

## تبدیل شدن گنجشک به کلاغ

### بسم الله الرحمن الرحيم

مخبر مؤید، قال معہ علی ابن الحسین - امام السجاد علیہ السلام - یقول:

ان الملائکة اذا سمعوا المؤمن یدعو لایه المؤمن یظہر الفیض او ینکره بخیر قالوا نعم اللخ انت لایفیک تدعوا له بالخیر و هو غائب عنک و تذکره بخیر؛ قد اعطاک الله عز و جل مثلی ما سئلت له و اتی علیک مثلی ما اتیت علیہ و لك الفضل علیہ؛ و اذا سمعوه ینکر اذہا بسوء و یدعوا علیہ قالوا له یس اللخ انت لایفیک کف ایہا المستر علی ذنوبہ و علی عورتہ و اربع علی نفسک و اہمہد الله الذی ستر علیک و اعلم ان الله عز و جل اعلم بعبدہ منک. (احول الخائفی - بابہ الخفاء للاخوان یظہر الغیب)

بابی در کتاب اصول کافی وجود دارد به نام باب الدعاء لالاخوان بظهر الغیب، که بسیار خواندنی و شنیدنی است. "ظهر" یعنی پشت. معنی "غیب" هم که معلوم است. الدعاء لالاخوان بظهر الغیب یعنی دعا کردن برای کسی که در میان ما حاضر نیست. پیرامون منظور روایات از تعابیر "ظهر" و "غیب"، نکات متعددی را می‌توان مورد نظر قرار داد. مثلاً می‌توان گفت که در این تعبیر - دعا کردن بظهر الغیب - نوع خاصی از دعا کردن و خیرخواهی برای دیگران مورد اشاره است. دعا کردنی که دعا کننده‌اش هیچ گونه سود و منفعتی را برای شخص خودش در نظر ندارد. برای مردم دعا کردن، در حالی که نه خودشان حضور دارند تا دست کم از این که برای آنها دعا می‌کنیم از ما خرسند شوند، و نه اساساً در مقابل و روبروی ما هستند تا بهتر شدن وضع آنها بر اثر استجابت دعای ما، تأثیر و نفع خاصی برای ما داشته باشد.

بسیاری از اوقات و برای بسیاری از ما، دعا عمل پیش پا افتاده‌ای است. اغلب یا توجه نداریم که مخاطب ما در دعا، خالق بی‌کران دریاها و کوه‌هاست، و یا اعتقاد عمیقی به استجابت دعاهايمان در محضر خداوند نداریم؛ شاید هم گاهی اصلاً آرزوی بزرگی را در دل و مشکل خاصی را در زندگی‌مان حس نمی‌کنیم که بخواهیم به خاطرش خوب دعا کنیم! اما اگر هیچ یک از این‌ها نباشد، آن وقت ما چگونه دعا خواهیم کرد؟ خیلی مهم است که انسان پیش خدای قادر متعال - آن ملک دیانی که همه چیز در دست قدرت اوست - برود، و احساس کند در مظان استجابت نیز قرار دارد، و دلش پر از آرزوها و زندگیش پر از مشکلات بزرگ و کوچک باشد، و با این همه، به یاد دیگر انسان‌های اطراف خود بوده برای آنها هم دعا کند. انسان باید چگونه تربیت شده باشد تا به چنین نقطه‌ای برسد؟ به نظر شما، ما از این‌گونه تربیت چقدر فاصله داریم؟ کتاب الدعاء را در اصول کافی بخوانید تا بدانید که چنین افرادی به چه مراتب بلندی در رشد انسانی رسیده‌اند. شاید به همین دلیل است که امامان ما - بر حسب این روایات - تأکید کرده‌اند که خداوند به چنین افرادی، دو برابر هر آن چه که او برای برادران مؤمن خود خواسته، پاداش خواهد داد. روایات ما می‌گویند که اساساً چنین دعا کنندگانی را باید خوش‌بخت‌تر از آن کسانی دانست که برایشان دعا می‌شود. در بعضی روایات آمده: چیزی که انسان از دعا کردن برای برادر مؤمنش بدست می‌آورد، به مراتب بیشتر از آن چیزی است که آن برادر مؤمن از دعای او بدست می‌آورد؛ و نکته قابل توجه این که همین دعا کردن در حق برادران مؤمن خود از مستجاب‌ترین دعاهاست.

در مقام مثال، فرض کنید شما پیش شخص مقتدری رفته و برای نفر سومی چیزی می‌خواهید؛ ممکن است آن شخص مقتدر در پاسخ شما بگوید: بسیار خوب! من ممکن است به این درخواست تو در باره فلان شخص جامه عمل بپوشانم و ممکن است نپوشانم؛ ولی تو چه آدم خوبی هستی که پشت سر او، برایش خیرخواهی می‌کنی. اما یک وقت هست که آن شخص مقتدر در پاسخ شما می‌گوید: بسیار خوب! من درخواست تو را در باره فلان شخص می‌پذیرم، درست به خاطر این که پشت سر او برایش خیرخواهی می‌کنی؛ اما بدان که تصمیم گرفته‌ام به خود تو - درست به همین دلیل که برای کس دیگری چیزی خواستی - چیزی بدهم که خیلی با ارزش‌تر از آن چیزیست که برای آن شخص درخواست نمودی. پاسخ خداوند به درخواست‌های ما برای دیگران، از نوع پاسخ دوم است.

معنی فلسفی این سخنان این است که نفس خیرخواهی و دعا برای دیگران، خود یک کمال بالفعل و یک مرتبه وجودی بلند است؛ و چنان کمالیست که در عین حال باعث می‌شود تا به دیگران هم خیر و کمالی عاید شود.

در همین باب از اصول کافی روایت دیگری هست که در کتاب مفاتیح الجنان

هم به آن اشاره شده. این روایت در باره یکی از اصحاب بسیار بزرگ و با فضیلت امام

هفتم و امام ششم - علیهما السلام - به نام عبدالله بن جندب است. راوی می‌گوید: «من

عبدالله بن جندب را در روز عرفه در صحرای عرفات دیدم (همان روز معروفی که بر

اساس روایات ما با شب قدر برابری می‌کند) در حالی که اشک می‌ریخت و حال نیکویی

داشت. مزاحمش نشدم. وقتی از موقف عرفات بیرون آمدم، من مجدداً او را دیدم و این

بار به او گفتم: چقدر حال خوشی داشتی! گفت: بگذار چیزی به تو بگویم که شاید باور

نکنی! من در تمام روز عرفه حتی یک دعا برای خودم نکردم و اصلاً برای خودم چیزی نخواستم. می‌دانی چرا؟ زیرا از مولایم (گویا مراد امام هفتم باشد) شنیده بودم که کسی که برای برادران دینی خود دعا کند، چندین برابر آن چه که برای آنها خواسته به او اعطا خواهد شد.

به نظر من در این قصه و در این روایت یک نکته بسیار جدی وجود دارد و آن تربیت بلندبیت که شیعیان داشته و اهمیت بی‌ظنریست که اصحاب بزرگ برای سخنان امامانشان قائل بوده‌اند. یک لحظه تصور کنید که در محضر خداوند هستیم و به ما گفته می‌شود: هر آن چه می‌خواهید بخواهید و مطمئن باشید که دعای شما فوراً مستجاب خواهد شد. چند نفر از ما در چنین حالتی اصلاً به یادمان خواهد آمد که امام ما گفته است خودتان را کناری گذاشته و تنها برای دیگران دعا کنید؟

بسیاری از ما در عمق دلمان چنان که باید خدا را نشناخته‌ایم. گاهی این احساس خطا در ته دل ما خانه می‌کند که گویی خدا به دردها و آرزوهای ما آگاه نیست. یا در حالی دعا می‌کنیم که گویی باورمان نمی‌شود که او حاجات ما را بهتر از خودمان - بلکه بی شک بهتر از خودمان - می‌داند. گاهی هم این احساس خطا با نفس ما در می‌آمیزد که شاید او قصد استجاب دعاها را ندارد. غافل از این که اگر به حقیقت او را بخوانیم و در حالی که او را می‌خوانیم متوجه خدایی او و بندگی خویش باشیم، عدم استجاب دعای ما - چنان چه شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی می‌فرماید - یک محال فلسفی است. خداوند نه ضعیف است که از استجاب دعای ما ناتوان باشد، نه نادان است که از آرزوهای ما خبر نداشته باشد و نه بخیل است که حاجتی را بداند و از دادنش دریغ ورزد. چیزی که هست گاهی - و خوب که نگاه کنیم خیلی بیش‌تر از گاهی (!) - حاجت ظاهری ما با آن چیزی که وجود ما در عمق فطرت خود طلب می‌کند، تفاوت دارد. به تعبیر عامیانه‌تری آن چه که می‌خواهیم، حقیقتاً خیر و صلاح ما نیست و خودمان نیز روزی به این موضوع پی خواهیم برد. در این جا نیز خدا دعای ما را مستجاب می‌کند و البته او به ما چیزی را می‌دهد که صلاح حقیقی ماست، هر چند خودمان فعلاً از آن آگاه نباشیم؛ و اگر جز این بود باید در خدائیش شک می‌کردیم! اما اگر هیچ یک از این خطاها در دل ما نبوده و به مقامی برسیم که تردیدی در استجاب دعاهایمان نداشته باشیم، چقدر ممکن است سخن اماممان را جدی گرفته و در هنگام دعا کردن، دیگران را بر خودمان مقدم بداریم؟

بگذارید برای یک لحظه هم که شده به خودمان دروغ نگوییم! اگر فرضاً به آن درجه‌ای از رشد رسیده باشیم که بدانیم دعاها ما مستجاب است، از آن درجه‌ای که برای دیگران دعا کنیم، چقدر فاصله داریم؟ اجازه دهید قبل از اینکه روایت را با هم ترجمه کنیم، یک نکته دیگر را هم بگویم. در باره منزلت و درجه وجودی کسی که پشت سر دیگران برایشان دعا می‌کند حرف زدیم؛ اما چه می‌گویید در مورد کسانی که پشت سر دیگران و در محضر خداوند، نسبت به دیگران عیب‌جویی و بدگویی می‌کنند؟

منظور از بدگویی کردن در این جا چیست؟ مسلماً در پاره‌ای از موارد ما ناچاریم حقایقی را بگوییم که به نوعی بدگویی کردن از دیگران محسوب می‌شود. حتی گاهی مجبوریم تا چنین حقایقی را در پشت سر آنها بیان کنیم. دین ما با روشن‌بینی خاصی چنین مواردی را پیش‌بینی کرده و به دقت موارد مجاز چنین بدگویی‌هایی را معین نموده است. بر خلاف بعضی تصورات عامیانه، حتماً شما می‌دانید که غیبت کردن - به معنی عام خود، یعنی سخن ناخوشایندی را پشت سر دیگران گفتن - در پاره‌ای از موارد مجاز و حتی واجب شمرده شده است. فعلاً من

(\* در این جا ممکن است برای بعضی این سؤال مطرح شود که اساساً دعا کردن و حاجت خواستن از چنین موجودی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ او خود به درون دل ما و به مصالح ما آگاه بوده و طبعاً آرزوهای ما را برآورده خواهد کرد و دیگر محلی برای دعا کردن ما باقی نمی‌ماند.

این همان شبهه‌ایست که گویا برای کانت - فیلسوف مشهور آلمانی - هم مطرح بوده و چنان چه گفته‌اند طرح آن در میان مردم باعث واژگون شدن دیانت عده زیادی از مسیحیان اروپایی گشت! من در مباحث پیشین خود - و از جمله در درس‌های مربوط به *سوره احزاب* - به کرات در اطراف این شبهه و پاسخ‌های عمیقی که فلسفه اسلامی به آن می‌دهد سخن گفته‌ام.

در صدد بیان این موارد نیستم. اما اگر بدگویی کردن در بعضی موارد مجاز باشد، عیبجویی کردن بدون شک کاری باطل و ناپسند است. تفاوت میان عیبجویی و بدگویی‌های احتمالا مجاز را باید از احساسات و رهیافت‌های درونی ما به کاری که می‌کنیم، سراغ گرفت. لغت عیبجویی در زبان فارسی به خوبی منظور ما را روشن می‌کند. ممکن است ما گاهی مجبور شویم، تا پاره‌ای از خطاها و ایرادات یک نفر را بیان کنیم. ممکن است گاهی این کار برای ما واجب هم باشد. اما جستجوگر بودن نسبت به ایرادات و بدی‌های دیگران موضوع دیگری است. عیبجویی زمانی اتفاق می‌افتد که ما از بیان بدی‌های دیگران احساس شادی و خوش‌حالی می‌کنیم. گویی پیدا کردن عیوب دیگران به نوعی باعث تشفی خاطر ماست. انگار از شمردن و آشکار کردن بدی‌های دیگران احساس آرامش و موفقیت به ما دست می‌دهد و این همان احساسی است که در بسیاری از موارد، به خاطر غیبت کردن نیز برای ما حاصل می‌شود.

روایت را با هم بخوانیم و ترجمه کنیم. ثویر می‌گوید از امام سجاد - علیه السلام - شنیدم که می‌فرمود: وقتی ملائکه می‌شنوند که مؤمنی پشت سر برادر مؤمنش دعا کرده یا او را به نیکی یاد می‌کند، به او می‌گویند تو چه برادر خوبی هستی. برای برادرت به خیر دعا می‌کنی و او را به نیکی یاد می‌کنی در حالی که او از تو غایب است. همانا خدای - عز و جل - دو برابر آن چه که تو برای او می‌خواهی برای تو خواست و به تو اعطا کرد. نیز در مقابل آن چه که تو از او به خوبی یاد کردی، خدا از تو به خوبی یاد کرد و تو بر او برتری داری. در مقابل، وقتی می‌شنوند که کسی برادرش را به بدی یاد کرده و بر علیه او دعا می‌کند، به او می‌گویند تو چه بد برادری هستی. دست نگهدار! ای کسی که بر گناهان و عیوبت پرده انداخته شده است. به عیوب خودت نگاه کن و آن خدایی را که برای تو پرده‌پوشی کرده ستایش کن و بدان که خدای عزوجل بنده‌اش را بهتر از تو می‌شناسد.

در این روایت نکات دیگری هست که جا دارد به آن پرداخت و ما ان شاء الله در وقتی دیگر در باره آنها سخن خواهیم گفت. مثلا جا دارد سؤال کنیم: این که در روایت می‌فرماید خداوند دو برابر آن چه برای کسی خواهیم خود ما خواهد داد، دقیقا - و مخصوصا از نقطه نظر فلسفی - چه معنایی دارد؟ فرض کنید برای یک نفر دعا کنیم تا خداوند به او خانه‌ای بدهد، آیا نتیجه‌اش این است که خداوند به خود ما دو خانه خواهد داد؟! حالا فرض کنید ما اصلا دلمان نخواهد که خانه داشته باشیم (چه بلاهتی!)، در این صورت چه اتفاقی خواهد افتاد؟! بعضی نکات دیگر هم در همین روایت وجود دارد که تأمل در باره آنها را به عنوان تمرین به خودتان واگذار می‌کنم. اما یک نکته مهم دیگر در این روایت هست که حیفم می‌آید به آن اشاره نکنم و آن موضوع برادری در میان مؤمنان و مسلمانان است.

به نظر می‌رسد آموزه‌های دینی ما از ما می‌خواهد که احساس عمومی ما نسبت به یکدیگر، احساسی از نوع اخوت و برادری باشد. به فرموده قرآن، مؤمنان برادران یکدیگرند و باید که رابطه میان آنها هم چون رابطه دو برادر باشد. اما گویا درک بسیاری از ما از رابطه برادری، در حد درک قابیل از رابطه برادریش با هابیل است! برای من بسیار دشوار است که نگرانی و تأسفم را از روند تربیت اجتماعی و فضای سیاسی حاکم بر روزگار امروزمان، اظهار ندارم. اگر چه دل‌سوزان این مرز و بوم می‌کوشند چنین وانمود کنند که بسیاری از این اختلافات و مناقشات سیاسی، امری طبیعی بوده است و خود می‌تواند عامل رشد و شکوفایی فکری ملت ما شود، اما در عمل که نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که از این مجادلات و مناقشات سیاسی در بسیاری از مواقع بیش از هر چیز بوی دشمنی و کدورت به مشام می‌رسد. اگر نه این است که بعضی از رفتارهای سیاست‌پیشگان ما دشمنی در حق یکدیگر است، پس به من بگویید آنها که با هم دشمنند چه کاری بیش از این در حق یکدیگر روا می‌دارند؟

من با رقابت سیاسی مخالف نیستم. نمی‌گویم باید همه اختلافات را فراموش کرد و کناری گذاشت. نمی‌گویم همه افراد جامعه باید دارای یک سلیقه بوده و یک حرف بزنند. چنین انتظاری به گمان من، نه مطلوب است و نه ممکن. من نیز قبول دارم که اختلاف نظر و رقابت سیاسی و اجتماعی می‌تواند باعث رشد و تعالی مؤمنان شود. اما آیا آن چه امروز در میان ما رخ می‌دهد بیشتر از نوع اختلاف است یا از نوع دشمنی؟ جناح‌های

سیاسی ما چه قدر در صدد خیرخواهی برای رقبای خود بوده چه قدر در صدد عیب‌جویی از یکدیگرند؟ فضای حاکم بر گفتگوهای سیاسی، فضای نصیحت و تذکار اشتباهات طرف مقابل است یا فضای کینه و نفرت و مچ‌گیری؟ من قضاوت را به شما واگذار می‌کنم. اما بدانیم هر جا و به هر دلیلی، اگر احساس برادری در میان ما تضعیف شود، باید به دنبال دست شیطان و جای پای او گشت. همین.

\*\*\*

**اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. طسم (۱) نلک آیات الکتاب المبین (۲) لعلک باخع**

**نفسک الا یكونوا مؤمنین (۳)**

به نام خدای رحمان رحیم. طسم. (۱) آنک آیات کتاب روشن (۲) انگار که می‌خواهی جان خوشتن را

هلاک سازی از این که مؤمن نمی‌شوند. (۳)

دومین جلسه درسمان را در شرح المیزان و در تفسیر سوره شعراء آغاز می‌کنیم. من به دوستانی که بار اول است افتخار آشنایشان را پیدا می‌کنم، خیر مقدم گفته و خوش‌حالم از این که به حلقه صمیمی ما پیوسته‌اند. در آغاز لازم می‌دانم به این موضوع اشاره کنم که این جلسه از درس ما یکی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین جلساتی است که در پیش رو خواهیم داشت. در واقع مبانی فلسفی گفتار ما در همین جلسات نخستین مورد بحث قرار خواهد گرفت و بسیاری از گفتگوهای بعدی ما بر پایه این مبانی استوار خواهد شد.

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

قدر مسلم ماجرا این است که حروف مقطعه از جمله اسرار قرآن بوده و هیچ کس نمی‌تواند با اطمینان ادعا کند که راز آن را گشوده است.\* علامه شخصاً حدس می‌زند که میان حروف مقطعه و مضامین اصلی سوره‌ها ارتباط خاصی وجود داشته باشد. به گمان ایشان مضامین کلی سوره‌هایی که حروف مقطعه مشترکی دارند، خیلی به هم نزدیک است. البته ایشان با قاطعیت ادعا نمی‌کنند که کشف این نکته به منزله پیدا کردن معنای نهایی حروف مقطعه باشد. ولی این هست که اصل نظر ایشان - شباهت مضامین سوره‌ها - با دقت در محتوای سوره‌های قرآن به خوبی قابل اثبات است. مثلاً سوره‌هایی که طسم دارند و سوره‌هایی که عسق دارند - شاید به جهت اشتراک حرف س - در بعضی از مضامین اصلی دارای شباهت‌های معنی‌داری هستند؛ و به همین ترتیب به نظر می‌رسد وضعیت سوره‌هایی که مثلاً با ال و المر و المص و ص آغاز می‌شوند؛ و نیز باقی این گونه سوره.

سه سوره از سوره‌های قرآن - معروف به طواسن - با حروف طس آغاز شده که اتفاقاً این سه سوره در کنار یکدیگر نیز

قرار دارند: سوره‌های شعراء، نمل و قصص. سوره نمل با طس آغاز می‌شود و سوره قصص هم عیناً مثل سوره شعراء با طسم شروع می‌شود. اگر نظر علامه را در خصوص حروف مقطعه بپذیریم، به عنوان یک تمرین و یا حتی به عنوان آزمون نظر ایشان، جا دارد در ضمن این که تفسیر سوره شعراء را با هم می‌خوانیم، به تفسیر این دو سوره دیگر هم نگاهی بیندازید.

البته تعیین مضامین و محتوای اصلی سوره‌های قرآن کار چندان آسانی نیست. اما به نظر من این کار به همان اندازه که مشکل می‌نماید، لذت‌بخش و با اهمیت است. چنین جستجویی در محتوای سوره‌های قرآن بر پایه این پیش‌فرض قرار خواهد داشت که هر سوره از سوره‌های قرآن به دنبال بیان موضوع یا موضوعات خاصی بوده که محور اصلی محتوای آن سوره را تشکیل می‌دهد و همین محور اصلی، سیاق وحدت بخش معانی آیات آن سوره است. تشخیص این موضوعات محوری ممکن است برای بعضی از سوره‌های کوچک قرآن به سادگی امکان‌پذیر بنماید. مثلاً شاید با اطمینان بتوان گفت که سوره توحید در صدد بیانی خلاصه و جامع در موضوع توحید خداوند و جوهره اصلی معنای آن است. اما در خصوص سوره‌های بزرگ‌تر، این کار تنها پس از

\* یکی از دوستان ما به شوخی می‌گفت که من فکر می‌کنم حروف مقطعه مربوط به زمانی بوده که گیرنده پیامبر برای دریافت فرکانس امواج وحی در حال تنظیم بوده و به همین دلیل، آیات نخستین هم‌راه با مقدار کمی از اختلالات (noise) دریافت می‌شده است!!

تأملات فراوان و عمیق در قرآن و آشنایی با مجموعه قرآن به عنوان کتابی که برای خواننده شدن و فهمیده شدن در برابر ما قرار گرفته، ممکن خواهد شد. به نظر من علامه خود قهرمان و حتی پیشرو چنین نگرشی به قرآن هستند. نگرشی که در کمال تعجب در میان مفسران چندان هم رایج نیست.

بسیاری از مفسران قرآن در طول تاریخ، در تفاسیر خود به تبیین ریشه معانی کلمات یا تجزیه و تحلیل ادبی آیات بسنده کرده و حداکثر این که روایات وارد شده در خصوص معانی این آیات را در برابر خواننده فهرست کرده‌اند. کم‌تر می‌توان مفسرانی را یافت که پس از طی این مراحل در صدد تفسیر محتوا و معانی کلی آیات قرآن - درست به مثابه یک کتاب قابل خواندن و قابل فهمیدن - برآمده باشند. المیزان را باید از این جهت یک شاهکار به حساب آورد. علامه خود در جایی از المیزان - به مناسبت بحث از اعجاز قرآن - به این موضوع اشاره می‌کنند. از نظر ایشان اعجاز قرآن از جهات متعددی قابل طرح است. مفسران به درستی در باره خارق‌العاده بودن این کتاب از جهات ادبی، اسلوب بیان، تأثیرگذاری کلام، آهنگ قرائت و حتی روابط ریاضی میان حروف آن سخن‌ها گفته‌اند. اما یکی از جهاتی که معمولاً مورد توجه واقع نمی‌شود - و از قضا به نظر می‌رسد که خود قرآن بیش از هر چیز به همین جهت توجه دارد - معنا و محتوای قرآن است. ایشان معتقدند اگر این نگاه به قرآن مورد توجه قرار گیرد، جنبه‌های جدیدی از اعجاز و خارق‌العاده بودن قرآن برای ما منکشف خواهد شد؛ و به درستی که جای جای المیزان انباشته از چنین انکشافاتی است. بنابراین به نظر می‌رسد نگاه علامه به حروف مقطعه قرآن برخاسته از همین نگرش بوده و اساساً تفسیر قرآن به قرآن - که به تعبیری متدلوژی اصلی علامه در المیزان محسوب می‌شود - بر پایه همین نگاه به قرآن بنا شده است.

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

اما اجازه دهید بحث خود را در اطراف سوره شعراء متمرکز کنیم. من می‌خواهم از همین جا بحثی نسبتاً سنگین و طولانی - و البته بسیار اساسی - را شروع کنم و امیدوارم بتوانم آن را خیلی زود به اتمام برسانم، هر چند بعید می‌دانم که این بحث در حوصله یک جلسه درسی بگنجد.

مضمون کلی و محتوای اصلی سوره شعراء چیست؟ پاسخ این سؤال اگر در آغاز این گفتگوها امکان‌پذیر باشد، یقیناً دلایل تفصیلی آن را باید در حین این گفتگوها به دست آورد. اما آن چه که در این مرحله به اجمال می‌توان گفت این است که محور اصلی بحث در سوره شعراء عبارتست از بررسی یک پدیده مهم انسانی: چرا، چطور و چگونه دعوت الهی توسط انسان‌ها تکذیب می‌شود؟

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

تقریباً در تمامی بخش‌های این سوره، مسئله دعوت خداوند از انسان‌ها برای زندگی کردن بر پایه حقایقی که او خود به انسان‌ها می‌آموزد - دین - مورد توجه قرار گرفته اما نکته مهم این است که ساختار طرح این موضوع در این سوره، بر پایه گفتگو با دعوت کننده‌ای است - پیغمبر - که عملاً در راه دعوت الهی خود با مشکلات فراوان مواجه است. دعوت کننده‌ای که از جانب خدا مأموریت یافته تا انسان‌ها را به دعوت خداوند فرا بخواند، اما می‌بینیم که مردم به دعوت او، چنان که باید، توجه نشان نداده از آن سر باز می‌زنند. بنابراین چنان که علامه می‌فرمایند، در این سوره، ما با نوعی تسلی و تسلیت خداوند به پیغمبرش مواجهیم. تو گویی پیامبر از این که مردم دعوتش را قبول نمی‌کنند و به حرفش گوش نمی‌سپارند، غمگین است و در عمق وجود خود احساسی شدید از نوع گرفتگی و قبض می‌کند. نه فقط حرفش را نمی‌پذیرند، که او را مورد حمله قرار داده و بدترین اهانت‌ها را بر او روا

می دارند. به سادگی هر چه تمام تر به او می گویند که **تو دیوانه ای!** انک لجنون<sup>۱</sup> و اگر کمی مؤدبانه تر سخن بگویند او را شاعر می نامند: بل هوشاعر<sup>۲</sup>.

یک لحظه در این نکته تأمل کنیم که: وقتی مردم، پیغمبر را شاعر می نامیدند، احتمالاً چه معنایی در درون ذهنشان بوده است؟ شاید می خواستند بگویند که **تو یک خیال باف آرمان گرایی.** شاید می خواستند بگویند که **تو از زندگی و واقعیت های آن درک درستی نداری.** به قول امروزی ها، **نسبت به زندگی واقع بین نیستی و در آرزوها و تئوری بافی های خود غرقی!**

وقتی در برابر معجزات او قرار می گرفتند، می گفتند **تو ساحری جادوگری!** و وقتی در برابر استدالات و سخنان پر

صلابتش واقع می شدند، به او می گفتند **تو کاهنی!**

اما چرا چنین بود؟ چرا در استدالات و پیام های حکیمانه اش تأمل نمی کردند؟ مگر حرف هایی تأمل برانگیزتر و عمیق تر از حرف های او، هرگز به گوششان خورده بود؟ مگر نه این بود که گاهی اوقات پس از شنیدن آیاتی از قرآن و دعوت الهی، تشنان به لرزه می افتاد؟ مگر خودشان برای اثبات این نکته که او حقیقتاً از جانب خدا سخن می گوید، تقاضای معجزه نمی کردند؟ پس چرا بعد از دیدن آن معجزات، او را ساحر می خواندند؟ بالأخره این که پس از درخواست معجزه چرا حاضر نمی شدند در متن تعالیم و سخنان او اندیشه و تأمل کنند؟

قرآن می گوید بسیاری از انسان ها در طول تاریخ، هنگام مواجهه با دعوت حق الهی، به جای هر کاری دست به مخالفت زده و به زور و تهدید متوسل شده اند: **فما كان جواب قومه الا ان قالوا اقتلوه و حرقوه<sup>۳</sup> و ما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوه من قريتهم<sup>۴</sup>.** مردم در برابر دعوت انبیا - و نه فقط پیغمبر ما، همه انبیا - هیچ جوابی نمی دادند جز این که می گفتند آنان را از میان خود بیرون کنید یا بکشید و یا بسوزانیدشان. **اما چرا؟** سعی کنید این سؤال را از دریچه نگاه کسی بپرسید که در حال ابلاغ دعوت الهی است.

پس چنان چه علامه می فرمایند، تو گویی مسئله ای برای رسول خدا، مطرح است. مسئله این است که مردم دعوت او را نمی پذیرند و او از این موضوع غم گین است و خواهیم دید بسیار غم گین است. این سوره، در باره این مسئله با او صحبت می کند. هم تسلیش می دهد و هم به تحلیل این مسئله می پردازد. محور اصلی سوره شعراء همین است: **گفتگو با دعوت کننده الهی در اطراف این موضوع که مردم دعوت او را تکذیب می کنند.** این مطلب در همان نخستین آیات این سوره، مطرح شده و در طول آن بارها مورد توجه قرار می گیرد. ما در مسیر گفتگوهایمان قدم به قدم این موضوع را نشان خواهیم داد.

اکنون در مقدمه این بحث، به نظر می رسد که لازمست تا پیش از هر چیز کمی دقیق تر به تعریف مفاهیمی که در برابر

ماست، پردازیم. مراد ما از **دعوت** کردن چیست؟

برای روشن شدن مفهوم دعوت، خوبست میان این مفهوم و مفهوم دیگری که گاه مترادف آن محسوب می شود، مقایسه ای

انجام دهیم و آن عبارتست از: هدایت.

منظور ما در این جا طرح یک بحث لفظی نیست. گاهی ممکن است مراد ما از گفتن مثلاً این جمله که فلانی را به سوی چیزی هدایت کردم، این باشد که او را به سوی چیزی دعوت نمودم و یا بالعکس. تا جایی که مسئله به الفاظ مربوط می شود، بحث خاصی وجود ندارد. ولی وقتی در صدد تعریف دقیق این دو مفهوم برمی آییم، نکاتی مطرح می شود که توجه به آنها اهمیت ویژه ای پیدا می کند. در واقع تبیین موازی این دو مفهوم، کمک مهمی برای درک ما از تک تک آنهاست.

وقتی می گوییم انسانی را هدایت کردیم، بیش تر منظورمان این است که او را به آن هدف و منظوری که برایش در نظر داشتیم رسانده و به آن چیزی که قرار بود، نایل کردیم. درست مثل این که دست کسی را بگیریم و او را به آن جایی که باید، برسانیم. استفاده از کلمه هدایت در باره اتوموبیل هم دقیقاً به همین معناست و در این مورد اگر بگوییم که اتوموبیل را به سوی

(۱) سوره حجر آیه ۶

(۲) سوره انبیاء آیه ۵

(۳) سوره عنکبوت آیه ۲۴

(۴) سوره اعراف آیه ۸۲

مقصد دعوت نمودیم، بی‌معناست. اما وقتی می‌گوییم کسی را به سوی چیزی دعوت کردیم، بیش‌تر منظورمان این است که او را در موقعیتی قرار دادیم - و در اغلب موارد، اطلاعاتی را در اختیار او گذاشته حقایقی را برایش بیان کردیم - تا خودش متوجه شده تصمیم مقتضی را برای رفتن به سوی آن چه که مورد نظر ماست، بگیرد.

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

می‌دانیم که علم حصولی علمیهست که در آن علم و معلوم دو موجود متمایز و جدا از همند. مثل علم و آگاهی ما به موجوداتی که در اطراف ما قرار دارند؛ نظیر این کتاب. من یک موجودی در این عالم هستم و این کتاب موجود دیگری است که در عرض من و در کنار من قرار دارد.

منظور من از در عرض بودن همان تعریفی است که با دقت تام فلسفی در مباحث سوره احزاب (یستاده در باد) بیان داشتیم. به طور خلاصه، این کتاب در عرض من قرار دارد، چرا که حیطه وجودی من و این کتاب دو حیطه جدا از هم است. نه وجود من شامل وجود اوست و نه وجود و هستی او شامل هستی من است.

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

به سادگی می‌توان نشان داد که پاره‌ای از علم‌ها و ادراکات به صورت حصولی نیست. یعنی واسطه‌ای به نام صورت علمی میان عالم و معلوم وجود نداشته و وجود معلوم بدون هیچ واسطه‌ای برای عالم حاضر است؛ مثل علم من به وجود خود\* و از آن مهم‌تر، خود علم من به آن صورت علمی که واسطه علم من به کتاب قرار گرفته است. این گونه از آگاهی را علم حضوری می‌خوانند. مسئله علم حضوری و علم حصولی و روابط میان آنها بحث مفصل و بی‌اندازه مهمی است که ما قبلاً در گفتگوهای فلسفی خود به آن پرداخته‌ایم و من در این جا بیش از این واردش نمی‌شوم. چیزی که می‌خواهم بگویم این است که پس از تحلیل فلسفی معلوم می‌شود که هدایت و دعوت، هر دو، مبتنی بر نوعی علم و ادراک جدید برای آن موجودیست که مورد هدایت یا دعوت ما قرار گرفته است. تفاوت در این است که هدایت مبتنی بر علم حضوری و دعوت مبتنی بر علم حصولی است.

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

بنابراین، می‌توان گفت دعوت کردن یک نفر به سوی چیزی عبارتست از تلاش برای سر زدن یک عمل ارادی خاص، از طریق ایجاد یک علم حصولی خاص در آن موجود. در حالی که هدایت عبارتست از ایجاد تطور وجودی خاصی برای آن موجود. سر این که کلمات دعوت و هدایت در پاره‌ای از موارد به جای یکدیگر استعمال می‌شوند همین است که بر اثر دعوت - یعنی زمانی که موجودی دعوت شما را می‌پذیرد و کارهایی را که شما می‌خواهید به انجام می‌رساند - نهایتاً تغییر وجودی خاصی

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

در او فراهم آمده و عملاً مثل این می ماند که او هدایت شده باشد. اما این امر نباید ما را از تحلیل دقیق مسئله باز دارد. آن چه که در دعوت موضوعیت دارد، علم حصولی دعوت شونده است و رفتن او به سوی مقصد از طریق همین فهمیدن و دانستن. در حالی که آن چه که در هدایت موضوعیت دارد، نفس تحول وجودی او و رسیدن اوست به آن مقصد. در هر دو مورد حالت وجودی خاصی مقصود نظر است که باید به آن برسیم. اما در دعوت، قرار نیست که دعوت کننده مستقیماً شما را به آن مقصد برساند. بلکه می خواهد درباره آن مقصد با شما حرف بزند تا شما با اعمال ارادی و اختیاری خود، مسیری را بروید که به جایی که او می گوید برسید. بنابراین در مفهوم دعوت، یک درخواست نهفته است. درخواستی که باید به علم حصولی برای ما فهم شود. از همین جا می توان فهمید که چرا دعا و دعوت از یک ریشه هستند.

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

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

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

نکته سوم و مهم ترین نکته در بحث جاری ما این که یکی از موثرترین راهها برای تغییر اعمال و افعال انسان، تغییر علم حصولی او نسبت به جهان خارج است. قبلاً گفتیم اعمال ارادی انسان، افعالیست که به واسطه علم حصولی انسان از او صادر می شود. برای توضیح بیش تر و دقیق تر موضوع باید گفت هر انسانی ذاتاً خواهان رسیدن به حالاتی مطلوب و اجتناب از حالاتی نامطلوب است. حالات مطلوب و نامطلوب در واقع وضعیت های وجودی انسان است که ابتدائاً به صورت علم حضوری برای انسان درک می شود. در واقع ذات هر انسان به گونه ایست که بعضی از حالات وجودی برایش مطلوب بوده و انسان ذاتاً خواهان داشتن آن حالات وجودیست. متقابلاً بعضی از حالات وجودی برای انسان نامطلوب بوده و انسان ذاتاً خواهان نداشتن آن حالات وجودی می باشد.

(\* منظور ما از علت و معلول در این جا همان تعریف دقیق فلسفی از علیت و معلولیت است که در مباحث فلسفه اسلامی به آن پرداخته ایم نه تعریف متعارف و یا حتی تعریف علوم تجربی از این مفهوم. بر اساس تعریف فلسفی از علیت، معلول مرتبه ای از هستی علت و یا اگر می خواهی بگو جلوه ای از وجود علت است. به همین دلیل رابطه علیت - به معنای دقیق فلسفی آن - تنها میان دو موجودی برقرار است که در طول یکدیگر واقع شده و هیچ دو موجودی که در عرض هم قرار داشته باشند، علت و معلول هم نخواهند بود.

\*\* به همین دلیل است که در تحلیل فلسفی، جوهره عمل بیش از آن که به ظاهر اعمال مربوط باشد به نیتها و انگیزش های درونی انسان مربوط است. گویا روایات دینی - نظیر الاعمال بالنیات - هم بر این تفسیر صحنه می گذارند. این موضوع در مقالات سوره احزاب (کتاب ایستاده در باد) نیز مفصلاً مورد بحث قرار گرفته است.

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

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

به همین علت است که ما می‌توانیم حالات وجودی خود را - مثلا خوش‌حالی‌ها و ناراحتی‌های خود را - بعد از این که از میان رفته‌اند، هم چنان به یاد آوریم. شکی نیست که در لحظه خوش‌حالی - یا ناراحتی - ما به حالات درونی خود علم حضوری داریم و گرنه دیگر معنا نداشت که بگوییم ما خوش‌حالی یا ناراحتی را درک می‌کنیم. اما این علم حضوری تنها تا جایی است که آن حالت وجودی در نزد ما موجود است؛ یعنی همان لحظات شادی یا اندوه. پس از بر طرف شدن این حالات، دیگر علم حضوری نسبت به آنها نداریم. چرا که گفتیم در علم حضوری وجود معلوم بدون واسطه در نزد عالم حاضر است و وقتی معلوم از میان رفته باشد، دیگر چگونه می‌توان ادعا کرد که وجودش در نزد عالم حاضر است؟ با این حال ما هنوز می‌توانیم به یاد آوریم که قبلا شاد یا غم‌گین بوده‌ایم. معنی این سخن این است که ما از حالات وجودی خود یک صورت علمی نیز ساخته‌ایم و اکنون به واسطه آن صورت علمی است که به حالات سابق خود علم حصولی داریم.

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

از همین جاست که مطلوب‌ها و نامطلوب‌های غیر ذاتی - اصطلاحا مطلوب بالعرض - هم برای انسان معنا می‌یابد. مطلوب - یا نامطلوب - بالعرض، وجود حالتیست که خودش فی حد ذاته مطلوب انسان نیست، اما از آن جا که انسان آن حالت‌ها را واسطه نیل به مطلوب‌های ذاتی خود می‌انگارد، آنها را نیز مطلوب یا نامطلوب می‌خواند. به عنوان مثال، اگر سیر شدن را یک مطلوب ذاتی برای انسان بدانیم، حرکت کردن و دست به سوی غذا دراز کردن را می‌توان یک مطلوب بالعرض به شمار آورد. یعنی ممکن است انسان فی حد ذاته علاقه‌ای به حرکت کردن و دست به سوی غذا دراز کردن نداشته باشد، اما از آن جا که این عمل را تنها راه رسیدن به مطلوب ذاتی خود می‌انگارد، انجام این کار را نیز برای خود مطلوب می‌داند.

این که مطلوب‌های ذاتی انسان چیست و چگونه می‌توان با اطمینان کامل مطلوب‌های ذاتی را از مطلوب‌های بالعرض تمیز داد، خود یک بحث بسیار مهم و بلند فلسفی و عرفانی است که اکنون مجال پرداختن به آن نیست.\* چیزی که در این گفتگو برای ما اهمیت دارد همین است که تمام پروسه و مکانیزم اعمال ارادی ما بر پایه درک ما از مطلوب‌های ذاتی و مطلوب‌های بالعرض شکل می‌گیرد. یعنی علم حصولی ما از حالات وجودیمان از یک طرف، و علم حصولی ما از این که اگر چه کاری بکنیم، چه حالت وجودی بر ایمان رخ می‌نماید از طرف دیگر، مبنای تمامی اعمال ارادی و تصمیم‌گیری‌های ماست.

\* ما در مباحث شرح الهی نامه عطار به تفصیل در این خصوص سخن گفته‌ایم.

البته مکانیزم عمل در انسان، به هیچ وجه ساده و بسیط نیست بلکه در عمل با پیچیدگی‌های فراوانی روبرو هستیم. با این حال، مکانیزم اصلی در تمام موارد همین است و پیچیدگی‌ها تنها به خاطر وسعت مسئله و دخالت تعداد بسیار زیادی از مطلوب‌ها و ادراکات حصولی در شکل‌گیری یک عمل، به وجود می‌آید. مثلا در درون یک انسان، در هر لحظه ممکن است چندین مطلوب ذاتی و مطلوب بالعرض وجود داشته باشد. اگر علم حصولی انسان حکم کند که دست‌یابی به همه این مطلوب‌ها در آن واحد امکان ندارد، به ناچار انسان خواهد کوشید تا بر اساس همان علوم حصولی خود از مطلوب‌های ذاتی و راه‌های نیل به آن مطلوب‌ها، نوعی درجه‌بندی و رتبه‌بندی در میان آنها فراهم آورد. به زبان ساده، ناچار است برای خود تعیین کند که از میان این مطلوب‌ها کدام یک مهم‌تر و کدام یک کم‌اهمیت‌تر بوده و در مجموع مطلوب‌ترین حالت ممکن برای او کدام حالت می‌باشد؛ کاری شبیه به آنچه که امروز محاسبات بهینه‌سازی خوانده می‌شود. طبیعتاً که در هر کدام از این ادراکات حصولی - یعنی پایه‌های این محاسبات - و حتی در خود این محاسبات نهایی ممکن است خطایی رخ دهد. ولی در هر حال مکانیزم اصلی همانست که به آن اشاره کردیم.

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

درست در همین جاست که می‌توانیم بفهمیم توصیف کردن اعمال ما به اوصافی مثل صحیح بودن یا خطا بودن چه معنایی دارد. فراموش نکنیم که درست یا غلط بودن، اساساً وصفی برای علم و ادراکات ماست. در حقیقت این علم حصولی ماست که می‌تواند درست یا نادرست باشد. در علم حضوری از آن جا که وجود معلوم عیناً برای عالم حاضر است، خطا معنا ندارد. اما در علم حصولی، چنانچه گفتیم، چیزی به نام صورت علمی، واسطه میان عالم و معلوم واقع می‌شود. اگر این صورت علمی بر معلوم منطبق باشد، علم ما درست، و اگر منطبق نباشد، علم ما نادرست خواهد بود. با این حساب، درستی و نادرستی، اساساً وصف علم به حساب می‌آید. پس چرا ما گاهی اعمال خود را درست یا نادرست می‌خوانیم؟ وقتی می‌گوییم عملی صحیح بود، یا وقتی می‌گوییم عملی نادرست بود، دقیقاً منظورمان چیست؟

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

مثلاً فرض کنید کسی اشتباهاً به جای خوردن یک نوشیدنی گوارا، یک مایع سمی بنوشد. در

این عمل ارادی اشتباه، علوم حصولی فراوانی دخالت دارد که به خاطر همین علوم حصولی است که می‌توان آن عمل را عمل ارادی نامید. ممکن است بسیاری از این ادراکات حصولی ادراکات درستی باشند، اما دست کم یکی از این ادراکات خطا بوده و باعث شده تا ما سم را با چیز دیگری که گمان می‌کردیم برایمان مفید بوده و ما را به حالت مطلوبیمان می‌رساند، اشتباه بگیریم. همین خطا در علم حصولی مبنای توصیف عمل مزبور به عنوان یک عمل خطا و اشتباه می‌باشد.

پس معلوم شد که خطا و اشتباه در اعمال، هر چه که باشد، محصول خطا در ادراکات است که در عمل ارادی ما دخالت دارند. از همین جا معلوم می‌شود راه تصحیح اعمال هم عبارت است از تصحیح همان ادراکات حصولی. ارشاد یک نفر - یعنی دعوت از شخص برای تصحیح کردن مسیر زندگی و عمل‌کردش - عبارتست از ایجاد یک علم حصولی جدید برای او. پس اگر در صدد دعوت کردن یک انسان به سوی رشد و کمالش باشیم، یکی از معمول‌ترین راه‌ها این است که علم حصولی او را نسبت به مطلوب‌های ذاتی و بالعرضش تصحیح نماییم. یعنی به او بفهمانیم که چه کاری حقیقتاً او را به چه حالتی می‌رساند و از این حالت‌ها کدام یک به راستی مطلوب‌تر و کدام یک از اهمیت کم‌تری برخوردار است.

اکنون اجازه دهید بحث فلسفی در خصوص تحلیل معنای دعوت در وجود انسان را کناری گذاشته و این موضوع را از زاویه دیگری - که با کمال شرمندگی باز هم یک زاویه خاص فلسفی است (!) - مورد نظر قرار دهیم. قبلاً گفتیم که دعوت کردن عبارتست از نوعی درخواست از طرف مقابل. درخواستی که می‌کوشد با تأثیر در علم حصولی شخص، او را به انجام عمل ارادی خاصی فرا بخواند. نکته فلسفی مورد نظر من این است که می‌توان ثابت کرد **خداوند خود یک موجود دعوت‌گر است** و به همین دلیل انبیاء را برای بشر مبعوث نموده است.

معنی دعوت‌گر بودن خدا این است که **صفت دعوت‌گری درست مثل مهربانی، بخشندگی، علم، رزاقیت، محیی بودن، فیاضیت و امثال این‌ها یک صفت کمال است**. خداوند همان گونه که رزق می‌دهد، دعوت هم می‌کند و این دو صفت و بسیاری دیگر از صفات او، برخاسته از کمال ذاتی اوست.

منظور از **صفت کمال**، در این جا همان تعریف دقیقی است که در فلسفه اسلامی مورد بحث

قرار گرفته است. صفت کمال صفتی است که منشاء انتزاع آن یک کمال حقیقی و واقعی در موجود

است و اتصاف موجود به این صفت، ناشی از محدودیت‌ها و نقائص آن موجود نیست.

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

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

اکنون اگر این گفتار اخیر خود را در چارچوب فلسفه متعالیه صدرایی صورت‌بندی کنیم، فوراً به چند قضیه بسیار مهم نائل می‌شویم. نخست این که چون دعوت‌گری یک صفت کمال است، بنابراین **همه موجودات، بسته به درجه و نحوه وجودشان، به نوعی دعوت‌گرند**. دوم این که، هر چه درجه وجود بالاتر باشد، دعوت او کامل‌تر و صفت دعوت‌گری در او بارزتر است. بالاخره، سوم این که، **دعوت‌گری خود باعث کمال و رشد وجودی موجودات ناقص نیز می‌باشد**.

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

در واقع استدلال ما نه تنها برای صفت دعوت‌گری بلکه برای هر صفت کمال دیگری که در موجودات قابل اثبات باشد، نیز صادق است. کسانی هم چون صدرالمؤمنین ملامت‌دار، علامه طباطبایی و امام خمینی بر همین مبنا استدلال کرده و صفاتی هم چون علم و حیات را برای تمامی موجودات اثبات می‌کنند. از نظر اینان - بر خلاف آن چه که در ظاهر به نظر ما می‌رسد - حتی

جمادات و اجسام نیز دارای درجه و نحوه خاصی از علم و حیات هستند و این نکته‌ای است که آیات قرآن و متون روایی ما نیز به صراحت آن را بیان می‌دارند.\*

قضایای مذکور در بالا، هر چند بسیار ساده به نظر بیایند، نتایج کاربردی فوق العاده‌ای برای ما خواهند داشت. به عنوان مثال، همین که بتوانیم ثابت کنیم صفتی حقیقتاً یک صفت کمال است، آنگاه می‌توانیم بر پایه آن در خصوص نظام تعلیم و تربیت مطلوبمان تصمیم‌گیری نماییم. اتفاقاً متون دینی و روایی ما یک منبع بسیار غنی و قابل اعتماد برای تشخیص و تعیین صفات کمال است. به سادگی می‌توان ثابت کرد که صفات خدا همگی صفات کمال، به معنای دقیق فلسفی آن، می‌باشند. بنابراین اگر صفتی را برای خدا قائل شویم، می‌توانیم مطمئن باشیم که نیل به این صفت عین کمال و رشد یک موجود خواهد بود. پس اسما و صفات خداوند، دست کم آن چه که در متون مسلم دینی آمده، می‌تواند به عنوان معیاری برای اهداف نظام تعلیم و تربیت ما قرار گیرد.

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

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

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

بنا به آن چه که گفتیم، با اطمینان می‌توان ادعا کرد که قضایای مذکور، برای انسان نیز به عنوان موجودی از موجودات عالم، صادق است. یعنی دعوت‌گری یک ویژگی عمومی در تمام انسان‌ها و یک صفت کمال برای آدمیان است. البته شکی نیست که این صفت در انسان، با توجه به نحوه و درجه وجودی او - از شکل ویژه‌ای برخوردار بوده و تبیین آن محتاج دقت‌های مخصوصی است. ما نیز به زودی در این باره بیش‌تر صحبت خواهیم کرد. اما حداقل چیزی که فعلاً می‌توان گفت این است که اگر

(\* برای آگاهی بیش‌تر رجوع کنید به تفسیر آیه ۴۴ از سوره اسراء (تسبح له السموات السبع والارض ومن فیهن وان من شیئی الا بسبح مجده ولكن لا تقهون تسبیحهم) و نیز آیه ۱۳ سوره رعد (وسبح الرعد مجده) و آیه ۱ سوره جمعه (یسبح لله ما فی السموات وما فی الارض) و روایات فراوانی که خبر از تسبیح سنگ‌ریزه‌ها در دستان پیغمبر و سخن گفتن جمادات و شهادت دادن مکان‌ها و نظائر این‌ها دارد. یک بار دیگر تکرار می‌کنم علم و حیات و دیگر صفات کمال در هر موجودی وابسته به درجه و نحوه وجود آن موجود است و نباید پنداشت که تسبیح جمادات هم درست شبیه تسبیح گفتن انسان‌ها یا پرندگان است.

\*\* جا دارد در این جا به تفاوت‌های ظریفی که میان مفهوم دانایی و مفهوم باخبر بودن وجود دارد توجه کنیم. اجمالاً مطلب این که، ممکن است کسی عالم علم فیزیک باشد ولی از اخبار مربوط به این علم باخبر نباشد، یا عالم علم سیاست باشد، ولی از اخبار سیاسی مطلع نباشد.

به صفت دعوت‌گری در انسان‌ها به عنوان یک صفت کمال توجه نکرده از آن غفلت نماییم، وجهی از وجوه رشد انسان را از نظر دور داشته‌ایم.

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

برای درک بهتر مطلب خوبست مثالی بزنم. حتما بعضی از شما به خاطر دارید که امام ما -

رحمه الله علیه - جمله مشهوری داشتند با این مضمون که حتی رونالد ریگان\* هم خدا را می‌خواهد اما خودش نمی‌فهمد. این سخن امام، در واقع یک گزاره مسلم میان همه عارفان و فیلسوفان اسلامی است. نه فقط ریگان، که همه آدم‌ها در عمق وجودشان جز خداوند یگانه هستی چیزی را جستجو نمی‌کنند. حتی ظلم‌هایی که ظالمان می‌کنند، یا گناهی که گناه‌کاران می‌کنند نیز مصداق همین حکمند. اگر به خاطر داشته باشید در مباحث الهی نامه عطار هم به این موضوع پرداختیم که حتی ابلیس هم جز خدا چیزی در این عالم نمی‌خواهد.

درست همان طور که همه موجودات جلوه خدا هستند، غایت حقیقی همه آنها نیز تنها خداست. ولی این سخن هرگز به این معنا نیست که ظلم یا گناه، کار خوبی است و یا این که ابلیس موجودی پاک و عاری از شیطانیت و شرور است. بله! در عمق وجود همه موجودات عشق به خداوند نهفته بلکه این عشق عین وجود همه موجودات است. اما وقتی با موجودی روبرو هستیم که نحوه وجودش مستلزم داشتن اراده و علم حصولیست، دیگر نمی‌توان گفت که هیچ گونه خطا و انحرافی در مسیر رشد آن موجود پدید نخواهد آمد.

در واقع مطلوب ذاتی همه موجودات خداوند است، اما در خصوص موجوداتی هم چون انسان و ابلیس - همان طور که قبلاً توضیح دادیم - باید گفت که رشد وجودی آنها در گرو شناخت صحیح آنها از مطلوب ذاتی خودشان و نیز از واقعیت‌های جهان است. درست به دلیل این که این شناخت حصولی می‌تواند به خطا برود، مسیر تحولات وجودی این موجودات نیز می‌تواند راه خطایی را طی کند.

به تعبیری ساده‌تر، اگر موجوداتی با این نحوه وجود، شناخت حصولی صحیحی از خود و از جهان هستی پیدا کنند، یعنی اگر آن طور که باید، بفهمند که وجود آنها و همه موجودات عالم جلوه خدا و غایت آنها نیز خداوند است، و نیز اگر بفهمند که راه درست نیل به مطلوب وجودی آنها چیست، البته در مسیری قرار خواهند گرفت که مطابق با خواست فطری آنهاست. در این صورت دعوت آنها هم هم‌واره دعوتی صحیح و در جهت رشد حقیقی دیگر موجودات خواهد بود. در غیر این صورت، صفت دعوت‌گری هم‌چنان به عنوان صفت وجودی آنها باقی خواهد ماند، اما دعوت آنها ممکن است در مسیری متفاوت با خواست فطری خودشان و دیگر موجودات قرار بگیرد. چنین نگاهی به انسان و نحوه وجود او، ریشه‌ای عمیق در بطن بسیاری از آموزه‌های فلسفی، عرفانی و دینی ما دارد. در این خصوص بد نیست به مسئله فطرت در آموزه‌های دینی و به مسئله عشق حقیقی و مجازی در آموزه‌های عرفانی و نیز به مسئله سعادت و شقاوت در آموزه‌های فلسفی نگاهی بیندازید.

با توجه به آن‌چه که گفتیم، دقت در این نکته که نحوه وجود انسان به گونه‌ایست که تحولات وجودی و افعال ارادی او بر پایه علم حصولی او قرار دارد، از اهمیت خاصی برخوردار است. می‌شد موجوداتی با نحوه وجودی دیگر داشت، اما آن موجود دیگر انسان با این ویژگی‌ها نبود. در واقع ملائکه چنین موجوداتی هستند. شاید بتوان ثابت کرد که اهمیت علم حصولی در انسان، ناشی از پیوند خاصی است که این موجود با عالم ماده دارد. به تعبیر فلسفی، شاید بتوان ثابت کرد که هر چقدر مجرد یک موجود از

\* رئیس‌جمهور سابق آمریکا و یا به تعبیر امام ما، شیطان بزرگ که اخیراً مرد.

مادیات بیش تر باشد، علم حصولی نقش کمتری در هستی او داشته و به بیانی دیگر، هر چقدر که یک موجود مجردتر باشد، علم او به دیگر موجودات بیش تر از نوع علم حضوری خواهد بود. در این گفتار مجالی برای طرح کامل این موضوعات نیست و همان طور که قبلاً گفتم تفصیل این گونه مباحث را باید در درس‌های فلسفه جستجو کرد. غرض ما در این گفتار، استفاده کاربردی از مباحث فلسفی در گفتگوهای قرآنی است.

حالا با در نظر گرفتن این انسان‌شناسی، می‌توان دو باره بر روی صفت دعوت‌گری در انسان‌ها متمرکز شد. تا این جا گفتیم که دعوت‌گری یک صفت کمال بوده و در همه موجودات، به شکلی متناسب با درجه و نحوه وجود آن موجود محقق است. نیز گفتیم که نحوه وجود انسان به گونه‌ایست که افعال ارادی او بر پایه علم حصولی صادر می‌شود. هم‌چنین گفتیم که عدم توجه به این صفت در تربیت انسان‌ها، معادل بی‌توجهی به بخشی از کمالات وجودی این موجود است.

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

اجازه دهید نگاهی به ارتباطات زبانی در میان انسان‌ها بیفکنیم. جملات خبری در میان انسان‌ها چه کارکردی دارد؟ اگر قبول کنیم که حداقل کارکرد جملات خبری، ایجاد یک علم حصولی در دیگران است، در واقع پذیرفته‌ایم که با گفتن هر جمله خبری، دست کم به صورت بالقوه، بر روی یکی از تصمیم‌گیری‌های شخص اثر گذاشته‌ایم. چرا که می‌توان تصور کرد این شخص روزی و در جایی دست به عملی بزند که آن عمل به نوعی تحت تأثیر این علم حصولی قرار داشته باشد. پس می‌توان گفت که ما از طریق تأثیر بر علم حصولی افراد بر روی تصمیمات ارادی آنها اثر گذاشته‌ایم و چنانچه در ابتدای سخن نشان دادیم، این شبیه همان کارکردی است که دعوت‌گری در میان آدمیان دارد. جملات سؤالی چطور؟ مگر نه این است که هر سؤالی - اگر حقیقتاً از نوع سؤال باشد و در بطن آن نوعی خبر یا حتی نوعی دستور قرار نداشته باشد - برای به دست آوردن یک علم حصولی صورت می‌گیرد؟ پس جملات سؤالی هم دست کم به صورت بالقوه، بر روی تصمیم‌گیری افراد اثر داشته و در نهایت، کارکردی شبیه به دعوت‌گری را خواهند داشت. باقی می‌ماند جملات امری که خود عین دعوتند. با این حساب، تمامی ارتباطات زبانی و بیانی در میان انسان‌ها در نهایت می‌تواند کارکردی شبیه به نوعی دعوت‌گری را داشته باشند.

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

(\* این استدلال بسیار شبیه به استدلالی است که فیلسوفان ما برای اثبات وجود غایت در تمامی موجودات - جاندار و بی‌جان - به کار می‌برند. در مسئله غایت هم مشکل اصلی این است که عده‌ای غایت داشتن را همواره معادل قصد و غرض آگاهانه داشتن می‌پندارند. اما در تحلیل فلسفی معلوم می‌شود که قصد و غرض آگاهانه تنها یکی از انواع غایت‌مندی موجودات می‌باشد.

دانشی به دیگران، و در واقع با ایجاد هر ارتباطی با دیگران، خواه ناخواه، بر روی اراده و اعمال آنها تأثیر گذاشته‌اند؟ آیا در ارتباطات انسانی خود، چنین نکته‌ای را هم‌واره مد نظر دارند؟

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

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

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

برای ترویج این نگاه، ابزارهای متنوعی وجود دارد. گاه دعوت کردن از دیگران را نوعی دخالت در زندگی مردم قلمداد کرده و آن را کاری ناپسند می‌شمارند. زمانی لازمه احترام به آزادی و حرمت انسان‌ها را در این می‌دانند که نسبت به مسیر زندگی هیچ کس ایرادی نگرفته و بگذاریم هر کس همان‌گونه که خود صحیح می‌پندارد، زندگی کند و بالاخره گاه اصرار در جهت دعوت انسان‌ها را شعبه‌ای از قیم‌مآبی و خودبرتربینی نسبت به دیگران تلقی می‌کنند. در این نگاه، اساساً دعوت دیگران، و یا دست کم اصرار در دعوت دیگران، کاری ناپسند و بر خلاف اصول نزاکت است. تنها در یک جا اجازه داریم دیگران را به چیزی دعوت نماییم و آن جایی است که برای حفظ آزادی‌های شخصی افراد جامعه، و یا مثلاً حفظ قانون، این کار ضرورت داشته باشد. این همان چیز است که من نامش را ادب بورژوازی و یا بهتر بگوییم، **ادب لیبرالی** می‌گذارم.

**اخلاق لیبرالی**، ارزش انسان را در گرو این می‌داند که حتی المقدور از ورود به زندگی آدم‌ها و در نتیجه از تلاش برای دعوت آنها، اجتناب شود. دعوت از دیگران و از آن بدتر امر و نهی آنها، همگی از مصادیق کارهای ناپسند در روابط انسانی است.

(\*ملاصدرا در جایی می‌گوید این حدیث، منطقیاً عکس نقیض آیه‌ایست که می‌فرماید: نسوا لله فانسیهه انفسهه (سوره حشر آیه ۱۹) یعنی خدا را فراموش کردند پس خدا آنها را از یاد خودشان برد.

در این نگرش اخلاقی، انسانی متواضع تر است که نسبت به زندگی افراد، مادامی که مزاحم آزادی دیگران نباشند، اعلام بی طرفی نموده و خود را کوچک تر از آن بداند که بخواهد در باره کسی - هر کس و در هر مسیری که باشد - قضاوتی نماید.

من - بشخصه - شک ندارم که دخالت بی جا در زندگی افراد کاری ناپسند است. از نظر من نیز قیام مآبی و خودبرتربینی صفاتی نکوهیده در میان انسانهاست. به همین ترتیب، معتقدم که قضاوت در باره دیگران کاری بس خطیر و دشوار است. از این بالاتر، معتقدم که در فرهنگ امروز جامعه ایرانی ما، دخالت بی جا در زندگی دیگران، قیام مآبی و قضاوت شتابزده در باره افراد و نظائر اینها، هم چون یک بیماری فراگیر به چشم می آید. بسیاری از ما وقتی به هم می رسیم، تا از فیها خالدون هم خبردار نشویم، احساس آرامش نمی کنیم. در میان بعضی از ما - و مخصوصا در میان بعضی از بانوان ما - هنگامی که دو نفر با هم ملاقات می کنند، سطح اطلاعاتشان از قانون ظروف مرتبط در فیزیک تبعیت می کند!! در این میان اگر کسی از هم سطح کردن اطلاعاتش با دیگران پرهیز کند، احتمالا به عنوان آدمی خطرناک و آب زیر کاه شناخته خواهد شد!

به نظر من اینها همه از جمله نقائص فرهنگ ماست. این فرهنگ - صرف نظر از خوب یا بد بودنش - با اخلاق و فرهنگ لیبرالی چندان سازش ندارد. فرهنگ لیبرالی مردم خود را چنان تربیت کرده که تا وقتی بوی تعفن جنازه پیرزن هم سایه باعث آزار دیگر همسایگان نشده، کسی حتی پلیس را از حال همسایه اش خبر نمی کند. اما ما مردمی هستیم که وقتی دو نفر در خیابان بلند حرف بزنند، دورشان جمع می شویم تا ببینیم بالاخره دعوایشان چگونه آغاز خواهد شد! این است فرهنگ سنتی ما که لزوما ربطی هم به آموزه های دینی ما ندارد. اما با تمام این حرفها، به نظر می رسد وجوه مهمی از فرهنگ و اخلاق لیبرالی در میان ما نفوذ کرده است. من دیده ام کسانی را که وقتی صدای مهمانان همسایه بلند می شود، تا حصول نتایج کامل سرشماری نفوس مهمانان همسایه از پای نمی نشینند (!)، ولی در عین حال وقتی پای یک گفتگوی مهم فکری به میان می آید، با احساسی سرشار از ادب و تواضع لیبرالی می گویند: عقیده هر کس برای خودش محترم است!!

بحث من در این جا ناظر به پریشانی های فرهنگی - و اگر فرهنگستان دوست دارد: فرهنگ پریشی ما - و ریشه های آن نیست. باز هم تأکید می کنم به هیچ وجه نمی خواهم بگویم که فرهنگ لیبرالی چون متعلق به مردم مغرب زمین است، لزوما فرهنگ بدی است و فرهنگ سنتی چون متعلق به ما ایرانیان است، لزوما فرهنگ خوبی است. برای خوش حالی عده ای عرض می کنم که مطمئن باشید: من هم شک ندارم که عقیده هر کس برای خودش محترم است. ولی مایلم بپرسم: آیا محترم بودن عقیده ای برای کسی، لزوما معادل صحیح بودن آن عقیده است؟ آیا ما مجازیم و اساسا می توانیم نسبت به آراء و اندیشه های گوناگون، تا آن حد که اخلاق و ادب لیبرالی از ما می خواهد، بی طرف باشیم؟

آنچه که تاکنون گفتیم پاسخ روشنی برای این سؤالات در اختیار ما قرار می دهد. اگر کسی فکر می کند که با پای بندی به اخلاق لیبرالی می تواند حقیقتا از تأثیرگذاری بر روی دیگران اجتناب ورزد، به خطا رفته است. اگر کسی فکر می کند که می توان در برابر دعوت های گوناگونی که در مقابل انسانها وجود دارد بی طرف بوده و از دعوت کردن دیگران به سویی خودداری کرد، در اشتباه به سر می برد. به نظر من جا دارد به کسی که واقعا خیال می کند این قدر متمدن و با ادب شده (!!)) که می خواهد، هر کسی را همان گونه که هست بپذیرد، فهماند که خود او با همین سخنش، به نوعی، در حال دعوت کردن دیگران به سمت و سویی است. مگر این شخص فکر نمی کند فکر و اندیشه اش صحیح بوده و جامعه مطلوب جامعه ایست که به چنین منشی خو کرده باشد؟ و مگر او با گفتن همین سخن، در عمل نمی کوشد تا دیگران را به سوی فراهم کردن جامعه ای مطلوب تر فرا بخواند؟

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

عدم درک این حقیقت باعث شده که برای اقشاری از مردم ما، مخصوصا جوانان، اجتناب از دعوت دیگران یک ارزش تلقی شده و تلاش برای دعوت نمودن دیگران در ردیف کارهایی مانند فضولی کردن قرار بگیرد. طبعاً این امر با کمک شعارهایی روشنفکرانه و مد روز تبلیغ و ترویج می شود. در واقع به اسم قبیح بودن هر گونه دعوت گری، سعی می شود تا افراد جامعه به

سوی اخلاق لیبرالی دعوت شوند. این است که گفتن جملاتی نظیر این که **بگذاریم هر کس همان گونه که هست، خودش باشد**، با تمام ابهامات مغالطه افکنی که در خود دارد، یک جمله زیبا و روشنفکرانه به حساب می آید.

البته فراموش نکنیم که مقبول واقع شدن این شعارها دلایل دیگری هم دارد. دلایلی عمدتاً از نوع همان فرهنگ پریشی (!) که قبلاً به آن اشاره کردیم. حقیقت این است که به اسم دعوت و ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر - چه از روی جهالت و چه از روی سوء استفاده و غرض ورزی - گاه کارهایی صورت می گیرد که جای هیچ گونه توجیهی باقی نمی گذارد. من گاهی که در عمق انگیزه های گویندگان شعارهای لیبرالی می اندیشم، تا حدود زیادی با آنها احساس هم دردی می کنم. در واقع بسیاری از گویندگان این سخن، به معنای دقیق آن فکر نمی کنند. به همین دلیل منظور بسیاری از کسانی که می گویند **بگذاریم هر کس همان گونه که هست، خودش باشد**، این نیست که منش زندگی ابلیس و فرعون و ابولهب را هم رسمیت بخشیده و مذمت - و حتی مقابله با - آنها را هم کاری قبیح بدانیم. بنابراین، گویندگان این سخنان معمولاً نمی خواهند بگویند که بگذاریم ابولهب هم همان گونه که هست، خودش باشد! اگر چنین منظوری داشته باشند، من واقعا نمی دانم با آیه ای هم چون **تبت یداً ابی لہب و تباً** چگونه کنار می آیند. در هر صورت، صرف نظر از نیت درونی و منظور پنهانی گویندگان این شعارها، باید بدانیم که **این سخنان، خود مشتمل بر دعوتی آشکار بوده و مطلقاً حاوی نوعی تناقضند.**

من گاهی اوقات که با طرفداران اخلاق لیبرالی مواجه می شوم، مخصوصاً زمانی که شعارهای آنها در پوششی از نوع تواضع و اظهار فروتنی طرح می شود، به یاد یکی از ماجراهای زیبایی می افتم که عطار در *منطق الطیر* برای ما به نظم درآورده است.

در *منطق الطیر* عطار، همدرد یک دعوت گر آگاه است. همدرد کسی است که به مراتب بالایی از خودشناسی و هستی شناسی نائل آمده و در نتیجه، علاوه بر این که می داند مسیر رفتن به سوی مطلوب حقیقی چیست، خود را در مقام یک دعوت گر هادی می بیند.

مرحبا ای همدرد هادی شده      در حقیقت پیک هر وادی شده  
ای به سر حد سبا سیر تو خوش      با سلیمان منطق الطیر تو خوش

در برابر دعوت همدرد برای رفتن به سوی سیمرغ، یکی از کسانی که بهانه می آورد گنجشک است. نکته جالب این جا است که بهانه گنجشک در پوششی از تواضع و فروتنی طرح می شود. گنجشک این است که من یک گنجشک کوچک و ناتوانم. من کجا لیاقت دیدار سیمرغ را دارم؟

گفت من حیران و فرتوت آدمم      بی دل و بی قوت و قوت آدمم  
من نه پر دارم نه پا نه هیچ چیز      کی رسم در گرد سیمرغ عزیز

در این میان همدرد جوابی به او می دهد که اگر من جای گنجشک بودم فی المجلس به کلاغ تبدیل می شدم! جواب همدرد این است که ای گنجشک! تو اگر چه به ظاهر اظهار تواضع و کوچکی می کنی، اما بدان که جوهره سخن تو جز تکبر چیزی نیست. می دانی چرا؟ برای این که من می گویم بیاید به پای سیمرغ این طریق را طی کنیم. من می گویم که بیاییم و بفهمیم که ما همه هیچیم و هر چه هستیم جلوه ای از اوست. ولی تو ای گنجشک، در مقابل این دعوت، دائماً از خودت می گویی و به خودت فکر می کنی! به همین دلیل است که می گویی **من کوچک و ناتوانم**. بنابراین، تو خود را در برابر او کسی می دانی و اظهار **منیت** می کنی. در حالی که سخن من این است که ما کسی نیستیم و در برابر او، منی وجود ندارد. اکنون چه کسی متواضع است و چه کسی متکبر؟ من که می گویم ما هیچ نیستیم؟ یا تو که می گویی من کسی هستم اما ضعیف؟

هدهدش گفت ای ز شنگی و خوشی      کرده در افتادگی صد ناخوشی  
جمله سالوسی تو من این کی خرم      نیست این سالوسی تو در خرم

حقیقتاً شما اگر جای گنجشک بودید به کلاغ تبدیل نمی شدید؟

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

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

فعلا می‌خواهم بگویم تن دادن به ادب لیبرالی و سر باز زدن از دعوت دیگران، توهمی است که نه عقل آن را می‌پسندد و نه دین بر آن صحه می‌گذارد. به اسم قبیح بودن هر گونه دعوت‌گری، انسان‌ها را به سوی اخلاق لیبرالی دعوت کردن، اگر یک مغالطه فریب‌کارانه نباشد، دست کم یک تناقض آشکار است. اگر به آسانی به خودم اجازه می‌دهم که نام این منش را ادب لیبرالی بگذارم، و اگر در باره معنا و مفهوم لیبرالیزم - و مشکلات منطقی آن - دامنۀ سخن را گسترش نمی‌دهم، صرفا از آن روست که در گفتگوهای قبلیمان - مخصوصا در بحث‌های سوره احزاب\* - به تفصیل این باره حرف زده‌ایم. کسانی که مایلند می‌توانند به آن گفتارها مراجعه نمایند.

اجازه می‌خواهم تا این بحث را در همین جا خاتمه داده و در جلسات بعد آن را دنبال نمایم. برای کسانی که بی‌صبرانه منتظر وارد شدن به مباحث قرآنی هستند، مجددا عرض می‌کنم که در سوره شعراء، مسئله دعوت و دعوت‌گری، یکی از محورهای مهم گفتگوست. بدون این مقدمات شاید نتوان بسیاری از نکات مطرح در این سوره را مورد بحث و نظر قرار داد. دوستانی که در مباحث سوره احزاب حضور داشتند حتما به خاطر دارند که در آنجا هم بحث را با تحلیل مفهومی به نام "بینه" آغاز کردیم و در ادامه دیدیم که این مفهوم چه نقش مهمی در تفسیر سوره احزاب داشت.

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

\*\*\*

شادی عمر جاودان گفتم	یک غمت را هزار جان گفتم
هر دلی را که شادمان گفتم	عاشق ذره‌ای غمت دیدم
عاشقی سر بر آستان گفتم	بر درت آفتاب را همه شب
در به در از پیت دوان گفتم	باز چون سایه‌ای همه روزش
آفتاب همه جهان گفتم	ذره‌ای عکس را که از رخ توست
قصه‌ای بس شکر فشان گفتم	تا که وصف دهان تو کردم
ظلم کردم کز آن دهان گفتم	چون بدو وصف را طریق نبود
کز میان تو هر زمان گفتم	زان سبب شد مرا سخن باریک
هر چه در وصف آن میان گفتم	ماه‌رویا هنوز یک موی است
بی تو ترک سر از آن گفتم	گفته بودم که در تو بازم سر
راست گفتمی که من ز جان گفتم	گفتی از دل نگویی این هرگز
گر من این از سر زبان گفتم	باد بی تو سر زبانم شق
وین سخن هم به امتحان گفتم	خواستم ذره‌ای وصال از تو

\* به کتاب ایستاده در باد مراجعه شود.

گر چه صد گونه داستان گفتم  
هر چه گفتم بدان نشان گفتم

در تو نگرفت از هزار یکی  
چون نشان کرده‌ای دل عطار

**و الحمد لله و صلی الله علی محمد و آله**

حلقه مطالعات فلسفه و اندیشه اسلامی

مهر مهر روزمانی

۷۹/۹/۱۷

۱۰ / مهر رمضان / ۱۴۲۱