يكى از آنها احتياجى داشته باشد و به زودى خلايق را به سوى خود بازگردانيده به حسابشان مى‏رسد ، نيكوكار را به علت نيكوكاريش پاداش و بدكار را به بدى عملش كيفر مى‏دهد و آن را مخلد در نعمت و اين را مخلد در عذاب مى‏كند .

و اين خود روشن است كه وقتى اخلاق بر چنين عقيده‏اى اتكاء داشته باشد براى آدميان جز مراقبت رضاى خدا همتى باقى نمى‏ماند ، در آن صورت تمامى هم آدمى اين مى‏شود كه يك يك كارهايش مورد رضاى خدا باشد و چنين مردمى از درون دلهايشان ، رادعى به نام تقوا دارند كه مانع آنان از ارتكاب جرم مى‏شود .

و اگر اخلاق از چنين اعتقادى سرچشمه نگيرد ، براى آدمى در كارهاى حياتيش هدفى جز تمتع به متاع دنياى فانى و التذاذ به لذائذ حيات مادى باقى نمى‏ماند ، نهايت چيزى كه بتواند زندگى او را عادلانه و او را وادار به حفظ قوانين اجتماعى خود كند ، اين فكر است كه اگر من اين قوانين را رعايت نكنم و ملزم به آن نباشم اجتماع من متلاشى گشته و در نتيجه زندگى خودم هم متلاشى مى‏شود ، پس لازم است كه من از پاره‏اى از خواسته‏هايم به خاطر حفظ جامعه صرفنظر كنم ، تا به پاره‏اى ديگر نايل شوم ، كه اگر چنين كنم هم به بعضى از آرزوهايم مى‏رسم و هم اينكه مردم مادام كه زنده‏ام مرا مدح و تعريف مى‏كنند و نام من در صفحات تاريخ با خطوطى طلايى باقى مى‏ماند .

اما مساله مدح و تعريف مردم البته تا حدى مشوق هست و ليكن تنها در امور مهمى كه مردم از آن آگاه مى‏شوند جريان دارد ، به خلاف امور جزئى و شخصى و يا امور مهمى كه مردم خبردار نشوند ، از قبيل كارهاى سرى ، كه در آنجا ديگر اين دواعى مانع ارتكاب انسان نمى‏شود و اما مساله خطوط طلايى تاريخ و نام نيك ، آن هم غالبا در مواردى صورت مى‏گيرد كه پاى از جان‏گذشتگى و فداكارى در ميان بيايد ، مانند كشته شدن در راه وطن و يا بذل مال و صرف وقت در ترفيع مبانى دولت و امثال آن .

اين چنين فداكارى‏ها از كسانى سرمى‏زند كه به حيات ديگرى ، ماوراى اين زندگى معتقد باشند و كسى كه چنين اعتقادى ندارد جز به يك عقيده خرافى دست به چنين فداكارى نمى‏زند ، زيرا با نبود اعتقاد به يك زندگى ديگر هيچ عاقلى از جان خود نمى‏گذرد تا بعد از او نامش را به نيكى ياد كنند ، چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و يا هر نفع ديگرى كه تصور شود برخوردار گردد .

آن كدام عاقلى است كه به خاطر آسايش ديگران از جان خود صرفنظر كند و خود را به كشتن دهد كه ديگران به زندگى برسند ، با اينكه بر حسب فرض ، به زندگى ديگرى اعتقاد نداشته باشد و مرگ را جز بطلان نپندارد .

مگر اينكه اعتقادى خرافى وادارش كند كه خود را به كشتن دهد كه آنهم با كمترين توجه و التفات از بين مى‏رود .

پس روشن شد كه هيچ انگيزه و محركى و لو هر چه باشد جاى توحيد را نمى‏گيرد .

و چيزى وجود ندارد كه جاى توحيد را در بازدارى انسان از معصيت و نقض سنن و قوانين پر كند ، مخصوصا اگر آن معصيت و نقض سنن از چيزهايى باشد كه طبعا براى مردم آشكار نشود و بالأخص آن معصيتى كه اگر فاش شود به خاطر جهاتى بر خلاف آنچه كه بوده فاش مى‏گردد، مانند تجاوزى كه اگر - العياذ بالله - از يوسف نسبت به زليخا سرمى‏زد.همچنانكه خوددارى و تعفف يوسف از آن ، بر خلاف جلوه كرد و زليخا او را به شهوترانى و خيانت متهم نمود .

آرى ، در چنين فروضى جز توحيد هيچ مانع ديگرى نيست ، همچنانكه يوسف را جز علم به مقام پروردگارش چيزى جلوگير نشد و نمى‏توانست بشود .

## بحث 2- تقواى دينى به يكى از سه امر حاصل مى‏شود:

و به عبارت ديگر خداى تعالى به يكى از سه وجه عبادت مى‏شود:

**خوف، رجاء ، حب!**

و اين هر سه در آيه**:« فى الآخرة عذاب شديد و مغفرة من الله و رضوان و ما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور!»(20/حدید)** جمع شده است.

بنا بر اين ، هر شخص با ايمانى بايد نسبت به حقيقت دنيا توجه داشته باشد و بداند كه دنيا متاع غرور و دام فريب است كه چون سراب بيابان به نظر بيننده لب تشنه ، آب مى‏آيد و او را به سوى خود مى‏كشاند ، ولى وقتى نزديك شود چيزى نمى‏بيند و اگر چنين تنبهى داشته باشد ديگر هدف خود را از كارهايى كه در زندگى انجام مى‏دهد دنيا قرار نداده ، مى‏داند كه در وراى اين دنيا جهان ديگرى است كه در آنجا به نتيجه اعمال خود مى‏رسد ، حال يا آن نتيجه ، عذابى است شديد در ازاى كارهاى زشت و يا مغفرتى است از خدا در قبال كارهاى نيك . پس بر اوست كه از آن عذاب بهراسد و به آن مغفرت اميدوار باشد .

ولى اگر عالى‏تر از اين فكر كند هدف خود را خشنودى خود قرار نمى‏دهد و به خاطر نجات از عذاب و رسيدن به ثواب عمل نمى‏كند بلكه هر چه مى‏كند به خاطر خدا و رضاى او است .

البته طبايع مردم در اختيار يكى از اين سه راه مختلف است ، بعضى از مردم - كه اتفاقا اكثريت را هم دارا هستند - مساله ترس از عذاب بر دلهايشان چيره گشته و از انحراف و عصيان و گناه بازشان مى‏دارد ، اينها هر چه بيشتر به تهديد و وعيدهاى الهى برمى‏خورند بيشتر مى‏ترسند و در نتيجه به عبادت مى‏پردازند .

و بعضى ديگر حس طمع و اميدشان غلبه دارد ، اينان هر چه بيشتر به وعده‏هاى الهى و ثوابها و درجاتى كه خداوند نويد داده برمى‏خورند اميدشان بيشتر شده ، به خاطر رسيدن به نعمتها و كرامتها و حسن عاقبتى كه خداوند به مردم با ايمان و عمل صالح وعده داده بيشتر به تقوا و التزام اعمال صالح مى‏پردازند تا شايد بدين وسيله به مغفرت و بهشت خدايى نائل آيند .

ولى دسته سوم كه همان طبقه علماى بالله هستند هدفشان عالى‏تر از آن دو دسته است ، اينان خدا را نه از ترس عبادت مى‏كنند و نه از روى طمع به ثواب ، بلكه او را عبادت مى‏كنند براى اينكه اهل و سزاوار عبادت است ، چون خدا را داراى اسماء حسنى و صفات عليائى كه لايق شان اوست شناخته‏اند و در نتيجه فهميده‏اند كه خداوند پروردگار و مالك سود و اراده و رضاى ايشان و مالك هر چيز ديگرى غير ايشان است و اوست كه به تنهايى تمامى امور را تدبير مى‏كند .

خدا را اين چنين شناختند و خود را هم فقط بنده او ديدند و چون بنده شانى جز اين ندارد كه پروردگارش را بندگى نموده ، رضاى او را به رضاى خود و خواست او را برخواست خود مقدم بدارد ، لذا اولا به عبادت خدا مى‏پردازد و ثانيا از آنچه كه مى‏كند و آنچه كه نمى‏كند جز روى خدا و توجه به او چيز ديگر در نظر نداشته ، نه التفاتى به عذاب دارد تا از ترس آن به وظيفه خود قيام نمايد و نه توجهى به ثواب دارد تا اميدوار شود .

گو اينكه از عذاب خدا ترسناك و به ثواب او اميدوار هست و ليكن محركش براى عبادت و اطاعت خوف و رجاء نيست .

كلام امير المؤمنين صلوات الله عليه كه عرض مى‏كند: من تو را از ترس آتشت و به اميد بهشتت عبادت نمى‏كنم بلكه بدان جهت عبادت مى‏كنم كه تو را اهل و سزاوار عبادت يافتم نيز به همين معنا اشاره دارد .

اين دسته از آنجايى كه تمامى رغبت‏ها و اميال مختلف خود را متوجه يك سو كرده‏اند و آن هم رضاى خدا است و تنها غايت و نتيجه‏اى كه در نظر گرفته‏اند خداست ، لذا محبت به خدا در دلهايشان جايگير شده است .

آرى ، اين دسته خداى تعالى را به همان نحوى شناخته‏اند كه خود خداى تعالى خود را به داشتن آن اسماء و صفات معرفى كرده و چون او خود را به بهترين اسماء و عاليترين صفات معرفى و توصيف كرده و نيز از آنجايى كه يكى از خصايص دل آدمى مجذوب شدن در برابر زيباييها و كمالات است ، در نتيجه ، محبت خدا كه جميل على الاطلاق است در دلهايشان جايگزين مى‏شود .

از آيه شريفه:« ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شى‏ء فاعبدوه به!» (102/انعام) ضميمه آيه:« الذى احسن كل شى‏ء خلقه!»(7/سجده) استفاده مى‏شود كه خلقت دائر مدار حسن و اين دو(خلقت و حسن) متلازم و متصادق همند .

آنگاه از آيات بسيار ديگرى برمى‏آيد كه يك يك موجودات ، آيه و دليل بر وجود خدا و آنچه در آسمانها و زمين است آياتى است براى صاحبان عقل و خلاصه در عالم وجود چيزى كه دلالت بر وجود او نكند و جمال و جلال او را حكايت ننمايد وجود ندارد .

پس اشياء از جهت انواع مختلفى كه از خلقت و حسن دارند همه بر جمال لا يتناهى او دلالت نموده ، با زبان حال او را حمد و بر حسن فنا ناپذير او ثنا مى‏گويند و از جهت انواع مختلفى كه از نقص و حاجت دارند همه بر غناى مطلق او دلالت نموده با زبان حال او را تسبيح و ساحت قدس و كبريائيش را از هر عيب و احتياجى تنزيه مى‏كنند، همچنانكه فرموده:

**« و ان من شى‏ء الا يسبح بحمده !» (44/اسرا)**

پس اين دسته از مردم در معرفت اشياء از راهى سلوك مى‏كنند كه پروردگارشان بدان راهنمايى كرده و نشانشان داده و آن راه اين است كه هر چيزى را آيه و علامت صفات جمال و جلال او مى‏دانند و براى هيچ موجودى نفسيت و اصالت و استقلال نمى‏بينند و به اين نظر به موجودات مى‏نگرند كه آيينه‏هايى هستند كه با حسن خود ، حسن ماوراى خود را كه حسنى لا يتناهى است جلوه‏گر مى‏سازند و با فقر و حاجت خود غناى مطلقى را كه محيط به آنهاست نشان مى‏دهند و با ذلت و مسكنتى كه دارند عزت و كبرياى ما فوق خود را حكايت مى‏كنند .

و پر واضح است كه آن دسته از مردم كه نظرشان به عالم هستى چنين نظرى باشد خيلى زود نفوسشان مجذوب ساحت عزت و عظمت الهى گشته و محبت به او آنچنان بر دلهايشان احاطه پيدا مى‏كند كه هر چيز ديگرى و حتى خود آنان را از يادشان مى‏برد و رسم و آثار هوا و هوس و اميال نفسانى را به كلى از صفحه دلهايشان محو مى‏سازد و دلهايشان را به دلهايى سليم مبدل مى‏سازد كه جز خدای عز اسمه چيز ديگرى در آن نباشد ، همچنانكه فرموده:

**« و الذين آمنوا اشد حبا لله !»(165/بقره)**

و لذا ، اين طبقه دو طريق اول را كه يكى طريق خوف و ديگرى طريق رجاء بود خالى از شرك نمى‏دانند ، چون آن كس كه خدا را از ترس مى‏پرستد در حقيقت به منظور دفع عذاب از جان خود متوسل به خدا مى‏شود ، پس او خودش را مى‏خواهد نه خدا را .

و همچنين آن كس كه خدا را به اميد ثوابش عبادت مى‏كند به منظور جلب ثواب و رستگارى به نعمت و كرامت متوسل خدا مى‏شود ، او هم خود را مى‏خواهد نه خدا را ، زيرا اگر راه ديگرى غير از توسل به خدا سراغ داشت در جلب آن نفع و دفع آن ضرر آن راه را مى‏پيمود و با خدا و عبادت او هيچ سر و كارى نداشت. از امام صادق عليه‏السلام‏ روايتى شده كه مى‏فرمود:

« هل الدين الا الحب - مگر دين غير از محبت چيزى ديگر هم هست؟»

و در حديث ديگرى فرمود:

« من او را به ملاك دوستيش مى‏پرستم! اين مقام نهفته‏اى است كه جز پاكان با آن تماسى ندارند!»

و اگر اهل محبت را در اين حديث پاكان خوانده براى اين است كه گفتيم اين طايفه از هواى نفس و لوث ماديت منزهند .

پس : اخلاص در عبادت جز از راه محبت ، تمام و كامل نمى‏گردد!

## بحث 3- چگونه محبت باعث اخلاص مى‏شود ؟

عبادت خدا از ترس عذاب ، آدمى را به زهد وادار مى‏كند ، يعنى چشم‏پوشى از لذايذ دنيوى براى رسيدن به نجات اخروى، پس زاهد كارش اين است كه از محرمات و يا كارهايى كه در معناى حرام است يعنى ترك واجبات اجتناب كند.

آنكس هم كه طمع ثواب دارد طمعش او را وادار به كارهايى از قبيل عبادت و عمل صالح مى‏كند تا به نعمت اخروى و بهشت برين نائلش سازد پس كار عابد هم اين است كه واجبات و يا كارهايى را كه در معناى واجب است( يعنى ترك حرام) بجا آورد .

و خلاصه خوف زاهد او را وادار به ترك و رجاء عابد او را وادار به فعل مى‏كند و اين دو طريق هر يك صاحبش را به اخلاص براى دين وامى‏دارد نه اخلاص براى خدا ، صاحب دين .

به خلاف طريقه سوم كه طريقه محبت است و قلب را جز از تعلق به خدا از هر تعلقى از قبيل زخارف دنيا و زينت‏هاى آن ، اولاد و همسران ، مال و جاه و حتى از خود و آرزوهاى خود پاك مى‏سازد و قلب را منحصرا متعلق به خدا و هر چه كه منسوب به خداست - از قبيل دين و آورنده دين و ولى در دين و هر چه كه برگشتش به خدا باشد - مى‏سازد .

آرى ، محبت به هر چيز محبت به آثار آن نيز هست .

بنا بر اين ، چنين كسى در كارها ، آن كارى را دوست مى‏دارد كه خدا دوست بدارد و آن كارى را دشمن مى‏دارد كه خدا دشمن بدارد .

به خاطر رضاى خدا راضى و به خاطر خشم خدا خشمگين مى‏شود و اين محبت نورى مى‏شود كه راه عمل را براى او روشن مى‏سازد ، همچنانكه فرموده:

**« ا و من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس!»(122/انعام)**

و روحى مى‏شود كه او را به خيرات وا مى‏دارد ، همچنانكه فرموده:

« و ايدهم بروح منه!»(22/مجادله)

و همين است سرّ اينكه از چنين كسى جز جميل و خير سرنمى‏زند و هيچ مكروه و شرى را مرتكب نمى‏گردد .

و به هيچ به موجودى از موجودات عالم و حوادثى كه در عالم رخ مى‏دهد نمى‏نگرد و چشمش به هيچ يك از آنها چه بزرگ و چه كوچك ، چه بسيار و چه اندك نمى‏افتد مگر آنكه دوستش داشته و زيبايش مى‏بيند ، چون او از آنها جز اين جنبه را كه آيات و نشانه‏هاى خدا و تجليات جمال مطلق و حسن غير متناهى و غير مشوب به نقص و مكروهند نمى‏بيند .

و به همين دليل اينگونه اشخاص غرق در نعمتهاى خدا و غرق در مسرتى هستند كه غم و اندوهى با آن نيست و غرق در لذت و سرورى هستند كه ديگر آلوده به الم و اندوه نيست و غرق در امنيتى هستند كه ديگر خوفى با آن نيست ، چون همه اين عوارض سوء وقتى عارض مى‏شوند كه انسان سوئى را درك بكند و شر و مكروهى ببيند .

و كسى كه هيچ چيزى را شر و مكروه نمى‏بيند ، او جز خير و جميل مشاهده نمى‏كند و وقايع را جز به مراد دل و موافق با رضا نمى‏بيند .

پس اندوه و ترس و هر سوء ديگر و هر چيزى كه مايه اذيت باشد در چنين كسى راه ندارد بلكه او از سرور و ابتهاج و امنيت به مرحله‏اى رسيده كه هيچ مقياسى نمى‏تواند اندازه‏اش را معلوم كند و جز خدا هيچ كس نمى‏تواند بر آن احاطه يابد و اين مرحله ، مرحله‏اى است كه مردم عادى توانايى تعقل و پى بردن به كنه آن را ندارند ، مگر به گونه‏اى تصور ناقص . آيه شريفه:

« الا ان اولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون الذين آمنوا و كانوا يتقون!» (62و63/یونس)و همچنين آيه:

« الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون!» (82/انعام) اشاره به همين معنا دارد .

و اين طايفه ، همان مقربينى هستند كه به قرب خداى تعالى رستگار شده‏اند ، چون ديگر چيزى كه ميان آنان و پروردگارشان حائل گردد باقى نمانده ، نه در محسوسات و نه موهومات و نه آنچه مورد هوا و خواهش نفس و يا مورد تلبيس شيطان باشد ، زيرا هر چه كه در برابر آنان قرار گيرد آيتى خواهد بود كه كاشف از حق تعالى است نه حجابى كه ميان آنان و حضرتش ساتر شود و به همين جهت خداوند **علم اليقين** را بر ايشان افاضه مى‏كند و كشف مى‏كند براى ايشان از آنچه كه نزد او است از حقايقى كه از ديدگان مادى كور مستور است ، همچنانكه در آيه:

« كلا ان كتاب الابرار لفى عليين!

و ما ادريك ما عليون!

كتاب مرقوم!

يشهده المقربون!»(18تا21/مطففین) و آيه:

« كلا لو تعلمون علم اليقين! لترون الجحيم!»(5و6/تکاثر)

به اين معنا اشاره فرموده .

و در پيرامون اين معنا در تفسير آيه:« يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم !» (105/مائده)در جلد ششم المیزان بحثى به ميان آمده است.

سخن كوتاه آنكه ، اين طايفه در حقيقت متوكلين بر خدا و تفويض كنندگان به سوى خدا و راضيان به قضاء او و تسليم در برابر امر اويند ، چون گفتيم كه جز خير نمى‏بينند و جز جميل به چشمشان نمى‏خورد .

و همين معنا باعث مى‏شود كه ملكات فاضله و خلق‏هاى كريمه كه سازگار با اين نظر كه نظر توحيد است در دلهايشان مستقر گردد و در نتيجه همانطور كه در عمل مخلصند در اخلاق نيز مخلص شوند و معناى اخلاص دين براى خدا هم همين است:« هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين!»(65/غافر)

## بحث 4- معناى اخلاص

اينكه در آيات مورد بحث و در آيات بسيارى ديگر ، اخلاص عبد را به خدا نسبت داده ، با اينكه بنده بايد خود را براى خدايش خالص كند بدان جهت است كه بنده جز موهبت خداى تعالى چيزى را از ناحيه خود مالك نيست و هر چه را كه خدا به او داده باز در ملك خود اوست .

پس اگر بنده ، دين خود را و يا به عبارتى خود را براى خدا خالص كند ، در حقيقت خداوند او را جهت خود خالص كرده است .

البته در اين ميان افرادى هستند كه خداوند در خلقت ايشان امتيازى قائل شده و ايشان را با فطرتى مستقيم و خلقتى معتدل ايجاد كرده و اين عده از همان ابتداى امر با اذهانى وقاد و ادراكاتى صحيح و نفوسى طاهر و دلهايى سالم نشو و نما نموده‏اند و با همان صفاى فطرت و سلامت نفس و بدون اينكه عمل و مجاهدتى انجام داده باشند به نعمت اخلاص رسيده‏اند ، در حالى كه ديگران با جد و جهد مى‏بايستى در مقام تحصيلش برآيند ، آن هم هر چه مجاهدت كنند به آن مرتبه از اخلاص كه آن عده رسيده‏اند نمى‏رسند .

آرى ، **اخلاص ايشان بسيار عالى‏تر و رتبه آن بلندتر از آن اخلاصى است كه با اكتساب بدست آيد ، چون آنها دلهايى پاك از لوث موانع و مزاحمات داشته‏اند .**

و ظاهرا در عرف قرآن مقصود از كلمه مخلَصين - به فتح لام - هر جا كه آمده باشد هم ايشان باشند .

و اين عده همان انبياء و امامان معصوم عليهم‏السلام‏ هستند و قرآن كريم هم تصريح دارد بر اينكه خداوند ايشان را اجتباء نموده ، يعنى جهت خود جمع‏آورى و براى حضرت خود خالص ساخته ، همچنانكه فرموده:

« و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم!» (87/انعام)و نيز فرموده:

« هو اجتبيكم و ما جعل عليكم فى الدين من حرج!»(78/حج)

و به ايشان از علم ، آن مرحله‏اى را داده كه ملكه عاصمه است و ايشان را از ارتكاب گناهان و جرائم حفظ مى‏كند و ديگر با داشتن آن ملكه صدور گناه حتى گناه صغيره از ايشان محال مى‏شود .

و فرق عصمت و ملكه عدالت همين است ، با اينكه هر دوى آنها از صدور و ارتكاب گناه مانع مى‏شوند ، از اين جهت با هم فرق دارند كه با ملكه عصمت صدور معصيت ممتنع هم مى‏شود ، ولى با ملكه عدالت ممتنع نمى‏شود .

در صفحات گذشته هم گفتيم كه اين عده از پروردگار خود چيزهايى اطلاع دارند كه ديگران ندارند و خداوند هم اين معنا را تصديق نموده و فرموده:

« سبحان الله عما يصفون! الا عباد الله المخلصين!» (159و160/صافات)

و نيز محبت الهى ايشان را وامى‏دارد به اينكه چيزى را جز آنچه كه خدا مى‏خواهد نخواهند و به كلى از نافرمانى او منصرف شوند ، همچنانكه اين را نيز در قرآن تقرير نموده و در چند جاى از آن فرموده است:

« فبعزتك لاغوينهم اجمعين! الا عبادك منهم المخلصين !»(82و83/ص)

و از جمله شواهدى كه دلالت مى‏كند بر اينكه عصمت از قبيل علم است ، يكى آيه‏اى است كه خطاب به پيغمبرش مى‏فرمايد:

**« و لو لا فضل الله عليك و رحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك و ما يضلون الا انفسهم و ما يضرونك من شى‏ء و انزل الله عليك الكتاب و الحكمة و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيما!»(113/نسا)**

كه ما تفصيل معناى آن را در المیزان در سوره نساء آورده ايم .

و نيز آيه‏اى است كه از قول يوسف مى‏فرمايد:

**« قال رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه و الا تصرف عنى كيدهن اصب اليهن و اكن من الجاهلين!»(33/یوسف)**

و وجه دلالت آن را در تفسيرش در المیزان بيان نموده‏ايم .

از اين نكته چند مطلب استفاده مى‏شود:

اول آنكه: علمى كه آن را عصمت مى‏ناميم با ساير علوم از اين جهت مغايرت دارد كه اين علم اثرش كه همان بازدارى انسان از كار زشت و وادارى به كار نيك است ، دائمى و قطعى است و هرگز از آن تخلف ندارد ، به خلاف ساير علوم كه تاثيرش در بازدارى انسان اكثرى و غير دائمى است ، همچنانكه در قرآن كريم در باره آن فرموده:

« و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم!» (14/نمل)و نيز فرموده:

« ا فرايت من اتخذ الهه هويه و اضله الله على علم!» (23/جاثیه)و نيز فرموده:

« فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم!»(17/جاثیه) و آيه:

« سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين!»(159و160/صافات)

نيز بر اين معنا دلالت مى‏كند ، زيرا با اينكه مخلصين يعنى انبياء و امامان معارف مربوطه به اسماء و صفات خدا را براى ما بيان كرده‏اند و عقل خود ما هم مؤيد اين نقل هست ، مع ذلك خداوند توصيف ما را صحيح ندانسته و آيه مذكور خدا را از آنچه ما توصيف مى‏كنيم منزه نموده و توصيف مخلصين را صحيح دانسته .

پس معلوم مى‏شود كه علم ايشان غير از علم ما است هر چند از جهتى متعلق علم ايشان و ما يكى است و آن ، اسماء و صفات خداست .

دوم اينكه: علم مزبور ، يعنى ملكه عصمت در عين اينكه از اثرش تخلف ندارد و اثرش قطعى و دائمى است ، در عين حال طبيعت انسانى را - كه همان مختار بودن در افعال ارادى خويش است - تغيير نداده ، او را مجبور و مضطر به عصمت نمى‏كند ؟ و چگونه مى‏تواند بكند با اينكه علم ، خود يكى از مبادى اختيار است و مجرد قوى بودن علم باعث نمى‏شود مگر قوى شدن اراده را .

مثلا كسى كه طالب سلامت است وقتى يقين كند كه فلان چيز سم كشنده آنى است ، هر قدر هم كه يقينش قوى باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمى‏كند ، بلكه وادارش مى‏كند به اينكه با اختيار خود از شرب آن مايع سمى خوددارى كند .

آرى ، وقتى عاملى انسان را مجبور به عمل و يا ترك عملى مى‏كند كه انسان را از يكى از دو طرف فعل و ترك بيرون نموده و امكان فعل و ترك را مبدل به امتناع يكى از آن دو بسازد .

شاهد اين مدعا آيه:

**« و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم ! ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده و لو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون!»(87و88/انعام)**

است كه دلالت مى‏كند بر اينكه شرك براى انبياء با اينكه خداوند برگزيده و هدايتشان كرده ممكن است و اجتباء و هدايت الهى مجبور به ايمانشان نكرده است. اين معنا را آيه:

**« يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته!»** (67/مائده) و نيز آياتى ديگر مى‏رساند .

پس معصومين به اراده و اختيار خودشان از معصيت منصرف مى‏شوند و اگر انصرافشان را به عصمتشان نسبت دهيم مانند انصراف غير معصومين است كه به توفيق خدايى نسبت مى‏دهيم .

همچنانكه با آن آيات و تصريح اخبارى كه مى‏گويند انصراف معصومين از معصيت به خاطر تسديد روح القدس است نيز منافات ندارد ، چون اين نسبت عينا مانند نسبت تسديد مؤمن است به روح ايمان و نسبت ضلالت و غوايت است به تسويلات شيطان ، همچنانكه اين نسبت‏ها با اختيار مؤمن و كافر منافات ندارد ، آن نسبت هم با اختيار معصومين منافات ندارد .

پس چيزى از اينها ، فعلى را از اين جهت كه فعلى است از فاعلى با اراده و اختيار از فعل بودن خارج نمى‏سازيد - دقت فرماييد!

بله ، در اين ميان عده‏اى هستند كه گمان كرده‏اند خداوند آدمى را از معصيت باز مى‏دارد و منصرف مى‏كند ، اما نه از راه گرفتن اختيار و اراده‏اش ، بلكه از راه معارضه با اراده او ، مثل اينكه اسبابى فراهم آورد كه اراده آدمى از بين برود و يا اراده‏اى بر خلاف اراده‏اش خلق كند و يا فرشته‏اى بفرستد تا از تاثير اراده آدمى جلوگيرى نمايد و يا مجراى آن را تغيير دهد و آن را به سوى غير آن هدفى كه طبعا انسان قصد آن را مى‏كند برگرداند ، همانطور كه يك انسان قوى از اراده ضعيف و يا تاثير آن جلوگيرى مى‏كند و نمى‏گذارد فرد ضعيف آن كارى را كه بر حسب طبع خود مى‏خواهد بكند انجام دهد .

گويا پاره‏اى از صاحبان نظريه مزبور جبرى مسلكند و ليكن اصلى كه مشترك ميان همه صاحبان اين نظريه است و اين نظريه و نظريه‏هاى شبيه به آن مبتنى بر آنست ، اين است كه اين طايفه معتقدند حاجت موجودات به باري تعالى تنها در پيدايش است و اما در بقائشان بعد از آنكه موجود شدند احتياجى به خداى سبحان ندارند و خداى سبحان سببى است در عرض ساير اسباب، با اين تفاوت كه چون از ساير اسباب قوى‏تر و قادرتر است لذا مى‏تواند در حال بقاى موجودات هر رقم تصرفى كه بخواهد بكند، يكى را منع نموده ، ديگرى را آزاد بگذارد ، يكى را زنده كند ، آن ديگرى را بميراند ، يكى را عافيت دهد ، آن ديگرى را مريض كند ، به يكى توسعه در رزق دهد و ديگرى را تهيدست نمايد و همچنين ساير تصرفات ديگر.

و از آن جمله اگر بخواهد بنده‏اى را مثلا از شر و گناه دور بدارد فرشته‏اى مى‏فرستد تا او را از مقتضاى طبعش كه گناه است جلوگيرى نمايد و مجراى اراده او را از شر به سوى خير تغيير دهد و يا اگر بخواهد بنده‏اى را به خاطر استحقاقى كه دارد گمراه كند ابليس را بر او مسلط مى‏سازد تا از جانب خير به شر معطوفش نمايد هر چند اين تصرف ابليس به حد جبر و اضطرار نرسد .

و اين حرف به دليل وجدان مردود است ، چون ما با وجدان خود اين معنا را درك مى‏كنيم كه در اعمال خير و شر هيچ سببى كه با نفس ما منازعه نمايد و بر ما غالب شود وجود ندارد و تنها نفس ما است كه اعمالى از روى شعور و اراده‏اى ناشى از شعور و خلاصه از شعور و اراده‏اى كه قائم به آنست انجام مى‏دهد ، پس هر سببى را كه دليل نقلى و عقلى و رأى نفس ما اثبات مى‏كند - از قبيل فرشته و شيطان - سببهايى است طولى ، نه عرضى ، و اين خود روشن است .

علاوه بر اينكه ، معارف قرآنى از قبيل توحيد و هر معارف ديگرى كه بازگشت آن به توحيد است همه مخالف با مبناى اين نظريه است و در خلال بحثهاى گذشته به مقدار زيادى اين مطلب شرح داده شد.

**الميزان ج : 11 ص : 210**

# متقین، تنها دریافت کنندگان پیام الهی

**« بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ !»**

**« الم‏ »**

**« ذَلِك الْكتَب لا رَيْب فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ‏... !»**

**« بنام خدائى آغاز مى‏كنم كه بر همه موجودات رحمتى عمومى و بر نيكان از بندگانش رحمتى خاص دارد!»**

**« الف لام ميم ! اين كتاب كه در آن هيچ نقطه ابهامى نيست راهنماى كسانى است كه تقواى فطرى خود را دارند،»**

**« آنها كه به عالم غيب ايمان دارند و با نماز كه بهترين مظهر عبوديت است خدا را عبادت و با زكات كه بهترين خدمت به نوع است وظائف اجتماعى خود را انجام مي دهند،»**

**« و همانهائى كه با آنچه بر تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ايمان و به آخرت يقين دارند!»**

**« چنين كسان بر طريق هدايتى از پروردگار خويشند و هم ايشان تنها رستگارانند!» (1 تا5/بقره)**

در آيات نوزده‏گانه اول سوره بقره كه حال مؤمنين و كفار و منافقين را بيان مى‏كند، **از اوصاف معرف تقوى، تنها پنج صفت را ذكر مى‏كند و آن عبارت است از: ايمان به غيب، اقامه نماز، انفاق از آنچه خداى سبحان روزى كرده، ايمان به آن چه بر انبياء خود نازل فرموده و به تحصيل يقين به آخرت**. دارندگان اين پنج صفت را به اين خصوصيت توصيف كرده: كه چنين كسانى بر طريق هدايت الهى و داراى آن هستند!

اين طرز بيان بخوبى مى‏فهماند كه نامبردگان بخاطر اين كه از ناحيه خداى سبحان هدايت شده‏اند، داراى اين پنج صفت كريمه گشته‏اند، ساده‏تر اين كه ايشان متقى و داراى پنج صفت نامبرده نشده‏اند، مگر به هدايتى از خداي تعالى!

آن گاه كتاب خود را چنين معرفى مى‏كند كه هدايت همين متقين است: « **لا ريب فيه هدى للمتقين!»** (2/بقره) پس مى‏فهميم كه هدايت كتاب، غير آن هدايتى است كه اوصاف نامبرده را در پى داشت و نيز مى‏فهميم كه متقين، داراى دو هدايتند، يك هدايت اولى كه بخاطر آن متقى شدند و يك هدايت دومى كه خداى سبحان به پاس تقوايشان به ايشان كرامت فرمود!

آن وقت مقابله بين متقين كه گفتيم داراى دو هدايتند، با كفار و منافقين درست مي شود، چون كفار هم داراى دو ضلالت و منافقين داراى دو كورى هستند، يكى ضلالت و كورى اول، كه باعث اوصاف خبيثه آنان از كفر و نفاق و غيره شد، دوم ضلالت و كورى‏اى كه ضلالت و كورى اولشان را بيشتر كرد، اولى را به خود آنان نسبت داد و دومى را به خودش، كه بعنوان مجازات دچار ضلالت و كورى بيشترى‏شان كرد و در خصوص كفار فرمود: **« ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة!»(7/بقره)** غشاوت را به خود آنان نسبت داد و مهر زدن بر دلهاشان را به خودش.

همچنان كه در آيات بعد در باره منافقين مى‏فرمايد:**« فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا،»(10/بقره)** مرض اولى را به خود منافقين نسبت مي دهد و مرض دومى ايشان را به خودش، به همان معنائى كه از آيه:

**« يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين - خدا با اين قرآنش بسيارى را گمراه و بسيارى را هدايت مى‏كند و با آن گمراه نمي كند مگر فاسقان را، آنهائى را كه قبل از برخورد با قرآن فاسق بوده‏اند!»(26/بقره)** و آيه:

**« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم - وقتى خودشان از راه راست منحرف شوند، خدا هم دلهاشان را منحرف مى‏كند!»(5/صف)** استفاده مي شود.

كوتاه سخن آن كه: متقين ميان دو هدايت واقعند، همچنان كه كفار و منافقين ميانه دو ضلالت قرار گرفته‏اند و هر سه طبقه از دو خصيصه خود، يكى را يعنى اولى را خودشان داشته‏اند و دومى را خداوند به عنوان جزا بر اوليشان اضافه كرده است.

و چون هدايت دومى متقين بوسيله قرآن صورت مى‏گيرد، معلوم مي شود هدايت اولى قبل از قرآن بوده و علت آن سلامت فطرت بوده است و اما اين كه چرا بعضى فطرتشان سالم است و بعضى نا سالم و آيا علت تامه آن وراثت و خوبى و بدى پدر و مادر و شير و امثال آنها است و يا علت تامه‏اش خود انسان است؟ در پاسخ مي گوئيم هيچ يك از اينها علت تامه نيست، ولى همه آنها به مقدار اقتضاء اثر دارد.

اين وجدانى همه ما است كه اگر فطرت كسى سالم باشد، ممكن نيست كه به اين حقيقت اعتراف نكند، كه من موجود محتاجم و احتياجم به چيزى است كه خارج از ذات خودم است و همچنين غير من تمامى موجودات و آنچه كه به تصور و وهم يا عقل درآيد، محتاج به امرى هستند خارج از ذاتشان و آن امر و آن چيز، امرى است كه سلسله همه حوائج بدو منتهى مي شود!

پس شخصي كه سلامت فطرت داشته باشد خواه ناخواه ايمان به موجودى غايب از حس خودش دارد: موجودي كه هستى خودش و هستى همه عالم، مستند به آن موجود است!

شخص سليم الفطره بعد از آن كه به چنين موجودى غيبى ايمان آورد و اعتراف كرد، فكر مى‏كند كه اين مبدء كه حتى دقيقه‏اى از دقائق از حوائج موجودات غافل نمي ماند و براى هر موجودى آنچنان سرپرستى دارد كه گوئى غير از آن ديگر مخلوقى ندارد، چگونه ممكن است از هدايت بندگانش غافل بماند و راه نجات از اعمال مهلك و اخلاق مهلك را به آنان ننمايد؟ همين سئوالى كه از خود مى‏كند و سئوالات ديگرى كه از آن زائيده مي شود سر از مسئله توحيد و نبوت و معاد در مى‏آورد و در نتيجه خود را ملزم مي داند كه در برابر آن مبدء يكتا خضوع كند چون خالق و رب او و رب همه عالم است و نيز خود را ملزم مي داند كه در جستجوى هدايت او برآيد و وقتى به هدايت او رسيد، آنچه در وسع او هست از مال و جاه و علم و فضيلت همه را در راه احياء آن هدايت و نشر آن دين بكار بندد و اين همان نماز و انفاق است، اما نه نماز و زكات قرآن، چون گفتار ما در باره شخص سليم الفطره‏اى است كه اينها را در فطرت خود مى‏يابد، بلكه نماز و زكاتي كه فطرتش بگردنش مى‏اندازد و او هم از فطرتش مى‏پذيرد.

از اينجا معلوم شد كه اين پنج صفتى كه خداي تعالى آنها را زمينه هدايت قرآنى خود قرار داده، صفاتى است كه فطرت سالم در آدمى ايجاد مى‏كند و در آيات مورد بحث به دارندگان چنين فطرتى وعده مي دهد كه بزودى بوسيله قرآنش ايشان را هدايت مى‏كند، البته هدايتى زائد بر هدايت فطرتشان، پس اعمال پنج‏گانه نامبرده، متوسط ميان دو هدايتند، هدايتى سابق بر آن اعمال و هدايتى لا حق به آنها و اعتقاد صادق و اعمال صالح ميان دو هدايت واسطه‏اند، بطوري كه اگر بعد از هدايت فطرت، آن اعتقاد و آن اعمال نباشد، هدايت دومى دست نمى‏دهد.

دليل بر اين كه هدايت دومى از ناحيه خداى سبحان و فرع هدايت اولى است، آيات بسيارى است كه چند آيه از آنها ذيلا از نظر خواننده مى‏گذرد:

**« يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا و فى الاخرة - خدا كسانى را كه ايمان آوردند، به قول ثابت در حيات دنيا و در آخرت پا بر جا مى‏كند و خلاصه آنچنانشان را آنچنان‏تر مي سازد!»(27/ابراهیم)**

**« يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله، يؤتكم كفلين من رحمته و يجعل لكم نورا تمشون به - اى كسانيكه ايمان آورده‏ايد از خدا بترسيد و به رسول او ايمان بياوريد، تا خدا از رحمتش دو برابر به شما بدهد و برايتان نورى قرار دهد، تا با آن نور مشى كنيد!»** (28/حدید)

**« ان تنصروا الله ينصركم و يثبت اقدامكم - اگر خدا را يارى كنيد، خدا ياريتان مى‏كند، و ايمانتان را قوى مى‏سازد!»(7/محمد)**

**« و الله لا يهدى القوم الفاسقين - خدا مردم تبهكار را هدايت نمى‏كند!»**

**(108/مائده)**

پس معلوم مي شود انحراف از هدايت اولى كه همان تبه‏كارى باشد، باعث محروميت از هدايت خدا مى‏گردد. و از اين قبيل آياتى ديگر .

و مسئله ضلالت كفار و منافقين، عينا مانند هدايت متقين، داراى دو مرحله است، يكى از ناحيه خود مردم و يكى به عنوان مجازات از ناحيه خدا .

در آيات مورد بحث به حيات ديگرى اشاره شده، كه انسانها در آن حيات زندگى را از سر مى‏گيرند، حياتى است كه فعلا پنهان است و نسبت به حيات دنيا جنبه باطن را دارد نسبت به ظاهر، حياتى است كه زندگى انسان بوسيله آن حيات در همين دنيا و بعد از مردن و در بعث و قيامت يكسره مى‏شود و در بين، مرگى و انعدامى فاصله نمى‏گردد، همچنان كه فرمود:

**« او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا ، يمشى به فى الناس، كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها - آيا كسى كه مرده و بى جان بود، او را زنده كرديم و برايش نورى قرار داديم، تا با آن در ميانه مردم آمد و شد كرد، مثل كسى است كه در ظلمتها قرار دارد و بيرون شدنى برايش نيست؟»** (122/انعام)

## ایمان

ايمان، عبارت است از جايگير شدن اعتقاد در قلب.

اين كلمه از ماده « امن» اشتقاق يافته، گویا شخص با ايمان، به كسى كه بدرستى و راستى و پاكى وى اعتقاد پيدا كرده، امنيت مى‏دهد، يعنى آن چنان دل گرمى و اطمينان مى‏دهد كه هرگز در اعتقاد خودش دچار شك و ترديد نمى‏شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شك و ترديد است.

ايمان، معنائى است داراى مراتبى بسيار چون اذعان و اعتقاد، گاهى بخود چيزى پيدا مي شود و تنها اثر وجود آن چيز بر آن اعتقاد مترتب مي شود و گاهى از اين شديدتر است، بطوري كه به پاره‏اى لوازم آن نيز متعلق مى‏گردد و گاهى از اين نيز شديدتر مي شود و به همه لوازم آن متعلق مي شود. از همين جا نتيجه مى‏گيريم: مؤمنين هم در اعتقادشان به غيب و به خداى حاضر و ناظر و به روز جزاى او، در يك طبقه نيستند، بلكه طبقات مختلفى دارند.

## غیب

كلمه غيب بر خلاف شهادت، عبارت است از چيزي كه در تحت حس و درك آدمى قرار ندارد و آن عبارت است از خداى سبحان و آيات كبراى او، كه همه از حواس ما غايبند و يكى از آنها وحى است، كه در جمله: **« و الذين آمنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلك ...،»(4/بقره)** به آن اشاره فرموده است.

پس مراد از ايمان به غيب در مقابل ايمان به وحى و ايمان به اخرت، عبارت است از ايمان به خداى تعالى، در نتيجه در اين چند آيه به ايمان به همه اصول سه‏گانه دين اشاره شده است. قرآن كريم همواره اصرار و تاكيد دارد در اين كه بندگان خدا نظر خود را منحصر در محسوسات و ماديات نكنند و ايشان را تحريك مى‏كند به اين كه: از عقل سليم و لُب خالص پيروى كنند!

## یقین

**« و بالاخرة هم يوقنون!»** (4/بقره)قبلا اعتقاد راسخ به توحيد و نبوت را به كلمه ايمان تعبير آورد و در اين جمله اعتقاد راسخ بخصوص به آخرت را به ايقان تعبير كرده و اين بدان جهت است كه به لازمه يقين، كه عبارت است از فراموش نكردن آخرت، نيز اشاره كرده باشد، چون بسيار مي شود انسان نسبت به چيزى ايمان دارد و هيچ شكى در آن ندارد، اما پاره‏اى از لوازم آنرا فراموش مى‏كند و در نتيجه عملى منافى با ايمانش انجام مي دهد، بخلاف يقين كه ديگر با فراموشى نمي سازد و ممكن نيست انسان عالم و مؤمن به روز حساب باشد و همواره آن روز را در خاطر داشته و به ياد آن باشد، به ياد روزى باشد كه در آن روز به حساب كوچك و بزرگ اعمالش مى‏رسند و در عين حال پاره‏اى گناهان را مرتكب شود، چنين كسى نه تنها مرتكب گناه نمي شود، بلكه از ترس، به قرق‏گاه‏هاى خدا نزديك هم نمى‏گردد.

همچنان كه خداي تعالى در باره آنان فرموده:

**« و لا تتبع الهوى، فيضلك عن سبيل الله، ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب - خواهش نفس را پيروى مكن، كه تو را از راه خدا گمراه مى‏كند، كساني كه از راه خدا گمراه مي شوند، عذابى شديد دارند، بخاطر اين كه روز حساب را فراموش كردند!»** (26/ص) و فهمانيد كه ضلالت از راه خدا تنها بخاطر فراموشى روز حساب است و بدين جهت در آيات مورد بحث فرمود:**« و بالاخرة هم يوقنون!»** چون به ياد آخرت بودن و بدان يقين داشتن، تقوى را نتيجه مي دهد!

**هدایت**

**« اولئك على هدى من ربهم...!»(5/بقره)** هدايت همه‏اش از خداى سبحان است، و هيچ قسمى از آن بهيچ كس نسبت داده نمي شود، مگر بطريق مجاز گوئى.

در جمله مورد بحث، مؤمنين را به هدايت توصيف كرده و در موردى ديگر هدايت را اين طور تعريف كرده كه:**« فمن يرد الله ان يهديه، يشرح صدره - يعنى كسى را كه خدا بخواهد هدايت كند سينه‏اش را گشاده مي سازد!»** (125/انعام) گشادگى سينه، بمعناى وسعت ان است، وسعتى كه هر تنگى و تنگ نظرى و بخل را از آن دور مي سازد و چون در جاى ديگر فرموده: **« و من يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون – كسي كه او را از بخل درونى حفظ كرده باشند چنين كسانى از رستگارانند!»(9/حشر)** لذا مى‏بينيم در آخر آيه مورد بحث هم نامى از رستگارى برده، مى‏فرمايد:**« اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون!» (5/بقره)**

**الميزان ج : 1 ص : 68**

# فضلیت های انسانی،

# اعطائی یا اکتسابی؟

**« أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشاءُ وَ لا يُظْلَمُونَ فَتيلاً !»**

**« مگر آن كسان را كه خود را به عنوان پاكى مى‏ستايند، نمى‏بينى با اين كه خداى تعالى است كه هر كس را بخواهد پاك و تزكيه مى‏كند و احدى در اين كار استقلال ندارد و مردم حتى يك خردل ستم نمى‏شوند!» (49/نساء)**

ستودن از شؤون ربوبيت و يا بگو تربيت مربى عالم است و مختص به خداى تعالى است و اما آدمى‏زاده هر چند كه ممكن است واقعا متصف به كمالى باشد و فضايلى را دارا بشود و انواعى از شرافت و پيشرفت‏هاى معنوى را كسب بكند ، اما به محضى كه روى آن فضايل و شرافت‏ها تكيه كند ، نوعى استقلال و بى‏نيازى از خدا را براى خود اثبات كرده و اين خود در معناى ادعاى الوهيت و شركت با رب العالمين است و انسان سراپا حاجت كه نه نفع و ضررى براى خود مالك است و نه مرگ و حياتى ، كجا ؟ و استقلال و بى نيازى از خدا ، كجا ؟ با اين كه انسان خودش و آنچه به او مربوط است چه آنها كه در جان او و روح او است ، و چه آن چيزهايى كه از خارج به او رسيده و او خود را مالك آنها پنداشته و چه آن اسبابى كه آن خيرها را به وى رسانده ، همه و همه مملوك خداى سبحانند ، آن هم مملوك خالص ، به اين معنا كه هيچ كس ديگرى با خدا در مالكيت آنها شركت ندارد و بنا بر اين ديگر چه چيزى براى انسان باقى مى‏ماند ؟ .

و اين غرور و خودپسندى كه وادار مى‏كند آدمى را به اين كه خود را بستايد ، نامش عجب است ، كه از اصول رذايل اخلاقى است ، و چون هيچ انسانى بريده از انسانهاى ديگر نيست ، به تدريج اين رذيله او را وادار مى‏كند به اين كه در تماسش با انسانهاى ديگر به رذيله ديگرى مبتلا شود ، كه نامش تكبر است ، او به حكم همان خود پسنديش مى‏خواهد خود را بالاتر از سايرين جلوه دهد ، و بندگان خداى را بنده خود بپندارد ، اينجا است كه به هر ظلم و ستم و حق‏كشى و هتك هر حرمتى از محارم الهى دست مى‏زند و به خود اجازه مى‏دهد بر جان و ناموس و اموال مردم دست‏درازى كند.

همه اينها در جايى است كه فردى از افراد مبتلا به اين بيمارى‏هاى روانى يعنى عجب و تكبر شده باشد اما اگر از فرد تجاوز كند و خلقى اجتماعى و سيره‏اى قومى شود ، آن وقت است كه هلاك نوع بشر و فساد زمين حتمى است و همان است كه خداى تعالى از مجتمع يهود حكايت مى‏كند ، كه گفتند: « ليس علينا فى الاميين سبيل !»

(75/ال عمران)

پس هيچ انسانى جا ندارد به منظور ستايش خود فضيلتى را براى خود ذكر كند، حال چه اين كه در اين خودستايى راستگو باشد و چه دروغ بگويد ، براى اينكه او مالك آن فضيلت براى خود نيست ، اين خداى سبحان است كه آن فضيلت ، را به وى داده و او است كه فضل خود را به هر كس بخواهد و به هر نحو كه بخواهد عطا مى‏كند و او است كه با دادن فضل و افاضه نعمتش هر كه را بخواهد عملا تزكيه مى‏كند و يا با ستايش قولى هر كه را بخواهد مى‏ستايد و تزكيه مى‏كند و به صفات كمال ، شرافتش مى‏دهد ، مثلا در باره برگزيدگى آدم و نوح عليهما السلام مى‏فرمايد:

« ان الله اصطفى آدم و نوحا !»(33/ال عمران)

در باره صداقت و نبوت ابراهيم و ادريس عليهما السلام مى‏فرمايد:

« انه كان صديقا نبيا - او مردى بود صديق و پيامبر!»(41و56/مریم)

در باره علم يعقوب عليه‏السلام‏ مى‏فرمايد:« و انه لذو علم لما علمناه !» (68/یوسف)

در باره عبوديت و خلوص يوسف عليه‏السلام مى‏فرمايد:

« انه من عبادنا المخلصين!»(24/یوسف)

در حق موسى و اين كه بنده‏اى مخلص و فرستاده‏اى نبى بود مى‏فرمايد:

« انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا!»(51/مریم)

در حق عيسى و آبرومنديش در دنيا و آخرت و اينكه از مقربان بوده است مى‏فرمايد:

« وجيها فى الدنيا و الآخرة و من المقربين!»(45/ال عمران)

در ستايش سليمان و ايوب مى‏فرمايد:« نعم العبد انه اواب!»(30/ص)

و در باره پيامبر اسلام خاتم انبيا محمد مصطفى صلوات الله عليه و على آله و دوستيش نسبت به خداى تعالى فرموده:

« ان وليى الله الذى نزل الكتاب و هو يتولى الصالحين!»(196/اعراف)

و نيز فرموده:« و انك لعلى خلق عظيم!»(4/قلم)

و همچنين در باره عده‏اى از انبيا در سوره‏هاى انبيا و مريم و انعام و صافات و ص و غير اينها ستايش‏هاى ديگرى كرده است .

سخن كوتاه اين كه ، تزكيه و ستايش ، كار خداى سبحان است و حقى است مخصوص او ، كه غير با او در آن شريك نيست ، زيرا ستايش‏هايى كه از غير او سر مى‏زند سر تا پايش ظلم است! زيرا اگر چيزى را ستايش مى‏كند كه خدا آن را نستوده براى خود در برابر خدا استقلالى قائل شده، از سوى ديگر در ستايش آن چيز يا راه افراط رفته يا تفريط ، چون او واقف به اندازه و مقدار آن چيز نيست ، تا به اندازه‏اى كه بايد ستايشش كند! به خلاف خداى تعالى كه هر چه را و هر كه را مى‏ستايد به حق و عدالت و به اندازه‏اى كه خود گرفته مى‏ستايد نه افراط كند و نه تفريط و به همين جهت در آخر آيه می فرماید:« و لا يظلمون فتيلا!»(49/نسا)

تزكيه خداى تعالى در آيه شريفه هر چند مطلق آمده و شامل تزكيه عملى و قولى هر دو مى‏شود و ليكن به حسب مورد با تزكيه قولى منطبق است .

با اين آيه شريفه دو مطلب روشن مى‏شود:

1- يكى اينكه هيچ صاحب فضيلتى حق ندارد از اين كه داراى آن فضيلت است دچار عجب گشته از خودش خوشش آيد و خود را به داشتن آن فضيلت بستايد ، زيرا ستايش مخصوص خداى تعالى است و ما اين مطلب را از جمله:« بل الله يزكى ...!» (49/نسا) مى‏فهميم ، كه از ظاهرش بر مى‏آيد ، تنها خداى تعالى است كه هر كس را شايسته تزكيه بداند ، ديگران هم نبايد او را به خاطر آن فضيلت بستايند ، مگر فضيلت او را مستند به خداى تعالى نموده و همان مقدار فضيلتى را كه خدا به او داده بستايند ، نه بيشتر ، از اين جا نتيجه مى‏گيريم كه اولا فضايل تنها و تنها آن كمالاتى هستند كه خداى تعالى آنها را ستوده و اما چيزهاى ديگرى كه دين خدا آنها را نمى‏شناسد و فضيلت نمى‏نامد ، نيستند و ثانيا لازمه اين حرف آن نيست كه مردم دوغ و دوشاب را يكى ، خوب و بد را يكسان دانسته ، فضيلتى براى صاحب فضيلت قائل نشوند و قدر و منزلت آن فضيلت را تعظيم نكنند ، زيرا قدرشناسى و فضيلت دوستى ، خود از شعائر خداى تعالى است چطور ممكن است چنين نتيجه غلطى گرفت ، با اين كه خود خداى تعالى فرمود:« و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب!»(32/حج) تعظيم شعائر الهى ، خود از آثار سلامت قلب و تقواى نفس است ، بنا بر اين يك فرد جاهل وظيفه شرعى دارد كه در برابر عالم خضوع كند و قدر و منزلتى براى او بشناسد و اين خود پيروى كردن از حق است ، چون قرآن تفاوت گذاشتن بين عالم و جاهل را حق دانسته و فرموده:« هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون ؟»(9/زمر)

البته اين نيز معلوم است كه لزوم احترام كردن مردم از عالم غير اين است كه خود عالم براى مردم قيافه بگيرد و از اين كه چند كلمه از مردم بيشتر مى‏داند به خود ببالد ، خود را بستايد و توقع احترام از مردم داشته باشد و اين تفاوت منحصر در مساله علم نيست ، بلكه در همه فضايل حقيقى و انسانى وظيفه صاحب فضيلت و وظيفه مردم نسبت به او تفاوت مى‏كند .

**2**- مطلب دومى كه از آن چه گذشت به دست آمد اين است كه همان طور كه دو سه سطر قبل اشاره كرديم ، فضيلت آن چيزى است كه خداى تعالى آن را فضيلت بداند ، پس اين كه غربيها مى‏گويند آدمى بايد **اعتماد به نفس** داشته باشد و بعضى از نويسندگان ما نيز دنبال آنان را گرفته‏اند حرف درستى نيست ، چون دين خدا چنين چيزى را به عنوان فضيلت نمى‏شناسد و مذاق قرآن كريم نيز آنچه خداى تعالى در قرآن كريمش **فضيلت دانسته اعتماد به خدا و افتخار به بندگى او است ،** قرآن مى‏فرمايد:« الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا و قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل!»(173/ال عمران) و نيز فرموده:« ان القوة لله جميعا!» (165/بقره)و باز فرموده:« ان العزة لله جميعا!»(65/یونس) و آياتى ديگر!

( و من گمان مى‏كنم غناى طبع و استغناى از خلق و اباى نفس را با اعتماد نفس اشتباه گرفته‏اند ، بله اين كه من خود را فقط محتاج خدا و فقير نعمت‏هاى او بدانم و در برابر خلق سر فرود نياورم و با سيلى صورت خود را سرخ نموده خود را بى‏نياز نشان دهم ، استغناى طبع است و اسلام به آن سفارش كرده و نيز اين كه ايمانم ، به خداى تعالى آنقدر زياد باشد كه در سويداى دلم ذره‏اى نسبت به آينده‏ام نگرانى نداشته باشم ، اين توكل به خدا و يا بگو غناى طبع است و فضيلت است و همچنين اين كه تنها در برابر خداى تعالى اظهار ذلت و حقارت كنم و بس و ديگر تن به هيچ ذلتى ندهم اباى نفس است و فضيلت محسوب مى‏شود و اما اين كه من در تعيين سرنوشت خود تكيه‏ام به خودم باشد و به قول همين غرب‏زدگان اعتماد به خودم بكنم ، اين شرك به خدا است و اسلام فضيلتش نمى‏داند! مترجم.)

**الميزان ج : 4 ص : 592**

# در معناى بيمارى دل

**« فَترَى الَّذِينَ فى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نخْشى أَن تُصِيبَنَا دَائرَةٌ فَعَسى اللَّهُ أَن يَأْتىَ بِالْفَتْح أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصبِحُوا عَلى مَا أَسرُّوا فى أَنفُسِهِمْ نَدِمِينَ‏!»**

**« نشانه اينكه بعضى از مدعيان ايمان از سنخ همان كافرانند - اين است كه مى‏بينى اين بيماردلان به سوى يهود و نصارا مى‏شتابند و مى‏گويند: ما بيم آن داريم كه بلا بر سر ما آيد - غافل از اينكه چه بسا خداى تعالى از ناحيه خود فتحى آورده و امرى ديگر كه خودش مى‏داند پيش بياورد، آن وقت است كه اين بيماردلان نسبت به آنچه در دل پنهان مى‏داشتند پشيمان شوند!» (52/مائده)**

جمله:« فى قلوبهم مرض،» بطور اجمال دلالت دارد بر اينكه دل انسانها در خطر نوعى بيمارى قرار دارد و قهرا وقتى براى چيزى حالت بيمارى تصور شود حالت سلامتى هم دارد ، چون صحت و مرض در مقابل هم هستند ، تا يكى از آن دو فرض نداشته باشد طرف ديگر نيز فرض ندارد وقتى يكى از اين دو حالت مى‏تواند در دلى يا هر چيزى محقق شود كه قبلا آن چيز ، چيزى باشد كه تحقق طرف ديگر و حالت ديگر نيز در آن ممكن باشد ، نظير كورى و بينائى كه خواننده توجه دارد به اينكه ديوار را به عنوان اينكه نمى‏تواند ببيند كور نمى‏خوانيم زيرا استعداد بينائى در آن نيست و همچنين نمى‏توان آن را به هيچ مرضى متصف كرد ، چون استعداد صحت و سلامتى ندارد .

و در كلام خداى عز و جل هر جا كه خداى تعالى براى دلها اثبات مرض كرده ، احوال آن دلهاى مريض و آثار آن را بيان كرده و در بيانش امورى را ذكر نموده كه دلالت دارد بر اينكه آن دلها استقامت فطرى خود را از دست داده ، از راه ميانه منحرف شده‏اند ، به آيات زير توجه فرمائيد:

« اذ يقول المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله الا غرورا!»(12/احزاب)

« اذ يقول المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم!»(49/انفال)

« ليجعل مايلقى الشيطان فتنة للذين فى قلوبهم مرض و القاسية قلوبهم!» (53/حج) و آياتى ديگر .

مطلب اين است كه مرض قلب عبارت است از اينكه قلب دچار نوعى ترديد و اضطراب شود كه مساله ايمان به خدا و اطمينان نسبت به آيات او را كدر و ناصاف كند و ايمان در آن قلب آميخته با شرك شود و لذا مى‏بينيم كه در مرحله خلق و خوى احوالى و اخلاقى متناسب با كفر بر آن عارض مى‏گردد و در مرحله عمل كارهائى از آن سر مى‏زند كه متناسب با كفر به خدا و به آيات او است .

در مقابل ، سلامتى قلب و صحت آن عبارت است از اينكه قلب در مستقرى قرار گيرد كه خلقتش در همان مستقر بوده و يا به عبارت ديگر عبارت است از اينكه قلب راه ميانه را از دست ندهد و برگشت اين حالت به خلوص قلب در توحيد خداى سبحان و اعتماد كردن به جناب او و بريدن از هر چيز ديگرى است كه هواى نفس به سوى آن كشش دارد ، اين نكته از آيه زير به چشم مى‏خورد كه مى‏فرمايد:

« يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم!»(88و89/شعرا)

از همين جا روشن مى‏شود كه بيماردلان غير از منافقينند ، همچنانكه تعبير قرآن از اين دو طائفه مثل:« المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض،» در غالب موارد تا حدى خالى از اشعار بر دو طائفه بودن آن دو نيست ، براى اينكه منافقين عبارتند از كسانى كه به زبان ايمان آورده و در دل ايمان ندارند و دلهاشان كافر خالص است و از نظر حيات ايمانى مرده است ، نه بيمار ، همچنانكه قرآن كريم آنان را مرده و دارندگان ايمان را زنده خوانده و مى‏فرمايد:

**« او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس!» (122/انعام) و نيز مى‏فرمايد:« انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يبعثهم الله!»(36/انعام)**

بنا بر اين ظاهر از عرف و اصطلاح قرآن كريم اين است كه مرض قلب عبارت است از شك و ترديدى كه بر درك آدمى نسبت به آنچه مربوط به خداى تعالى و آيات اوست مستولى و چيره مى‏شود و نمى‏گذارد قلب با آن معارف كه همان عقائد دينى است جوش بخورد و انسان مبتلاى به آن شك و ترديد عقد قلبى نسبت به خدا و آياتش داشته باشد .

پس بيماردلان( به حسب طبع معناى اين كلمه) عبارتند از كسانى كه ايمانشان ضعيف است ، همانهائى كه دلهايشان به پر كاهى مى‏ماند كه هر لحظه دستخوش نسيم‏ها گشته ، به اين سو و آن سو كشيده مى‏شود ولى منافقين كه به زبان اظهار ايمان مى‏كنند اصلا ايمان ندارند و در باطن كافرند اما كافر بى شهامتى كه كفر خود را علنى نمى‏سازند بلكه بخاطر مصالح مادى خود آن را پنهان مى‏كنند تا با دم زدن از اسلام و ايمان مؤمنين را و با اظهار كفر نزد كفار آنان را بدوشند .

بله بسا مى‏شود كه در قرآن كريم از بيماردلان تعبير به منافق مى‏شود و اين تعبير نوعى تحليل است ، در حقيقت مى‏خواهد بفهماند كه بيماردلان نيز مانند منافقين از داشتن لطيفه ايمان محرومند ، پس از اين نظر مانند آنها هستند ، مانند آيه زير كه كلمه منافقين را بر بيماردلان اطلاق نموده و مى‏فرمايد:

**« بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما، الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين، ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا و قد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها و يستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره انكم اذا مثلهم، ان الله جامع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا!» (138تا140/نسا)**

و اين اطلاق غير اطلاق بيمار بر منافقين واقعى است كه در دل اصلا ايمان ندارند مانند آيه زير:

**« و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الاخر و ما هم بمؤمنين ... فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ... و اذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا ا نؤمن كما آمن السفهاء!»(8تا13/بقره)**

چون در اين آيات به اين جهت عنوان بيمار دل را بر منافقين واقعى اطلاق كرده كه بفهماند دلهاى منافقين واقعى از مرحله شك در باره حق سير نموده ، در آخر به انكار حق منتهى شده است ، در آغاز به خاطر ارتكاب دروغ و اينكه در دل دچار شك بودند ولى به دروغ دعوى ايمان كردند بيمار دل شدند و به تدريج خداى تعالى بيماريشان را بيفزود تا در آخر منكر حق شده و آن را مسخره كردند و هلاك گشتند .

و اصولا خداى سبحان مرض قلب را در حد مرض‏هاى جسمانى دانسته كه به تدريج شدت مى‏يابد و اگر به معالجه‏اش نپردازند مزمن مى‏شود و در آخر كار بيمار را به هلاكت مى‏كشاند و شدت يافتنش به خاطر ناپرهيزى كردن و بيمارى را با چيزهائى كه براى مريض مضر است و طبع مريض را بيشتر تحريك مى‏كند كمك كردن است كه اين ناپرهيزى و امداد كردن بيمارى در بيماريهاى قلبى همان ارتكاب معصيت‏ها است كه خداى تعالى در باره‏اش فرموده:

« فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا !»(10/بقره) و نيز فرموده:

**« و اذا ما انزلت سورة ... و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم و ماتوا و هم كافرون، اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة او مرتين، ثم لا يتوبون و لا هم يذكرون!»(124و125/توبه)**

و نيز در يك بيانى عمومى فرموده:

**« ثم كان عاقبة الذين اساؤا السواى ان كذبوا بايات الله و كانوا بها يستهزؤن!» (10/روم)**

خداى تعالى همانطور كه براى دلها قائل به بيمارى است ، براى علاج آن بيمارى در آياتى از قرآن كريمش علاج نيز پيشنهاد كرده است ، از آن جمله در بيانى عام و كلى فرموده:

« يهديهم ربهم بايمانهم!»(9/یونس) و نيز فرموده:

« اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه!»(10/فاطر)

بنا بر اين كسى كه دچار مرض قلب است اگر بخواهد خود را مداوا و بيمارى خود را بر طرف سازد بايد به سوى خداى عز و جل توبه ببرد و توبه عبارت است از ايمان به او و تذكر به افكار شايسته و اعمال صالح ، همچنانكه در آيه قبلى يعنى آيه 126 سوره توبه در باره آنهائى كه در صدد علاج دل خود نيستند فرمود:« ثم لا يتوبون و لا هم يذكرون!»

و نيز در كلامى جامع در اين باب فرموده:

**« يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين ا تريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا! ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار و لن تجد لهم نصيرا! الا الذين تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين و سوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما!»(144تا146/نسا)**

و ما در سابق هم گفتيم كه مراد از توبه در اينجا رجوع به خدا است به ايمان و استقامت ورزيدن در برابر آن و تمسك به كتاب و سنت و در آخر به اخلاص عمل .

**الميزان ج : 5 ص : 619**

# بر اولیاء خدا نه حزنی هست و نه خوفی!

**« أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يحْزَنُونَ‏!»**

**« الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ كانُوا يَتَّقُونَ‏!»**

**« لَهُمُ الْبُشرَى فى الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَ فى الاَخِرَةِ لا تَبْدِيلَ لِكلِمَتِ اللَّهِ ذَلِك هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ‏!»**

**« وَ لا يحْزُنك قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ للَّهِ جَمِيعاً هُوَ السمِيعُ الْعَلِيمُ !»**

**« آگاه باشيد كه اولياى خدا از هيچ چيزى ترس و اندوه ندارند!»**

**« همانهائى كه ايمان آوردند و پرواى از خدا حالت هميشگى آنهاست!»**

**« آنان هم در دنيا بشارت دارند و هم در آخرت! و اين كلمه خداست! و در كلمات خدا دگرگونى وجود ندارد! و همين بشارت خود رستگارى عظيمى است!»**

**« سخنانى كه مشركين مى‏گويند تو را اى پيامبر غمگين نسازد! كه عزت همه‏اش از آن خدا است! و تنها شنوائى و دانائى از آن اوست!»**

**(62تا65/یونس)**

**وقتى مى‏گوئيم خداى تعالى ولى بنده مؤمنش مى‏باشد ، معنايش اين است كه آن چنان وصل به بنده است و آن چنان متولى و مدبر امور بنده است كه هيچ كس ديگرى اين چنين ارتباطى را با آن بنده ندارد ،** او است كه بنده را به سوى صراط مستقيم هدايت مى‏كند ، امر مى‏كند ، نهى مى‏كند ، به آنچه سزاوار است وا مى‏دارد ، از آنچه نكوهيده است باز مى‏دارد و او را در زندگى دنيائى و آخرتيش يارى مى‏كند .

همچنانكه از اين طرف نيز مى‏گوئيم مؤمن واقعى ولى خدا است ، زيرا آن چنان وصل به خدا است كه متولى اطاعت او در همه اوامر و نواهى او است ، و تمامى بركات معنوى از قبيل هدايت ، توفيق ، تاييد ، تسديد و به دنبالش اكرام به بهشت و رضوان را از خداى تعالى مى‏گيرد .

پس ، اولياى خدا - به هر حال - تنها مؤمنين‏اند ، زيرا خداى تعالى خود را ولى آنان در حيات معنويشان دانسته و فرموده:

« و الله ولى المؤمنين!»(68/ال عمران)

چيزى كه هست آيه بعد از اين آيه كلمه ولايت را طورى تفسير مى‏كند كه با اين ادعاء كه خداى تعالى ولى همه مؤمنين باشد ، نمى‏سازد ، چون ما مى‏دانيم در بين مؤمنين كسانى هستند كه در عين داشتن ايمان مبتلا به شركند ، همچنانكه خود خداى تعالى فرموده:« و ما يؤمن اكثرهم بالله الا و هم مشركون!» (106/یوسف)

آيه بعد از آيه مورد بحث مؤمنين ولى خدا را چنين معرفى كرده:

« الذين آمنوا و كانوا يتقون!»(63/یونس)

و تازه به صرف داشتن ايمان و تقوا معرفى نكرده بلكه با آوردن كلمه «كانوا» فهمانده كه اولياى خدا قبل از ايمان آوردن تقوائى مستمر داشته‏اند ، فرموده: «الذين آمنوا» و سپس بر اين جمله عطف كرده كه:« و كانوا يتقون!» و با آوردن اين جمله مى‏فهماند كه اولياى خدا قبل از تحقق اين ايمان از آنان ، دائما تقوا داشته‏اند ، و معلوم است كه ايمان ابتدايى مسبوق به تقوا نيست ، بلكه ايمان و تقوا در افراد معمولى متقاربند و با هم پيدا مى‏شوند و يا بر عكس اولياى خدا اول ايمان در آنان پيدا مى‏شود ، بعدا به تدريج داراى تقوا مى‏گردند ، آن هم تقواى مستمر و دائمى .

پس منظور از اين ايمان مرتبه ديگرى از مراتب ايمان است ، غير آن مرتبه اول كه در افراد معمولى يافت مى‏شود .

در جلد اول المیزان در تفسير آيه 130 سوره بقره نيز گفتيم كه براى هر يك از ايمان و اسلام و همچنين براى شرك و كفر مراتب مختلفى است كه بعضى فوق بعضى ديگر است:

مرتبه اول از اسلام عبارت است از اينكه آدمى كلمه شهادتين را بر زبان جارى سازد ، و به ظاهر تسليم دستورات دين گردد .

دنبال اين مرتبه ، مرتبه دوم اسلام است كه اولين مرتبه ايمان شمرده مى‏شود و آن عبارت است از اينكه گوينده شهادتين قلبا به مضمون آن دو شهادت معتقد شود و بطور اجمال و بى چون و چرا قبول داشته باشد كه اسلام دين حق است ، هر چند كه بطور تفصيل به همه عقائد حقه دين معتقد نشده باشد ، به همين جهت است كه در آيه سوره يوسف اين معنا را ممكن شمرده كه ايمان به خدا از پاره‏اى جهات با شرك جمع شود ، و فرموده:« و ما يؤمن اكثرهم بالله الا و هم مشركون!»(106/یوسف) و اين مرحله از اسلام و ايمان به تدريج صفا و نمو پيدا مى‏كند تا آنجا كه بنده خدا از هر جهت و در تمامى امورى كه به خداى تعالى برگشت مى‏كند - كه قهرا همه امور عالم است ، زيرا برگشت تمامى امور به خداست - بى چون و چرا تسليم خدا شود ، و هر درجه كه اسلام آدمى بالا برود يك درجه نيز به ايمان او اضافه مى‏شود ، يعنى داراى ايمانى مناسب با لوازم آن مرتبه از اسلام مى‏گردد ، تا آنجا كه بنده خدا به حقيقت معناى الوهيت تسليم امر پروردگارش مى‏شود ، و حقيقتا خود را عبد و خدا را اله و معبود خود مى‏داند .

اينجاست كه ديگر اعتراض و خشم از او سر نمى‏زند ، در برابر هيچ امرى از قضاء و قدر و حكم پروردگارش ناراحت نمى‏شود و بر هيچيك از خواسته‏هاى او اعتراض نمى‏كند .

در مقابل اين مرحله از تسليم ايمانى قرار دارد كه همان «يقين به الله» است ، و يقين به تمامى آنچه كه به الله برگشت دارد ، و اين ايمان كاملى است كه به وسيله آن عبوديت عبد به حد تمام مى‏رسد ، و ديگر نقصى در ايمانش باقى نمى‏ماند!

خداى تعالى در باره چنين ايمانى فرموده:

« فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما!»(65/نسا)

و به نظر مى‏رسد كه همين مرتبه از ايمان و يا مرتبه‏اى نزديك به اين مرتبه ، مراد آيه شريفه:« الذين آمنوا و كانوا يتقون!»(63/یونس) باشد ، چون گفتيم ايمان در اين جمله ايمانى است بعد از تقواى مستمر نه ايمان ابتدائى كه ايمان مرتبه اول است ، به بيانى كه گذشت .

علاوه بر اين ، در آيه مورد بحث اهل اين مرتبه از ايمان را اينطور معرفى و توصيف كرده كه:

« لا خوف عليهم و لا هم يحزنون !»(62/یوسف)

و اين جمله به خوبى دلالت مى‏كند بر اينكه منظور از اين ايمان ، درجه عالى از ايمان است ، آن ايمانى كه با آن معناى عبوديت و مملوكيت صرف ، براى بنده به حد كمال مى‏رسد و بنده غير از خداى واحد بى شريك مالكى نمى‏بيند و معتقد مى‏شود كه خودش چيزى ندارد تا از فوت آن بترسد و يا به خاطر از دست دادن آن اندوهناك گردد.

چون خوف هميشه از اينجا سرچشمه مى‏گيرد كه نفس ، احتمال ضررى را بدهد كه ضرر او است و از اين راه اندوه به دل وارد مى‏شود كه آدمى چيزى را كه دوست داشته از دست بدهد ، و يا چيزى را كه كراهت داشته گرفتارش شود .

و خلاصه ، خوف و اندوه به خاطر از دست دادن نفع و يا برخورد با ضرر دست مى‏دهد و تحقق اين خوف و اندوه وقتى قابل تصور است كه آدمى براى خود ملك و يا حقى نسبت به آن چيزى كه از آن خوف و اندوه دارد قائل باشد ، مثلا خود را مالك فرزند و يا جاه و يا آنها و غير آنها را متعلق حق خود بداند و اما چيزى را كه مى‏داند به هيچ وجه بين او و آن چيز علقه و رابطه‏اى نيست ، هيچ وقت در باره آن نه ترسى پيدا مى‏كند و نه اندوهى .

و بر اين حساب اگر كسى را فرض كنيم كه معتقد است به اينكه تمامى عالم و تك تك موجودات آن و حتى وجود خودش ملك مطلق خداى سبحان است و احدى در اين ملكيت شريك او نيست قهرا خود را نيز مالك هيچ چيز نمى‏داند و هيچ چيزى را متعلق حق خود به حساب نمى‏آورد تا در باره آن دچار خوف و يا اندوه گردد و اين حالت همان وضعى است كه خداى تعالى اولياى خود را به داشتن آن توصيف نموده و فرموده:

« الا ان اولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون!»(62/یونس)

پس اولياى خدا نه از چيزى مى‏ترسند ، و نه براى چيزى اندوه مى‏خورند - نه در دنيا و نه در آخرت - مگر آنكه خداى تعالى اراده كند كه آنان از چيزى بترسند و يا در باره آن اندوه خورند ، همانطور كه از آنان خواسته است تا از پروردگارشان بترسند و از فوت كرامتى الهى كه از آنان فوت شده اندوه بخورند و همه اينها مراحلى است از تسليم خدا شدن - دقت بفرمائيد!

بنا بر اين ، اطلاق آيه كه خوف و اندوه را بطور مطلق از اولياى خدا نفى مى‏كند ، دلالت دارد بر اينكه اولياى خدا هم در دنيا متصف به نداشتن خوف و اندوهند و هم در آخرت و اما امثال آيات:

« الا المتقين!»(67/زخرف)

« يا عباد لا خوف عليكم اليوم و لا انتم تحزنون!»(68/زخرف)

« الذين آمنوا باياتنا و كانوا مسلمين!»(69/زخرف)

منافاتى با اين اطلاق ندارد ، زيرا هر چند ظاهر آن آيات اين است كه در مقام معرفى اولياى خدا است به آن معنائى كه آيه مورد بحث براى اولياى خدا كرده الا اينكه صرف اثبات عدم خوف و عدم حزن در روز قيامت ثابت نمى‏كند كه در دنيا خوف و حزن دارند!

بله ، البته بين دو نشاة دنيا و آخرت فرق هست و آن اين است كه در آخرت نعمتها و كرامتها همه خالصند و نهايت درجه از صفا و خلوص را دارند ، ولى همين نعمتها و كرامتها در دنيا مشوب و ناخالصند .

و نظير آن آيات آيه زير است كه مى‏فرمايد:

« ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التى كنتم توعدون!»(30/فصلت)

« نحن اولياؤكم فى الحيوة الدنيا و فى الاخرة !»(31/فصلت)

هر چند اين آيات ظاهرند در اينكه اين نازل شدن و بشارت آوردن ملائكه در روز مرگ صورت مى‏گيرد ، چون فرموده:« كنتم توعدون - وعده‏اش به شما داده شده بود!» و نيز فرموده:« ابشروا - مژده باد شما را به بهشت!» و ليكن همانطور كه قبلا نيز گفتيم صرف اثبات يك زمان ، كافى نيست در نفى زمان ديگر .

ضمنا باید دانست که: نفى و برداشتن خوف از غير خدا و نفى حزن از اولياى او به اين معنا نيست كه براى اولياء الله خير و شر ، نفع و ضرر، نجات و هلاكت ، راحت و خستگى ، لذت و درد و نعمت و بلاء يكسان و درك اولياى خدا در باره آنها شبيه به هم باشد ، چون عقل انسانى بلكه شعور عام حيوانى هم اين معنا را نمى‏پذيرد ، بلكه معنايش اين است كه اولياى خدا براى غير خداى تعالى هيچ استقلالى در تاثير نمى‏بينند و مؤثر مستقل را تنها خداى تعالى مى‏دانند و مالكيت و حكم را منحصر در خداى عز و جل دانسته ، در نتيجه از غير آن جناب نمى‏ترسند و جز از چيزى كه خدا دوست مى‏دارد و مى‏خواهد كه از آن برحذر باشند و يا به خاطر آن اندوهگين شوند ، برحذر نشده و اندوهگين نمى‏گردند .

**الميزان ج : 10 ص : 130**

# چگونه دروغ ها فاش می شوند؟

**« وَ جَاءُو عَلى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سوَّلَت لَكُمْ أَنفُسكُمْ أَمْراً فَصبرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُستَعَانُ عَلى مَا تَصِفُونَ!»**

**« (برادران یوسف) پيراهن وى را با خون دروغين بياوردند، گفت( چنين نيست) بلكه دلهاى شما كارى بزرگ را به نظرتان نيكو نموده، صبرى نيكو بايد و خداست كه در اين باب از او كمك بايد خواست!»(18/یوسف)**

از اين آيه چنين برمى‏آيد كه پيراهن خون‏آلود وضعى داشته كه نمودار دروغ آنان بوده ، چون كسى را كه درنده‏اى پاره‏اش كرده و خورده باشد معقول نيست پيراهنش را سالم بگذارد .

**از اينجا معلوم مى‏شود كه چراغ دروغ را فروغى نيست ، و هيچ گفتار و پيشامدى دروغين نيست مگر آنكه در اجزاى آن تنافى و در اطرافش تناقض‏هايى به چشم مى‏خورد كه شاهد دروغ بودن آنست و به فرضى هم كه طراح آن ، خيلى ماهرانه طرحش كرده باشد، اوضاع و احوال خارجى كه آن گفتار دروغين محفوف به آن است بر دروغ بودنش شهادت داده و از واقع و حقيقت زشت آن هر چه هم كه ظاهرش فريبنده باشد پرده برمى‏دارد .**

اين مطلب تجربه شده كه عمر اعتبار دروغ كوتاه ، و دروغگو ديرى نمى‏پايد مگر آنكه خودش به آن اعتراف مى‏كند و اگر هم اعتراف نكند بارى اظهاراتى مى‏كند كه از بطلان گفتارش پرده برمى‏دارد .

حال بايد ديد چرا چنين است ؟ دليلش اين است كه بطور كلى در اين عالم ، نظامى حكومت مى‏كند كه به واسطه آن نظام در اجزاء و ابعاض عالم نسبت‏ها و اضافاتى برقرار و در نتيجه ابعاض به يكديگر متصل و مربوط مى‏شوند و اين اضافات نسبت‏هايى غير متغيرند ، پس هر حادثى از حوادث كه فرض كنيم وقتى در خارج واقع مى‏شود لوازم و ملزوماتى متناسب با خود دارند كه به هيچ وجه از يكديگر منفك نمى‏شوند و در بين تمامى لوازم و ملزومات آثارى است كه بعضى را بر بعضى ديگر متصل مى‏سازد ، بطورى كه اگر به يكى از آنها خللى وارد آيد همه مختل مى‏شود و اگر همان مختل ، سالم گردد همه سلسله سالم مى‏شود و اين قانونى است كلى و استثناء ناپذير .

مثلا اگر جسمى از مكانى به مكانى ديگر انتقال يابد ، از لوازم اين انتقال آن است كه ديگر در آن زمان آن جسم در مكان اول نباشد ، بلكه از آن و از لوازم آن و هر چه كه متصل به آن است دور و غايب باشد و نيز مكان اول از آن خالى و مكان دوم مشغول به آن باشد و نيز اينكه فاصله‏اى را كه ميان دو مكان است بپيمايد و همچنين لوازم ديگر كه اگر يكى از آنها اختلال يابد - مثلا در همان زمان باز هم مكان اول شاغل آن جسم باشد - تمامى لوازمى كه شمرديم مختل شده ، ديگر صدق نخواهند داشت .

و انسان و هر سبب ديگرى كه فرض شود نمى‏تواند حقيقتى از حقايق هستى را به نوعى تدليس و تردستى بپوشاند ، و در عين حال تمام لوازم و ملزومات مربوط به آن را هم مستور بدارد و يا آن حقيقت را بطور كلى از محل واقعيش( كه محفوف به آن لوازم و ملزومات است،) خارج كند و يا از مجراى هستى‏اش تحريف نمايد و به فرضى هم كه بتواند يكى از لوازم را هم مستور سازد ، لوازم ديگرش سر درمى‏آورد ، و به فرضى كه آن را هم در پرده كند لازم سومى ظاهر مى‏شود و همچنين تا حقيقت پنهان شده آشكارا گردد .

از همينجا است كه مى‏گويند حكومت و دولت از آن حق است هر چند باطل جولان و عرض اندامى هم بكند .

و نيز مى‏گويند ارزش از آن صدق است هر چند احيانا باطلى مورد رغبت قرار بگيرد ، و نيز از همين جهت است كه خداى تعالى فرموده:

« ان الله لا يهدى من هو كاذب كفار!» (3/زمر)و نيز فرموده:

« ان الله لا يهدى من هو مسرف كذاب!»(28/غافر) و نيز فرموده:

« ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون!»(116/نحل) و فرموده:

« بل كذبوا بالحق لما جائهم فهم فى امر مريج !»(5/ق)

و اين بدان جهت است كه چون حق را دروغ شمردند ناگزير پايه خود را بر اساس باطل نهاده و در زندگيشان بر باطل تكيه زدند و در نتيجه خود را در نظامى مختل قرار دادند كه اجزايش با يكديگر تناقض داشته و هر جزئى جزء ديگر و هر طرفى طرف ديگر را رسوا و انكار مى‏كند .

« قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل و الله المستعان على ما تصفون!» (18/یوسف)

اين جمله جواب يعقوب عليه‏السلام‏ است و اين جواب را در وقتى داده كه خبر مرگ يوسف ، فرزند عزيز و حبيبش را شنيده ، فرزندان بر او درآمده‏اند در حالى كه يوسف را همراه ندارند و با گريه و حالتى پريشان خبر مى‏دهند كه يوسف را گرگ خورده و اين پيراهن خون‏آلود اوست و او در همين حال مقدار حسد برادران را نسبت به يوسف مى‏دانست و اينكه او را به زور و اصرار از دستش ربودند به خاطر داشت و حال نيز كه پيراهنش را آورده‏اند وضع خونين پيراهن اعلام به دروغگويى آنان مى‏كند ، در چنين شرايطى اين جواب را داده و همين را هم مى‏بايد مى‏داد .

آرى ، در اين جواب هيچ اعتنايى به گفته آنان كه گفتند : ما رفته بوديم مسابقه بگذاريم نكرده و فرموده : بلكه نفس شما امرى را بر شما تسويل كرده و تسويل به معناى وسوسه است و معناى پاسخ او اين است كه : قضيه اينطور كه شما مى‏گوييد نيست ، بلكه نفس شما در اين موضوع شما را به وسوسه انداخته و مطلب را مبهم كرده ، و حقيقت آن را معين ننموده .

آنگاه اضافه كرد كه من خويشتن دارم ، يعنى شما را مؤاخذه ننموده ، در مقام انتقام بر نمى‏آيم ، بلكه خشم خود را به تمام معنى فرو مى‏برم .

پس اينكه فرمود:« بل سولت لكم انفسكم امرا!» خود تكذيب دعوى آنان و هم بيان اين جهت است كه من به خوبى مى‏دانم فقدان يوسف مستند به اين گفته‏هاى شما و دريدن گرگ نيست ، بلكه مستند به مكر و خدعه‏اى است كه شما به كار برده‏ايد و مستند به وسوسه‏اى است كه دلهاى شما آن را طراحى كرده و در عين حال به منزله مقدمه‏اى است براى جمله بعد كه مى‏فرمايد:

« فصبر جميل...!»

آن را توصيف نكرده ، بلكه بطور مبهم فرموده صبر خوبست اشاره به عظمت قضيه و تلخى و دشوارى تحمل آن است.

چيزى كه هست معناى صبر اين نيست كه انسان خود را آماده هر مصيبتى نموده صورت خود را بگيرد تا هر كس خواست سيليش بزند ، نه ، معناى صبر - كه يكى از فضايل است - اين نيست كه آدمى چون زمين مرده زير دست و پاى ديگران بيفتد مردم او را لگدكوب كنند و مانند سنگ دم پا بازيچه‏اش قرار دهند ، زيرا خداى سبحان آدمى را طورى خلق كرده كه به حكم فطرتش خود را موظف مى‏داند هر مكروهى را از خود دفع نمايد و خدا هم او را به وسائل و ابزار دفاع مسلح نموده تا به قدر توانائيش از آنها استفاده كند و چيزى را كه اين غريزه را باطل و عاطل سازد نمى‏توان فضيلت نام نهاد .

بلكه صبر عبارت است از اينكه انسان در قلب خود استقامتى داشته باشد كه بتواند كنترل نظام نفس خود را - كه استقامت امر حيات انسانى و جلوگيرى از اختلال آن بستگى به آن نظام دارد - در دست گرفته ، دل خود را از تفرقه و نسيان تدبير و خبط فكر و فساد رأى جلوگيرى كند .

پس صابران آنهايى هستند كه در مصائب استقامت به خرج داده و از پا درنمى‏آيند و هجوم رنجها و سختيها پايشان را نمى‏لغزاند ، به خلاف غير صابران كه در اولين برخورد با ناملايمات قصد هزيمت مى‏كنند و آنچنان فرار مى‏كنند كه پشت سر خود را هم نگاه نمى‏كنند .

از همين جا معلوم مى‏شود كه صبر چه فضيلت بزرگى است و چه راه خوبى است براى مقاومت در برابر مصائب و شكستن سورت و شدت آن ، ولى با اين حال به تنهايى كافى نيست كه عافيت و سلامت را كه در مخاطره بوده برگرداند ، در حقيقت صبر مانند دژى است كه انسان از ترس دشمن بدان پناهنده شود ، ولى اين دژ نعمت امنيت و سلامتى و حريت حيات را به انسان عودت نمى‏دهد و چه بسا محتاج به سبب ديگرى شود كه آن سبب رستگارى و پيروزى را تامين نمايد .

اين سبب در آيين توحيد عبارت است از خدا - عز سلطانه .

يك نفر موحد وقتى ناملايمى مى‏بيند و مصيبتى به او روى مى‏آورد نخست خود را در پناه دژ محكم صبر قرار داده ، بدين وسيله نظام عبوديت را در داخل خود در دست گرفته و از اختلال آن و متلاشى شدن قوا و مشاعرش جلوگيرى مى‏كند ، و سپس بر پروردگار خود كه فوق همه سبب‏ها است توكل جسته ، اميد مى‏دارد كه او وى را از شرى كه روى آورده حفظ كند و همه اسباب را به سوى صلاح حال او متوجه سازد ، كه در اين صورت كار او كار خود خداى تعالى شده و خدا هم كه بر كار خود مسلط است ، اسباب را هر چند سبب بيچارگى او باشد به سوى سعادت و پيروزى او جريان مى‏دهد و ما در اين باره در تفسير آيه« و استعينوا بالصبر و الصلوة!» در جلد اول المیزان بحثى را گذرانديم .

به خاطر همه اين جهات بود كه يعقوب بعد از آنكه فرمود:« فصبر جميل!» دنبالش گفت:« و الله المستعان على ما تصفون!» و كلمه صبر را با كلمه توكل تمام كرد ، نظير آنكه در آيات بعدى همين معنا را رعايت نموده چنين گفت:

« فصبر جميل عسى الله ان ياتينى بهم جميعا انه هو العليم الحكيم ...!»

(83/یوسف)

پس جمله:« و الله المستعان على ما تصفون!» كه راستى كلام عجيبى است - توكل يعقوب را بر خداى تعالى بيان نموده ، مى‏فرمايد:

- من مى‏دانم كه شما در اين قضيه مكر و حيله‏اى به كار برده‏ايد ، و مى‏دانم كه يوسف را گرگ نخورده و ليكن در كشف دروغ شما و دست‏يابى بر يوسف به اسباب ظاهرى كه بدون اذن خدا هيچ اثرى ندارند دست نمى‏زنم و درميان اين اسباب دست و پا نمى‏زنم بلكه با صبر ، ضبط نفس نموده و با توكل به خدا حقيقت مطلب را از خدا مى‏خواهم!

پس معلوم شد كه جمله و الله المستعان على ما تصفون دعايى بود كه يعقوب عليه‏السلام‏ در مقام توكل كرده و معنايش اين است: پروردگارا! من در اين گرفتاريم بر تو توكل كردم تو در آنچه كه اين فرزندانم مى‏گويند ياريم كن .

اين جمله توحيد در فعل را مى‏رساند. يعقوب خواست بگويد تنها و يگانه مستعان خداست ، و مرا جز او مستعانى نيست .

آرى ، او معتقد بود كه هيچ حكم حقى نيست مگر حكم خدا ، و در آيات بعدی به همين معنا تصريح كرده و گفته است:« ان الحكم الا لله عليه توكلت!» (40/یوسف)

و براى اينكه توحيد در فعل را تكميل نموده و به بالاتر از اين برساند اصلا اسمى از خود نبرد و نگفت : بزودى صبر خواهم كرد و نيز نگفت : و من در آنچه شما مى‏گوييد به خدا استعانت مى‏جويم بلكه خود را به كلى كنار گذاشت و فقط از خدا دم زد ، تا برساند همه امور منوط به حكم خداست كه تنها حكم او حق است و اين كمال توحيد او را مى‏رساند و مى‏فهماند كه با آنكه در باره يوسفش غرق اندوه و تاسف است ، در عين حال يوسف را نمى‏خواهد و به وى عشق نمى‏ورزد و از فقدانش دچار شديدترين و جانكاه‏ترين اندوه نمى‏گردد مگر به خاطر خدا و در راه خدا! **الميزان ج : 11 ص : 139**

فصل ششم

درجات اسلام و ایمان

# درجات اسلام و مسلمانی

**« إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسلِمْ قَالَ أَسلَمْت لِرَب الْعَلَمِينَ‏!»**

**« وقتی پروردگارش به وى(ابراهیم) گفت: اسلام بياور گفت من تسليم رب العالمينم!»**

**« وَ وَصى بهَا إِبْرَهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوب يَبَنىَّ إِنَّ اللَّهَ اصطفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلا وَ أَنتُم مُّسلِمُونَ‏!»**

**« و ابراهيم فرزندان خود را و يعقوب هم، به اين اسلام سفارش كرده گفت: اى پسران من! خدا دين را براى شما برگزيد زنهار مبادا در حالى بميريد كه اسلام نداشته باشيد!»(131و132/بقره)**

در این آیه كلام ابراهيم را اينطور حكايت مى‏كند ، كه گفت:« من اسلام آوردم براى رب العالمين!» با اينكه جا داشت بگويد:« پروردگارا من اسلام آوردم براى تو !»

جمله:« و چون پروردگارش به او گفت!» هر چند از يك لطف خاصى حكايت مى‏كند، كه مقتضايش آزادى ابراهيم در گفتگو است و ليكن از آنجا كه ابراهيم عليه‏السلام‏ هر چه باشد بالأخره بنده است و طبع بنده ذلت و تواضع است، لذا ايجاب مى‏كند كه خود را در اين مقام آزاد و رها نبيند، بلكه در عوض ادب حضور را مراعات كند، چون در غير اين صورت در حقيقت خود را مختص بمقام قرب و متشرف بحظيره انس حساب كرده، در حاليكه ادب بندگى اقتضاء مي كند او در همان حال هم خود را يكى از بندگان ذليل و مربوب ببيند و در برابر كسى اظهار ذلت كند ، كه تمامى عالميان در برابرش تسليم هستند ، پس نبايد مى‏گفت:« اسلمت لك - من تسليم توام!» بلكه بايد مى‏گفت:« اسلمت لرب العالمين - تسليم آنم كه همه عالم مربوب و تسليم اويند!»

**اصطفاء ابراهيم در زمانى بود كه پروردگارش به او گفت: اسلام آور و او هم براى خداى رب العالمين اسلام آورد. مقام اصطفاء عیناً همان مقام اسلام است.**

## اسلام چیست؟

كلمه « اسلام» كه باب افعال است و كلمه« تسليم» كه باب تفعيل است و كلمه «استسلام» كه باب استفعال است، هر سه يك معنا را مى‏دهند **و آن اين است كه كسى و يا چيزى در برابر كس ديگر حالتى داشته باشد كه هرگز او را نافرمانى نكند و او را از خود دور نسازد!**

**اين حالت اسلام و تسليم و استسلام است**، همچنانكه در قرآن كريم آمده: « بلى من اسلم وجهه لله - آرى كسي كه روى دل تسليم براى خدا كند...!»(112/بقره) و نيز فرموده:« انى وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض حنيفا - من روى دل، متوجه به سوى آن كس مي كنم كه آسمانها و زمين را بيافريد توجهى معتدلانه !» (79/انعام)

« وجه» هر چيز عبارت از آنطرف آن چيز است كه روبروى تو قرار دارد ، ولى وجه هر چيز نسبت به خداى تعالى تمامى وجود آن است، براى اينكه چيزى براى خدا پشت و رو ندارد ، پس اسلام انسان براى خداى تعالى وصف رام بودن و پذيرش انسان است ، نسبت به هر سرنوشتى كه از ناحيه خداى سبحان برايش تنظيم مى‏شود ، چه سرنوشت تكوينى ، از قدر و قضاء و چه تشريعى از اوامر و نواهى و غير آن !

به همين جهت مي توان گفت : مراتب تسليم بر حسب شدت و ضعف وارده بر انسان و آسانى و سختى پيش آمدها ، مختلف مى‏شود ، آنكه در برابر پيش‏آمدهاى ناگوارتر و تكاليف دشوارتر تسليم مى‏شود ، اسلامش قوى‏تر است ، از اسلام آن كس كه در برابر ناگوارى‏ها و تكاليف آسانترى تسليم مى‏شود!

پس بنا بر اين اسلام داراى مراتبى است .

## درجات اسلام و درجات ایمان

# 1- مرتبه اول مسلمانی

مرتبه اول از اسلام پذيرفتن ظواهر اوامر و نواهى خدا است ، به اينكه با زبان ، شهادتين را بگويد ، چه اينكه موافق با قلبش هم باشد و چه نباشد ، كه در اين باره خداى تعالى فرموده:

**« قالت الاعراب: آمنا ، قل: لم تومنوا ، و لكن قولوا: أسلمنا ، و لما يدخل الايمان فى قلوبكم - اعراب گفتند : ما ايمان آورديم بگو : هنوز ايمان نياورده‏ايد ، و لكن بگوئيد : اسلام آورديم ، چون هنوز ايمان داخل در قلبتان نشده!» (14/حجرات)**

## مرتبه اول ایمان و مؤمنی

در مقابل اسلام باين معنا اولين مراتب ايمان قرار دارد و آن عبارت است از اذعان و باور قلبى بمضمون اجمالى شهادتين ، كه لازمه‏اش عمل به غالب فروع است.

# 2- مرتبه دوم اسلام

مرتبه دوم از اسلام دنباله و لازمه همان ايمان قلبى است كه ، در مقابل مرتبه اول اسلام قرار داشت ، يعنى تسليم و انقياد قلبى نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصيلى و اعمال صالحه‏اى كه از توابع آن است ، هر چند كه در بعضى موارد تخطى شود و خلاصه كلام اين كه داشتن اين مرحله منافاتى با ارتكاب بعضى گناهان ندارد و خداى تعالى در باره اين مرحله از اسلام مى‏فرمايد:

**« الذين آمنوا باياتنا ، و كانوا مسلمين - آنانكه به آيات ما ايمان آوردند ، و مسلمان بودند!» (69/زخرف)**

**و نيز مى‏فرمايد:**

**« يا ايها الذين آمنوا ، ادخلوا فى السلم كافة - اى كسانيكه ايمان آورديد ، همگى داخل در سلم شويد!» (208/بقره)**

پس به حكم اين آيه يك مرتبه از اسلام هست كه بعد از ايمان پيدا مى‏شود ، چون مى‏فرمايد : اى كسانيكه ايمان آورديد ! داخل در سلم شويد ، پس معلوم مى‏شود اين اسلام غير اسلام مرتبه اول است ، كه قبل از ايمان بود!

## مرتبه دوم ایمان

در مقابل اسلام مرتبه دوم، مرتبه دوم از ايمان قرار دارد و آن عبارتست از اعتقاد تفصيلى به حقايق دينى كه خداى تعالى در باره‏اش مى‏فرمايد:

**« انما المؤمنون ، الذين آمنوا بالله و رسوله ، ثم لم يرتابوا ، و جاهدوا باموالهم و انفسهم فى سبيل الله ، اولئك هم الصادقون - مؤمنان تنها آنهايند كه بخدا و رسولش ايمان آورده ، و سپس ترديد نكردند ، و با اموال و نفوس خود در راه خدا جهاد نمودند ، اينها همانها هستند كه در دعوى خود صادقند!» (15/حجرات)**

**و نيز فرموده:**

**« يا ايها الذين آمنوا ، هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم ؟ تؤمنون بالله و رسوله ، و تجاهدون فى سبيل الله باموالكم و انفسكم - اى كسانى كه ايمان آورديد ، آيا مى‏خواهيد شما را به تجارتى راهنمائى كنم كه از عذاب دردناك نجاتتان دهد ؟ آن اينست كه بخدا و رسولش ايمان آوريد ، و در راه خدا با اموال و نفوس خود جهاد كنيد!»(10و11/صف)**

كه در اين دو آيه دارندگان ايمان را ، باز به داشتن ايمان ارشاد مى‏كند ، پس معلوم مى‏شود ايمان دومشان غير ايمان اول است.

# 3- مرتبه سوم اسلام

مرتبه سوم از اسلام دنباله و لازمه همان مرتبه دوم ايمان است ، چون نفس آدمى وقتى با ايمان نامبرده انس گرفت و متخلق باخلاق آن شد ، خود بخود ساير قواى منافى با آن ، از قبيل قواى بهيمى و سبعى ، براى نفس رام و منقاد ميشود و سخن كوتاه ، آن قوائى كه متمايل به هوس‏هاى دنيائى و زينت‏هاى فانى و ناپايدارش مى‏شوند ، رام نفس گشته ، نفس باسانى مى‏تواند از سركشى آنها جلوگيرى كند ، اينجاست كه آدمى آنچنان خدا را بندگى مى‏كند ، كه گوئى او را مى‏بيند ، آرى او اگر خدا را نمى‏بيند ، بارى ، اين باور و يقين را دارد كه خدا او را مى‏بيند ، چنين كسى ديگر در باطن و سر خود هيچ نيروى سركشى كه مطيع امر و نهى خدا نباشد ، و يا از قضا و قدر خدا بخشم آيد ، نمى‏بيند و سراپاى وجودش تسليم خدا مى‏شود .

در باره اين اسلام است كه خداى تعالى مى‏فرمايد:

**« فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ، و يسلموا تسليما - نه به پروردگارت سوگند ايمان نمى‏آورند( يعنى ايمانشان كامل نمى‏شود،) مگر وقتى كه هم در اختلافاتى كه بينشان پديد مى‏آيد تو را حكم كنند و هم وقتى حكمى راندى در دل هيچگونه ناراحتى از حكم تو احساس نكنند و به تمام معنا تسليم شوند!»(65/نسا)**

## مرتبه سوم ایمان

اين اسلام در مرتبه سوم است كه در مقابلش ايمان مرتبه سوم قرار دارد ، و آن ايمانى است كه آيات:

**« قد افلح المؤمنون ( تا آيه) و الذين هم عن اللغو معرضون!» (1تا3/مومنون)**

**و نيز آيه:**

**« اذ قال له ربه اسلم قال : اسلمت لرب العالمين!»(131/بقره)**

و آياتى ديگر بان اشاره مى‏كند ، و اى بسا بعضى از مفسرين ، كه اين دو مرتبه را يعنى دوم و سوم را يك مرتبه شمرده‏اند .

و اخلاق فاضله از رضا و تسليم و سوداگرى با خدا و صبر در خواسته خدا ، و زهد به تمام معنا و تقوى ، و حب و بغض به خاطر خدا ، همه از لوازم اين مرتبه از ايمان است .

# 4- مرتبه چهارم اسلام

مرتبه چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ايمان است ، چون انسانى كه در مرتبه قبلى بود ، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوك است در باره مولاى مالكش ، يعنى دائما مشغول انجام وظيفه عبوديت است ، آنهم بطور شايسته و عبوديت شايسته همان تسليم صرف بودن در برابر اراده مولى و محبوب او و رضاى او است .

همه اينها مربوط بعبوديت در برابر مالك عرفى و بشرى است و اين عبوديت در ملك خداى رب العالمين عظيم‏تر و باز عظيم‏تر از آنست ، براى اينكه ملك خدا حقيقت ملك است ، كه در برابرش هيچ موجودى از موجودات استقلال ندارد ، نه استقلال ذاتى ، نه صفتى ، نه عملى ، آرى ملكيتى كه لايق كبريائى خداى جلت كبرياؤه است اين ملكيت است .

پس انسان در حاليكه در مرتبه سابق از اسلام و تسليم هست ، اى بسا كه عنايت ربانى شامل حالش گشته ، اين معنا برايش مشهود شود كه ملك تنها براى خداست و غير خدا هيچ چيزى نه مالك خويش است و نه مالك چيز ديگر ، مگر آنكه خدا تمليكش كرده باشد ، پس ربى هم سواى او ندارد و اين معنائى است موهبتى و افاضه‏اى است الهى ، كه ديگر خواست انسان در بدست آوردنش دخالتى ندارد و اى بسا كه جمله:

**« ربنا و اجعلنا مسلمين لك ، و من ذريتنا امة مسلمة لك ، و ارنا مناسكنا...!» (128/بقره)**

اشاره به همين مرتبه از اسلام باشد ، چون ظهور جمله:**« اذ قال له ربه : اسلم قال: اسلمت لرب العالمين...!»** ظاهر در اين است كه امر **« اسلم»** امر تشريفى باشد ، نه تكوينى و ابراهيم عليه‏السلام‏ دعوت پروردگار خود را اجابت نمود ، تا باختيار خود تسليم خدا شده باشد و اين هم مسلم است كه امر نامبرده از اوامرى بوده كه در ابتداء كار ابراهيم متوجه او شده پس اينكه در اواخر عمرش از خداى تعالى براى خودش و فرزندش اسماعيل تقاضاى اسلام و دستورات عبادت مي كند چيزى را تقاضا كرده كه ديگر باختيار خود او نبوده و كسى نمى‏تواند با اختيار خود آن قسم اسلام را تحصيل كند .

## مرتبه چهارم ایمان

و يا درخواست ثبات بر امرى بوده كه باز ثابت بودنش باختيار خودش نبوده پس اسلامى كه در اين آيه درخواست كرده ، اسلام مرتبه چهارم بوده ، و در برابر اين مرتبه از اسلام ، مرتبه چهارم از ايمان قرار دارد ، و آن عبارت از اين است كه اين حالت ، تمامى وجود آدمى را فرا بگيرد ، كه خداي تعالى در باره اين مرتبه از ايمان مى‏فرمايد:

**« الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ، و لا هم يحزنون ، الذين آمنوا ، و كانوا يتقون!»**

**« آگاه باش ، كه اولياء خدا نه خوفى بر آنان هست ، و نه اندوهناك ميشوند ، كسانيكه ايمان آوردند ، و از پيش همواره ملازم با تقوى بودند!»**

**(62و63/یونس)**

چون مؤمنينى كه در اين آيه ذكر شده‏اند ، بايد اين يقين را داشته باشند ، كه غير از خدا هيچكس از خود استقلالى ندارد، و هيچ سببى تاثير و سببيت ندارد مگر باذن خدا ، وقتى چنين يقينى براى كسى دست داد ، ديگر از هيچ پيشامد ناگوارى ناراحت و اندوهناك نمى‏شود و از هيچ محذورى كه احتمالش را بدهد نمى‏ترسد ، اين است معناى اينكه فرمود:**« نه خوفى بر آنان هست و نه اندوهناك مي شوند!»** و گر نه معنا ندارد كه انسان حالتى پيدا كند كه از هيچ چيز نترسد و هيچ پيشامدى اندوهناكش نسازد ، پس اين همان ايمان مرتبه چهارم است ، كه در قلب كسانى پيدا مي شود ، كه داراى اسلام مرتبه چهارم باشند( دقت فرمائيد!)

**الميزان ج : 1 ص : 451**

فصل هفتم

محرکه های نفس انسانی

**بحث اخلاقى درباره:**

# اعتدال قوای سه گانه محرک نفس انسانی

علم اخلاق عبارت است از فنى كه پيرامون ملكات انسانى بحث مى‏كند ، ملكاتى كه مربوط به قواى نباتى و حيوانى و انسانى اوست ، به اين غرض بحث مي كند كه فضائل آنها را از رذائلش جدا سازد و معلوم كند كدام يك از ملكات نفسانى انسان خوب و فضيلت و مايه كمال اوست و كدام يك بد و رذيله و مايه نقص اوست ، تا آدمى بعد از شناسائى آنها خود را با فضائل بيارايد و از رذائل دور كند و در نتيجه اعمال نيكى كه مقتضاى فضائل درونى است ، انجام دهد تا در اجتماع انسانى ستايش عموم و ثناى جميل جامعه را بخود جلب نموده ، سعادت علمى و عملى خود را به كمال برساند .

و اين علم اخلاق بعد از فحص و بحث‏هايش به اين نتيجه رسيده : كه اخلاق آدمى ( هر چند كه از نظر عدد بسيار است ، ولى منشا همه خلقهاى وى،) سه نيروى عمومى است كه در آدمى وجود دارد و اين قواى سه‏گانه است كه نفس را برمى‏انگيزد ، تا در صدد به دست آوردن و تهيه علوم عملى شود ، علومى كه تمامى افعال نوع بشر به آن علوم منتهى مي شود و بدان مستند مي گردد .

و اين قواى سه‏گانه عبارت است از قوه شهويه ، غضبيه ، نطقيه فكريه كه همانطور كه گفته شد تمامى اعمال و افعال صادره از انسان ، يا از قبيل افعالى است كه به منظور جلب منفعت انجام مي شود ، مانند خوردن و نوشيدن ، و پوشيدن و امثال آن و يا از قبيل افعالى است كه به منظور دفع ضرر انجام مى‏شود ، مانند دفاع آدمى از جان و عرض و مالش ، و امثال آن ، كه مبدأ صدور آنها قوه غضبيه است ، همچنانكه مبدأ صدور دسته اول قوه شهويه است .

و يا از قبيل افعالى است كه ناشى از تصور و تصديق فكرى است ، مانند برهان چيدن و استدلال درست كردن( كه هيچ فعلى از افعال دو دسته قبلى هم نيست ، مگر آنكه آدمى قبل از انجامش در ذهن خود اين افعال را انجام مي دهد ، يعنى براى هر كارى مصالحى كه در آن كار هست ، با مفاسد آن مى‏سنجد و سبك و سنگين مي كند ، و سرانجام يكى از دو طرف مي چربد ، آنگاه آن عمل را در خارج انجام مي دهد،) كه اينگونه افعال ذهنى ناشى از قوه نطقيه فكريه است .

و از آنجائيكه ذات آدمى معجونى مي ماند كه از اين قواى سه‏گانه تركيب شده باشد و اين قوا با اتحادشان يك وحدت تركيبى درست كرده‏اند كه افعال مخصوصى از آنها صادر مي شود ، افعاليكه در هيچ حيوان ديگرى نيست و نيز افعال مخصوصى كه آدمى را به سعادت مخصوص به خودش مي رساند ، سعادتى كه بخاطر رسيدن به آن اين معجون درست شده .

لذا بر اين نوع موجود واجب است كه نگذارد هيچيك از اين قواى سه‏گانه راه افراط و يا تفريط را برود و از حاق وسط به اين سو يا آن سو ، بطرف زيادى و يا كمى منحرف گردد ، چون اگر يكى از آنها از حد وسط به يك سو تجاوز كند معجون آدمى خاصيت خود را از دست مي دهد ، ديگر مركب و معجون ، آن مركب و معجون نيست و در نتيجه به آن غايت كه بخاطر آن تركيب يافته ، يعنى به سعادت نوع نمي رسد .

و حد اعتدال در قوه شهويه اين است كه اين قوه را تنها در جايش به كار بندى ، هم از نظر كميت و مقدار و هم از نظر كيفيت ، از افراط و تفريطش جلوگيرى كنى كه اگر شهوت در اين حد كنترل شود ، فضيلتى مي شود كه نامش عفت است ، و اگر بطرف افراط گرائيد ، شره و اگر بطرف تفريط گرائيد ، خمودى مي گردد كه دو مورد از رذائلند .

و حد اعتدال در قوه غضبيه اين است كه اين نيرو را نيز از تجاوز به دو سوى افراط و تفريط جلوگيرى كنى ، يعنى آنجا كه بايد ، غضب كنى و آنجا كه بايد ، حلم بورزى ، كه اگر چنين كنى ، قوه غضبيه فضيلتى مي شود بنام شجاعت ، و اگر بطرف افراط بگرايد ، رذيله‏اى مي شود بنام تهور و بيباكى ، و اگر بطرف تفريط و كوتاهى بگرايد رذيله ديگرى مي شود ، بنام جبن و بزدلى .

و حد اعتدال در قوه فكريه اين است كه آن را از دست اندازى به هر طرف و نيز از بكار نيفتادن آن جلوگيرى كنى ، نه بيجا مصرفش كنى و نه بكلى درب فكر را ببندى كه اگر چنين كنى اين قوه فضيلتى مي شود بنام حكمت و اگر بطرف افراط گرايد ، جربزه است و اگر بطرف تفريط متمايل بشود ، بلادت و كودنى است .

و در صورتيكه قوه عفت و شجاعت و حكمت هر سه در كسى جمع شود ، ملكه چهارمى در او پيدا مي شود كه خاصيت و مزاجى دارد ، غير خاصيت آن سه قوه ( همچنانكه از امتزاج عسل كه داراى حرارت است با سركه كه آن نيز حرارت دارد ، سكنجبين درست مى‏شود ، كه مزاجش بر خلاف آن دو است،) و آن مزاجى كه از تركيب سه قوه عفت و شجاعت و حكمت بدست مى‏آيد، عبارت است از عدالت.

و عدالت آن است كه حق هر قوه‏اى را به او بدهى و هر قوه‏اى را در جاى خودش مصرف كنى كه دو طرف افراط و تفريط عدالت عبارت مي شود از ظلم و انظلام ، از ستمگرى و ستم‏كشى .

اين بود اصول اخلاق فاضله يعنى عفت و شجاعت و حكمت و عدالت كه هر يك از آنها فروعى دارد كه از آن ناشى مي شود و بعد از تحليل به آن سر در مى‏آورد و نسبتش به آن اصول نسبت نوع است به جنس ، مانند جود ، سخا ، قناعت ، شكر ، صبر ، شهامت ، جرأت ، حياء ، غيرت ، خيرخواهى ، نصيحت ، كرامت و تواضع و غيره كه همه فروع اخلاق فاضله است كه در كتب اخلاق ضبط شده( و مي توانى شكل درختى بكشى كه داراى ريشه‏هائى است كه شاخه‏هائى بر روى آن روئيده است.)

و علم اخلاق حد هر يك از آن فروع را برايت بيان مى‏كند و از دو طرف افراط و تفريط جدايش مي سازد و مي گويد : كدام يك خوب و جميل است و نيز راهنمائيت مى‏كند كه چگونه مي توانى از دو طريق علم و عمل آن خلق خوب و جميل را در نفس خود ملكه سازى ؟ طريق علميش اين است كه به خوبى‏هاى آن اذعان و ايمان پيدا كنى و طريق عمليش اين است كه آنقدر آن را تكرار كنى تا در نفس تو رسوخ يابد ، و چون نقشى كه در سنگ مى‏كنند ثابت گردد .

مثلا يكى از رذائل اخلاقى كه گفتيم در مقابل فضيلتى قرار دارد ، رذيله جبن و بزدلى است در مقابل فضيلت شجاعت ، اگر بخواهى اين رذيله را از دل بيرون كنى ، بايد بدانى كه اين صفت وقتى صفت ثابت در نفس مي شود كه جلو نفس را در ترسيدن آزاد بگذارى تا از هر چيزى بترسد و ترس همواره از چيزى به دل مي افتد كه هنوز واقع نشده ، ولى هم ممكن است واقع شود و هم ممكن است واقع نشود،در اينجا بايد به خود بقبولانى : كه آدم عاقل هرگز بدون مرجح ميان دو احتمال مساوى ترجيح نمي دهد .

مثلا احتمال مي دهى امشب دزد به خانه‏ات بيايد و احتمال هم مي دهى كه نيايد و اين دو احتمال از نظر قوت و ضعف مساوى‏اند و با اينكه مساوى هستند تو چرا جانب آمدنش را بدون جهت ترجيح مي دهى ؟ و از ترجيح آن دچار ترس مي شوى ؟ با اينكه اين ترجيح بدون مرجح است .

و چون اين طرز فكر را در خود تكرار كنى و نيز عمل بر طبق آن را هم تكرار كنى و در هر كارى كه از آن ترس دارى اقدام بكنى ، اين صفت زشت يعنى صفت ترس از دلت زائل مي شود و همچنين هر صفت ديگرى كه بخواهى از خود دور كنى و يا در خود ايجاد كنى ، راه اولش تلقين علمى و راه دومش تكرار عملى است .

اين مقتضاى مسلك اول از دو مسلك تهذيب نفس است كه قبلا در مبحث **« بحثى در اخلاق: راه های سه گانه تهذیب اخلاق: طريقه اول: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید دنیوی»** نام برده بودم و خلاصه اين مسلك اين است كه نفس خود را اصلاح كنيم و ملكات آن را تعديل نمائيم تا صفات خوبى بدست آوريم ، صفاتيكه مردم و جامعه آن را بستايند .

و نظير آن مسلك دوم يعنى مسلك انبياء و صاحبان شرايع است ، با اين تفاوت كه هدف و غرض در اين دو مسلك مختلف است ، در مسلك اول جلب توجه و حمد و ثناى مردم و در مسلك دوم سعادت حقيقى و دائمى يعنى به كمال رساندن ايمان به خدا و ايمان به آيات او است ، چون خير آخرت سعادت و كمال واقعى است نه سعادت و كمال در نظر مردم به تنهائى ، ولى در عين اين فرق ، هر دو مسلك در اين معنا شريكند كه هدف نهائى آنها فضيلت انسان از نظر عمل است .

و اما مسلك سوم كه قبلا در مبحث فوق الذکر بيانش گذشت با آن دو مسلك ديگر اين فرق را دارد : كه غرض از تهذيب اخلاق تنها و تنها رضاى خداست نه خود آرائى به منظور جلب نظر و ثنا و بارك الله مردم و به همين جهت مقاصدى كه در اين فن هست ، در اين سه مسلك مختلف مي شود ، در مسلك سوم فوائدى در نظر سالك است ، و در آن دو مسلك ديگر فوائدى ديگر .

در مسلك سوم اعتدال خلقى معنائى دارد و در آن دو مسلك ديگر معنائى ديگر و همچنين جهات ديگر مسئله در مسلك سوم با آن دو مسلك مختلف مي شود.

توضيح اينكه وقتى ايمان بنده خدا رو بشدت و زيادى مى‏گذارد ، دلش مجذوب تفكر در باره پروردگارش مي شود ، هميشه دوست مي دارد بياد او باشد و اسماء حسناى محبوب خود را در نظر بگيرد ، صفات جميل او را بشمارد : پروردگار من چنين است محبوبم چنان است و نيز محبوبم منزه از نقص است ، اين جذبه و شور همچنان در او رو به زيادى و شدت مى‏گذارد و اين مراقبت و بياد محبوب بودن ، رو به ترقى مى‏رود تا آنجا كه وقتى به عبادت او مى‏ايستد ، طورى بندگى مى‏كند ، كه گوئى او را مى‏بيند و او براى بنده‏اش در مجالى جذبه و محبت و تمركز قوى تجلى مى‏كند و هم او را مى‏بيند و هماهنگ آن محبت به خدا نيز در دلش رو بشدت مى‏گذارد .

علتش هم اين است كه انسان مفطور به حب جميل است ، ساده‏تر بگويم : عشق به جمال و زيباپسندى فطرى بشر است ، همچنانكه خود خدايتعالى فرموده:

**« و الذين آمنوا اشد حبا لله - آنها كه ايمان دارند، خدا را بيشتر دوست مي دارند!» (165/بقره )**

چنين كسى در تمامى حركات و سكناتش از فرستاده خدا پيروى مى‏كند ، چون وقتى انسان كسى را دوست بدارد ، آثار او را هم دوست مي دارد و رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله ‏وسلّم از آثار خدا و آيات و نشانه‏هاى اوست ، همچنانكه همه عالم نيز آثار و آيات او است .

باز اين محبت همچنان زياد مي شود و شدت مى‏يابد ، تا جائى كه پيوند دل از هر چيز مى‏گسلد و تنها با محبوب متصل مي كند و ديگر به غير پروردگارش هيچ چيز ديگرى را دوست نمي دارد و دلش جز براى او خاشع و ظاهرش جز براى او خاضع نمي شود .

چون چنين بنده‏اى به هيچ چيز بر نمى‏خورد و در كنار هيچ چيز نمي ايستد كه نصيبى از جمال و زيبائى داشته باشد ، مگر آنكه آن جمال را نمونه‏اى از جمال لا يتناهى و حسن بى حد و كمال فنا ناپذير خدايش مى‏بيند پس حسن و جمال و بهاء ، هر چه هست از آن اوست ، اگر غير او هم سهمى از آن داشته باشد ، آن نيز ملك وى است ، چون ما سواى خدا آيت او هستند ، از خود چيزى ندارند و اصولا آيت خوديتى ندارد ، نفسيت و واقعيت آيت ، همانا حكايت از صاحب آيت است ، اين بنده هم كه سراپاى وجودش را محبت صاحب آيت پر كرده ، پس او ديگر رشته محبت خود را از هر چيزى بريده و منحصر در پروردگارش كرده است ، او به غير از خداى سبحان و جز در راه خدا محبت ندارد .

اينجاست كه بكلى نحوه ادراك و طرز فكر و طرز رفتارش عوض مي شود ، يعنى هيچ چيزى را نمى‏بيند مگر آنكه خداى سبحان را قبل از آن و با آن مي بيند و موجودات در نظرش از مرتبه استقلال ساقط مي شوند .

پس صور علميه و طرز فكر چنين كسى غير از ديگران است ، براى اينكه ديگران به هر چيزى كه نظر مي كنند ، از پشت حجاب استقلال نگاه مى‏كنند ، ولى او اين حجاب را پس زده و اين عينك از چشم برداشته ، اين از نظر علم و طرز فكر و همچنين از نظر عمل با ديگران فرق دارد ، او از آنجائى كه غير خدا را دوست نمي دارد ، قهرا جز تحصيل رضاى او هدفى ندارد ، اگر چيزى مي خواهد و اگر اميدش مي دارد ، اگر از چيزى مي ترسد ، اگر اختيار مي كند و يا صرفنظر مي نمايد و يا مايوس مي شود ، يا استيحاش مي كند ، يا راضى مي شود ، يا خشمناك مي گردد ، همه‏اش براى خداست .

پس هدفهاى او با هدفهاى مردم مختلف است ، چون او تاكنون مانند ساير مردم هر چه مي كرد به منظور كمال خود مى‏كرد ، به اين منظور مى‏كرد كه يك فضيلت انسانى كسب كند و اگر از كارى دورى مي كرد و يا از خلقى دورى مي گزيد بدين جهت بود كه آن عمل و آن خلق و خوى رذيله بود ، ولى حالا هر كارى مي كند بدان جهت مي كند كه محبوبش دوست دارد و اگر نمى‏كند براى اين نمي كند كه محبوبش آن را كراهت دارد و خلاصه همه هم و غمش محبوب است نه فضيلتى برايش مطرح است و نه رذيلتى ، نه ستايش مردم و نه بارك الله ايشان و نه ياد خيرشان ، نه توجهى به دنيا دارد و نه به آخرت ، نه بهشتى در نظر دارد و نه دوزخى و روز به روز ذلت عبوديتش و دليل محبتش بيشتر مى‏شود:

**« روت لى احاديث الغرام صبابة...!**

**. . .**

**يك عشق سطحى اسرار عشق سوزان را برايم حديث كرد!**

**و سند خود را به همسايگان آن كوه بلند تنها نسبت داد!**

**و حدیث دیگرم کرد عبور نسيم از باد صبا!**

**از باغها، از وادى غضا، از بلنديهاى نجد!**

**از اشك، از ديدگان زخمى من، از شور عشق!**

**از اندوه، از قلب جريحه دارم، از وجد!**

**كه: شور عشق و دلدادگيم با هم سوگند خورده‏اند:**

**كه مرا تلف كنند، تا در قبر سر ببالين لحد بگذارم!»**

و اين بيانش كه ما در اينجا آورديم هر چند اختصار را در آن ترجيح داديم و ليكن اگر در همين اختصار نيك دقت و تامل بخرج دهى ، خواهى ديد كه در عين كوتاهيش در رساندن مطلوب كافى است ، و نيز روشن گرديد كه در مسلك سوم پاى فضيلت و رذيلت به ميان نمى‏آيد و غرضها كه همان فضائل انسانى باشد ، به يك غرض مبدل مى‏شود و آن عبارت است از **وجه خدا** ، اى بسا كه در پاره‏اى موارد ، نظريه اين مسلك با آن دو مسلك ديگر مختلف شود ، به اين معنا كه آنچه در نظرهاى ديگر فضيلت شمرده شود ، در اين نظريه و مسلك رذيله شود و به عكس .

در اينجا بقيه‏اى باقى ماند كه تذكرش لازم است و آن اين است كه در فن اخلاق يك نظريه ديگر هست كه با نظريه‏هاى ديگر فرق دارد و اى بسا بشود آن را مسلك چهارم شمرد و آن اين است كه براى فن اخلاق هيچ اصل ثابتى نيست ، چون اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمدن‏هاى مختلف اختلاف مى‏پذيرد و آنطور نيست كه هر چه در يكجا خوب و فضيلت بود ، همه جا خوب و فضيلت باشد و هر چه در يكجا بد و رذيله بود ، همه جا بد و رذيله باشد ، چون اصولا تشخيص ملتها در حسن و قبح اشياء مختلف است ، بعضى ادعا كرده‏اند اين نظريه نتيجه نظريه معروف به تحول و تكامل در ماده است .

و در توضيحش گفته‏اند : اجتماع انسانى خود مولود احتياجات وجود او است ، احتياجاتى كه مي خواهد آن را برطرف كند و در بر طرف كردنش نيازمند به تشكيل اجتماع مى‏شود ، بطورى كه بقاء وجود فرد و اشخاص ، منوط به اين تشكيل مى‏گردد ، و چون طبيعت محكوم قانون تحول و تكامل است ، قهرا اجتماع هم فى نفسه محكوم اين قانون خواهد بود . و در هر زمانى متوجه بسوى كاملتر و مترقى‏تر از زمان پيش است ، قهرا حسن و قبح هم - كه عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع ، يعنى كاملتر و راقى‏تر و مخالفتش با آن - خود بخود تحول مى‏پذيرد و ديگر معنا ندارد كه حسن و قبح به يك حالت باقى بماند .

بنا بر اين در جوامع بشرى نه حسن مطلق داريم و نه قبح مطلق ، بلكه اين دو دائما نسبى است و بخاطر اختلافى كه اجتماعات بحسب مكانها و زمانها دارند ، مختلف مى‏شوند و وقتى حسن و قبح دو امر نسبى و محكوم به تحول شد ، قهرا واجب مي شود كه ما اخلاق را هم متحول دانسته ، فضائل و رذائل را نيز محكوم به دگرگونى بدانيم .

اينجاست كه اين نتيجه عايد مى‏شود كه علم اخلاق تابع مرامهاى قومى است ، مرامهائى كه در هر قوم وسيله نيل به كمال تمدن و هدفهاى اجتماعى است ، بخاطر اينكه گفتيم : حسن و قبح هر قومى تابع آنست ، پس هر خلقى كه در اجتماعى وسيله شد براى رسيدن آن اجتماع به كمال و هدف ، آن خلق ، فضيلت و داراى حسن است و هر خلقى كه باعث شد اجتماع در مسير خود متوقف شود و يا رو به عقب برگردد ، آن خلق رذيله آن اجتماع است .

و به همين منوال بايد حساب كرد و براى هر اجتماعى فن اخلاقى تدوين نمود و بنا بر اين اساس ، چه بسا مى‏شود كه دروغ و افتراء و فحشاء ، شقاوت ، قساوت و دزدى و بى شرمى ، همه جزو حسنات و فضائل شوند ، چون ممكن است هر يك از اينها در طريق رسيدن به كمال و هدف اجتماعى مفيد واقع شوند و بر عكس ممكن است راستى ، عفت، رحمت ، رذيله و زشت گردند ، البته در جائيكه باعث محروميت اجتماع شوند .

اين خلاصه آن نظريه عجيب و غريبى است كه مسلك اجتماعى سوسياليست و ماديين اشتراكى مذهب ، براى بشر به ارمغان آورده‏اند ، البته اين را هم بايد دانست كه اين نظريه آنطور كه اينان فكر مى‏كنند يك نظريه جديدى نيست ، براى اينكه كلبى‏ها كه طائفه‏اى از يونانيان قديم بودند - بطوريكه نقل شده - همين مسلك را داشتند ، و همچنين مزدكى‏ها ( كه پيروان مردى مزدك نام بودند كه در ايران در عهد كسرى ظهور كرد و او را به اشتراك دعوت نمود،) و حتى بر طبق اين مرام عمل هم كردند و نيز در بعضى از قبائل وحشى آفريقا و غيره سابقه دارد .

و بهر حال مسلكى است فاسد و دليلى كه بر آن اقامه شده ، از بيخ و بن فاسد است ، وقتى مبنا فاسد شد ، بنا هم فاسد مي شود .

توضيح اين بحث نيازمند به چند مقدمه است:

**مقدمه اول:** اينكه ما به حس و وجدان خود مى‏يابيم كه هر موجودى از موجودات عينى و خارجى براى خود شخصيتى دارد كه از آن جدا شدنى نيست و نه آن شخصيت از او جدا شدنى است و به همين جهت است كه هيچ موجودى عين موجود ديگر نيست ، بلكه در هستى از او جداست ، و هر موجودى براى خود وجود جداگانه‏اى دارد ، زيد وجودى با شخصيتى و يك نوع وحدتى دارد كه بخاطر آن شخصيت و وحدت ، ممكن نيست عين عمرو باشد ، بلكه زيد ، شخصى است واحد و عمرو هم شخصى است واحد و اين دو ، دو شخصند نه يك شخص و اين حقيقتى است كه هيچ انسانى در آن شك ندارد( البته اين غير آن سخنى است كه مي گوئيم عالم ماده موجودى است داراى يك حقيقت شخصى ، پس زنهار كه امر برايت مشتبه نشود.)

نتيجه اين مطلبى كه گفتيم شكى در آن نيست ، اين است كه وجود خارجى عين شخصيت باشد ، ولى لازم نيست كه وجود ذهنى هم در اين حكم عين موجود خارجى باشد ، براى اينكه عقل جايز مي داند كه يك معناى ذهنى هر چه كه بوده باشد بر بيشتر از يكى صادق آيد، مانند مفهوم ذهنى از كلمه « انسان» كه اين مفهوم هر چند كه در ذهن يك حقيقت است و ليكن در خارج به بيش از يكى هم صادق است و همچنين مفهوم انسان بلند بالا و يا انسانى كه پيش روى ما ايستاده است .

و اما اينكه علماى علم منطق مفهوم ذهنى را بدو قسم كلى و جزئى تقسيم مى‏كنند و همچنين اينكه جزئى را به دو قسم حقيقى و اضافى تقسيم مى‏كنند ، منافاتى با گفته ما ندارد كه گفتيم مفهوم ذهنى بر غير واحد نيز منطبق مي شود ، چون تقسيم منطقى‏ها در ظرفى است كه يا دو مفهوم ذهنى را با يكديگر مى‏سنجند و يا يك مفهوم را با خارج مقايسه مى‏كنند( مثلا در مقايسه دو مفهوم با يكديگر مي گويند : هر چند كه حيوان يك مفهوم كلى و انسان نيز يك مفهوم كلى است و لكن مفهوم انسان نسبت به مفهوم حيوان ، جزئى است ، چون انسان يكى از صدها نوع حيوان است و در مقايسه يك مفهوم با خارج مي گويند : مفهوم انسان هر چند در ذهن بيش از يك چيز نيست و ليكن اين يك چيز در خارج با ميليونها انسان صادق است.)

و اين خصوصيتى كه در مفاهيم هست ، يعنى اينكه عقل جائز مي داند بر بيش از يكى صدق كند ، همان است كه چه بسا از آن به اطلاق تعبير مى‏كنيم و مقابل آن را شخصى و واحد مي ناميم .

**مقدمه دوم:** اين كه موجود خارجى( البته منظور ما خصوص موجود مادى است،) از آنجا كه در تحت قانون دگرگونى و تحول و حركت عمومى قرار دارد ، قهرا موجود ، داراى امتداد وجودى است امتدادى كه مي توان به چند قطعه و چند حد تقسيمش كرد ، بطورى كه هر قطعه‏اش مغاير قطعه قبلى و بعديش باشد و در عين اينكه اين تقسيم و اين تحول را مى‏پذيرد ، در عين حال قطعات وجودش بهم مرتبط است ، چون اگر مرتبط نمى‏بود و هر جزئى موجودى جداگانه بود ، تحول و دگرگونگى صدق نمى‏كرد ، بلكه در حقيقت يك جزء از بين رفته و جزئى ديگر پيدا شده ، يعنى دو موجودند كه يكى از اصل نابود شده و ديگرى از اصل پيدا شده و اين را تبدل و دگرگونگى نمي گويند تبدل و تغيرى كه گفتيم لازمه حركت است در جائى صادق است كه يك قدر مشترك در ميان دو حال از احوال يك موجود و دو قطعه از قطعات وجود ممتدش باشد .

از همين جا روشن مى‏گردد كه اصولا حركت خود امرى است واحد و شخصى كه همين واحد شخصى وقتى با حدودش مقايسه مي شود ، متكثر و متعدد مي شود ، و با هر نسبتى قطعه‏اى متعين مي شود كه غير قطعه‏هاى ديگر است ، و اما خود حركت ، سيلان و جريان واحدى است شخصى .

و چه بسا ، وحدت حركت را اطلاق و حدودش را تقييد ناميده ، مي گوئيم : حركت مطلقه به معناى در نظر گرفتن خود حركت با چشم‏پوشى از نسبتش به تك تك حدود ، و حركت مقيده عبارت است از در نظر گرفتن حركت با آن نسبتى كه به يك يك حدود دارد .

از همينجا روشن مى‏گردد كه اين اطلاق با اطلاقى كه گفتيم مفاهيم ذهنى دارند ، فرق دارد ، زيرا اطلاق در آنجا وصفى بود ذهنى ! براى موجودى ذهنى ولى اطلاق در حركت وصفى است خارجى و براى موجودى خارجى .

**مقدمه سوم:** اين كه هيچ شكى نداريم در اينكه انسان موجودى است طبيعى و داراى افراد و احكام و خواص و از اين ميان آنكه مورد خلقت و آفرينش قرار مى‏گيرد ، فرد فرد انسان است نه مجموع افراد ، يا به عبارتى اجتماع انسانى ، خلاصه كلام اينكه : آنچه آفريده ميشود فرد فرد انسان است و كلى انسان و مجموع آن قابل خلقت نيست ، چون كلى و مجموع در مقابل فرد خارجيت ندارد ، ولى از آنجائيكه خلقت وقتى احساس كرد كه تك تك انسانها وجودى ناقص دارند و نيازمند به استكمالند و استكمال هم نميتوانند بكنند مگر در زندگى اجتماعى ، به همين جهت تك تك انسانها را مجهز به ادوات و قوائى كرد كه با آن بتواند در استكمال خويش بكوشد ، و بتواند در ظرف اجتماع براى خود جائى باز كند .

پس غرض خلقت اولا و بالذات متعلق به طبيعت انسان فرد شده و ثانيا و بالتبع متعلق باجتماع انسانى شده است .

حال ببينيم حقيقت امر آدمى با اين اجتماعى كه گفتيم اقتضاى آن را دارد و طبيعت انسانى بسوى آن حركت مى‏كند( اگر استعمال كلمات اقتضاء و عليت و حركت در مورد اجتماع استعمالى حقيقى باشد،) چيست ؟ گفتيم فرد فرد انسان موجودى است شخصى و واحد ، به آن معنا از شخصيت و وحدت كه گذشت و نيز گفتيم : اين واحد شخصى در عين اينكه واحد است ، در مجراى حركت و تحول و سير از نقص بسوى كمال واقع شده و به همين جهت هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعدش مغاير است و باز گفتيم در عين اينكه داراى قطعاتی متغاير است ، داراى طبيعتى سيال و مطلقه است و اطلاقش و وحدتش در همه مراحل دگرگونگى‏ها محفوظ است .

حال مي گوئيم اين طبيعت موجود در فرد ، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد نيز محفوظ است و اين طبيعت كه نسلا بعد نسل محفوظ مي ماند ، همان است كه از آن تعبير مى‏كنيم به طبيعت نوعيه كه بوسيله افراد محفوظ مي ماند ، هر چند كه تك تك افراد از بين بروند و دستخوش كون و فساد گردند ، عينا همان بيانيكه در خصوص محفوظ بودن طبيعت فردى در قطعات وجود فرد گذشت .

پس همانطور كه طبيعت شخصى و فردى مانند نخ تسبيح در همه قطعات وجودى فرد و در مسيرى كه از نقص فردى بسوى كمال فردى دارد محفوظ است ، همچنين طبيعت نوعيه انسان در ميان نسلها مانند نخ تسبيح در همه نسلها كه در مسير حركت بسوى كمال قرار دارند محفوظ است .

و اين استكمال نوعى حقيقتى است كه هيچ شكى در وجود آن و در تحققش در نظام طبيعت نيست و اين همان اساسى است كه وقتى مي گوئيم:( مثلا نوع انسانى متوجه بسوى كمال است و انسان امروز وجود كامل‏ترى از وجود انسان اولى دارد و همچنين احكامى كه فرضيه تحول انواع جارى مى‏كند،) تكيه‏گاهمان اين حقيقت است.

چه اگر در واقع طبيعت نوعيه‏اى نبود و طبيعت نوعيه خارجيتى نمي داشت و در افراد و انواع محفوظ نبود ، اينگونه سخنان كه گفتيم جز يك سخن شعرى چيز ديگرى نبود .

عين اين حرفى كه در باره طبيعت فردى و شخص انسان و نيز طبيعت نوعيه‏اش زديم ، و حركت فرد و نوع را به دو قسم مطلق و مقيد تقسيم نموديم ، عينا در اجتماع شخصى( چون اجتماع خانواده و قوم و محيط و يا عصر واحد،) و نيز در اجتماع نوعى چون مجموع نوع بشر - البته اگر صحيح باشد اجتماع يعنى حالت دسته جمعى انسانها را يك حالت خارجى و براى طبيعت انسان خارجى بدانيم - جريان مى‏يابد .

پس اجتماع نيز در حركت است ، اما با حركت تك تك انسانها و نيز اجتماع تحول مى‏پذيرد ، باز با تحول افراد و اجتماع از همان آغاز حركتش بسوى هدفى كه دارد يك وحدتى دارد كه حافظ وحدتش ، وجود مطلق آن است .

و اين وجود واحد و در عين حال متحول ، بخاطر نسبتى كه به يك يك حدود داخلى خود دارد ، به قطعه قطعه‏هائى منقسم مي شود و هر قطعه آن شخص واحدى از اشخاص اجتماع را تشكيل مي دهد ، همچنانكه اشخاص اجتماع ( مانند اجتماع هندى ، ايرانى و ...،) در عين وحدت و تحولش ، بخاطر نسبتى كه با يك يك افراد انسان دارد ، بقطعاتى تقسيم مي شود ، چون وجود اشخاص اجتماع مستند است بوجود اشخاص انسانها .

همچنانكه مطلق اجتماع بان معنائى كه گذشت ، مستند است به مطلق طبيعت انسانى، چون حكم شخص نيز مانند خود شخص ، شخصى و فردى است ، همچنانكه حكم مطلق مانند خود او مطلق است ، البته مطلق الحكم( نه حكم كلى ، چون گفتگوى مادر اطلاق مفهومى نيست اشتباه نكنيد!)

و ما هيچ شكى نداريم در اينكه فرد از انسان بخاطر اينكه واحد است ، حكمى واحد و قائم به شخص خود دارد ، همينكه شخص يك انسان از دنيا رفت ، آن حكم هم از بين مى‏رود ، چيزيكه هست حكم واحد او بخاطر تبدل‏هاى جزئى كه عارض بر موضوعش « فرد انسان» مي شود ، تبدل پيدا مى‏كند .

يكى از احكام انسان طبيعى اين است كه غذا مى‏خورد ، با اراده كار مى‏كند ، احساس دارد ، فكر دارد و اين احكام تا او هست باقى است - هر چند كه با تحولاتى كه او بخود مى‏گيرد ، اين نيز متحول مي شود - عين اين كلام در احكام مطلق انسان نيز جارى است ، انسانيكه بوجود افرادش موجود است .

و چون اجتماع از احكام طبيعت انسانى و از خواص آن است ، مطلق اجتماع هم از احكام نوع مطلق انسانى است و منظور ما از مطلق اجتماع ، اجتماعى است كه از بدو پيدايش انسانى پيدا شده و همچنان تا عهد ما برقرار مانده ، اين اجتماع تا بقاى نوع باقى است و همان احكام اجتماع كه خود انسان پديدش آورد و خود اجتماع اقتضايش را داشت ، مادام كه اجتماع باقى است ، آن احكام نيز باقى است ، هر چند كه بخاطر تبدل‏هاى جزئى تبدل يابد ، ولى اصلش مانند نوعش باقى است .

اينجاست كه مي توانيم بگوئيم : يك عده احكام اجتماعى همواره باقى است و تبدل نمى‏يابد ، مانند وجود مطلق حسن و قبح ، همچنانكه خود اجتماع مطلق نيز اينطور است ، باين معنا كه هرگز اجتماع غير اجتماع نمي شود و انفراد نمى‏گردد ، هر چند كه اجتماعى خاص مبدل به اجتماع خاص ديگر مي شود ، حسن مطلق و حسن خاص نيز عينا مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است .

**مقدمه چهارم:** اين كه ما مى‏بينيم يك فرد انسان در هستى و بقائش محتاج به اين است كه كمالاتى و منافعى را دارا باشد و بر خود واجب مي داند آن منافع را بسوى خود جلب نموده ، ضميمه نفس خود كند، دليلش بر اين وجوب احتياجى است كه در جهات وجوديش دارد و اتفاقا خلقتش هم مجهز به جهازى است كه با آن مي تواند آن كمالات و منافع را بدست آورد ، مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلى و امثال آن كه اگر احتياج بمنافع و كمالاتى كه راجع به اين دو دستگاه است ، در وجودش نبود ، از آغاز خلقت مجهز به اين دو جهاز هم نمي شد و چون شد ، پس بر او واجب است كه در تحصيل آن منافع اقدام كند و نمي تواند از در تفريط آنها را بكلى متروك گذارد ، براى اينكه اين تفريط با دليل وجوبى كه ذكر كرديم منافات دارد و نيز در هيچيك از ابواب حوائج نمي تواند به بيش از آن مقدارى كه حاجت ايجاب مى‏كند اقدام نموده و افراط كند ، مثلا اينقدر بخورد تا بتركد و يا مريض شود و يا از ساير قواى فعاله‏اش باز بماند ، بلكه بايد در جلب هر كمال و هر منفعت راه ميانه را پيش گيرد و اين راه ميانه همان عفت است و دو طرف آن يعنى افراطش شره و تفريطش خمود است .

و همچنين فرد را مى‏بينيم كه در هستيش و بقائش در وسط نواقصى و اضدادى و مضراتى واقع شده ، كه عقل به گردنش مى‏گذارد اين نواقص و اضداد و مضرات وجودش را از خود دفع كند ، دليل اين وجوب باز همان حاجت و مجهز بودن خلقتش به جهازات دفاع است.

پس بر او واجب است كه در مقابل اين مضرات مقاومت نموده ، آنطور كه سزاوار است ، يعنى بطور متوسط از خود دفاع كند ، در اين راه نيز بايد از راه افراط و تفريط اجتناب كند ، چون افراط در آن با ساير تجهيزاتش منافات دارد و تفريط در آن با احتياجش و مجهز بودن به جهازات دفاعش منافات دارد و اين حد وسط در دفاع از خود همان شجاعت است و دو طرف افراط و تفريطش تهور و جبن است ، نظير اين محاسبه در علم و دو طرف افراط و تفريطش يعنى جربزه و كودنى ، و همچنين در عدالت و دو طرف افراط و تفريطش يعنى ظلم و انظلام ، جريان دارد .

حال كه اين چهار مقدمه روشن گرديد مي گوئيم : اين چهار ملكه از فضائل نفسانى است كه طبيعت فرد بدليل اينكه مجهز بادوات آن است ، اقتضاى آن را دارد ، و اين چهار ملكه يعنى عفت و شجاعت و حكمت و عدالت ، همه حسنه و نيكو است ، براى اين كه نيكو عبارت از هر چيزى است كه با غايت و غرض از خلقت هر چيز و كمال و سعادتش سازگار باشد و اين چهار ملكه همه با سعادت فرد انسانى سازگار است ، به همان دليلى كه ذكرش گذشت و صفاتيكه در مقابل اين چهار ملكه قرار مى‏گيرند ، همه رذائل و زشت است و هميشه هم زشت است .

و وقتى فرد انسان به طبيعت خود و فى نفسه ، چنين وضعى دارد اين انسان در ظرف اجتماع نيز همين وضع را دارد و چنان نيست كه ظرف اجتماع صفات درونى او را از بين ببرد ، چگونه مي تواند از بين ببرد با اينكه خود اجتماع را همين طبيعت درست كرده ، آيا ممكن است يك پديده طبيعت ساير پديده‏هاى طبيعت را باطل كند ؟ هرگز ، چون باطل كردنش به معناى متناقض بودن يك طبيعت است و مگر اجتماع مي تواند چيزى بجز تعاون افراد ، در آسانتر شدن راه رسيدن به كمال بوده باشد ؟ نه ، اجتماع همين است كه افراد دست به دست هم دهند ، و طبيعت‏هاى خود را به حد كمال و نهايت درجه از هدفى كه براى آن خلق شده برسانند .

و وقتى يك فرد انسان فى نفسه و هم در ظرف اجتماع ، چنين وضعى را داشت ، نوع انسانى نيز در اجتماع نوعيش همين حال را خواهد داشت ، در نتيجه نوع انسان نيز مي خواهد كه در اجتماعش به كمال برسد ، يعنى عالى‏ترين اجتماع را داشته باشد و به همين منظور هر سودى را كه نمي خواهد بسوى شخص خود جلب كند ، آنقدر جلب مى‏كند كه مضر به اجتماع نباشد و هر ضررى را كه مي خواهد از شخص خود دفع كند ، باز به آنمقدار دفع مى‏كند ، كه مضر به حال اجتماعش نباشد و هر علمى را كه مي خواهد كسب كند ، به آن مقدار كسب مى‏كند ، كه اجتماعش را فاسد نسازد .

و عدالت اجتماعيش را هم باز به آن مقدار رعايت مى‏كند كه مضر به حال اجتماع نباشد، چون عدالت اجتماعى عبارت است از اينكه حق هر صاحب حقى را به او بدهند و هر كس به حق خودش كه لايق و شايسته آن است برسد ، نه ظلمى به او بشود و نه او به كسى ظلم كند.

و همه اين صفات چهارگانه كه گفتيم در افراد فضيلت و مقابل آنها رذيلت است و نيز گفتيم : در اجتماع خاص انسان نيز فضيلت و رذيلتند ، در اجتماع مطلق انسان نيز جريان دارد ، يعنى اجتماع مطلق بشر حكم مى‏كند به حسن مطلق اين صفات و قبح مطلق مقابل آنها .

پس با اين بيان اين معنا روشن گرديد كه در اجتماع انسانى - كه دائما افراد را در خود مى‏پرورد - حسن و قبحى وجود دارد و هرگز ممكن نيست اجتماعى پيدا شود كه خوب و بد در آن نباشد ، به اين معنا كه هيچ چيزى را خوب نداند و هيچ چيزى را بد نشمارد و نيز روشن شد كه اصول اخلاقى انسان چهار فضيلت است كه همه براى ابد خوبند و مقابل آنها براى ابد رذيله و بدند و طبيعت انسان اجتماعى نيز به همين معنا حكم مى‏كند .

و وقتى در اصول اخلاقى قضيه از اين قرار بود ، در فروع آن هم كه بر حسب تحليل به همان چهار اصل بر مى‏گردند ، قضيه از همان قرار است ، يعنى طبيعت آن فروع را هم قبول دارد ، گو اينكه گاهى در بعضى از مصاديق اين صفات كه آيا مصداق آن هست يا نيست ، اختلاف پديد مى‏آيد كه انشاء الله بدان اشاره خواهيم نمود .

**توضیح:**

بعد از آنكه آن مقدمات و اين نتيجه را خواندى ، كاملا متوجه شدى كه چرا گفتيم : بيانات ماديين و آن ديگران در فن اخلاق ساقط و بى اعتبار است ، اينك توضيح:

1- اين كه گفتند:« حسن و قبح مطلق اصلا وجود ندارد بلكه هر چه نيكو است نسبتا نيكو است و هر چه هم زشت است نسبتا زشت است و حسن و قبح‏ها بر حسب اختلاف منطقه‏ها و زمانها و اجتماع‏ها مختلف مي شود،» يك مغالطه‏اى است كه در اثر خلط ميان اطلاق مفهومى به معناى كليت و اطلاق وجودى به معناى استمرار وجود ، كرده‏اند .

بله ما هم قبول داريم كه حسن و قبح بطور مطلق و كلى در خارج يافت نمي شود ، به اين معنا كه در خارج هيچ حسنى نداريم كه داراى وصف كليت و اطلاق باشد ، و هيچ قبحى هم نداريم كه در خارج قبح كلى و مطلق باشد ، چون هر چه در خارج است ، مصداق و فرد كلى ذهنى است .

ولى اين حرف باعث نمي شود كه نتيجه مورد نظر ما يا اثبات و يا نفى شود و اما حسن و قبح مطلق به معناى مستمر و دائمى كه حسنش در همه اجتماعات و در همه زمانهائى كه اجتماع دائر است حسن و قبحش قبح باشد ، داريم و نمي شود نداشته باشيم ، براى اينكه مگر هدف از تشكيل اجتماع چيزى جز رسيدن نوع انسان به سعادت هست ؟ و اين سعادت نوع با تمامى كارها چه خوب و چه بد و خلاصه با هر فعلى كه فرض بكنيم تامين نمي شود و قهرا اين پديده نيز مانند تمامى پديده‏هاى عالم شرائط و موانعى دارد ، پاره‏اى كارها با آن موافق و مساعد است و پاره‏اى ديگر مخالف و منافى است ، آنكه موافق و مساعد است حسن دارد و آنكه مخالف و منافى است قبح دارد ، پس هميشه اجتماع بشرى حسن و قبحى دائمى دارد .

و بر اين اساس چگونه ممكن است اجتماعى فرض شود - حال هر طور دلت خواست فرض كن - كه اهل آن اجتماع معتقد به عدالت اجتماعى نباشند يعنى دادن حق هر ذى حقى را به اندازه‏اى كه منافى با حقوق ديگران نباشد ، واجب ندانند و يا جلب منافع را به آن مقدار كه به حال ديگران ضرر نزند لازم ندانند و يا دفع مضرات به مصالح اجتماعى را به آن مقدار كه سزاوار باشد لازم تشخيص ندهند و يا به علمى كه منافع انسان را از مضارش جدا كند اعتناء نكنند و آن را فضيلت نشمارند .

و مگر عفت و عدالت و شجاعت و حكمت چيزى غير اينها است كه گفتيم هيچ اجتماعى - به هر طور كه فرض شود - در فضيلت بودن آنها ترديد نمى‏كند ، بلكه آنها را حسن و فضيلت انسانيت مي داند .

و همچنين چگونه ممكن است اجتماعى پيدا شود كه به خود اجازه دهد در برابر تظاهر به كار زشت و شنيع بى تفاوت باشد و چهره در هم نكشد ؟ به هيچ وجه ممكن نيست ، هر اجتماعى به هر طورى كه فرض شود ، در مقابل عمل زشت اظهار تنفر مى‏كند ، و اين همان حياء است كه از شاخه‏هاى عفت است .

و يا اجتماعى يافت شود كه خشم كردن و تغير در مقابل كسانيكه مقدسات جامعه را هتك مى‏كنند و حقوق مردم را مى‏بلعند ، واجب نداند و رسما حكم كند كه خشم لازم نيست ، هيچ اجتماعى چنين يافت نخواهد شد ، بلكه هر اجتماعى كه باشد خشم گرفتن بر آنگونه افراد را واجب مي داند و اين همان غيرت است كه از شاخه‏هاى شجاعت است .

و نيز هر اجتماعى كه فرض كنى حكم مى‏كند باينكه فرد فرد انسانها بايد به حقوق اجتماعى خود قانع باشند و اين همان قناعت است( كه شاخه ديگرى از عفت است،) و يا حكم مى‏كند باينكه هر كسى بايد موقعيت اجتماعى خود را حفظ كند و در عين حال ديگران را هم تحقير ننموده ، بر آنان كبريائى نكند و بدون حق و قانون ستم روا ندارد و اين همان تواضع است و همچنين مطلب در يك يك از فروع اخلاقى و شاخه‏هاى آن چهار فضيلت از اين قرار است.

2- اين كه گفتند:« نظريه‏ها در خصوص فضائل در اجتماعات مختلف است ، ممكن است خوئى از خويها در اجتماعى فضيلت باشد و در اجتماعى ديگر رذيلت و مثالهائى جزئى نيز بر مدعاى خود ذكر كرده‏اند،» در پاسخشان مي گوئيم : اين اختلاف نظر اختلاف در حكم اجتماعى نيست ، باينكه مردمى پيروى كردن فضيلت و حسنه‏اى را واجب بدانند و اجتماعى ديگر واجب ندانند ، بلكه اين( همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم،) از باب اختلاف در تشخيص مصداق است كه بعضى فلان خوى را از مصاديق مثلا تواضع نمي دانند ، و بعضى ديگر آن را از مصاديق رذيله‏اى مى‏پندارند .

مثلا در اجتماعاتى كه حكومت‏هاى استبدادى بر آنها حاكم است ، براى تخت سلطنت اختيار تامى قائل است كه هر چه بخواهد مي تواند بكند و هر حكمى بخواهد مي تواند براند و اين بخاطر آن نيست كه نسبت به عدالت و خوبى آن سوء ظن و شك و ترديد دارند ، بلكه بدين جهت است كه استبداد و خودكامگى حق مشروع سلطان است و به همين جهت آنچه را سلطان مى‏كند ظلم نمي دانند ، بلكه آن را از سلطان استيفاى حقوق حقه خود مى‏پندارند ، خلاصه اگر با جان و مال و ناموس مردم بازى مى‏كند ، اين رفتار را ظلم نمي دانند ، بلكه مي گويند او چنين حقى را دارد و خواسته حق خود را استيفاء كند .

و نيز اگر در پاره‏اى اجتماعات مانند ملت فرانسه در قرون وسطى - بطوريكه نقل كرده‏اند - علم را براى پادشاه ننگ مي دانستند ، اين نه از آن جهت بوده كه خواسته‏اند فضيلت علم را تحقير كنند ، بلكه ناشى از اين پندار غلط بوده كه علم به سياست و فنون اداره حكومت ، با مشاغل سلطنت تضاد دارد و خلاصه سلطان را از وظائفى كه بدو محول شده باز مي دارد .

و نيز اگر عفت زنان و اينكه ناموس خود را حفظ نموده ، در اختيار غير شوهران قرار ندهند و همچنين حياء زنان و غيرت مردان و نيز عده‏اى از فضائل مانند قناعت و تواضع خوى‏هائى است كه در پاره‏اى اجتماعات فضيلت شمرده نمي شود ، بدان جهت نيست كه از عفت و حيا و تواضع و قناعت بدشان مى‏آيد و آنها را فضيلت نمي دانند ، بلكه از اين جهت است كه در اجتماع خاصى كه دارند ، مصاديق آن را مصداق عفت و حيا و غيرت و قناعت و تواضع نمي دانند ، يعنى ميگويند عفت خوب است ولى اينكه زن شوهردار با مرد اجنبى مراوده نداشته باشد ، عفت نيست ، بلكه بى‏عرضگى است و همچنين آن صفات ديگر .

دليل بر اين معنا اين است كه اصل اين صفات در آنان وجود دارد ، مثلا اگر حاكمى در حكم خود عفت بخرج دهد ، بنا حق حكم نكند ، او را ستايش مى‏كنند و اگر قاضى در قضاء خود حق را رعايت كند و رشوه نگيرد ، او را مى‏ستايند و اگر كسى از شكستن قانون شرم داشته باشد ، او را با حيا مي خوانند و اگر كسى از استقلال و تمدن و ساير شئون اجتماعى و مقدسات ملى دفاع كند ، غير متمدنش مي خوانند و كسى را كه به آنچه قانون برايش معين نموده اكتفا كند ، بقناعتش وصف مى‏كنند و اگر كسى در برابر زمامداران و رهبران اجتماعى كرنش كند ، او را متواضع مي نامند ، پس معلوم مي شود اصل غيرت و قناعت و حيا و تواضع در آنان هست ، چيزى كه هست در مصاديق آن نظريه‏هاى مختلف دارند .

3- و اما اين كه گفتند:« اخلاق در فضيلت بودنش دائر مدار اين است كه با هدف‏هاى اجتماعى سازگار باشد!» چون ديده‏اند كه اجتماع چنين اخلاقى را مى‏پسندد ، اين نيز مغالطه‏اى واضح است .

براى اينكه منظور از اجتماع آن هيئتى است كه از عمل كردن به مجموع قوانين كه طبيعت به گردن افراد اجتماع گذاشته حاصل مي شود و لابد در صورتيكه خيلى به انتظام آن قوانين و جريان آن وارد نيايد ، جامعه را به سعادتشان مى‏رساند و قهرا چنين قوانين خوبيها و بديهائى معين مى‏كند ، پاره‏اى چيزها را فضيلت و پاره‏اى ديگر را رذيلت معرفى مي نمايد .

و مراد به هدف اجتماع مجموع فرضيات و ايده‏هائى است كه براى پديد آوردن اجتماع نو آن فرضيات را به گردن افراد جامعه تحميل مى‏كنند ، پس ميان اجتماع و هدف‏هاى اجتماع خلط و مغالطه شده ، با اينكه اين دو با هم فرق دارند ، يكى فعليت دارد ، ديگرى صرف فرض و ايده است ، يكى تحقق است و ديگرى فرض تحقق ، آنوقت چگونه حكم يكى از آندو حكم ديگرى مي شود ؟ و چگونه حسن و قبح و فضيلت و رذيله‏اى كه اجتماع عام به مقتضاى طبيعت انسانيت معين كرده مبدل به حكم فرضيه‏هائى كه جز فرض تحققى ندارد ، مى‏شود ، بيان ساده‏تر اينكه چگونه ممكن است احكام اجتماعى كه طبيعت بشريت براى او معين كرده ، از حسن و قبح و فضيلت و رذيلت ، فداى خواسته‏هاى فرضى افراد جامعه كرد ، با اينكه خواسته‏هاى افراد تنها و تنها ايده و فرض است ؟ مگر اينكه اصلا بگويند : اجتماع عام طبيعى ، از ناحيه خود هيچ حكمى ندارد ، بلكه هر حكمى كه هست مال خواسته افراد است ، مخصوصا در جائيكه آن فرضيه با سعادت افراد سر و كار داشته باشد كه در پاسخشان مي گوئيم دوباره بايد همه آن حرفهائيكه در باره حسن و قبح و فضيلت و رذيلت زديم و گفتيم كه اين احكام بالأخره سر از اقتضائى در مى‏آورد كه دائما در طبيعت انسان هست ، تكرار كنيم .

علاوه بر اينكه در اين سخن محذور ديگرى نيز هست و آن اين است كه حسن و قبح و ساير احكام اجتماعى - كه حجت‏هاى اجتماعى و استدلالش از آن تركيب مى‏يابد - اگر تابع اهداف بوده باشد ، با در نظر گرفتن اينكه ممكن و بلكه واقعيت اين است كه اهداف مختلف و متناقض و متباين است ، بايد هيچوقت در هيچ اجتماعى يك هدف اجتماعى مشترك كه مقبول همه افراد و اجتماعات بوده باشد ، يافت نشود و وقتى يافت نشد ، آن هدفى دنبال مي شود كه طرفدارانش قدرتمندتر باشند و معلوم است كه در اينصورت تقدم و موفقيت هم از آن قدرتمندان خواهد بود.

در اينصورت اين سؤال پيش مى‏آيد : آيا اين طبيعت انسانيت است كه او را به يك نحوه زندگى اجتماعى سوق مي دهد ، كه در آن زندگى هيچگونه تفاهمى ميانه اجزائش نباشد و در هيچ يك از احكامش اتفاق نظر نداشته باشند جز يك حكم كه آنهم مايه تباهى اجتماع است و آن عبارت است از :

« دو شير گرسنه يكى ران گور شكار است آنرا كه او راست زور! »

و آيا كسى مى‏تواند بخود جرأت دهد و بگويد حكم طبيعت انسان و اقتضاء وجوديش حكمى است متناقض، آنهم تناقضى به اين زشتى كه خودش خود را باطل كند و از بين ببرد؟

**الميزان ج : 1 ص : 559**