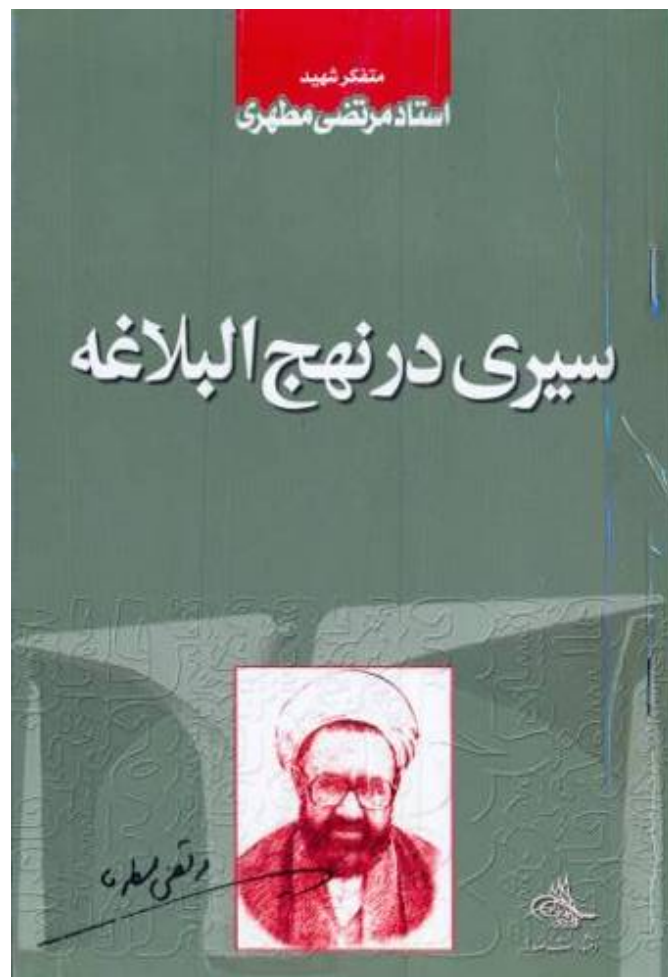


بسم الله الرحمن الرحيم



کتاب

سیری در نهج البلاغه

۹ مقدمه
۹ آشنائی من با نهج البلاغه
۱۱ یادی از استاد
۱۴ نهج البلاغه و جامعه امروز اسلامی
۱۹ بخش اول
۱۹ این مجموعه نفیس
۲۱ این مجموعه نفیس
۲۲ سید رضی و نهج البلاغه
۲۴ دو امتیاز
۲۵ زیبایی
۲۷ تاثیر و نفوذ
۲۸ اعترافات
۳۳ در آئینه این عصر
۳۸ شاهکارها
۴۱ امرء القیس اذا ركب، و النابغه اذا هرب، و زهير اذا رغب و الاعشى اذا طرب.
۴۲ علی در میدانهای گوناگون
۴۵ مباحث و موضوعات در نهج البلاغه
۴۵ نگاهی کلی به مباحث و مسائل نهج البلاغه
۴۷ بخش دوم : الهیات و ماوراء الطبیعه
۴۹ توحید و معرفت
۵۲ اعتراف تلخ
۵۳ عقل شیعی
۵۸ "ارزش تعلقات فلسفی در مسائل ماوراء طبیعی
۶۴ ارزش مطالعه در آثار و آیات
۶۴ مسائل عقلی محض
۶۹ ذات و صفات پروردگار
۷۰ ذات حق
۷۲ وحدت حق، وحدت عددی نیست
۷۵ اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت حق
۷۹ مقایسه و داوری
۸۰ نهج البلاغه و اندیشه‌های کلامی
۸۲ نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی
۸۵ نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی غرب
۸۷ سلوک و عبادت
۸۹ عبادت در اسلام
۹۰ درجات عبادتها

۹۲ تلقی نهج البلاغه از عبادت
۹۳ عبادت آزادگان
۹۴ یاد حق
۹۵ حالات و مقامات:
۹۶ شب مردان خدا
۹۸ ترسیم چهره عبادت و عباد در نهج البلاغه
۹۹ شب زنده دارها:
۱۰۰ واردات قلبی
۱۰۳ گناه زدائی
۱۰۴ درمان اخلاقی
۱۰۵ انس و لذت
۱۰۷ بخش چهارم
۱۰۹ نهج البلاغه و مساله حکومت
۱۱۰ ارزش و اعتبار
۱۱۵ ارزش عدالت
۱۲۱ نتوان تماشایی صحنه‌های بی عدالتی بود
۱۲۲ عدالت نباید فدای مصلحت بشود
۱۲۴ اعتراف به حقوق مردم
۱۲۵ کلیسا و مساله حق حاکمیت
۱۲۹ منطق نهج البلاغه
۱۳۲ حکمران امانتدار است نه مالک
۱۴۱ "بخش پنجم
۱۴۳ سه مساله اساسی
۱۴۴ مقام ممتاز اهل البیت
۱۵۰ احقیقیت و اولویت
۱۵۰ نص و وصیت
۱۵۵ لیاقت و فضیلت
۱۵۶ قرابت و نسب
۱۵۹ "انتقاد از خلفا
۱۶۱ ابوبکر
۱۶۲ عمر
۱۶۷ عثمان
۱۶۸ نقش ماهرانه معاویه در قتل عثمان
۱۷۷ "سکوت تلخ
۱۷۹ اتحاد اسلامی

۱۸۴ دو موقف ممتاز علی(ع)
۱۸۷ "بخش ششم
۱۸۹ مواعظ بی نظیر
۱۸۹ مقایسه با سایر مواعظ
۱۹۲ موعظه و حکمت
۱۹۳ موعظه و خطابه
۱۹۶ عمده ترین بخشهای نهج البلاغه
۱۹۷ عناصر موعظه ای نهج البلاغه
۱۹۷ با منطق علی آشنا شویم
۱۹۸ تقوا:
۲۰۴ تقوا مصونیت است نه محدودیت
۲۰۴ تقوا مصونیت است
۲۰۶ تعهد متقابل
۲۰۸ زهد و پارسائی
۲۱۲ زهد اسلامی و رهبانیت مسیحی
۲۱۳ دو پرسش
۲۱۵ سه اصل، یا سه پایه زهد اسلامی
۲۱۷ زاهد و راهب
۲۱۹ زهد و ایثار
۲۲۱ همدردی
۲۲۵ زهد و آزادگی
۲۳۲ زهد و معنویت
۲۳۲ زهد و عشق و پرستش
۲۳۶ عبارت بوعلی
۲۳۶ اینست:
۲۳۶ تضاد دنیا و آخرت
۲۴۰ زهد: برداشت کم برای بازدهی زیاد
۲۴۷ بخش هفتم
۲۴۹ نهج البلاغه و ترک دنیا
۲۵۰ خطری که غنائم بوجود آورد
۲۵۲ سکر نعمت
۲۵۴ وجهه عام سخن مولی
۲۵۴ زبان مخصوص هر مکتب
۲۵۵ دنیای مذموم

۲۵۸	رابطه انسان و جهان
۲۵۹	منطق اسلام
۲۶۶	ارزش دنیا از نظر قرآن و نهج البلاغه
۲۷۵	وابستگیها و آزادگیها
۲۸۰	منطق اگزستانسیالیستی
۲۸۱	آیا تکامل از خود بی خود شدن است؟
۲۸۳	خود زبانی و خود فراموشی
۲۸۸	خود یابی و خدایابی
۲۹۱	نقش عبادت در بازیابی خود
۲۹۴	نکاتی چند
۲۹۴	تضاد دنیا و آخرت
۲۹۶	تابع گرائی و متبوع گرائی
۲۹۸	چنان باش که همیشه زنده‌ای و چنان باش که فردا می‌میری

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

نردبان آسمان است این کلام هر که از آن بر رود آید به بام
نی به بام چرخ کان اخضر بود بل به بامی کز فلک برتر بود

آشنائی من با نهج البلاغه

شاید برایتان پیش آمده باشد - و اگر هم پیش نیامده می‌توانید آنچه را می‌خواهم بگویم در ذهن خود مجسم سازید - که سالها با فردی در یک کوی و محله زندگی می‌کنید، لا اقل روزی یک بار او را می‌بینید و طبق عرف و عادت سلام و تعارفی می‌کنید و رد می‌شوید، روزها و ماهها و سالها به همین منوال می‌گذرد..
تا آنکه تصادفی رخ می‌دهد و چند جلسه با او می‌نشینید و از نزدیک با افکار و اندیشه‌ها و گرایشها و احساسات و عواطف او آشنا می‌شوید، با کمال تعجب احساس می‌کنید که هرگز نمی‌توانسته‌اید او را آنچنانکه هست حدس بزنید و پیش بینی کنید.
از آن به بعد چهره او در نظر شما عوض می‌شود، حتی قیافه‌اش

در چشم شما طور دیگر می‌نماید، عمق و معنی و احترام دیگری در قلب شما پیدا می‌کند، شخصیتش از پشت پرده شخص متجلی می‌گردد، گوئی شخص دیگری است غیر آنکه سالها او را می‌دیده‌اید. احساس می‌کنید دنیای جدیدی کشف کرده‌اید.

برخورد من با نهج البلاغه چنین برخوردی بود، از کودکی با نام نهج البلاغه آشنا بودم و آنرا در میان کتاب‌های مرحوم پدرم اعلی‌الله مقامه می‌شناختم، پس از آن سالها بود که تحصیل می‌کردم، مقدمات عربی را در حوزه علمیه مشهد و سپس در حوزه علمیه قم به پایان رسانده بودم، دروسی که اصطلاحاً "سطوح" نامیده می‌شود نزدیک به پایان بود و در همه این مدت نام نهج البلاغه بعد از قرآن بیش از هر کتاب دیگری به گوشم می‌خورد، چند خطبه زهدی تکراری اهل منبر را آن قدر شنیده بودم که تقریباً حفظ کرده بودم، اما اعتراف می‌کنم که مانند همه طلاب و همقطارانم با دنیای نهج البلاغه بیگانه بودم. بیگانه وار با آن برخورد می‌کردم، بیگانه وار می‌گذشتم. تا آنکه در تابستان سال هزار و سیصد و بیست پس از پنج سال که در قم اقامت داشتم، برای فرار از گرمای قم به اصفهان رفتم. تصادف کوچکی مرا با فردی آشنا با نهج البلاغه آشنا کرد، او دست مرا گرفت و اندکی وارد دنیای نهج البلاغه کرد، آنوقت بود که عمیقاً احساس کردم این کتاب را نمی‌شناختم و بعدها مکرر آرزو کردم که ای کاش کسی پیدا شود و مرا با دنیای قرآن نیز آشنا سازد.

از آن پس چهره نهج البلاغه در نظرم عوض شد، مورد علاقه‌ام قرار گرفت و محبوبم شد، گوئی کتاب دیگری است غیر آن کتابی که از دوران کودکی آنرا می‌شناختم، احساس کردم که دنیای جدیدی کشف کرده‌ام.

شیخ محمد عبده، مفتی اسبق مصر، که نهج البلاغه را با شرح مختصری در مصر چاپ کرد و منتشر ساخت و برای اولین بار به توده مصری معرفی کرد، مدعی است که اصلاً نهج البلاغه را نمی‌شناخته و نسبت به آن آگاهی نداشته است، تا اینکه در یک حالت دوری از وطن این کتاب را مطالعه می‌کند و سخت در شگفت می‌ماند، احساس می‌کند که به گنجینه‌ای گرانبها دست یافته است. همانوقت تصمیم می‌گیرد آنرا چاپ کند و به توده عرب معرفی نماید.

بیگانگی یک عالم سنی با نهج البلاغه چندان عجیب نیست، عجیب اینست که نهج البلاغه در دیار خودش، در میان شیعیان علی، در حوزه‌های علمیه شیعه "غریب" و "تنها" است. همچنانکه خود علی غریب و تنها است. بدیهی است که اگر محتویات کتابی و یا اندیشه‌ها و احساسات و عواطف شخصی با دنیای روحی مردمی سازگار نباشد، این کتاب و یا آن شخص عملاً تنها و بیگانه می‌ماند هر چند نامشان با هزاران تجلیل و تعظیم برده شود.

ما طلاب باید اعتراف کنیم که با نهج البلاغه بیگانه‌ایم، دنیای روحی که برای خود ساخته‌ایم دنیای دیگری است غیر از دنیای نهج البلاغه.

یادی از استاد

دریغ است در این مقدمه از آن بزرگمردی که مرا اولین بار با نهج البلاغه آشنا ساخت و درک محضر او را همواره یکی از "ذخائر" گرانبهای عمر خودم که حاضر نیستم با هیچ چیز معاوضه کنم می‌شمارم و شب و روزی نیست که خاطره‌اش در نظرم مجسم نگردد، یادی نکنم و نامی نبرم و ذکر خیری ننمایم.

به خود جرات می‌دهم و می‌گویم او به حقیقت یک "عالم ربانی" بود، اما چنین جراتی ندارم که بگویم من "متعلم علی سبیل نجاه" (۱) بودم. یادم هست که در برخورد با او همواره این بیت سعدی در ذهنم جان می‌گرفت:

عابد و زاهد و صوفی همه طفلان رهند

مرد اگر هست به جز "عالم ربانی" نیست

او هم فقیه بود و هم حکیم و هم ادیب و هم طبیب. فقه و فلسفه و ادبیات عربی و فارسی و طب قدیم را کاملاً می‌شناخت و در برخی متخصص درجه اول به شمار می‌رفت، قانون بوعلی را که اکنون مدرس ندارد او به خوبی تدریس می‌کرد و فضلا در حوزه درسش شرکت می‌کردند، اما هرگز نمی‌شد او را در بند یک تدریس مقید ساخت، قید و بند به هر شکل با روح او ناسازگار بود، یگانه تدریسی که با علاقه می‌نشست نهج البلاغه بود، نهج البلاغه به او حال می‌داد و روی بال و پر خود می‌نشاند و در عوالمی که ما نمی‌توانستیم درست درک کنیم سیر می‌داد.

او با نهج البلاغه می‌زیست، با نهج البلاغه تنفس می‌کرد، روحش با این کتاب همدم بودم، نبضش با این کتاب می‌زد و قلبش با این کتاب می‌طپید، جمله‌های این کتاب ورد زبانش بود و به آنها استشهاد می‌نمود، غالباً جریان کلمات نهج البلاغه بر زبانش با جریان سرشک از چشمانش بر محاسن سپیدش همراه بود. برای ما درگیری او با نهج البلاغه، که از ما و هر چه در اطرافش بود می‌برید و غافل می‌شد

پاورقی:

۱ - یا کمیل! الناس ثلثه: فعالم ربانی و متعلم علی سبیل نجاه و همج راع». نهج البلاغه:

حکمت. ۱۴۷

منظره‌ای تماشائی و لذتبخش و آموزنده بود، سخن دل را از صاحب‌دلی شنیدن، تاثیر و جاذبه و کشش دیگری دارد. او نمونه‌ای عینی از سلف صالح بود، سخن علی درباره‌اش صادق می‌نمود:

«و لولا الاجل الذی کتب لهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین، شوقا الی الثواب و خوفا من العقاب، عظم الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهم» (۱).

ادیب محقق، حکیم متاله، فقیه بزرگوار، طبیب عالیقدر، عالم ربانی مرحوم آقای حاج میرزا علی آقا شیرازی اصفهانی قدس الله سره راستی مرد حق و حقیقت بود، از خود و خودی رسته و به حق پیوسته بود. با همه مقامات علمی و شخصیت اجتماعی، احساس وظیفه نسبت به ارشاد و هدایت جامعه و عشق سوزان به حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام موجب شده بود که منبر برود و موعظه کند، مواعظ و اندرزهایش چون از جان برون می‌آمد لاجرم بر دل می‌نشست، هر وقت به قم می‌آمد علماء طراز اول قم با اصرار از او می‌خواستند که منبر برود و موعظه نماید. منبرش بیش از آنکه " قال " باشد " حال " بود.

از امامت جماعت پرهیز داشت، سالی در ماه مبارک رمضان با اصرار زیاد او را وادار کردند که این یک ماهه در مدرسه صدر اقامه جماعت کند، با اینکه مرتب نمی‌آمد و قید منظم آمدن سر ساعت

پاورقی:

۱ - اگر نبود اجل معینی که برای آنها مقدر شده روانه‌شان در تن‌هاشان نمی‌ماند، از کمال اشتیاق به پادشاهای الهی و ترس از کیفرهای الهی. آفریننده در روحشان به عظمت تجلی کرده، دیگر غیر او در چشمهایشان کوچک می‌نماید.

معین را تحمل نمی‌کرد، جمعیت بی سابقه‌ای برای اقتدا شرکت می‌کردند، شنیدم که جماعت‌های اطراف خلوت شد، او هم دیگر ادامه نداد.

تا آنجا که من اطلاع دارم مردم اصفهان عموماً او را می‌شناختند و به او ارادت می‌ورزیدند، همچنانکه حوزه علمیه قم به او ارادت می‌ورزید، هنگام ورودش به قم علماء قم با اشتیاق به زیارتش می‌شتافتند. ولی او از قید " مریدی " و " مرادی " مانند قیود دیگر آزاد بود. رحمه الله علیه و رحمه و اسعه و حشره الله مع اولیائه.

با همه اینها من ادعا نمی‌کنم که او در همه دنیاهاى نهج البلاغه وارد بود و همه سرزمینهای نهج البلاغه را فتح کرده بود. او متخصص برخی از دنیاهاى نهج البلاغه بود و در آنچه متخصص بود خود بدان " متحقق " بود، یعنی آن قسمت از نهج البلاغه در او عینیت خارجی یافته بود. نهج البلاغه چندین دنیا دارد: دنیای زهد و تقوا، دنیای عبادت و عرفان، دنیای حکمت و فلسفه، دنیای پند و موعظه، دنیای ملاحم و مغیبات، دنیای سیاست و مسؤولیتهای اجتماعی دنیای حماسه و شجاعت... اینهمه از یک فرد دور از انتظار است. او توانسته بود بخشی از این اقیانوس عظیم را بپیماید و بر قسمت‌هایی از آن احاطه یابد.

نهج البلاغه و جامعه امروز اسلامی

تنها من و امثال من نبودیم که با دنیای نهج البلاغه بیگانه بودیم، جامعه اسلامی این کتاب را نمی‌شناخت، آنکه می‌شناخت از حدود شرح کلمات و ترجمه الفاظ تجاوز نمی‌کرد، روح و محتوای نهج البلاغه از همگان مخفی بود. اخیراً جهان اسلام دارد نهج البلاغه را کشف می‌کند

و به تعبیر دیگر: نهج البلاغه جهان اسلام را فتح می‌کند.

چیزی که مایه حیرت است اینست که قسمتی از محتوای نهج البلاغه را، چه در کشور شیعه ایران و چه در کشورهای عربی، اولین بار "بی خدا" ها و "یا" با خدا " های غیر مسلمان کشف کردند و در اختیار توده مردم مسلمان قرار دادند.

البته هدف غالب یا همه آنها از این کار این بود که از علی و نهج البلاغه علی توجیهی برای درستی پاره‌ای از مدعاهای اجتماعی خود بسازند، و خود را تقویت کنند ولی برای آنها نتیجه معکوس داد، زیرا برای اولین بار توده مسلمان دانست که سخنان پر زرق و برق دیگران چیز تازه‌ای نیست، بهترش در نهج البلاغه علی است، در سیرت علی است، در سیرت تربیت شدگان علی از قبیل سلمان و ابوذر و عمار است. نتیجه این شد که به جای اینکه علی و نهج البلاغه آنها را "توجیه" نمایند آنها را "شکست" دادند. ولی به هر حال باید اعتراف کنیم که قبل از این جریان آشنائی اکثریت ما از حدود چند خطبه زهدی و موعظه‌ای تجاوز نمی‌کرد، گنجینه‌ای مانند "عهد نامه" مولی به مالک اشتر نخعی را کسی نه می‌شناخت و نه توجیهی می‌کرد.

○

همچنانکه در فصل اول و دوم کتاب ذکر شده، نهج البلاغه منتخبی است از خطبه‌ها و وصایا و دعاها و نامه‌ها و کلمات کوتاه علی علیه السلام که سید شریف رضی در حدود هزار سال پیش جمع آوری کرده است. نه کلمات مولی منحصر است بدانچه سید رضی گرد آورده است و نه گرد آوری کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام منحصر به سید رضی

پاورقی

۱ مسعودی که صد سال قبل از سید رضی بوده است در جلد دوم مروج الذهب می‌گوید: "در حال حاضر چهارصد و هشتاد و اندی خطبه از علی در دست مردم است" در صورتی که همه خطبه‌های گرد آوری شده سید رضی ۲۳۹ است، یعنی کمتر از نصف عددی که مسعودی می‌گوید

بوده است.

اکنون دو کار لازم در مورد نهج البلاغه در پیش است، یکی غور و تعمق در محتوای نهج البلاغه است، تا مکتب علی در مسائل مختلف و متنوعی که در نهج البلاغه مطرح است دقیقاً روشن شود که جامعه اسلامی سخت بدان نیازمند است، دیگر تحقیق در اسناد و مدارک نهج البلاغه. خوشبختانه می‌شنویم که در گوشه و کنار جامعه اسلامی فضائلی مشغول انجام این دو مهم می‌باشند.

آنچه در این کتاب آمده است، مجموع مقالات متسلسلی است که در سالهای ۵۱ - ۵۲ در مجله گرامی مکتب اسلام منتشر شده است و اکنون به صورت یک کتاب در اختیار خوانندگان محترم قرار می‌گیرد. قبلاً پنج جلسه در موسسه اسلامی حسینیه ارشاد تحت همین عنوان سخنرانی کرده بودم، بعد از آن بود که علاقه‌مند شدم با تفصیل بیشتر به صورت یک سلسله مقالات آنها را منتشر کنم.

از اول که نام "سیری در نهج البلاغه" به آن دادم توجه داشتم که کار من جز یک "سیر" و یک "گردش" نام دیگری نمی‌تواند داشته باشد، هرگز نمی‌توان این کوشش مختصر را "تحقیق" نامید. نه وقت و فرصت یک تحقیق را داشتم و نه خودم را لایق و شایسته این کار می‌دانستم، به علاوه تحقیق عمیق و دقیق در محتوای نهج البلاغه و شناخت مکتب علی و همچنین تحقیق در اسناد و مدارک نهج البلاغه کار یک فرد نیست، کار گروه است. ولی از باب مالایدرک کله لایترک کله و به حکم اینکه کارهای کوچک راه را برای کارهای

بزرگ باز می‌کند سیر و گردش خود را شروع کردم. متاسفم که همین سیر هم به پایان نرسید، برنامه‌ای که برای این سیر تنظیم کرده بودم که در فصل سوم کتاب ذکر شده است. به علت گرفتاریهای زیاد ناتمام ماند. نمی‌دانم موفق خواهم شد که بار دیگر به این سیر بپردازم یا نه؟ ولی سخت آرزومندم.

قلهک، ۲۵ دیماه ۱۳۵۳ شمسی

مطابق ۳ محرم الحرام ۱۳۹۵ قمری

مرتضی مطهری

بخش اول

کتابی شگفت

این مجموعه نفیس

... سید رضی و نهج البلاغه

دو امتیاز

زیبائی و فصاحت

جامعیت

اعترافات دیگران

نهج البلاغه در آئینه عصر ما

شاهکارها

علی، در میدانهای گوناگون

نگاهی کلی به مباحث نهج البلاغه

این مجموعه نفیس

این مجموعه نفیس و زیبا به نام " نهج البلاغه " که اکنون در دست ما است و روزگار از کهنه کردن آن ناتوان است و گذشت زمان و ظهور افکار و اندیشه‌های نوتر و روشن‌تر مرتباً بر ارزش آن افزوده است، منتخبی از " خطابه‌ها " و " دعاها " و " وصایا " و " نامه‌ها " و " جمله‌های کوتاه " مولای متقیان علی(ع) است که بوسیله سید شریف بزرگوار " رضی " رضوان الله علیه در حدود هزار سال پیش گردآوری شده است.

آنچه تردید ناپذیر است اینست که علی(ع) چون مرد سخن بوده است، خطابه‌های فراوان انشاء کرده، و همچنین به تناسبهای مختلف جمله‌های حکیمانه کوتاه فراوان از او شنیده شده است، همچنانکه نامه‌های فراوان مخصوصاً در زمان خلافت نوشته است، و مردم مسلمان علاقه و عنایت خاصی به حفظ و ضبط آنها داشته‌اند.

مسعودی " که تقریباً صد سال پیش از سید رضی می‌زیسته است(اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری) در جلد دوم مروج الذهب

تحت عنوان " فی ذکر لمع من کلامه و اخباره و زهده " می‌گوید:
" آنچه مردم از خطابه‌های علی در مقامات مختلف حفظ کرده‌اند (۱) بالغ بر چهارصد و هشتاد و اندی می‌شود، علی (ع) آن خطابه‌ها را بالبدیهه و بدون یادداشت و پیش‌نویس انشاء می‌کرد، و مردم هم الفاظ آنرا می‌گرفتند و هم عملاً از آن بهره‌مند می‌شدند "
. گواهی دانشمند خبیر و متتبعی مانند مسعودی می‌رساند که خطابه‌های علی چه قدر فراوان بوده است، در نهج البلاغه تنها ۲۳۹ قسمت به نام خطبه نقل شده است، در صورتیکه مسعودی چهارصد و هشتاد و اندی آمار می‌دهد و به علاوه اهتمام و شیفتگی طبقات مختلف را بر حفظ و ضبط سخنان مولی می‌رساند.

سید رضی و نهج البلاغه

سید رضی شخصا شیفته سخنان علی (ع) بوده است، او مردی ادیب و شاعر و سخن شناس بود، ثعالبی که معاصر وی بوده درباره‌اش گفته است:
" او امروز شگفت‌ترین مردم عصر و شریفترین سادات عراق است و گذشته از اصالت نسب و حسب به ادب روشن و فضل کامل آراسته شده است... او از همه شعرای آل ابی طالب برتر

پاورقی:

۱ - برای من معلوم نیست که مقصود مسعودی اینست که در متن کتب حفظ شده است و یا مقصود اینست که مردم از بر کرده‌اند و یا هر دو قصد شده است.

است با اینکه آل ابی طالب شاعر برجسته فراوان دارند، اگر بگویم در همه قریش شاعری به این پایه نرسیده است دور از صواب نگفته‌ام" (۱)

. سید رضی به خاطر همین شیفتگی که به ادب عموماً و به کلمات علی (ع) خصوصاً داشته است بیشتر از زاویه فصاحت و بلاغت و ادب به سخنان مولی می‌نگریسته است، و به همین جهت در انتخاب آنها این خصوصیت را در نظر گرفته است، یعنی آن قسمت‌ها بیشتر نظرش را جلب می‌کرده است که از جنبه بلاغت برجستگی خاص داشته است، و از این رو نام مجموعه منتخب خویش را " نهج البلاغه " نهاده است، و به همین جهت نیز اهمیتی به ذکر مآخذ و مدارک نداده است، فقط در موارد معدودی به تناسب خاصی نام کتابی را می‌برد که آن خطبه یا نامه در آنجا آمده است.

در یک مجموعه تاریخی و یا حدیثی در درجه اول باید سند و مدرک مشخص باشد و گرنه اعتبار ندارد، ولی ارزش یک اثر ادبی در لطف و زیبایی و حلاوت و شیوایی آن است. در عین حال نمی‌توان گفت که سید رضی از ارزش تاریخی و سایر ارزشهای این اثر شریف غافل و تنها متوجه ارزش ادبی آن بوده است.

خوشبختانه در عهدها و عصرهای متاخرتر افراد دیگری در پی گردآوری اسناد و مدارک نهج البلاغه برآمده‌اند، و شاید از همه مشروح‌تر و جامع‌تر کتابی است به نام " نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه " که در حال حاضر بوسیله یکی از فضلاء متتبع و ارزشمند شیعه عراق به نام

پاورقی:

۱ - مقدمه عبده بر شرح نهج البلاغه ص ۹

محمد باقر محمودی در حال تکوین است، در این کتاب ذی قیمت مجموعه سخنان علی(ع) اعم از خطب، اوامر، کتب و رسائل، وصایا، ادعیه، کلمات قصار جمع آوری شده است این کتاب شامل نهج البلاغه فعلی و قسمت‌های علاوهای است که سید رضی آنها را انتخاب نکرده و یا در اختیارش نبوده است و ظاهراً جز قسمتی از کلمات قصار، مدارک و ماخذ همه بدست آمده است. تاکنون چهار جلد از این کتاب چاپ و منتشر شده است.

این نکته نیز ناگفته نماند که کار گردآوری مجموعه‌ای از سخنان علی(ع) منحصر به سید رضی نبوده است، افراد دیگری نیز کتابهایی با نام‌های مختلف در این زمینه تالیف کرده‌اند. معروف ترین آنها "غرر و درر آمدی" است که محقق جمال الدین خوانساری آن را به فارسی شرح کرده است و اخیراً به همت فاضل متبع عالیقدر آقای میر جلال الدین محدث ارموی، از طرف دانشگاه تهران چاپ شده است. "علی الجندی" رئیس دانشکده علوم در دانشگاه قاهره در مقدمه‌ای که بر کتاب "علی بن ابی طالب، شعره و حکمه" نوشته است، چند کتاب و نسخه از این مجموعه‌ها نام می‌برد که برخی از آنها به صورت خطی مانده است و هنوز چاپ نشده است، از این قرار:

۱ - دستور معالم الحکم، از قضاعی صاحب الخطط

۲- "نثر اللثالی" این کتاب به وسیله یک مستشرق روسی در یک جلد ضخیم ترجمه و منتشر شده است.

۳ - "حکم سیدنا علی(ع)" نسخه خطی در دارالکتب المصریه.

دو امتیاز

کلمات امیرالمومنین(ع) از قدیم‌ترین ایام با دو امتیاز همراه بوده است و

با این دو امتیاز شناخته می‌شده است: یکی فصاحت و بلاغت، و دیگر چند جانبه بودن و به اصطلاح امروز چند بعدی بودن. هر یک از این دو امتیاز به تنهایی کافی است که به کلمات علی(ع) ارزش فراوان بدهد، ولی توأم شدن این دو با یکدیگر یعنی اینکه سخنی در مسیرها و میدانهای مختلف و احیاناً متضاد رفته و در عین حال کمال فصاحت و بلاغت خود را در همه آنها حفظ کرده باشد، سخن علی(ع) را قریب به حد اعجاز قرار داده است و به همین جهت سخن علی در حد وسط کلام مخلوق و کلام خالق قرار گرفته است و درباره‌اش گفته‌اند: "فوق کلام المخلوق و دون کلام الخالق"

زیبایی

این امتیاز نهج البلاغه برای فردی که سخن شناس باشد و زیبایی سخن را درک کند نیاز به توضیح و توصیف ندارد، اساساً زیبایی درک کردنی است نه وصف کردنی. نهج البلاغه پس از نزدیک چهارده قرن برای شنونده امروز همان لطف و حلاوت و گیرندگی و جذابیت را دارد که برای مردم آنروز داشته است، ما نمی‌خواهیم در مقام اثبات این مطلب برآئیم، به تناسب بحث و گفتگویی درباره تاثیر و نفوذ سخن علی در دلها و در برانگیختن اعجابها که از زمان خود آنحضرت تا امروز با این همه تحولات و تغییراتی که در فکرها و ذوقها پیدا شده، ادامه دارد، انجام می‌دهیم و از زمان خود آنحضرت آغاز می‌کنیم:

یاران علی(ع) خصوصاً آنان که از سخنوری بهره‌ای داشتند شیفته سخنانش بودند، ابن عباس یکی از آنهاست. ابن عباس آنچنانکه "جاحظ"

در "البیان و التبیین" نقل می‌کند خود خطیبی زبردست بوده است (۱).

. وی اشتیاق خود را به شنیدن سخنان علی (ع) و لذت بردن خویش را از سخنان نغز آن حضرت کتمان نمی‌کرده است، چنان که هنگامی که علی (ع) خطبه معروف شقشقیه را انشاء فرمود ابن عباس حضور داشت، در این بین، مردی از اهل سواد کوفه نامه‌ای که مشتمل بر مسائلی بود به دست آن حضرت داد و سخن قطع شد. علی علیه السلام پس از قرائت آن نامه با آنکه ابن عباس تقاضا کرد سخن را ادامه دهد ادامه نداد، ابن عباس گفت هرگز در عمر خود از سخنی متأسف نشدم آنچنانکه بر قطع این سخن متأسف شدم.

ابن عباس در مورد یکی از نامه‌های کوتاه علی که به عنوان خودش صادر شده می‌گوید: "بعد از سخن پیامبر اکرم (ص) از هیچ سخنی به اندازه این سخن سود نبردم" (۲).

معاویه بن ابی سفیان که سرسخت‌ترین دشمنان وی بود به زیبایی و فصاحت خارق العاده سخن او معترف بود.

محقن بن ابی محقن به علی (ع) پشت می‌کند و به معاویه رو می‌آورد و برای این که دل معاویه را که از کینه علی (ع) می‌جوشد خرسند سازد گفت: از نزد بی‌زبانترین مردم به نزد تو آمدم.

آنچنان این چاپلوسی مشمئزکننده بود که خود معاویه او را ادب کرد. گفت: وای بر تو! علی بی‌زبانترین افراد است؟! قریش پیش از علی از فصاحت آگاهی نداشت، علی به قریش درس فصاحت آموخت.

پاورقی:

۱ - جلد اول ص ۲۳۰

۲ - نهج البلاغه، بخش نامه‌ها، شماره. ۲۲

تأثیر و نفوذ

آنان که پای منبر او می‌نشستند سخت تحت تأثیر قرار می‌گرفتند، مواعظ وی دلها را می‌لرزانید و اشکها را جاری می‌ساخت، هنوز هم کدام دل است که خطبه‌های موعظه‌ای علی(ع) را بخواند و یا گوش کند و بلرزه در نیاید، سید رضی پس از نقل خطبه معروف " الغراء "(۱) می‌گوید: وقتی که علی(ع) این خطابه را القا کرد بدن‌ها لرزید، اشکها جاری شد، دلها به تپش افتاد!

همام بن شریح از یاران وی است، دلی از عشق خدا سرشار و روحی از آتش معنی شعله‌ور داشت، با اصرار و ابرام، از علی علیه السلام می‌خواهد سیمای کاملی از پارسایان ترسیم کند علی از طرفی نمی‌خواهد جواب یاس بدهد و از طرفی می‌ترسد همام تاب شنیدن نداشته باشد لذا با چند جمله مختصر سخن را کوتاه می‌کند، اما همام راضی نمی‌شود بلکه آتش شوقش تیزتر می‌گردد، بیشتر اصرار می‌کند و او را سوگند می‌دهد. علی شروع به سخن کرد، در حدود ۱. ۵ صفت(۱) در این ترسیم گنجانیده و هنوز ادامه داشت اما هر چه سخن علی ادامه می‌یافت و اوج می‌گرفت ضربان قلب همام بیشتر می‌شد و روح متلاطمش متلاطمتر می‌گشت و مانند مرغ محبوسی می‌خواست قفس تن را بشکند، ناگهان فریاد هولناکی جمع شنوندگان را متوجه خود کرد، فریاد کننده کسی جز همام نبود، وقتی که بر بالینش رسیدند قالب تهی کرده و جان به جان آفرین تسلیم کرده بود.

علی فرمود: " من از همین می‌ترسیدم، عجب! مواعظ بلیغ با دل‌های مستعد چنین می‌کند؟! " این بود عکس العمل معاصران علی در برابر سخنانش.

پاورقی:

۱ - خطبه. ۸۱

۲ - به حسب آنچه من شخصا شمرده‌ام، اگر در عدد اشتباه نکرده باشم

اعترافات

علی(ع) یگانه کسی است بعد از رسول خدا که مردم به حفظ و ضبط سخنانش اهتمام داشتند.

ابن ابی الحدید از "عبدالحمید کاتب" که در فن نویسندگی ضرب المثل است.(۱) و در اوایل قرن دوم هجری میزیسته است نقل می کند که گفت هفتاد خطبه از خطبه های علی(ع) را حفظ کردم و پس از آن ذهنم جوشید که جوشید.

"علی الجندی" نیز نقل می کند که از "عبدالحمید" پرسیدند: چه چیز تو را به این پایه از بلاغت رساند؟ گفت: حفظ کلام الاصلع(۲) = "ازبر کردن سخنان علی".

عبدالرحیم بن نباته ضرب المثل خطبای عرب است در دوره اسلامی، وی اعتراف می کند که سرمایه فکری و ذوقی خود را از علی(ع) گرفته است. وی به نقل ابن ابی الحدید در مقدمه شرح نهج البلاغه می گوید:

"صد فصل از سخنان علی را حفظ کردم و به خاطر سپردم و همانها برای من گنجی پایان ناپذیر بود"

. جاحظ، ادیب سخندان و سخن شناس معروف که از نوابغ ادب است و در اوایل قرن سوم هجری میزیسته است و کتاب "البیان و التبیین" وی

پاورقی:

۱ - وی "کاتب مروان بن محمد" آخرین خلیفه اموی است، ایرانی الاصل و استاد ابن مقفع دانشمند و نویسنده معروف است، درباره اش گفته اند: نویسندگی با عبدالحمید، آغاز شد و با "ابن العمید" پایان یافت. ابن العمید وزیر آل بویه بود.

۲ - اصلع: یعنی کسی که موی جلو سرش ریخته است عبدالحمید با اینکه عملاً فضیلت و کمال مولی را اعتراف می کند، به حکم وابستگی اموی، نام آن حضرت را با تعبیر طنز آمیزی می آورد.

یکی از ارکان چهارگانه ادب بشمار آمده است (۱) مکرر در کتاب خویش ستایش و اعجاب فوق العاده خود را نسبت به سخنان علی (ع) اظهار می‌دارد. از گفته‌های وی بر می‌آید که در همانوقت سخنان فراوانی از علی (ع) در میان مردم پخش بوده است.

در جلد اول "البیان و التبیین" (۲) رای و عقیده کسانی را نقل می‌کند که صحت و سکوت را ستایش، و سخن زیاد را، نکوهش کرده‌اند، جاحظ می‌گوید:

"سخن زیاد که نکوهش شده است سخن بی‌پوده است نه سخن مفید و سودمند و گرنه علی بن ابی طالب و عبدالله بن عباس نیز سخن فراوان داشته‌اند"

. جاحظ در همان جلد اول (۳) این جمله معروف را از علی (ع) نقل می‌کند: «قیمه کل امرء ما یحسنه» (۴). آنگاه بیش از نیم صفحه این جمله را ستایش می‌کند و می‌گوید:

"در همه کتاب ما، اگر جز این یک جمله نبود کافی، بلکه کفایت بود، بهترین سخن آن است که کم آن، تو را از بسیاریش، بی‌نیاز

پاورقی:

- ۱ - سه رکن دیگر عبارت است از: "ادب الکاتب ابن قتیبه"، "الکامل مبرد"، "النوادر ابی علی قالی" مقدمه البیان و التبیین نقل از مقدمه ابن خلدون
- ۲ - ص ۲۰۲
- ۳ - ص ۸۳
- ۴ - ارزش هر کسی همان است که می‌داند.

کند، و معنی در لفظ پنهان نشده باشد بلکه ظاهر و نمودار باشد. "

آنگاه می‌گوید:

"و کان الله عز و جل قد البسه من الجلاله و غشاه من نورالحکمه علی حسب نیه صاحبه و تقوا قائله ."

"گویا خداوند جامه‌ای از جلالت و پرده‌ای از نور حکمت متناسب با نیت پاک و تقوای گوینده‌اش، بر این جمله کوتاه پوشانیده است "

... جاحظ در همین کتاب، آنجا که می‌خواهد درباره سخنوری صعصعه بن صوحان(۱) بحث کند می‌گوید:

"از هر دلیلی بالاتر بر سخنوری او اینست که علی گاهی

پاورقی:

۱ - وی از اکابر اصحاب امیرالمؤمنین است و از خطبای معروف است، هنگامی که مولی پس از عثمان خلیفه شد خطاب به آن حضرت گفت: زینت الخلافه و مازانتک و رفعتها و ما رفعتک و هی الیک و احوج منک الیهما " یعنی " تو با قبول خلافت، به آن زینت بخشیدی و جلال دادی اما خلافت، تو را زینت نبخشید و جلال نداد، تو به خلافت رفعت دادی و مقامش را بالا بردی ولی خلافت به تو رفعت نداد و مقام تو را بالا نبرد، خلافت به تو نیازمندتر است از تو به خلافت ". صعصعه جزء افراد معدودی است که در شب وفات امیرالمؤمنین در تشییع جنازه آن حضرت و مراسم تدفین او، در دل تاریک شب، شرکت کرد. صعصعه پس از پایان تدفین، کنار قبر علی(ع) ایستاد، یک دست روی قلب متهیج و پرطپش خود گذاشت و با دستی دیگر مشتی از خاک برداشت و بر سر خود ریخت و خطابه‌ای پر شور و پر هیجان در مجمع خاندان و یاران خاص علی(ع) ایراد کرد. مرحوم مجلسی در جلد نهم بحار باب شهادت امیرالمؤمنین(ع) آن خطابه عالی را نقل کرده است.

می‌نشست و از او می‌خواست سخنرانی کند."

سید رضی جمله معروفی در ستایش و توصیف سخنان مولی(ع) دارد: می‌گوید: "کان امیرالمومنین علیه السلام مشرع الفصاحه و موردها و عنه اخذت قوانینها و علی امثله هذا کل قائل خطیب و بکلامه استعان کل واعظ بلیغ و مع ذلک فقد سبق و قصرُوا، و تقدم و تاخروا، لان کلامه علیه السلام، الکلام الذی علیه مسح من العلم الالهی و فیه عقبه من الکلام النبوی"

. امیرالمؤمنین آبشخور فصاحت و ریشه و زادگاه بلاغت است. اسرار مستور بلاغت از وجود او ظاهر گشت و قوانین آن از او اقتباس شد. هر گوینده سخنور از او دنباله روی کرد و هر واعظ سخندانی از سخن او مدد گرفت، در عین حال به او نرسیدند و از او عقب ماندند. بدان جهت که بر کلام او نشانه‌ای از دانش خدایی و بوئی از سخن نبوی موجود است. ابن ابی الحدید از علماء معتزلی قرن هفتم هجری است، او ادیبی ماهر و شاعری چیره دست است و چنانکه می‌دانیم سخت شیفته کلام مولی است و مکرر در خلال کتاب خود شیفتگی خویش را ابراز می‌دارد. در مقدمه کتاب خویش می‌گوید:

"به حق، سخن علی را از سخن خالق فروتر و از سخن مخلوق فراتر خوانده‌اند، مردم همه دو فن خطابه و نویسندگی را از او

فرا گرفته‌اند... همین کافی است که یک دهم بلکه یک بیستم آنچه مردم از سخنان علی گرد آورده و نگهداری کرده‌اند از سخنان هیچکدام از صحابه رسول اکرم با آنکه فصاحتی در میان آنها بوده است، نقل نکرده‌اند، و باز کافی است که مردی مانند جاحظ در البیان و التبیین و سایر کتب خویش ستایشگر او است

"ابن ابی الحدید در جلد چهارم کتاب خود در شرح نامه امام به عبدالله بن عباس پس از فتح مصر به دست سپاهیان معاویه و شهادت محمد بن ابی بکر که امام، خبرین فاجعه را برای عبدالله به بصره می‌نویسد (۱). می‌گوید:

"فصاحت را ببین که چگونه افسار خود را به دست این مرد داده و مهار خود را باو سپرده است، نظم عجیب الفاظ را تماشا کن، یکی پس از دیگری می‌آیند و در اختیار او قرار می‌گیرند مانند چشمه‌ای که خود به خود و بدون زحمت از زمین بجوشد، سبحان الله جوانی از عرب در شهری مانند مکه بزرگ می‌شود، با هیچ حکیمی برخورد نکرده است اما سخنانش در حکمت نظری بالادست سخنان افلاطون و ارسطو قرار گرفته است، با اهل حکمت عملی معاشرت نکرده است اما از سقراط بالاتر رفته است، میان شجاعان و دلاوران تربیت نشده است

پاورقی:

۱ - نامه با این جمله آغاز می‌شود: "اما بعد فان مصر قد افتتحت و محمد بن ابی بکر رحمه الله قد استشهد" (نامه ۳۵ از بخش نامه‌ها نهج البلاغه)

زیرا مردم مکه تاجر پیشه بودند و اهل جنگ نبودند، اما شجاعت‌ترین بشری، از کار در آمد که بر روی زمین راه رفته است. از خلیل بن احمد پرسیدند: علی(ع) شجاعت‌تر است یا عنبسه و بسطام؟ گفت "عنبسه و بسطام را با افراد بشر باید مقایسه کرد، علی مافوق افراد بشر است این مرد فصیح‌تر از سبحان بن وائل و قس بن ساعده از کار در آمد و حال آنکه قریش که قبیله او بودند افصح عرب نبودند، افصح عرب "جرهم" است هر چند زیرکی زیادی ندارند..."

در آئینه این عصر

از چهارده قرن پیش تاکنون. جهان هزاران رنگ به خود گرفته، فرهنگ‌ها تغییر و تحول یافته و ذائقه‌ها دگرگون شده است، ممکن است کسی بپندارد که فرهنگ قدیم و ذوق قدیم سخن علی را می‌پسندید و در برابرش خاضع بود، فکر و ذوق جدید بنحو دیگری قضاوت می‌کند، اما باید بدانیم که سخن علی(ع) چه از نظر صورت و چه از نظر معنی محدود به هیچ زمان و هیچ مکانی نیست، انسانی و جهانی است، ما بعد در این باره بحث خواهیم کرد فعلاً به موازات اظهار نظرهایی که در قدیم در این زمینه شده است اظهار نظرهای صاحب نظران عصر خود را اندکی منعکس می‌کنیم.

مرحوم "شیخ محمد عبده" مفتی اسبق مصر از افرادی است که تصادف و دوری از وطن او را با نهج البلاغه آشنا می‌کند و این آشنایی به شیفتگی می‌کشد و شیفتگی به شرح این صحیفه مقدس و تبلیغ آن در میان نسل جوان عرب، منجر می‌گردد.

وی در مقدمه شرح خود می‌گوید:

" در همه مردم عرب زبان، یک نفر نیست مگر آنکه معتقد است سخن علی(ع) بعد از قرآن و کلام نبوی، شریفترین و بلیغترین و پرمعنیترین و جامعترین سخنان است "

. علی الجندی رئیس دانشکده علوم در دانشگاه قاهره در مقدمه کتاب " علی بن ابی طالب، شعره و حکمه " درباره نثر علی(ع) می گوید:

" نوعی خاص از آهنگ موسیقی که بر اعماق احساسات پنجه می افکند در این سخنان هست، از نظر سجع، چنان منظوم است که می توان آنرا " شعر منشور " نامید "

وی از قدامه بن جعفر نقل می کند که گفته است:

" برخی در سخنان کوتاه، توانایند و برخی در خطبه های طولانی، و علی در هر دو قسمت بر همه پیشی گرفته است، همچنانکه در سایر فضیلتها "

" طه حسین " ادیب و نویسنده معروف مصری معاصر، در کتاب " علی و بنوه " داستان مردی را نقل می کند که در جریان جنگ جمل دچار تردید می شود، با خود می گوید چطور ممکن است شخصیت هایی از طراز طلحه و زبیر برخطا باشند؟! درد دل خود را با خود علی(ع) در میان می گذارد و از خود علی می پرسد که مگر ممکن است چنین شخصیت های عظیم بی سابقه ای برخطا روند؟ علی به او می فرماید:

"«انك لملبوس عليك، ان الحق و الباطل لا يعرفان باقدار الرجال، اعرف الحق تعرف اهله، و اعرف الباطل تعرف اهله»".

یعنی تو سخت در اشتباهی، تو کار واژگونه "کرده‌ای، تو به جای اینکه حق و باطل را مقیاس عظمت و حقارت شخصیتها قرار دهی، عظمتها و حقارتها را که قبلاً با پندار خود فرض کرده‌ای، مقیاس حق و باطل قرار داده‌ای، تو می‌خواهی حق را با مقیاس افراد بشناسی! برعکس رفتار کن! اول خود حق را بشناس، آن وقت اهل حق را خواهی شناخت، خود باطل را بشناس، آنوقت اهل باطل را خواهی شناخت، آنوقت دیگر اهمیت نمی‌دهی که چه کسی طرفدار حق است و چه کسی طرفدار باطل، و از خطا بودن آن شخصیتها در شگفت و تردید نخواهی بود.

" طه حسین " پس از نقل جمله‌های بالا می‌گوید:

" من پس از وحی و سخن خدا، جوابی پر جلال‌تر و شیواتر از این جواب ندیده و نمی‌شناسم ".

" شکیب ارسلان " ملقب به امیرالبیان یکی دیگر از نویسندگان زبر دست عرب در عصر حاضر است. در جلسه‌ای که به افتخار او در مصر تشکیل شده بود، یکی از حضار می‌رود پشت تریبون و ضمن سخنان خود می‌گوید: دو نفر در تاریخ اسلام پیدا شده‌اند که به حق شایسته‌اند " امیر سخن " نامیده شوند: یکی علی بن ابی طالب و دیگری شکیب ".

شکیب ارسلان با ناراحتی برمی‌خیزد و پشت تریبون قرار می‌گیرد و از دوستش که چنین مقایسه‌ای به عمل آورده گله می‌کند و می‌گوید

من کجا و علی بن ابی طالب کجا! من بند کفش علی هم به حساب نمی‌آیم" (۱)

میخائیل نعیمه "نویسنده مسیحی معاصر لبنانی در مقدمه کتاب "الامام علی" تالیف جرج جورداق مسیحی لبنانی، می‌گوید:

"علی تنها در میدان جنگ قهرمان نبود، در همه جا قهرمان بود: در صفای دل، پاکی وجدان، جذابیت سحر آمیز بیان، انسانیت واقعی، حرارت ایمان، آرامش شکوهمند، یاری مظلومان، تسلیم حقیقت بودن در هر نقطه و هر جا که رخ بنماید، او در همه این میدانها قهرمان بود"

. سخن خود را پایان می‌دهیم و بیش از این به نقل ستایش افراد و اشخاص نمی‌پردازیم ستایشگر سخن علی(ع) ستایشگر خود است.

مداح خورشید، مداح خود است که دو چشمم روشن و نامرمد است.

سخن خود را در این زمینه به سخن خود علی(ع) پایان می‌دهیم:

روزی یکی از اصحاب علی(ع) خواست خطابه‌ای ایراد کند، نتوانست و زبانش به اصطلاح بند آمد، علی فرمود:

همانا زبان، پاره‌ای از انسان است و در اختیار ذهن او، اگر ذهن

پاورقی:

۱ - این داستان را دانشمند معاصر محمد جواد مغنیه مقیم لبنان در احتفالی که به افتخار ایشان در مشهد مقدس، در چند سال پیش تشکیل شده بوده است نقل کرده بودند.

نجوشت و واپس رود از زبان کاری ساخته نیست، اما آنگاه که ذهن باز شود مهلت به زبان نمی‌دهد.

سپس فرمود:

"«و انا لامراء الکلام و فینا تنسبت عروقه و علینا تهدلت غصونه»"
"همانا ما فرماندهان سپاه سخنییم، ریشه درخت سخن در میان ما دویده و جا گرفته و شاخه‌هایش بر سر ما آویخته است(۱)
جاحظ در "البیان و التبیین" از عبدالله بن الحسن بن علی(عبدالله محض) نقل می‌کند که علی(ع) فرموده است:
ما به پنج خصلت از دیگران ممتازیم: "فصاحت، زیبایی رخسار، گذشت و اغماض، شجاعت و دلیری، محبوبیت در میان زنان"(۲)
. اکنون درباره خصیصه دوم سخنان علی، یعنی چند بعدی معانی آن، که موضوع اصلی این سلسله مقالات است وارد بحث می‌شویم:

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، بخش خطبه‌ها. خطبه ۲۳۱

۲ - جلد ۲ ص ۹۹

شاهکارها

هر ملتی کم و بیش در میان خود از نظر ادبی آثاری دارد که برخی از آنها شاهکار به شمار می‌رود. بگذریم از برخی شاهکارهای دنیای قدیم در یونان و غیر یونان و برخی شاهکارهای ادبی قرون جدید در ایتالیا و انگلستان و فرانسه و غیره، گفتگو و قضاوت درباره آنها را بر عهده کسانی می‌گذاریم که با آن ادبیات آشنا هستند و شایستگی داوری درباره آنها را دارند، سخن خود را محدود می‌کنیم به شاهکارهایی که در زبان عربی و فارسی وجود دارد و کم و بیش می‌توانیم آنها را درک کنیم.

البته قضاوت صحیح درباره شاهکارهای زبان عربی و فارسی خاصه ادبا و اهل فن است، ولی این اندازه مسلم است که هر یک از این شاهکارها از جنبه خاصی شاهکار است نه از همه جنبه‌ها، و به عبارت صحیحتر: هر یک از خداوندان این شاهکارها تنها در یک زمینه خاص و محدود توانسته‌اند هنر نمائی کنند، در واقع استعداد هنریشان در یک زمینه معین و محدود بوده است، و اگر احیاناً از آن زمینه خارج شده اند از

آسمان به زمین سقوط کرده‌اند.

در زبان فارسی شاهکارهایی وجود دارد، در غزل عرفانی، غزل عادی، پند و اندرز، تمثیلات روحی و عرفانی، حماسه، قصیده و غیره ولی چنانکه می‌دانیم هیچیک از شعرای ما که شهرت جهانی دارند در همه این رشته‌ها نتوانسته‌اند شاهکار به وجود آورند.

شهرت و هنر حافظ در غزل عرفانی، سعدی در پند و اندرز و غزل معمولی، فردوسی در حماسه، مولوی در تمثیلات و نازک اندیشی‌های روحی و معنوی، خیام در بدبینی فلسفی، و نظامی در چیز دیگر است و به همین جهت نمی‌توان آنها را با هم مقایسه کرد و میانشان ترجیح قائل شد، حداکثر اینست که گفته شود هر کدام از اینها در رشته خود مقام اول را واجد است. هر یک از این نوابغ اگر احیاناً از رشته‌ای که در آن استعداد داشته‌اند خارج شده‌اند تفاوت فاحشی میان دو نوع سخن آنها ملاحظه شده است.

شعرای عرب، چه در دوره جاهلیت و چه در دوره اسلام، نیز چنین‌اند.

در نهج البلاغه آمده است که از علی علیه السلام سؤال شد: شاعرترین شاعران عرب کیست؟ ایشان جواب دادند:

"«ان القوم لم یجروا فی حلبه تعرف الغایه عند قسبته‌ها»"

یعنی این شاعران در یک میدان اسب نتاخته‌اند تا معلوم شود کدامیک گوی سبقت ربوده‌اند.

آنگاه فرمود:

فان کان لابد فالملک الضلیل» (۱)

اگر ناچار باید اظهار نظری کرد باید گفت آن پادشاه تبه کار (یعنی امرؤالقیس) بر دیگران مقدم است.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ذیل جمله بالا داستانی با سند نقل می کند، می گوید: علی علیه السلام در ماه رمضان هر شب مردم را به شام دعوت می کرد و به آنها گوشت می خورانید. اما خود از غذای آنها نمی خورد. پس از صرف شام برای آنها خطابه می خواند و موعظه می کرد، یک شب حاضران در حالی که مشغول صرف غذا بودند درباره شاعران گذشته به بحث می پرداختند، علی پس از صرف غذا سخن گفت و در ضمن فرمود: " ملاک کار شما دین است، مایه حفظ و نگهداری شما تقوا است، ادب زیور شما است و حلم حصار آبروی شما است ". آنگاه رو کرد به ابوالاسود دثلی که جزء حاضران بود و قبلاً در بحث درباره شاعران شرکت کرده بود و گفت بگو ببینم عقیده تو درباره شاعرترین شاعران چیست؟! ابوالاسود شعری از ابودؤاد ایادی خواند و گفت به عقیده من این شخص از همه شاعرتر است. علی فرمود اشتباه کرده ای چنین نیست، مردم که دیدند علی درباره موضوعی که قبلاً مورد بحث آنها بود اظهار علاقه می کند یک صدا فریاد کردند: شما نظر بدهید یا امیرالمومنین، شما بفرمایید که

پاورقی

۱ نهج البلاغه، حکمت ۴۵۵

تواناترین شاعران کیست؟ علی فرمود قضاوت درباره این موضوع صحیح نیست، زیرا اگر در مسابقه شعری، همه آنها در یک جهت سیر کرده بودند ممکن بود درباره آنها داوری کرده برنده را معرفی کنیم. اگر لازم باشد حتما اظهار نظری بشود باید بگوییم آن کس که نه تحت تاثیر میل شخصی و نه تحت تاثیر بیم و ترس (بلکه صرفا تحت تاثیر قوه خیال و ذوق شعری) سروده است بر دیگران مقدم است، گفتند یا امیرالمؤمنین آن کیست؟ گفت پادشاه تبه کار امرء القیس.

می گویند که از یونس، نحوی معروف، پرسیدند بزرگترین شاعر جاهلیت کیست؟ گفت:

امرء القیس اذا ركب، و النابغه اذا هرب، و زهير اذا رغب و الاعشى اذا طرب.

بزرگترین شاعران امرء القیس است آنگاه که سوار شود یعنی در وقتی که احساسات دلاوری و شجاعتش تحریک شود و بخواهد حماسه بگوید، و دیگر نابغه ذبیانی است اما آنگاه که تحت تاثیر واهمه و ترس قرار گیرد و بخواهد معذرت شود و از خود دفاع کند، و زهیر بن ابی سلمی است آنگاه که چیز را دوست بدارد و بخواهد توصیف کند، اعشی است آنگاه که به طرب آید.

مقصود این مرد اینست که هر یک از این شاعران در زمینه معین استعداد دارند و شاهکارهایی که به وجود آورده اند تنها در همان زمینه

معین است که استعداد آنرا داشته‌اند. هر کدام در رشته خود اولند و هیچکدام در رشته دیگری نبوغی بخرج نداده‌اند.

علی در میدانهای گوناگون

از امتیازات برجسته سخنان امیرالمومنین که به نام " نهج البلاغه " امروز در دست ما است اینست که محدود به زمینه خاصی نیست، علی به تعبیر خودش تنها در یک میدان اسب نتاخته است، در میدانهای گوناگون که احيانا بعضی با بعضی متضاد است تکاور بیان را به جولان در آورده است. نهج البلاغه شاهکار است اما نه تنها در یک زمینه، مثلاً: موعظه، یا حماسه، یا فرضا عشق و غزل، یا مدح و هجا و غیره. بلکه در زمینه‌های گوناگون که شرح خواهیم داد.

این که سخن شاهکار باشد ولی در یک زمینه البته زیاد نیست و انگشت شمار است ولی به هر حال هست. اینکه در زمینه‌های گوناگون باشد ولی در حد معمولی نه شاهکار، فراوان است، ولی اینکه سخنی شاهکار باشد و در عین حال محدود به زمینه خاصی نباشد از مختصات نهج البلاغه است.

بگذریم از قرآن کریم که داستانی دیگر است، کدام شاهکار را می‌توان پیدا کرد که به اندازه نهج البلاغه متنوع باشد؟!

سخن نماینده روح است، سخن هر کس به همان دنیایی تعلق دارد که روح گوینده‌اش به آنجا تعلق دارد، طبعاً سخنی که به چندین دنیا تعلق دارد نشانه روحیه‌ای است که در انحصار یک دنیای بخصوص نیست. و چون روح علی محدود به دنیای خاصی نیست، در همه دنیاها و جهانها حضور دارد، و به اصطلاح عرفا، " انسان کامل " و " کون جامع " و " جامع همه حضرات " و دارنده همه مراتب است، سخنش نیز به دنیای خاص

محدود نیست. از امتیازات سخن علی اینست که به اصطلاح شایع عصر ما چند بعدی است نه یک بعدی.

خاصیت همه جانبه بودن سخن علی و روح علی مطلبی نیست که تازه کشف شده باشد، مطلبی است که حداقل از هزار سال پیش اعجابها را بر می‌انگیخته است. سید رضی که به هزار سال پیش تعلق دارد، متوجه این نکته و شیفته آن است، می‌گوید:

"از عجایب علی که منحصر به خود اوست و احدی با او در این جهت شریک نیست اینست که وقتی انسان در آن گونه سخنانش که در زهد و موعظه و تنبه است تامل می‌کند، و موقتا از یاد می‌برد که گوینده این سخن، خود، شخصیت اجتماعی عظیمی داشته و فرمانش همه جا نافذ و مالک الرقاب عصر خویش بوده است، شک نمی‌کند که این سخن از آن کسی است که جز زهد و کناره گیری چیزی را نمی‌شناسد و کاری جز عبادت و ذکر ندارد، گوشه خانه یا دامنه کوهی را برای انزوا اختیار کرده، جز صدای خود چیزی نمی‌شنود و جز شخص خود کسی را نمی‌بیند و از اجتماع و هیاهوی آن بی خبر است. کسی باور نمی‌کند که سخنانی که در زهد و تنبه و موعظه تا این حد موج دارد و اوج گرفته است از آن کسی است که در میدان جنگ تا قلب لشکر فرو می‌رود، شمشیرش در اهتزاز است و آماده ربودن سر دشمن است، دلیران را به خاک می‌افکند و از دم تیغش خون می‌چکد، و در همین حال این شخص زاهدترین زهاد و عابدترین عباد است"

. سید رضی آنگاه می گوید:

" من این مطلب را فراوان با دوستان در میان می گذارم و اعجاب آنها را بدین وسیله بر می انگیزم."

شیخ محمد عبده نیز تحت تاثیر همین جنبه نهج البلاغه قرار گرفته است، تغییر پرده‌ها در نهج البلاغه و سیر دادن خواننده، به عوالم گوناگون بیش از هر چیز دیگر مورد توجه و اعجاب او قرار گرفته است چنانکه خود او در مقدمه شرح نهج البلاغه اظهار می دارد.

قطع نظر از سخنان علی، بطور کلی روح علی یک روح وسیع و همه جانبه و چند بعدی است، و همواره به این خصلت ستایش شده است. او زمامداری است عادل، عابدی است شب زنده دار در محراب عبادت گریان و در میدان نبرد خندان است، سربازی است خشن و سرپرستی است مهربان و رقیق القلب، حکیمی است ژرف اندیش، فرماندهی است لایق. او هم معلم است و هم خطیب و هم قاضی و هم مفتی و هم کشاورز و هم نویسنده. او انسان کامل است و بر همه دنیاها روحی بشریت محیط است.

صفی الدین حلی متوفی در قرن هشتم هجری، درباره اش می گوید:

جمعت فی صفاتک الاضداد و لهذا عزّت لک الانداد

زاهد حاکم حلیم شجاع فاتک ناسک فقیر جواد

شیم ما جمعن فی بشر قط و لا حاز مثلهنّ العباد

خلق یخجل النسیم من اللطف و بأس یدوب منه الجماد

جل معناک ان تحیط به الشر و یحصی صفاتک النقاد

از همل اینها گذشته، نکته جالب دیگر این است که علی علیه السلام با

اینکه همه درباره معنویات سخن رانده است، فصاحت را به اوج کمال رسانیده است. علی از می و معشوق و یا مفاخرت و امثال اینها - که میدانهایی باز برای سخن هستند - بحث نکرده است. بعلاوه او سخن را برای خود سخن و اظهار هنر سخنوری ایراد نکرده است، سخن برای او وسیله بوده نه هدف، او نمی خواسته است به این وسیله یک اثر هنری و یک شاهکار ادبی از خود باقی بگذارد، بالاتر اینکه سخنش کلیت دارد محدود به زمان و مکان و افراد معینی نیست. مخاطب او "انسان" است و به همین جهت نه مرز می شناسد و نه زمان، همه اینها میدان را از نظر شخص سخنور محدود و خود او را مقید می سازد. عمده جهت در اعجاز لفظی قرآن کریم اینست که با اینکه یکسره موضوعات و مطالبش با موضوعات سخنان متداول عصر خود مغایر است و سر فصل ادبیات جدیدی است و با جهان و دنیای دیگری سر و کار دارد، زیبایی و فصاحتش در حد اعجاز است، نهج البلاغه در این جهت نیز مانند سایر جهات متأثر از قرآن و در حقیقت فرزند قرآن است.

مباحث و موضوعات در نهج البلاغه

مباحث و موضوعاتی که در نهج البلاغه مطرح است و رنگهای مختلفی به این سخنهای آسمانی داده است. این بنده ادعا ندارد که بتواند نهج البلاغه را تجزیه و تحلیل کند و حق مطلب را ادا نماید، فقط در نظر دارد نهج البلاغه را با این دید مورد بررسی قرار دهد و شک ندارد که در آینده کسانی پیدا خواهند شد که حق مطلب را بهتر ادا کنند.

نگاهی کلی به مباحث و مسائل نهج البلاغه

مباحث نهج البلاغه که هر کدام شایسته بحث و مقایسه است، به قرار ذیل

است:

- ۱ - الهیات و ماوراء الطبیعه
 - ۲ - سلوک و عبادت
 - ۳ - حکومت و عدالت
 - ۴ - اهل البيت و خلافت
 - ۵ - موعظه و حکمت
 - ۶ - دنیا و دنیا پرستی
 - ۷ - حماسه و شجاعت
 - ۸ - ملاحم و مغیبات
 - ۹ - دعا و مناجات
 - ۱۰ - شکایت و انتقاد از مردم زمان
 - ۱۱ - اصول اجتماعی
 - ۱۲ - اسلام و قرآن
 - ۱۳ - اخلاق و تهذیب نفس
 - ۱۴ - شخصیتها
- و یک سلسله مباحث دیگر.

بدیهی است که همانطوری که عنوان مقالات نشان می‌دهد (سیری در نهج البلاغه) این بنده نه ادعا دارد که موضوعات بالا جامع همه موضوعاتی است که در نهج البلاغه طرح شده‌اند و نه مدعی است که بحث درباره موضوعات نامبرده را به پایان خواهد رسانید و نه دعوی شایستگی چنین کاری را دارد. آنچه در این مقالات ملاحظه می‌فرمائید از حد یک نگاه تجاوز نمی‌کند. شاید بعدها توفیق حاصل شد و بهره بیشتری از این گنجینه عظیم حاصل گشت و یا دیگران چنین توفیقی به دست خواهند آورد. خدا دانا است. انه خیر موفق و معین.

بخش دوم : الهیات و ماوراء الطبیعه

توحید و معرفت

اعتراف تلخ

عقل شیعی

ارزش تعلقات فلسفی در مسائل مورااء الطبیعی

ارزش مطالعه در آثار و روایات

مسائل تعقلی محض

ذات و صفات پروردگار

ذات حق

وحدت حق، وحدت عددی نیست

اولیت و آخریت، ظاهریت و باطنیت

مقایسه و داوری

نهج البلاغه و اندیشه‌های کلامی

نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی یونانی

نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی غرب

توحید و معرفت

یک بخش از بخشهای اساسی نهج البلاغه، مسائل مربوط به الهیات و ماوراء الطبیعه است. در مجموع خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار در حدود چهل نوبت درباره این مطالب بحث شده است، البته بعضی از این موارد جمله‌های کوتاهی است. ولی غالباً چند سطر و احیاناً چند صفحه است.

بحثهای توحیدی نهج البلاغه را شاید بتوان اعجاب انگیزترین بحثهای آن دانست، بدون مبالغه این بحثها با توجه به مجموع شرائط پدید آمدن آنها در حد اعجاز است. بحثهای نهج البلاغه در این زمینه مختلف و متنوع است، قسمتی از آنها از نوع مطالعه در مخلوقات و آثار صنع و حکمت الهی است، در این قسمت گاهی نظام کلی آسمان و زمین را مطرح می‌کند. گاه موجود معینی را، مثلاً "خفاش" یا "طاووس" یا "مورچه" را، مورد مطالعه قرار می‌دهد و آثار آفرینش یعنی دخالت تدبیر و توجه به هدف را در خلقت این موجودات ارائه می‌دهد. ما برای اینکه نمونه‌ای از این قسمت به دست

داده باشیم بیان آن حضرت را در مورد " مورچه " نقل و ترجمه می‌کنیم: در خطبه ۱۷۷ چنین آمده است:

«الا ينظرون الى صغير ما خلق كيف احكم خلقه و اتقن تركيبه و فلق، له السمع والبصر، و سوى له العظم و البشر، انظروا الى النملة في صغر جثتها و لطافه هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر، و لا بمستدرک الفكر كيف دبت على ارضها و صبت على رزقها، تنقل الحبه الى جحرها و تعدها في مستقرها، تجمع في حرها لبردها و في وردها لصدرها مكفوله برزقها، مرزوقه بوفقها، لا يغفلها المنان، و لا يحرمها الديان، و لو في الصفا اليابس و الحجر الجامس، و لو فكرت في مجاری اكلها في علوها و سفلها، و ما في الجوف من شراسيف بطنها، و ما في الراس من عينها و اذنها لقضيت من خلقها عجا».

.. یعنی آیا در مخلوق کوچک او دقت نمی‌کنند؟ چگونه به خلقتش استحکام بخشیده و ترکیبش را استوار ساخته، به او دستگاه شنوایی و بینایی عنایت کرده و استخوان و پوست کامل داده است؟.

.. در مورچه با این جثه کوچک و اندام لطیف بیندیشید، آنچنان کوچک است که نزدیک است با چشم دیده نشود، و از اندیشه غائب گردد، چگونه با این جثه کوچک روی زمین می‌جنبد و بر جمع روزی، عشق می‌ورزد، و دانه را به لانه خود حمل می‌کند، و در انبار نگهداری می‌نماید، در تابستانش برای زمستانش گرد می‌آورد، و هنگام ورود اقامت زمستانی، زمان بیرون آمدن را پیش بینی می‌کند، اینچنین موجود اینچنین روزیش تضمین شده، و تطبیق داده شده است، خداوند منان هرگز او را

از یاد نمی‌برد، ولو در زیر سنگ سخت باشد، اگر در مجرای ورودی و خروجی غذا و در ساختمان شکم او و گوش و چشم او، که در سرش قرار داده شده تفکر و تحقیق کنی و آنها را کشف کنی سخت در شگفت خواهی رفت "

. ولی بیشتر بحثهای نهج البلاغه درباره توحید، بحثهای تعقلی و فلسفی است، اوج فوق العاده نهج البلاغه در این بحثها نمایان است، در بحثهای توحیدی تعقلی نهج البلاغه آنچه اساس و محور و تکیه گاه همه بحثها و استدلالها و استنتاجها است اطلاق و لاحدی و احاطه ذاتی و قیومی حق است، علی(ع) در این قسمت داد و سخن را داده است، نه پیش از او و نه بعد از او کسی به او نرسیده است.

مساله دیگر " بساطت مطلقه " و نفی هر گونه کثرت و تجزی و نفی هر گونه مغایرت صفات حق با ذات حق است، در این قسمت نیز مکرر بحث به میان آمده است.

یک سلسله مسائل عمیق و بی سابقه دیگر نیز مطرح است از قبیل: اولیت حق در عین آخریت او و ظاهریت او در عین باطنیتش، تقدم او بر زمان و بر عدد، و اینکه قدمت او قدمت زمانی و وحدت او وحدت عددی نیست، علو و سلطان و غنای ذاتی حق، مبدعیت او و اینکه شانی او را از شان دیگر شاغل نمی‌شود، کلام او عین فعلش است. حدود توانائی عقول برادران او و اینکه معرفت حق از نوع تجلی او بر عقول است، نه از نوع احاطه اذهان بر یک معنی و مفهوم دیگر، سلب جسمیت و حرکت و سکون و تغییر و مکان و زمان و مثل و ضد و شریک و شبیه و استخدام آلت و محدودیت و معدودیت از او، و یک سلسله مسائل دیگر که به حول و قوه الهی برای هر یک از اینها نمونه‌ای ذکر خواهیم کرد.

اینها مباحثی است که در این کتاب شگفت مطرح است و یک

فیلسوف وارد در عقائد و افکار فلاسفه قدیم و جدید را سخت غرق در اعجاب می‌کند. بحث تفصیلی درباره همه مسائلی که در نهج البلاغه در این زمینه آمده است، خود یک کتاب مفصل می‌شود و با یک مقاله و دو مقاله، توضیح داده نمی‌شود، ناچار به اجمال باید بگذریم ولی برای اینکه بتوانیم نگاهی اجمالی به این بخش نهج البلاغه بکنیم ناچاریم مقدمتان به چند نکته اشاره کنیم:

اعتراف تلخ

ما شیعیان باید اعتراف کنیم که بیش از دیگران درباره کسی که افتخار نام پیروی او را داریم ظلم و لاقط کوتاهی کرده‌ایم، اساساً کوتاهیهای ما ظلم است. ما نخواستیم و نتوانسته‌ایم علی را بشناسیم، بیشتر مساعی ما درباره تنصیصات رسول اکرم(ص) درباره علی علیه السلام و سب و شتم کسانی است که این نصوص را نادیده گرفته‌اند بوده است نه درباره شخصیت عینی مولا علی. غافل از اینکه این مشکی که عطار الهی بحق معرف اوست خود بوی دلاویزی دارد و بیش از هر چیز لازم است مشامها را با این بوی خوش آشنا کرد یعنی باید آشنا بود و آشنا کرد، معرفی عطار الهی به این منظور بوده که مردم با بوی خوش آن آشنا شوند نه اینکه به گفته عطار قناعت ورزند و تمام وقت خویش را صرف بحث در معرفی وی کنند نه آشنائی با او.

آیا اگر نهج البلاغه از دیگران می‌بود با او همین گونه رفتار می‌شد؟ کشور ایران کانون شیعیان علی(ع) است و مردم ایران فارسی زبانند شما نگاهی به شرحها و ترجمه‌های فارسی نهج البلاغه بیافکنید و آنگاه درباره کارنامه خودمان قضاوت کنید. بطور کلی اخبار و احادیث شیعی، و همچنین دعا‌های شیعی، از نظر

معارف الهی و همچنین از نظر سایر مضامین، با اخبار و احادیث و دعا‌های مسلمانان غیر شیعی، قابل مقایسه نیست، مسائلی که در اصول کافی یا توحید صدوق یا احتجاج طبرسی مطرح است، در هیچ کتاب غیر شیعی مطرح نیست. آنچه در کتب غیر شیعی، در این زمینه مطرح است احیاناً مسائلی است که میتوان گفت قطعاً مجعول است زیرا بر خلاف نصوص و اصول قرآنی است و بوی تجسیم و تشبیه می‌دهد. اخیراً هاشم معروف حسنی در کتابی که به نام "دراسات فی الکافی للکلینی و الصحیح للبخاری" تالیف کرده است ابتکار خوبی به خرج داده، مقایسه مختصری میان صحیح بخاری و کافی کلینی از نظر روایات مربوط به الهیات به عمل آورده است.

عقل شیعی

طرح مباحث الهیات بوسیله ائمه اهل بیت علیهم السلام و تجزیه و تحلیل آن مسائل که نمونه آنها و در صدر آنها نهج البلاغه است سبب شد که عقل شیعی از قدیم الایام به صورت عقل فلسفی در آید و البته این یک بدعت و چیز تازه در اسلام نبود، راهی است که خود قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه اهل بیت علیهم السلام به تبع تعلیمات قرآنی و به عنوان تفسیر قرآن آن حقائق را ابراز و اظهار نمودند. اگر توبیخی هست متوجه دیگران است که این راه را نرفتند و وسیله را از دست دادند.

تاریخ نشان می‌دهد که از صدر اسلام، شیعه بیش از دیگران به سوی این مسائل گرایش داشته است، در میان اهل تسنن گروه معتزله که به شیعه نزدیکتر بودند گرایشی بدین جهت داشتند، ولی چنانکه می‌دانیم مزاج اجتماعی جماعت آنرا نپذیرفت، و تقریباً از قرن سوم به بعد منقرض شدند.

"احمد امین" مصری در جلد اول "ظهر الاسلام" این مطلب را تصدیق

می‌کند، او پس از بحثی درباره جنبش فلسفی در مصر بوسیله فاطمیین که شیعی بودند می‌گوید:

" و لذلک کانت الفلسفه بالتشیع الصق منها بالتسنن نری ذالک فی العهد الفاطمی و العهد البویهی، و حتی فی العصور الاخیره کانت فارس اکثر الاقطار عنایه بدراسه الفلسفه الاسلامیه و نشرکتبها، و لما جاء جمال الدین الافغانی مصرفی عصرنا الحدیث و کان فیہ نزعه تشیع و قد تعلم الفلسفه الاسلامیه بهذه الاقطار الفارسیه کان هو الذی نشر هذه الحرکه فی مصر ".

فلسفه به تشیع بیش از تسنن می‌چسبد، و این را در عهد فاطمیون مصر و آل بویه ایران می‌بینیم، حتی در عصرهای اخیر نیز کشور ایران که شیعه است از تمام کشورهای اسلامی دیگر بیشتر به فلسفه عنایت داشت. سید جمال الدین اسد آبادی که تمایلات شیعی داشت و در ایران تحصیل فلسفه کرده بود همین که به مصر آمد یک جنبش فلسفی در آنجا بوجود آورد ".

ولی احمد امین در اینکه چرا شیعه بیش از غیر شیعه تمایل فلسفی داشته است عمدا یا سهوا دچار اشتباه می‌شود، او می‌گوید: علت تمایل بیشتر شیعه به بحثهای عقلی و فلسفی، باطنیگری و تمایل آنها به تاویل است، آنها برای توجیه باطنیگری خود ناچار بودند از فلسفه استمداد کنند، و بدین جهت مصر فاطمی و ایران بویهی، و همچنین ایران صفوی و قاجاری، بیشتر از سایر اقطار اسلامی تمایل فلسفی داشته است. سخن احمد امین یاوه‌ای بیش نیست، این تمایل را ائمه شیعه به وجود آوردند، آنها بودند که در احتجاجات خود، در خطابه‌های خود، در

احادیث و روایات خود، در دعا‌های خود، عالی‌ترین و دقیق‌ترین مسائل حکمت الهی را طرح کردند، نهج البلاغه یک نمونه از آن است، حتی از نظر احادیث نبوی، ما در روایات شیعه روایات بلندی می‌یابیم که در روایات غیر شیعی از رسول اکرم روایت نشده است، عقل شیعی اختصاص به فلسفه ندارد، در کلام و فقه و اصول فقه نیز امتیاز خاص دارد و ریشه همه یک چیز است.

برخی دیگر این تفاوت را مربوط به "ملت شیعه" دانسته‌اند و گفته‌اند چون شیعیان ایرانی بودند و ایرانیان شیعه بودند و مردم ایران مردمی متفکر و نازک اندیش بودند با فکر و عقل نیرومند خود معارف شیعی را بالاتر بردند و به آن رنگ اسلامی دادند.

برتراند راسل در جلد دوم کتاب "تاریخ فلسفه غرب" بر این اساس اظهار نظر می‌کند. راسل همچنانکه مقتضای طبیعت و یا عادت او است بی ادبانه این مطلب را ادا می‌نماید. البته او در ادعای خود معذور است زیرا او فلسفه اسلامی را اساساً نمی‌شناسد، و کوچکترین آگاهی از آن ندارد تا چه رسد که بخواهد مبدا و منشا آنرا تشخیص دهد.

ما به طرفداران این طرز فکر می‌گوئیم "اولاً" نه همه شیعیان ایرانی بودند، و نه همه ایرانیان شیعه "۴۲" بودند، آیا محمد بن یعقوب کلینی و محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی و محمد بن ابیطالب مازندارانی ایرانی بودند اما محمد بن اسماعیل بخاری و ابوداود سجستانی و مسلم بن حجاج نیشابوری ایرانی نبودند؟ آیا سید رضی که جمع‌آوری کننده نهج البلاغه است ایرانی بود؟ آیا فاطمیین مصر ایرانی بودند؟

چرا با نفوذ فاطمیین در مصر فکر فلسفی احیا می‌شود و با سقوط آنها آن فکر می‌میرد، و سپس بوسیله یک سید شیعه ایرانی مجدداً احیا می‌شود؟!

حقیقت اینست که سلسله جنبان این طرز تفکر و این نوع تمایل،

فقط و فقط ائمه اهل بیت(ع) بودند، همه محققان اهل تسنن اعتراف دارند که علی علیه السلام حکیم اصحاب بود و عقل او با مقایسه با عقول دیگران نوع دیگر بود، از ابو علی سینا نقل شده که می‌گوید:

"کان علی(ع) بین اصحاب محمد صلی الله علیه و آله کالمعقول بین المحسوس " یعنی: علی در میان یاران رسول خدا مانند " کلی " در میان " جزئیات محسوسه " بود و یا مانند " عقول قاهره " نسبت به " اجسام مادیه " بود.

بدیهی است که طرز تفکر پیروان چنین امامی با مقایسه با دیگران تفاوت فاحش پیدا می‌کند.

احمد امین و برخی دیگر دچار توهمی دیگر شده‌اند. آنان در انتساب این نوع کلمات به علی علیه السلام تردید کرده‌اند، و می‌گویند عرب قبل از فلسفه یونان با این نوع بحثها و تجزیه و تحلیلها و موشکافی‌ها آشنا نبود، این سخنان را بعدها آشنایان با فلسفه یونان ساخته‌اند و به امام علی بن ابیطالب بسته‌اند!

ما هم می‌گوئیم عرب با چنین کلمات و سخنانی آشنا نبود، نه تنها عرب آشنا نبود غیر عرب هم آشنا نبود، یونان و فلسفه یونان هم آشنا نبود، آقای احمد امین اول علی را در سطح اعرابی از قبیل ابوجهل و ابوسفیان از لحاظ اندیشه پائین می‌آورد و آنگاه صغری و کبری ترتیب می‌دهد! مگر عرب جاهلی با معانی و مفاهیمی که قرآن آورد آشنا بود؟! مگر علی تربیت شده و تعلیم یافته مخصوص پیامبر نبود؟! مگر پیامبر علی(ع) را به عنوان اعلم اصحاب خود معرفی نکرد؟! چه ضرورتی دارد که ما به خاطر حفظ شان برخی از صحابه که در یک سطح عادی بوده‌اند

شان و مقام دیگری را که از عالیت‌ترین مقام عرفانی و افاضه باطنی از برکت اسلام بهره‌مند بوده است انکار کنیم؟!

آقای احمد امین می‌گوید قبل از فلسفه یونان مردم عرب با این معانی و مفاهیمی که در نهج البلاغه آمده است آشنا نبودند.

جواب اینست که با معانی و مفاهیمی که در نهج البلاغه آمده است بعد از فلسفه یونان هم آشنا نشدند! نه تنها عرب آشنا نشد، مسلمانان غیر عرب هم آشنا نشدند! زیرا فلسفه یونان هم آشنا نبود، اینها از مختصات فلسفه اسلامی است، یعنی از مختصات اسلام است و فلاسفه اسلام تدریجاً با الهام از مبادی اسلامی آنها را وارد فلسفه خود کردند.

"ارزش تعلقات فلسفی در مسائل ماوراء طبیعی"

گفتیم که در نهج البلاغه مسائل الهی به دو گونه مطرح شده است: در یک گونه آن جهان محسوس با نظاماتی که در آن به کار رفته به عنوان " آئینه‌ای " که آگاهی و کمال پدید آورنده خود را ارائه می‌دهد مورد تامل و جستجو قرار گرفته است. و در گونه دیگر اندیشه‌های عقلی محض و محاسبات فلسفی خالص وارد عمل گردیده است. بیشترین بحث‌های الهی نهج البلاغه را تفکرات عقلی محض و محاسبات فلسفی خالص تشکیل می‌دهد، درباره شؤون و صفات کمالیه و جلالیه ذات حق تنها از شیوه دوم استفاده شده است.

چنانکه می‌دانیم، در ارزش اینگونه بحثها و در بکار بردن این شیوه تفکر، شک و تردیدهایی هست، همواره افرادی بوده و هستند که اینگونه بحثها را از نظر عقلی و یا شرعی و یا هر دو ناروا می‌دانند. در عصر ما گروهی ادعا می‌کنند که روح اسلام با اینچنین تجزیه و تحلیلها ناسازگار است و مسلمین تحت تاثیر فلسفه یونان، نه به هدایت و الهام قرآن، وارد این گونه مباحث شدند، و اگر دقیقاً تعلیمات قرآن را مد نظر قرار می‌دادند،

خود را گرفتار این مباحث پر پیچ و تاب نمی‌کردند. این افراد به همین جهت در اصالت انتساب این قسمت از مباحث نهج البلاغه به علی علیه السلام تشکیک می‌کنند. در قرن دوم و سوم هجری گروهی از نظر شرعی با اینگونه بحثها مخالفت کردند. این گروه مدعی بودند که بر مسلمانان فرض است که به آنچه از ظواهر الفاظ در همان حدی که عامه مردم فهم می‌کنند، فهمیده می‌شود متعبد باشند و هر گونه سوال و جواب و چون و چرائی بدعت است. احیاناً اگر فی المثل کسی درباره آیه قرآن: «الرحمن علی العرش استوی» (۱) پرسش می‌کرد اخم می‌کردند و ناراحت می‌شدند و طرح چنین سؤالی را ناروا می‌دانستند و می‌گفتند: کیفینه مجهوله و السؤال بدعه. یعنی حقیقت مطلب بر ما مجهول است و پرسش ممنوع (۲)!

در قرن سوم این گروه که بعدها اشاعره نامیده شدند بر معتزله که اینگونه تعقلات را جایز می‌شمردند، پیروز شدند و این پیروزی ضربه بزرگی بر حیات عقلی اسلام وارد آورد. اخباریین خود ما در قرنهای دهم تا چهاردهم و مخصوصاً در قرنهای دهم و یازدهم دنباله رو افکار اشاعره بودند. این از جنبه شرعی.

اما از جنبه عقلی: در اروپا به دنبال پیروزی روش حسی و تجربی بر روش قیاسی در طبیعیات، این فکر پیدا شد که روش تعقلی نه تنها در طبیعیات، بلکه در هیچ جا اعتبار ندارد و تنها فلسفه قابل اعتماد، فلسفه حسی است، نتیجه طبیعی این نظر این بود که مسائل الهی مشکوک و غیر قابل اعتماد اعلام شود زیرا از قلمرو مشاهدات حسی و تجربی بیرون است.

پاورقی:

۱. طه / ۵

۲ رجوع شود به مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم

سابقه موج اشعریگری در دنیای اسلام از یک طرف، موفقیت‌های پیاپی و حیرت انگیز روش حسی و تجربی در طبیعیات از طرف دیگر، گروهی از نویسندگان مسلمان غیر شیعی را سخت به هیجان آورده و سبب پدید آمدن یک نظر تلفیقی شد که هم از جنبه شرعی و هم از جنبه عقلی به کار بردن روش تعقلی را در الهیات مردود اعلام کردند. از جنبه شرعی مدعی شدند که از نظر قرآن تنها راه قابل اعتماد برای خداشناسی همان روش حسی و تجربی یعنی مطالعه در آفرینش است و آنچه غیر این است بیهوده است، قرآن در ده‌ها آیه خود در کمال صراحت مردم را به مطالعه مظاهر طبیعت دعوت کرده است و کلید و رمز مبدا و معاد را در طبیعت دانسته است و از جنبه عقلی گفته‌های فیلسوفان حسی اروپا را در گفته‌ها و نوشته‌های خود منعکس کردند.

فرید وجدی در کتاب "علی اطلال المذهب المادی" و سید ابوالحسن ندوی هندی در کتاب "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" و نویسندگان "اخوان المسلمین از قبیل سید قطب و غیره در کتابهای خود این نظر را تبلیغ و نظر مخالف را سخت تخطئه کردند. ندوی در فصل "عبور مسلمان از جاهلیت به اسلام" تحت عنوان "محکمت و بینات در الهیات" میگوید:

"پیامبران مردم را از ذات خدا و صفات او و آغاز و انجام جهان و سرنوشت نهائی بشر آگاه کردند و اطلاعاتی به رایگان در این زمینه‌ها در اختیار بشر قرار دادند و او را از بحث در این مسائل که مبادی و مقدماتش در اختیار او نیست (زیرا این علوم ماوراء حس و طبیعت است و قلمرو علم و اندیشه بشر منحصر محسوسات است) بی نیاز ساختند اما مردم این نعمت را قدر ندانستند، و به بحث و فحص در این مسائل که جز گام

گذاشتن در منطقه‌های تاریک و مجهول نیست پرداختند" (۱).

همین نویسنده در فصلی دیگر از کتاب خود که درباره انحطاط مسلمین بحث می‌کند تحت عنوان "کم اهمیت دادن به علوم مفید" علماء اسلام را اینچنین مورد انتقاد قرار می‌دهد:

دانشمندان و اندیشمندان اسلامی آن اندازه که به بحث درباره مابعدالطبیعه که از یونان آموخته بودند اهمیت دادند به علوم تجربی و عملی اهمیت ندادند، ما بعد الطبیعه و فلسفه الهی یونانی چیزی جز همان معتقدات بت پرستی آنها که آب و رنگ فنی به آنها داده‌اند نیست. یک سلسله گمانها و حدسها و لفاظیها است که حقیقت و معنی ندارد، خداوند، مسلمانان را با تعلیمات آسمانی خود از بحث و فحص و تجزیه و تحلیل در این مسائل که بی‌شبهت به تجزیه و تحلیلهای شیمیائی نیست بی‌نیاز ساخته است. اما مسلمانان این نعمت عظمی را ناسپاسی کردند و نیرو و نبوغ خود را صرف در این مسائل کردند" (۲).

بدون شک نظر امثال فرید و جدی و ندوی نوعی "رجعت" اشعریگری است ولی به صورت مدرن و امروزی یعنی پیوند خورده با فلسفه حسی. ما فعلاً نمی‌توانیم از جنبه فلسفی وارد بحث ارزش تعقلات فلسفی

پاورقی:

۱ - ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، چاپ چهارم، صفحه ۹۷.

۲ - مصدر سابق - ص ۱۳۵

بشویم، در مقاله " ارزش معلومات " و مقاله " پیدایش کثرت در ادراکات " کتاب " اصول فلسفه و روش رئالیسم " بحث نسبه کافی در این زمینه شده است، در اینجا سخن را از جنبه قرآنی دنبال می‌کنیم که آیا قرآن کریم تنها راه تحقیق در الهیات را مطالعه در طبیعت می‌داند و راه دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد یا چنین نیست؟

ولی قبلاً یک نکته لازم است یادآوری شود و آن اینکه اختلاف نظر اشعری و غیر اشعری در این نیست که آیا باید در مسائل الهی از منابع کتاب و سنت استفاده کرد یا نه؟ بلکه در شکل استفاده است. از نظر اشعریان استفاده باید به شکل تعبد باشد و بس. یعنی ما از آن جهت خداوند را به وحدت و علم و قدرت و سایر اسماء حسنی توصیف می‌کنیم که در شرع وارد شده است، وگرنه ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم که خداوند موصوف به این اوصاف هست یا نه؟ زیرا اصول و مبادی اینها در اختیار ما نیست، پس ما باید بپذیریم که خدا چنین است، ولی نمی‌توانیم بدانیم و بفهمیم که خدا چنین است. نقش نصوص دینی در این زمینه اینست که ما بدانیم از نظر دین چگونه باید فکر کنیم تا همانگونه فکر کنیم و چگونه باید معتقد باشیم تا همانگونه معتقد باشیم.

ولی طبق نظر مخالفان آنها این مطالب مانند هر مطلب عقلی و استدلالی دیگر قابل فهم است. یعنی اصول و مبادی در کار است که اگر بشر درست به آن اصول و مبادی واقف گردد می‌تواند آنها را فهم کند. نقش نصوص شرعی اینست که الهام بخش عقول و افکار و محرک اندیشه‌ها است، اصول و مبادی لازم و قابل درک را در اختیار می‌گذارد. اساساً در مورد مسائل فکری تعبد معنی ندارد. اینکه انسان طبق دستور و به اصطلاح: " فرمایشی " بخواهد فکر و قضاوت کند و نتیجه بگیرد مثل اینست که در یک امر دیدنی فرمایشی ببیند. از طرف بپرسد این شیء را چگونه ببینیم؟ بزرگ یا کوچک؟ سفید یا سیاه یا آبی؟ زیبا یا

زشت؟ تعبدی فکر کردن جز فکر نکردن و بدون فکر پذیرفتن معنی دیگر ندارد.

خلاصه اینکه سخن در این نیست که آیا بشر قادر است یا از تعلیمات اولیاء وحی فراتر بگذارد یا نه؟ معاذ الله فراتری وجود ندارد، آنچه بوسیله وحی و خاندان وحی رسیده است آخرین حد صعود و کمال معارف الهی است، سخن در استعداد عقل و اندیشه بشری است که می‌تواند با ارائه اصول و مبادی این مسائل، سیر علمی و عقلی بکند یا نه؟ (۱)

. اما مساله دعوت قرآن به تحقیق و مطالعه در طبیعت و وسیله بودن طبیعت برای شناختن خدا و ماوراء طبیعت. در اینکه توجه دادن فکر بشر به طبیعت و پدیده‌های خلقت به عنوان آیات معرفت الهی یکی از اصول اساسی تعلیمات قرآن است و قرآن اصرار و ابرام فوق العاده دارد که مردم، زمین و آسمان و گیاه و حیوان و انسان را کاوش کنند و مورد جستجوی علمی قرار دهند جای سخن نیست، و در اینکه مسلمین در این راه آنطور که شایسته بود گام برنداشتند باز جای شک نیست. شاید علت اصلی این کندی همان فلسفه یونان بود که قیاسی و تعقلی محض بود و حتی در طبیعیات هم از این روش استفاده می‌کرد، البته همانطور که تاریخ علوم گواهی می‌دهد دانشمندان اسلامی روش تجربی را مانند یونانیان بکلی به دور نیفکندند، مسلمین مبتکر و مخترع اولی روش تجربی به شمار می‌روند، اروپا برخلاف آنچه معروف شده است مبتکر این روش نیست بلکه دنباله رو مسلمین است.

پاورقی:

۱ - رجوع شود به مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم

با همه اینها یک نکته قابل تامل است و آن اینکه اهتمام عظیم قرآن به مطالعه در مخلوقات زمینی و آسمانی، آیا به این صورت است که هر گونه راه دیگر را باطل شناخته است؟ یا قرآن همچنانکه مردم را به مطالعه "آیات" خدا دعوت کرده است به نوعی دیگر تفکر نیز دعوت کرده است؟ اساساً ارزش مطالعه در مخلوقات و آثار آفرینش از نظر کمک به معارفی که مطلوب قرآن است و در این کتاب بزرگ آسمانی بدانها اشاره یا تصریح شده است چقدر است؟

حقیقت این است که میزان کمکی که مطالعه در آثار آفرینش می‌تواند بکند نسبت به مسائلی که صریحاً قرآن کریم آنها را عنوان کرده است اندک است. قرآن مسائلی در الهیات مطرح کرده که بهیچوجه با مطالعه در طبیعت و خلقت قابل تحقیق نیست. ارزش مطالعه در آثار آفرینش این قدر است که به روشنی ثابت می‌کند قوه مدبر و حکیم و علیمی جهان را تدبیر می‌کند، آئینه بودن جهان از نظر حسی و تجربی همین اندازه است که طبیعت ماورائی دارد و دست توانا و دانائی کارخانه جهان را می‌گرداند. ولی قرآن برای بشر به این اندازه قانع نیست که بداند دست توانا و دانا و حکیم و علیمی جهان را اداره می‌کند، این مطلب درباره سایر کتب آسمانی شاید صدق کند، اما درباره قرآن که آخرین پیام آسمانی است و مطالب زیادی درباره خدا و ماوراء طبیعت طرح کرده است، بهیچوجه صدق نمی‌کند.

مسائل عقلی محض

اولین مساله اساسی که مطالعه آثار آفرینش به تنهایی قادر به جوابگوئی آن نیست واجب الوجود بودن و مخلوق نبودن خود آن قدرت ماوراء

طبیعی است. آئینه جهان حداکثر این است که نشان دهنده دست توانا و دانائی است که جهان را می‌گرداند اما خود آن دست چه حال و وضعی دارد؟ آیا او خود مسخر دست دیگری است، یا قائم به ذات است. اگر مسخر دست دیگری است آن دست دیگر چگونه است؟ هدف قرآن تنها این نیست که بدانیم دستی دانا و توانا جهانرا می‌گرداند، هدف اینست که بدانیم گرداننده اصلی "الله" است و "الله" مصداق «لیس کمثله شیء» (۱) است، ذات مستجمع کمالات است، و به عبارت دیگر کمال مطلق است، و به تعبیر خود قرآن "له المثل الاعلی" (۲) است. مطالعه طبیعت چگونه می‌تواند ما را با چنین مفاهیمی آشنا سازد؟

مساله دیگر وحدت و یگانگی خداوند است قرآن این مساله را به صورت استدلالی طرح کرده است و با یک "قیاس استثنائی" (به اصطلاح منطق) مطلب را ادا کرده است. برهانی که اقامه کرده همان است که فلسفه اسلامی آن را "برهان تمنع" می‌خواند. گاهی از طریق تمنع علل فاعلی وارد شده است: "«قل لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا»" (۳) و گاه از طریق تمنع علل غائی: "«ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلی بعضهم علی بعض»" (۴) در آن بحث کرده است (۵).

قرآن هرگز معرفت به یگانگی خدا را از طریق مطالعه در نظام خلقت موجودات بدان سان که اصل معرفت به خالق ماورائی را از آن راه تاکید کرده، توصیه نکرده است. و چنین توصیه‌ای صحیح نبوده است.

در قرآن مسائلی از این قبیل مطرح است:

پاورقی:

۱ شوری / ۱۱

۲ روم / ۲۷

۳ الانبیاء. ۲۲

۴ المومنون. ۹۱

۵ رجوع شود به جلد پنجم اصول فلسفه.

«لیس کمثله شیء» (۱)، «و لله المثل الاعلی» (۲)، «له الاسماء الحسنی» (۳)، «و الامثال العلیا - الملك القدوس العزیز المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر» (۴)، «اینما تولوا فثم وجه الله» (۵) «هو الله فی السموات و فی الارض» (۶)، «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (۷) «الحی القيوم» (۸)، «الله الصمد» (۹)، «لم یلد و لم یولد» (۱۰)، «و لم یکن له کفوا احد» (۱۱).

قرآن این مسائل را برای چه منظوری طرح کرده است؟ آیا برای این بوده است که مسائلی نفهمیدنی و درک نشدنی که به قول " ندوی " اصول و مبادیش در اختیار بشر نیست بر بشر عرضه بدارد و از مردم بخواهد تعبدا بدون اینکه آنها را درک کنند بپذیرند، و یا واقعا می خواسته است که مردم خدا را با این شوون و صفات بشناسند؟ اگر خواسته است خداوند با این صفات شناخته شود از چه راه است؟ چگونه ممکن است مطالعه در طبیعت ما را با این معارف آشنا نماید، مطالعه در مخلوقات بر ما روشن می کند که خداوند علیم است یعنی چیزی که ساخته است از روی علم و دانائی بوده است ولی آنچه قرآن از ما می خواهد تنها این نیست که او آنچه را آفریده است از روی علم و دانائی بوده است بلکه اینست

پاورقی

۱. شوری / ۱۱
۲. نحل / ۶۰
۳. طه / ۸
۴. حشر / ۲۳
۵. بقره / ۱۱۵
۶. انعام / ۳
۷. حدید / ۳
۸. بقره / ۲۵۵
۹. اخلاص / ۲
۱۰. اخلاص / ۳
۱۱. اخلاص / ۴

که: «انه بکل شیء علیم»، (۱) «لا یغزب عن مثقال ذره» (۲)، «قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی» (۳). یعنی علم خداوند نامتناهی است، قدرتش نامتناهی است، چگونه و از کجا می‌توان از مشاهده عینی و حسی مخلوقات به نامتناهی بودن علم و قدرت پروردگار پی برد؟

در قرآن بسیار مسائل دیگر مطرح است: از قبیل کتب علوی: لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، جبر و اختیار، وحی و اشراق و غیره که هیچکدام از آنها از طریق مطالعه حسی مخلوقات قابل تحقیق نیست.

قرآن این مسائل را قطعاً به عنوان یک سلسله درسها القا کرده است و از طرفی تدبر در این درسها را با آیاتی از قبیل: «فلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها» (۴) کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته» (۵) - توصیه و تاکید کرده است. ناچار راهی را برای وصول به این حقایق معتبر می‌دانسته است و به عنوان یک سلسله مجهولات درک نشدنی القا نمی‌کرده است.

دایره مسائلی که قرآن در زمینه مسائل ماوراء الطبیعه مطرح کرده است بسیار وسیعتر از آن است که مطالعه در مخلوقات مادی بتواند جوابگوی آنها باشد. همینها سبب شد که مسلمانان گاهی از طریق سیر و سلوک روحی و گاهی از طریق سلوک عقلی و فکری دنبال این مسائل را بگیرند.

من نمی‌دانم کسانی که مدعی می‌شوند قرآن در مسائل الهی تنها مطالعه در مخلوقات را کافی دانسته است، درباره اینهمه مسائل متنوع که در قرآن مطرح است و از مختصات این کتاب مقدس آسمانی است چه

پاورقی

۱. شوری / ۱۲

۲. سبأ / ۳

۳. کهف / ۱۰۹

۴. محمد / ۲۴

۵. ص / ۲۹

می‌گویند؟

محرک و الهام بخش علی(ع) در طرح مسائلی که در دو شماره پیش بدانها اشاره کردیم تنها و تنها تفسیر قرآن مجید است، اگر علی(ع) نبود شاید برای همیشه معارف عقلی قرآن بدون تفسیر می‌ماند. اکنون که اندکی به ارزش این بحثها اشارت رفت به ذکر نمونه‌هایی از نهج البلاغه می‌پردازیم.

ذات و صفات پروردگار

در این فصل نمونه هایی از بحثهای نهج البلاغه درباره مسائل مربوط به الهیات یعنی مسائل مربوط به ذات و صفات حق را ذکر می کنیم و سپس ارزیابی و مقایسه مختصری به عمل می آوریم و بحث در این بخش نهج البلاغه را خاتمه می دهیم. قبلاً لازم است از خوانندگان محترم معذرت بخواهم که در سه فصل اخیر و مخصوصاً این فصل، بحث ما جنبه فنی و فلسفی به خود گرفته است و طبعاً مسائلی طرح می شود که بر اذهانی که اینگونه تجزیه و تحلیل ها آشنایی ندارند سنگین است. چاره چیست؟ بحث درباره کتابی مانند نهج البلاغه اوج و حضيض ها و نشیب و فرازهایی دارد. ما به همین مناسبت بحث را به اصطلاح درز می گیریم و به ذکر چند نمونه قناعت می کنیم و اگر بخواهیم کلمه به کلمه نهج البلاغه را شرح کنیم «مثنوی هفتاد من کاغذ شود».

ذات حق

آیا در نهج البلاغه درباره ذات حق و اینکه او چیست و چه تعریفی می‌توان برایش ذکر کرد بحثی شده است؟ بلی بحث شده است، زیاد هم بحث شده است، ولی همه در اطراف یک نکته دور می‌زنند و آن اینکه ذات حق وجود بی‌حد و نهایت، و هستی مطلق است و (ماهیت) ندارد، او ذاتی است محدودیت ناپذیر و بی‌مرز، هر موجودی از موجودات حد و مرز و نهایتی دارد، خواه آن موجود متحرک باشد و یا ساکن، موجود متحرک نیز دائماً مرزها را عوض می‌کند، ولی ذات حق حد و مرزی ندارد، و ماهیت که او را در نوع خاصی محدود کند و وجود محدودی را به او اختصاص دهد در او راه ندارد، هیچ زاویه‌ای از زوایای وجود از او خالی نیست، هیچ فقدانی در او راه ندارد، تنها فقدانی که در او راه دارد، فقدان فقدان است و تنها سلبی که درباره او صادق است سلب سلب است و تنها نفی و نیستی که وصف او واقع می‌شود نفی هر نقص و نیستی از قبیل مخلوقیت و معلولیت و محدودیت و کثرت و تجزی و نیازمندی است، و بالاخره تنها مرزی که او در آن مرز پا نمی‌گذارد مرز نیستی است، او با همه چیز است ولی در هیچ چیز نیست و هیچ چیز هم با او نیست، داخل در هیچ چیز نیست ولی از هیچ چیز هم بیرون نیست. او از هر گونه کیفیت و چگونگی و از هر گونه تشبیه و تمثیل منزّه است. زیرا همه اینها اوصاف یک موجود محدود و متعین و ماهیت دار است:

«مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (۱)

او با همه چیز هست ولی نه باین نحو که جفت و قرین چیزی واقع

پاورقی:

۱ - خطبه. ۱

شود و در نتیجه آن چیز نیز قرین و همدوش او باشد، و مغایر با همه چیز است و عین اشیاء نیست ولی نه به این وجه که از اشیاء جدا باشد و وجودات اشیاء مرزی برای ذات او محسوب شود.

" «لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج» " (۱).

او در اشیاء حلول نکرده است، زیرا حلول مستلزم محدودیت شیء حلول کننده و گنجایش پذیری او است، در عین حال از هیچ چیز هم بیرون نیست زیرا بیرون بودن نیز خود مستلزم نوعی محدودیت است.

" «بان من الاشیاء بالقهر لها و القدره علیها و بانت الاشیاء منه بالخضوع له» " (۲).
مغایرت و جدائی او از اشیاء به این است که او قاهر و قادر و مسلط بر آنها است، و البته هرگز قاهر عین مقهور و قادر عین مقدور و مسلط عین مسخر نیست و مغایرت و جدائی اشیاء از او به این نحو است که خاضع و مسخر پیشگاه کبریائی او می‌باشند و هرگز آنکه در ذات خود خاضع و مسخر است (عین خضوع و اطاعت است) با آنکه در ذات خود بی‌نیاز است یکی نیست. جدائی و مغایرت حق با اشیاء به این نحو نیست که حد و مرزی آنها را از هم جدا کند بلکه به ربوبیت و مربوبیت، کمال و نقصریال و قوت و ضعف است.

در کلمات علی (ع) از این گونه سخن بسیار می‌توان یافت. همه

پاورقی

۱ - خطبه. ۱۸۴

۲. خطبه ۱۵۰

مسائل دیگر که بعداً ذکر خواهد شد بر اساس این اصل است که ذات حق وجود مطلق و بی نهایت است و هیچ نوع حد و ماهیت و چگونگی درباره او صادق نیست.

وحدت حق، وحدت عددی نیست

یکی دیگر از مسائل توحیدی نهج البلاغه این است که وحدت ذات اقدس احدیت وحدت عددی نیست، نوعی دیگر از وحدت است. وحدت عددی یعنی وحدت چیزی که فرض تکرر وجود در او ممکن است. هرگاه ماهیتی از ماهیات و طبیعتی از طبایع را در نظر بگیریم که وجود یافته است، عقلاً فرض اینکه آن ماهیت فرد دیگر پیدا کند و بار دیگر وجود یابد ممکن است. در این گونه موارد وحدت افراد آن ماهیت وحدت عددی است. این وحدت در مقابل اثینیت و کثرت است؛ یکی است یعنی دو تا نیست و قهراً این نوع از وحدت با صفت کمی (قلت) متصف می شود، یعنی آن یک فرد نسبت به نقطه مقابلش که دو یا چند فرد است کم است. ولی اگر وجود چیزی به نحوی باشد که فرض تکرر در فرد است کم است. ولی اگر وجود چیزی به نحوی باشد که فرض تکرر در او ممکن نیست - نمی گوئیم وجود فرد دیگر محال است بلکه می گوئیم فرض تکرر و فرض فرد دیگر غیر آن فرد ممکن نیست، زیرا بی حد و نهایت است و هرچه را مثل او و دوم او فرض کنیم یا خود اوست و یا چیزی هست که ثانی و دوم او نیست، در اینگونه موارد وحدت عددی نیست، یعنی این وحدت در مقابل اثینیت و کثرت نیست و معنی اینکه یکی است این نیست که دو تا نیست بلکه اینست که دوم برای او فرض نمی شود.

این مطلب را با یک تمثیل می توان روشن کرد: می دانیم که دانشمندان جهان درباره تناهی یا عدم تناهی ابعاد عالم اختلاف نظر

دارند، بعضی مدعی لاتناهی ابعاد جهانند و می‌گویند عالم اجسام را حد و نهایی نیست، بعضی دیگر معتقدند که ابعاد جهان محدود است و از هر طرف که برویم بالاخره به جایی خواهیم رسید که پس از آن جایی نیست مساله دیگری نیز محل بحث است و آن اینکه آیا جهان جسمانی منحصر است به جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و یا یک و یا چند جهان دیگر نیز وجود دارد؟

بدیهی است که فرض جهان جسمانی دیگر غیر از جهان ما فرع بر اینست که جهان جسمانی ما محدود و متناهی باشد.. تنها در این صورت است که می‌توان فرض کرد مثلاً دو جهان جسمانی و هر کدام محدود به ابعادی معین وجود داشته باشد. اما اگر فرض کنیم جهان جسمانی ما نامحدود است فرض جهانی دیگر غیر ممکن است زیرا هر چه را جهانی دیگر فرض کنیم خود همین جهان و یا جزئی از این جهان خواهد بود.

فرض وجودی دیگر مانند وجود ذات احدیت با توجه به اینکه ذات حق وجود محض و انیت صرف و واقعیت مطلقه است نظیر فرض جهان جسمانی دیگر در کنار جهان جسمانی غیر متناهی است یعنی فرضی غیر ممکن است.

در نهج البلاغه مکرر در این باره بحث شده است که وحدت ذات حق وحدت عددی نیست و او با یکی بودن عددی توصیف نمی‌شود و تحت عدد در آمدن ذات حق ملازم است با محدودیت او.

«الاحد لا بتاویل عدد» (۱) او یک است ولی نه یک عددی.

«لا یشمل بحد و لا یحسب بعد» (۲) هیچ حد و اندازه‌ای او را در بر نمی‌گیرد و با شمارش به حساب نمی‌آید.

پاورقی:

۱ - خطبه. ۱۵۰

۲ - خطبه. ۱۸۴

«من اشار الیه فقد حده و من حده فقد عده» (۱) هر کس بدو اشاره کند او را محدود ساخته است و هر کس او را محدود سازد او را تحت شمارش درآورده است.

«من وصفه فقد حده و من حده فقد عده و من عده فقد ابطال ازله» (۲) هر کس او را با صفتی (زائد بر ذات) توصیف کند او را محدود ساخته است و هر کس او را محدود سازد او را شماره کرده است و هر که او را شماره کند ازلیت و تقدم او را بر همه چیز از بین برده است.

«کل مسمی بالوحده غیره قلیل» (۳) هر چیزی که با وحدت نامبرده شود کم است جز او که با اینکه واحد "است به کمی و قلت موصوف نمی‌شود.

چقدر زیبا و عمیق و پر معنی است این جمله. این جمله می‌گوید هر چه جز ذات حق اگر واحد است کم هم هست. یعنی چیزی است که فرض فرد دیگر مثل او ممکن است، پس خود او وجود محدودی است و با اضافه شدن فرد دیگر بیشتر می‌شود. و اما ذات حق با اینکه واحد است به کمی و قلت موصوف نمی‌شود زیرا وحدت او همان عظمت و شدت و لانهائی وجود و عدم تصور ثانی و مثل و مانند برای اوست.

این مساله که وحدت حق وحدت عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است، در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد، خود فلاسفه اسلامی تدریجا بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی بالخصوص کلمات علی علیه السلام به عمق این اندیشه پی بردند و آنرا رسماً در فلسفه الهی وارد کردند. در کلمات قدماء از حکماء اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی‌شود، حکماء متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه خود کردند نام این نوع وحدت را "وحدت حقه

پاورقی

۱ - خطبه. ۱

۲ - خطبه. ۱۵۰

۳ - خطبه. ۶۳

حقیقه " اصطلاح کردند.

○

اولیت و آخریت و ظاهریّت و باطنیّت حق

از جمله بحثهای نهج البلاغه بحثهایی است درباره اینکه خداوند هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن، البته این بحث مانند سایر مباحث مقتبس از قرآن مجید است و فعلا ما در مقام استناد به قرآن مجید نیستیم. خداوند اول است نه اولیّت زمانی تا با آخریت او مغایر باشد، و ظاهر است نه بمعنی اینکه محسوس به حواس است تا با باطن بودن او دو معنی و دو جهت مختلف باشد اولیّت او عین آخریت، و ظاهریّت او عین باطنیّت او است.

«الحمد لله الذی لم یسبق له حال حالا فیکون اولا قبل ان یکون آخرا و یکون ظاهرا قبل ان یکون باطنا... و کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر» (۱)
. سپاس خدای را که هیچ حال و صفتی از او بر حال و صفتی دیگر تقدم ندارد تا اولیّت او مقدم بر آخریتش، و ظاهریّت او مقدم بر باطنیتش بوده باشد.. هر پیدائی جز او فقط پیداست و دیگر پنهان نیست و هر پنهانی جز او فقط پنهان است و دیگر پیدا نیست او است که در عین اینکه پیدا است پنهان است و در عین اینکه پنهان است پیدا است.
«لا تصحبه الاوقات و لا ترفده الادوات، سبق الاوقات کونه

پاورقی:

۱ - خطبه. ۶۳

و العدم وجوده و الابتداء ازله»(۲).

زمانها او را همراهی نمی‌کنند(در مرتبه ذات او زمان وجود ندارد) و اسباب و ابزارها او را کمک نمی‌کنند. هستی او بر زمانها، و وجود او بر نیستی، و ازلیت او بر هر آغازی تقدم دارد.

تقدم ذات حق بر زمان و بر هر نیستی و بر هر آغاز و ابتدائی یکی از لطیفترین اندیشه‌های حکمت الهی است و معنی ازلیت حق فقط این نیست که او همیشه بوده است. شک نیست که همیشه بوده است، اما همیشه بودن یعنی زمانی نبوده که او نبوده است. ازلیت حق فوق همیشه بودن است، زیرا "همیشه بودن" مستلزم فرض زمان است، ذات حق علاوه بر اینکه با همه زمانها بوده است بر همه چیز، حتی بر زمان تقدم دارد و این است معنی "ازلیت" او. از اینجا معلوم می‌شود که تقدم او نوعی دیگر غیر از تقدم زمانی است.

«الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه و بمحدث خلقه علی ازلیته و باشتباههم علی ان لا شبهه له لا تستلمه المشاعر و لا تحجبه السواتر»(۱).

سپاس خدایا که آفرینش دلیل بر هستی او و حدوث مخلوقاتش دلیل بر ازلیت او و مانند داشتن مخلوقاتش دلیل بر بمانندی او است. از حواس پنهان است و دست حواس به دامن کبریا نیش نمی‌رسد، و در عین حال هویداست و هیچ چیزی

پاورقی:

۱ - خطبه. ۱۸۴

۲ - خطبه. ۱۵۰

نمی‌تواند مانع و حاجب و پرده وجودش شود.

یعنی او هم پیداست و هم پنهان است، او در ذات خود پیدا است، اما از حواس انسان پنهان است، پنهانی او از حواس انسان از ناحیه محدودیت حواس است نه از ناحیه ذات او.

در جای خود ثابت شده است که وجود مساوی با ظهور است، و هر چه وجود کاملتر و قویتر باشد ظاهرتر است و بر عکس هر چه ضعیفتر و با عدم مخلوطتر باشد، از خود و از غیر پنهانتر است.

برای هر چیز دو نوع وجود است: "وجود فی نفسه" و "وجود برای ما". وجود هر چیزی برای ما وابسته است به ساختمان قوای ادراکی ما و به شرائط خاصی که باید باشد، و از اینرو ظهور نیز بر دو قسم است: ظهور فی نفسه و ظهور برای ما.

حواس ما به حکم محدودیتی که دارد فقط قادر است موجودات مقید و محدود و دارای مثل و ضد را در خود منعکس کند، حواس ما از آنجهت رنگها و شکلهای و آواها و غیر اینها را درک می‌کنند که به مکان و زمان محدود می‌شوند، در یک جا هستند و در جایی دیگر نیستند، در یک زمان هستند و در زمانی دیگر نیستند، مثلاً اگر روشنی همیشه و همه جا بطور یکنواخت می‌بود قابل احساس نبود، اگر یک آواز بطور مداوم و یک نواخت شنیده شود هرگز شنیده نمی‌شود.

ذات حق که صرف الوجود و فعلیت محض است و هیچ مکان و زمان او را محدود نمی‌کند نسبت به حواس ما باطن است اما او در ذات خود عین ظهور است و همان کمال ظهورش که ناشی از کمال وجودش است سبب خفای او از حواس ما است، جهت ظهور و جهت بطون در ذات او یکی است، او از آنجهت پنهان است که در نهایت پیدائی است، او از شدت ظهور در خفاست.

یا من هواختفی لفرط نوره
الظاهر الباطن فی ظهوره
حجاب روی تو هم روی تو است در همه حال
نهان ز چشم جهانی زبس که پیدایی

پاورقی

۱. منظوماً حاج ملا هادی سبزواری، ابتدای بخش حکمت.

مقایسه و داوری

اگر یک مقایسه - و لو بطور مختصر - میان منطق نهج البلاغه با منطق سایر مکتبهای فکری به عمل نیاید ارزش واقعی بحثهای توحیدی نهج البلاغه روشن نمی‌شود، آنچه در فصل پیش به عنوان نمونه ذکر شد قسمت بسیار مختصری بود و از لحاظ نمونه هم چندان کافی به نظر نمی‌رسد ولی فعلاً بهمان اندازه قناعت می‌کنیم و به مقایسه می‌پردازیم:

درباره ذات و صفات حق قبل از نهج البلاغه و بعد از آن، در شرق و غرب، در قدیم و جدید از طرف فلاسفه، عرفا، متکلمین، بحثهای فراوان به عمل آمده است ولی با سبکها و روشهای دیگر. سبک و روش نهج البلاغه کاملاً ابتکاری و بی‌سابقه است، تنها زمینه اندیشه‌های نهج البلاغه، قرآن مجید است و بس. از قرآن مجید که بگذریم هیچگونه زمینه دیگری برای بحثهای نهج البلاغه نخواهیم یافت.

قبلاً اشاره کردیم که برخی دانشمندان برای اینکه بتوانند زمینه قبلی برای این مباحث فرض کنند اصالت انتساب آنها را به علی علیه السلام مورد تردید قرار داده‌اند! و چنین فرض کرده‌اند که این بیانات در عصرهای

متاخرتر پس از پدید آمدن افکار معتزله از یک طرف و اندیشه‌های یونانی از طرف دیگر، پیدا شده است، غافل از آنکه "چه نسبت خاک را با عالم پاک؟! " اندیشه‌های معتزلی یا یونانی کجا و افکار نهج البلاغه‌ای کجا.

نهج البلاغه و اندیشه‌های کلامی

در نهج البلاغه در عین اینکه خداوند متعال با اوصاف کمالیه توصیف شده است، هر گونه صفت "مقارن" و زائد بر ذات نفی شده است. از طرف دیگر، همچنانکه می‌دانیم اشاعره طرفدار صفات زائد بر ذاتند و معتزله هر گونه صفت را نفی می‌کنند.

الاشعری بازدياد قائله و قال بالنيابه المعتزله

همین امر سبب شده که بعضی بپندارند آنچه در نهج البلاغه در این زمینه آمده است در عصرهای متاخرتر ساخته شده و تحت تاثیر افکار معتزلی بوده است، و حال آنکه اگر فردی اندیشه شناس باشد می‌فهمد در نهج البلاغه که صفت نفی می‌شود، صفت محدود نفی می‌شود (۱) و صفت نامحدود برای ذات نامحدود مستلزم عینیت ذات با صفات است نه انکار صفات آنچنانکه معتزله پنداشته‌اند، و اگر معتزله به چنین اندیشه‌ای رسیده بودند هرگز نفی صفات نکرده و قائل به "نیابت" ذات از صفات نمی‌شدند.

و همچنین است آنچه در خطبه ۱۸۴ درباره حدوث کلام پروردگار آمده است ممکن است توهم شود که آنچیزی که در این خطبه آمده است مربوط است به بحث در قدم و حدوث قرآن که مدت‌ها بازار داغی

پاورقی:

۱ - در خطبه اول نهج البلاغه قبل از آنکه بفرماید: "و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه" می‌فرماید: "الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود"

«يقول لمن اراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع و انما كلامه سبحانه فعل منه انشاء و مثله لم يكن من قبل ذلك كائنا و لو كان قديما لكان الها ثانيا».

يعنی هر چه را بخواهد باشد می‌گوید " باش " پس وجود می‌یابد، این گفتن، آوازی که دروازه گوشها را بکوبد و یا فریادی که شنیده شود، نیست، سخن او فعل او است، و چون فعل او است حادث است و در مرتبه قبل موجود نبوده است و اگر قدیم باشد خدای دوم خواهد بود به علاوه، روایاتی که در این زمینه از علی علیه السلام رسیده است و فقط برخی از آنها در نهج البلاغه جمع شده است روایاتی مسند است و به زمان خود آن حضرت متصل می‌شود، بنابراین چه جای تردید است؟ و اگر شباهتی میان کلمات علی علیه السلام و برخی سخنان معتزله مشاهده شود احتمالی که باید داده شود اینست که معتزله از آن حضرت اقتباس کرده‌اند.

متکلمین اسلامی عموماً - اعم از شیعی و سنی، اشعری یا معتزلی - محور بحثهای خود را " حسن و قبح عقلی " قرار داده‌اند. این اصل که جز

یک اصل عملی اجتماعی بشری نیست از نظر متکلمین در عالم الوهیت نیز جاری است و بر سنن تکوین هم حکومت می‌کند. ولی ما در سراسر نهج البلاغه کوچکترین اشاره و استنادی به این اصل نمی‌بینیم، همچنانکه در قرآن نیز اشاره‌ای بدان نیست، و اگر افکار و عقاید متکلمین در نهج البلاغه راه یافته بود در درجه اول می‌بایست پای این اصل باز شده باشد.

نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی

برخی دیگر که به کلماتی در نهج البلاغه از قبیل وجود و عدم و حدوث و قدم و مانند اینها برخورده‌اند فرضیه دیگری پیش آورده احتمال داده‌اند که این کلمات و اصطلاحات پس از آنکه فلسفه یونانی وارد دنیای اسلام شده به عمد و یا سهو در ردیف کلمات علی علیه السلام قرار گرفته است.

صاحبان این فرضیه نیز اگر از الفاظ عبور کرده به معانی رسیده بودند، چنین فرضی را ابراز نمی‌داشتند. سبک و روش استدلال در نهج البلاغه با سبک و روش فلاسفه متقدم و معاصر سید رضی، و حتی تا قرن‌ها پس از سید رضی و گرد آوری نهج البلاغه، صددرصد متفاوت است. فعلا در الهیات فلسفه یونان و اسکندریه بحثی نمی‌کنیم که در چه حد و پایه بوده است، بحث خود را به الهیاتی که از طرف فارابی و ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی بیان شده است اختصاص می‌دهیم، البته شک نیست که فلاسفه اسلامی تحت تاثیر و نفوذ تعلیمات اسلامی برخی مسائل را وارد فلسفه کردند. که قبلا نبود و به علاوه در بیان و توجیه و استدلال بعضی مسائل دیگر ابتکاراتی بوجود آوردند. در عین حال با آنچه از نهج البلاغه می‌توان استفاده کرد تفاوت‌هایی دارد. حضرت استاد علامه طباطبائی روحی فدا در نشریه مکتب تشیع شماره ۲ در مقدمه بحث روایات معارف اسلامی می‌فرمایند:

این بیانات در فلسفه الهیه یک رشته مطالب و مسائل را حل می‌کنند که علاوه بر اینکه در میان مسلمین مطرح نشده بوده و در میان اعراب مفهوم نبوده اساساً در میان کلمات فلاسفه قبل از اسلام که کتبشان به عربی نقل شده عنوانی ندارند و در آثار حکمای اسلام که از عرب و عجم پیدا شده و آثاری از خود گذاشته‌اند یافت نمی‌شوند. این مسائل همانطور در حال ابهام مانده و هر یک از شراح و باحثین به حسب گمان خود تفسیر می‌کردند تا تدریجاً راه آنها تا حدی روشن و در قرن یازده هجری حل شده و مفهوم گردیدند، مانند، مساله وحدت حقه (وحدت غیر عددی) در واجب، و مساله اینکه ثبوت وجود واجبی همان ثبوت وحدت او است (وجود واجب چون وجود مطلق است مساوی با وحدت است) و اینکه واجب معلوم بالذات است و اینکه واجب خود به خود بلا واسطه شناخته می‌شود و همه چیز با واجب شناخته می‌شود نه به عکس. (۱) محور استدلالهای فلاسفه پیشین اسلام از قبیل فارابی و بوعلی و خواجه نصیرالدین طوسی در مباحث مربوط به ذات و صفات و شؤون حق از وحدت و بساطت و غنای ذاتی و علم و قدرت و مشیت و غیره "وجوب وجود" است، یعنی همه چیز دیگر از "وجوب وجود" استنتاج می‌شود و خود وجوب وجود از یک طریق غیر مستقیم اثبات می‌گردد، از این راه به اثبات می‌رسد که بدون فرض واجب الوجود ممکنات غیر قابل توجیه است. گرچه برهانی که بر این مطلب اقامه می‌شود از نوع برهان خلف نیست ولی از نظر غیر مستقیم بودن و خاصیت الزامی داشتن

پاورقی:

۱ - نشریه سالانه مکتب تشیع، شماره ۲ ص ۱۲۰

مانند برهان خلف است و لهذا ذهن هرگز به ملاک " وجوب وجود " دست نمی‌یابد و " لم " مطلب را کشف نمی‌کند، بوعلی در اشارات بیان مخصوصی دارد و مدعی می‌شود که با آن بیان " لم " مطلب را کشف کرده است و لهذا برهان معروف خود را " برهان صدیقین " نامیده است ولی حکمای بعد از او بیان او را برای توجیه " لم " مطلب کافی نشمرده‌اند.

در نهج البلاغه هرگز بر وجوب وجود به عنوان اصل توجیه کننده ممکنات تکیه نشده است، آنچه در این کتاب بر آن تکیه شده است همان چیزی است که ملاک واقعی وجوب وجود را بیان می‌کند، یعنی واقعیت محض و وجود صرف بودن ذات حق. حضرت استاد در همان کتاب ضمن شرح معنی یک حدیث که در توحید صدوق از علی علیه السلام روایت شده می‌فرمایند:

" اساس بیان روی این اصل است که وجود حق سبحانه واقعیتی است که هیچگونه محدودیت و نهایتی نمی‌پذیرد زیرا وی واقعیت محض است که هر چیز واقعیت داری در حدود و خصوصیات وجودی خود به وی نیازمند است و هستی خاص خود را از وی دریافت می‌دارد "(۱).

آری آنچه در نهج البلاغه پایه و اساس همه بحثها درباره ذات حق قرار گرفته اینست که او هستی مطلق و نامحدود است، قید و حد به هیچ وجه در او راه ندارد، هیچ مکان و یا زمان و هیچ شیء از او خالی نیست، او با همه چیز هست ولی هیچ چیز با او نیست و چون مطلق و بی حد است بر همه چیز حتی بر زمان و بر عدد و بر حد و اندازه(ماهیت) تقدم دارد،

پاورقی:

۱ - همان کتاب ص ۱۲۶

یعنی زمان و مکان و عدد و حد و اندازه در مرتبه افعال او است و از فعل و صنع او انتزاع می‌شود، همه چیز از او است و بازگشت همه چیز به او است، او در همان حال که اول الاولین است، آخرالآخرین است.

اینست آنچه محور بحثهای نهج البلاغه است و در کتب فارابی و بوعلی و ابن رشد و غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی نشانه‌ای از آن نمی‌توان یافت.

همچنانکه استاد علامه متذکر شده‌اند این بحثهای عمیق در "الهیات بالمعنی الاخص" مبتنی بر یک سلسله مسائل دیگر است که در امور عامه فلسفه به ثبوت رسیده است (۱) و ما در اینجا نمی‌توانیم به ذکر آن مسائل و بیان مبتنی بودن این بحثها بر آن مسائل بپردازیم.

وقتی که ما می‌بینیم اولاً مسائلی که در نهج البلاغه مطرح است که در عصر سید رضی، گرد آورنده نهج البلاغه، در میان فلاسفه جهان مطرح نبوده است، از قبیل اینکه وحدت ذات واجب از نوع وحدت عددی نیست و عدد در مرتبه متاخر از ذات او است، و اینکه وجود او مساوی با وحدت است و دیگر بسیط الحقیقه بودن ذات واجب و با همه چیز بودن او و برخی مسائل دیگر. و ثانیاً می‌بینیم تکیه گاه بحث در این کتاب با بحثهای فلسفی متداول جهان تا امروز متفاوت است، چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که این سخنان از طرف آشنایان با مفاهیم فلسفی آنروز اختراع شده است.

نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی غرب

نهج البلاغه در تاریخ فلسفه شرق سهم عظیم دارد صدر المتالهین که اندیشه‌های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تاثیر عمیق کلمات

پاورقی:

۱ - همان کتاب ص ۱۵۷.

علی علیه السلام بود، روش او در مسائل توحید براساس استدلال از ذات به ذات، و از ذات بر صفات و افعال است و همه اینها مبتنی است بر صرف الوجود بودن واجب، و آن بر پایه یک سلسله اصول کلی دیگر که در فلسفه عامه او مطرح است، بنا شده است. حکمت الهی شرق از برکت معارف اسلام بارور شد و استحکام یافت و بر یک سلسله اصول و مبادی خلل ناپذیر بنا شد، ولی حکمت الهی غرب از این مزایا محروم ماند. گرایش به فلسفه مادی در غرب علل و موجبات فراوانی دارد که اکنون مجال شرح آنها نیست، به عقیده ما علت عمده آن ناتوانی و نارسائی مفاهیم حکمت الهی غرب بود اگر کسی بخواهد مقایسه‌ای در زمینه بحثهایی که در این دو سه فصل اشاره شد به عمل آورد لازم است در اطراف برهان وجودی که از "آنسلم مقدس" تا دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس و کانت و غیره به بحث و رد و قبول آن پرداخته‌اند، مطالعه کند و آنگاه آنرا با برهان صدیقین صدرالمتهیین که از اندیشه‌های اسلامی و مخصوصاً کلمات علی(ع) الهام یافته است مقایسه نماید تا ببیند: "تفاوت ره از کجا است تا به کجا؟".

پاورقی:

- ۱ - رجوع شود به کتاب "علل گرایش به مادیگری" تألیف مرتضی مطهری، بخش "نارسائیهای مفاهیم فلسفی"

بخش سوم

سلوك و عبادت

عبادت در اسلام

درجات عبادتها

تلقى نهج البلاغه از عبادت

عبادت آزادگان

ياد حق

حالات و مقامات

شب مردان خدا

ترسيم چهره عباد

شب زنده‌داريها

واردات قلبيه

عبادت، درمان اخلاق

انس و لذت

"سلوک و عبادت"

عبادت در اسلام

عبادت و پرستش خداوند یکتا و ترک پرستش هر موجود دیگر، یکی از اصول تعلیمات پیامبران الهی است، تعلیمات هیچ پیامبری از عبادت خالی نبوده است. چنانکه می‌دانیم در دیانت مقدسه اسلام نیز عبادت سر لوحه همه تعلیمات است، چیزی که هست در اسلام عبادت به صورت یک سلسله تعلیمات جدا از زندگی که صرفاً به دنیای دیگر تعلق داشته باشد وجود ندارد، عبادات اسلامی با فلسفه‌های زندگی توأم است و در متن زندگی واقع است.

گذشته از اینکه برخی عبادات اسلامی به صورت مشترک و همکاری دسته جمعی صورت می‌گیرد، اسلام به عبادت‌های فردی نیز آنچنان شکل داده است که متضمن انجام پاره‌ای از وظایف زندگی است، مثلاً نماز که مظهر کامل اظهار عبودیت است چنان در اسلام شکل خاص یافته است که حتی فردی که می‌خواهد در گوشه خلوت به تنهایی نماز بخواند خود به خود به انجام پاره‌ای از وظائف اخلاقی و اجتماعی از

قبیل نظافت، احترام به حقوق دیگران، وقت شناسی، جهت شناسی، ضبط احساسات، اعلام صلح و سلم با بندگان شایسته خدا و غیره مقید می گردد. از نظر اسلام هر کار خیر و مفیدی اگر با انگیزه پاک خدائی توأم باشد عبادت است، لهذا درس خواندن، کار و کسب کردن، فعالیت اجتماعی کردن اگر لله و فی الله باشد عبادت است.

در عین حال، اسلام نیز پاره‌ای تعلیمات دارد که فقط برای انجام مراسم عبادت وضع شده است از قبیل نماز و روزه و این خود فلسفه‌ای خاص دارد.

○

درجات عبادتها

تلقى افراد از عبادت یکسان نیست، متفاوت است. از نظر برخی افراد عبادت نوعی معامله و معاوضه و مبادله کار و مزد است، کار فروشی و مزد بگیری است، همانطور که یک کارگر، روزانه نیروی کار خود را برای یک کارفرما مصرف می کند و مزد می گیرد، عابد نیز برای خدا زحمت می کشد و خم و راست می شود و طبعاً مزدی طلب می کند که البته آن مزد در جهان دیگر به او داده خواهد شد.

و همانطور که فائده کار برای کارگر در مزدی که از کارفرما می گیرد خلاصه می شود و اگر مزدی در کار نباشد نیرویش به هدر رفته است فائده عبادت عابد نیز، از نظر این گروه، همان مزد و اجری است که در جهان دیگر به او به صورت یک سلسله کالاهای مادی پرداخت می شود.

و اما اینکه هر کار فرما که مزدی می دهد به خاطر بهره‌ای است که از کار کارگر می برد و کارفرمای ملک و ملکوت چه بهره‌ای می تواند از کار بنده ضعیف و ناتوان خود ببرد و هم اینکه فرضاً اجر و مزد از جانب آن

کارفرمای بزرگ به صورت تفضل و بخشش انجام گیرد، پس چرا این تفضل بدون صرف مقداری انرژی کار به او داده نمی‌شود، مساله‌ای است که برای اینچنین عابدهائی هرگز مطرح نیست.

از نظر اینگونه افراد تار و پود عبادت همین اعمال بدنی و حرکات محسوس ظاهری است که به وسیله زبان و سایر اعضاء بدن صورت می‌گیرد.

این یک نوع تلقی است از عبادت که البته عامیانه و جاهلانه است، و به تعبیر بوعلی در نمط نهم اشارات، خدانشناسانه است و تنها از مردم عامی و قاصر پذیرفته است. تلقی دیگر از عبادت، تلقی عارفانه است، برحسب این تلقی، مساله کارگر و کارفرما و مزد به شکلی که میان کارگر و کارفرما متداول است مطرح نیست و نمی‌تواند مطرح باشد. بر حسب این تلقی، عبادت نردبان قرب است، معراج انسان است، تعالی روان است، پرواز روح است به سوی کانون نامرئی هستی، پرورش استعدادهای روحی و ورزش نیروهای ملکوتی انسانی است، پیروزی روح بر بدن است، عالیت‌ترین عکس العمل سپاسگزارانه انسان است از پدید آورنده خلقت، اظهار شیفتگی و عشق انسان است به کامل مطلق و جمیل علی الاطلاق، و بالاخره سلوک و سیر الی الله است. برحسب این تلقی، عبادت پیکری دارد و روحی، ظاهری دارد و معینی، آنچه بوسیله زبان و سایر اعضاء بدن انجام می‌شود پیکره و قالب و ظاهر عبادت است، روح و معنی عبادت چیز دیگر است، روح عبادت وابستگی کامل دارد به مفهومی که عابد از عبادت دارد و به نوع تلقی او از عبادت و به انگیزه‌ای که او را به عبادت برانگیخته است و به بهره و حظی که از عبادت عملاً می‌برد و اینکه عبادت تا چه اندازه سلوک الی الله و گام برداشتن در بساط قرب باشد.

تلقی نهج البلاغه از عبادت

تلقى نهج البلاغه از عبادت چگونه است؟ تلقی نهج البلاغه از عبادت، تلقی عارفانه است، بلکه سرچشمه و الهام بخش تلقی‌های عارفانه از عبادتها در جهان اسلام، پس از قرآن مجید و سنت رسول اکرم، کلمات علی و عبادتهای عارفانه علی است.

چنانکه می‌دانیم، یکی از وجهه‌های عالی و دور پرواز ادبیات اسلامی، چه در عربی و چه در فارسی، وجهه روابط عابدانه و عاشقانه انسان است با ذات احدیت. اندیشه‌های نازک و ظریفی به عنوان خطابه، دعا، تمثیل، کنایه، به صورت نثر و یا نظم در این زمینه به وجود آمده است که راستی تحسین آمیز و اعجاب انگیز است.

با مقایسه با اندیشه‌های ما قبل اسلام در قلمرو کشورهای اسلامی می‌توان فهمید که اسلام چه جهش عظیمی در اندیشه‌ها در جهت عمق و وسعت و لطف و رقت به وجود آورده است، اسلام از مردمی که بت یا انسان و یا آتش را می‌پرستیدند و بر اثر کوتاهی اندیشه مجسمه‌های ساخته دست خود را معبود خود قرار می‌دادند و یا خدای لایزال را در حد پدر یک انسان تنزل می‌دادند و احیانا پدر و پسر را یکی می‌دانستند و یا رسما اهورامزدا را مجسم می‌دانستند و مجسمه اشرا همه جا نصب می‌کردند، مردمی ساخت که مجردترین معانی و رقیقترین اندیشه‌ها و لطیف‌ترین افکار و عالیتین تصورات را در مغز خود جای دادند.

چطور شد که یک مرتبه اندیشه‌ها عوض شد، منطق‌ها تغییر کرد، افکار اوج گرفت، احساسات رقت یافت و متعالی شد و ارزشها دگرگون گشت؟

"سبعه معلقه" و "نهج البلاغه" دو نسل متوالی هستند، هر دو نسل نمونه فصاحت و بلاغت‌اند، اما از نظر محتوی تفاوت از زمین تا آسمان است. در آن یکی هر چه هست وصف اسب است و نیزه و شتر و شبیخون و چشم و

ابرو و معاشقه و مدح و هجو افراد، و در این یکی عالیت‌ترین مفاهیم انسانی. اکنون برای اینکه نوع تلقی " نهج البلاغه " از عبادت روشن شود به ذکر نمونه‌هایی از کلمات " علی " می‌پردازیم و سخن خود را با جمله‌ای آغاز می‌کنیم که درباره تفاوت تلقیهای مردم از عبادت گفته شده است.

عبادت آزادگان

«ان قوما عبدوا الله رغبة فتلک عباده التجار، و ان قوما عبدوا الله رهبة فتلک عباده العبيد، و ان قوما عبدوا الله شکرا فتلک عباده الاحرار» (۱)

. همانا گروهی خدایرا به انگیزه پاداش می‌پرستند، این عبادت تجارت پیشگان است، و گروهی او را از ترس می‌پرستند، این عبادت برده صفتان است، و گروهی او را برای آنکه او را سپاسگزاری کرده باشند می‌پرستند، این عبادت آزادگان است.

«لو لم يتوعد الله على معصيته لكان يجب ان لا يعصى شکرا لنعمه»

فرضا خداوند کیفری برای نافرمانی معین نکرده بود، سپاسگزاری ایجاب می‌کرد که فرمانش تمرد نشود.

از کلمات آن حضرت است:

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، کلمات قصار، حکمت. ۲۳۷

۲ - نهج البلاغه، کلمات قصار، حکمت. ۲۹۰

«الهی ما عبدتک خوفا من نارك و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعباده
فعبدتک» (۲)

. من تو را به خاطر بیم از کیفرت و یا به خاطر طمع در بهشتت پرستش نکرده‌ام، من
تو را بدان جهت پرستش کردم که شایسته پرستش یافتم.

یاد حق

ریشه همه آثار معنوی اخلاقی و اجتماعی که در عبادت است در یک چیز است: یاد
حق و غیر او را از یاد بردن. قرآن کریم در یک جا به اثر تربیتی و جنبه تقویتی روحی
عبادت اشاره می‌کند و می‌گوید: "نماز از کار بد و زشت باز می‌دارد" و در جای دیگر
می‌گوید: "نماز را برای اینکه به یاد من باشی به پادار" اشاره به اینکه انسان که نماز
می‌خواند و در یاد خدا است همواره در یاد دارد که ذات دانا و بینائی مراقب او است و
فراموش نمی‌کند که خودش بنده است.

ذکر خدا و یاد خدا که هدف عبادت است، دل را جلا می‌دهد و صفا می‌بخشد و آنرا
آماده تجلیات الهی قرار می‌دهد، علی‌درباره یاد حق که روح عبادت است چنین
می‌فرماید:

«ان الله تعالى جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوه و
تنقاد به المعائده و ما برح لله عزت آلائه فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات رجال
ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم» (۱)

پاورقی:

۱ بحار انوار، ج ۴۱، ب ۱۰۱ / ص ۱۴ با اندکی اختلاف

۲ خطبه. ۲۲۰

خداوند یاد خود را صیقل دلها قرار داده است، دلها بدین وسیله از پس کری، شنوا و از پس نابینائی، بینا و از پس سرکشی و عناد، رام می گردند، همواره چنین بوده و هست که خداوند متعال در هر برهه‌ئی از زمان و در زمانهائی که پیامبری در میان مردم نبوده است بندگانی داشته و دارد که در سر ضمیر آنها با آنها راز می گوید و از راه عقلهایشان با آنان تکلم می کند.

در این کلمات خاصیت عجیب و تاثیر شگرف یاد حق در دلها بیان شده است تا جائی که دل قابل الهامگیری و مکالمه با خدا می گردد.

حالات و مقامات:

در همین خطبه حالات و مقامات و کرامتهائی که برای اهل معنی در پرتو عبادت رخ می دهد توضیح داده شده است، از آن جمله می فرماید:

«قد حفت بهم الملائكة و تنزلت عليهم السكينة و فتحت لهم ابواب السماء و اعدت لهم مقاعد الكرامات في مقام اطلع الله عليهم فرضى سعيهم و حمد مقامهم يتنسمون بدعائه روح التجاوز».

. فرشتگان آنان را در میان گرفته اند، آرامش برایشان فرود آمده است، درهای ملکوت بر روی آنان گشوده شده است، جایگاه الطاف بی پایان الهی برای شان آماده گشته است، خداوند متعال مقام و درجه آنان را که بوسیله بندگی به دست آورده اند دیده و عملشان را پسندیده و مقامشان را ستوده است، آنگاه که خداوند را می خوانند بوی مغفرت و گذشت الهی را استشمام و پس رفتن پرده های تاریک گناه را احساس

می‌کنند.

شب مردان خدا

از دیدگاه نهج البلاغه، دنیای عبادت دنیای دیگری است، دنیای عبادت آکنده از لذت است، لذتی که با لذت دنیای سه بعدی مادی قابل مقایسه نیست. دنیای عبادت پر از جوشش و جنبش و سیر و سفر است اما سیر و سفری که "به مصر و عراق و شام" و یا هر شهر دیگر زمینی منتهی نمی‌شود، به شهری منتهی می‌شود "کاو را نام نیست" دنیای عبادت شب و روز ندارد، زیرا همه روشنائی است، تیرگی و اندوه و کدورت ندارد، یکسره صفا و خلوص است، از نظر نهج البلاغه چه خوشبخت و سعادت‌مند است کسی که به این دنیا پاگذارد و نسیم جانبخش این دنیا او را نوازش دهد، آن کس که به این دنیا گام نهد دیگر اهمیت نمی‌دهد که در دنیای ماده و جسم بر دیبا سر نهد یا بر خشت:

«طوبی ل نفس ادت الی ربها فرضها و عرکت بجنبها بوسها و هجرت فی اللیل غمضها حتی اذا غلب الکرى علیها افترشت ارضها و توسدت کفها فی معشر اسهر عیونهم خوف معادهم و تجافت عن مضاجعهم جنوبهم، و همهمت بذکر ربهم شفاههم و تقشعت بطول استغفارهم ذنوبهم، اولئک حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون».

"چه خوشبخت و سعادت‌مند است آنکه فرائض پروردگار خویش را انجام می‌دهد، الله، یار و حمد و قل هو الله، کار او است، رنجها و ناراحتیها را، مانند سنگ آسیا دانه را، در زیر

پهلوی خود خورد می‌کند. شب هنگام از خواب دوری می‌گزیند و شب زنده داری می‌نماید، آنگاه که سپاه خواب حمله می‌آورد زمین را فرش و دست خود را بالش قرار می‌دهد، در گروهی است که نگرانی روز بازگشت، خواب از چشمان‌شان ربوده، پهلوه‌اشان از خوابگاه‌هایشان جا خالی می‌کنند، لب‌هایشان به ذکر پروردگارشان آهسته حرکت می‌کنند، ابر مظلوم گناه‌هایشان بر اثر استغفارهای مداومشان پس می‌رود. آنانند حزب خدا، همانا آنانند رستگاران!

..

. شب مردان خدا روز جهان افروز است
روشنانرا به حقیقت شب ظلمانی نیست

ترسیم چهره عبادت و عباد در نهج البلاغه

در فصل پیش طرز تلقی " نهج البلاغه " از عبادت بیان شد، معلوم شد که از نظر نهج البلاغه، عبادت تنها انجام یک سلسله اعمال خشک و بی‌روح نیست. اعمال بدنی صورت و پیکره عبادت است، روح و معنی چیز دیگر است، اعمال بدنی آنگاه زنده و جاندار است و شایسته نام واقعی عبادت است که با آن روح و معنی توأم باشد. عبادت واقعی نوعی خروج و انتقال از دنیای سه بعدی و قدم نهادن در دنیائی دیگر است، دنیائی که به نوبه خود پر است از جوشش و جنبش، و از واردات قلبی و لذت‌های خاص به خود. در نهج البلاغه مطالب مربوط به اهل سلوک و عبادت فراوان آمده است، به عبارت دیگر: ترسیم‌ها از چهره عبادت و عبادت پیشگان شده است گاهی سیمای عباد و سلاک از نظر شب زنده داریها، خوف و خشیتها، شوق و لذتها، سوز و گدازها، آه و ناله‌ها، تلاوت قرآن‌ها ترسیم و نقاشی شده است، گاهی واردات قلبی و عنایات غیبی که در پرتو عبادت و مراقبه و جهاد نفس نصیب‌شان می‌گردد بیان شده است، گاهی

تاثیر عبادت از نظر " گناه زدائی " و محو آثار تیره گناهان مورد بحث قرار گرفته است، گاهی به اثر عبادت از نظر درمان پاره‌ای از بیماریهای اخلاقی و عقده‌های روانی اشاره شده است و گاهی ذکر از لذتها و بهجت‌های خالص و بی‌شائبه و بی‌رقیب عباد و زهاد و سالکان راه به میان آمده است.

شب زنده داریها:

«اما الليل فصافون اقدامهم تالین لاجزاء القرآن یرتلونه ترتیلا یحزنون به انفسهم و یستثیرون به دواء دائهم فاذا مروا بایه فیها تشویق رکنوا الیها طمعا و تطلعت نفوسهم الیها شوقا و ظنوا انها نصب اعینهم، و اذا مروا بایه فیها تخویف اصغوا الیها مسامع قلوبهم و ظنوا ان زفیر جهنم و شهیقها فی اصول آذانهم، فهم حانون علی اوساطهم، مفترشون لجباههم و اکفهم و رکبهم و اطراف اقدامهم یطلبون الی الله تعالی فکاک رقابهم، و اما النهار فحلما علماء ابرار اتقیاء» (۱)

. شبها پاهای خود را برای عبادت جفت می‌کنند، آیات قرآن را با آرامی و شمرده شمرده تلاوت می‌نمایند، با زمزمه آن آیات و دقت در معنی آنها غمی عارفانه در دل خود ایجاد می‌کنند و دواهای دردهای خویش را بدین وسیله ظاهر می‌سازند، هر چه از زبان قرآن می‌شنوند مثل اینست که به چشم می‌بینند، هر گاه به آیه‌ای از آیات رحمت می‌رسند بدان طمع می‌بندند و قلبشان از شوق لبریز می‌گردد، چنین می‌نماید که نصب العین

پاورقی:

۱ - خطبه. ۱۹۱

"آنها است، و چون به آیه‌ای از آیات قهر و غضب می‌رسند بدان گوش فرا می‌دهند و مانند اینست که آهنگ بالا و پایین رفتن شعله‌های جهنم به گوششان می‌رسد، کمرها را به عبادت خم کرده پیشانیها و کف دستها و زانوها و سر انگشت پاها به خاک می‌سایند و از خداوند آزادی خویش را می‌طلبند، همین‌ها که چنین شب زنده‌داری می‌کنند و تا این حد روح‌شان به دنیای دیگر پیوسته است، روزها مردانی هستند اجتماعی، بردبار، دانا، نیک و پارسا.

واردات قلبی

«قد احيى، عقله و امات نفسه، حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق، فابان له الطريق و سلک به السبيل و تدافعتہ الابواب الی باب السلامه، و ثبت رجلاه بطمانينه بدنه فی قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضی ربه» (۱).
عقل خویش را زنده و نفس خویش را میرانده است، تا آنجا که ستبری‌های بدن تبدیل به نازکی و خشونت‌های روح تبدیل به نرمی شده است و برق پر نوری بر قلب او جهیده و راهرا بر او روشن و او را به رهروی سوق داده است، پیوسته از این منزل به آن منزل برده شده است تا به آخرین منزل که منزل سلامت و بارانداز اقامت است رسیده و پاهایش همراه بدن آرام او در قرارگاه امن و آسایش، ثابت ایستاده است این همه به موجب اینست که دل و ضمیر خود را به کار گرفته و پروردگار

پاورقی: ۱ - خطبه. ۲۱۸ " ۹۳

در این جمله‌ها چنانکه می‌بینیم سخن از زندگی دیگری است که زندگی عقل خوانده شده است، سخن از مجاهده و میراندن نفس اماره است، سخن از ریاضت بدن و روح است، سخن از برقی است که بر اثر مجاهده در دل سالک می‌جهد و دنیای او را روشن می‌کند، سخن از منازل و مراحل است که یک روح مشتاق و سالک به ترتیب طی می‌کند تا به منزل مقصود که آخرین حد سیر و صعود معنوی بشر است می‌رسد:

"یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه" (۱)

. سخن از طمانینه و آرامشی است که نصیب قلب ناآرام و پراضطراب و پر ظرفیت بشر در نهایت امر می‌گردد:

«لا بذكر الله تطمئن القلوب» (۲)

. در خطبه ۲۲۸ اهتمام این طبقه به زندگی دل‌چنین توصیف شده است:

"«یرون اهل الدنيا لیعظمون موت اجسادهم و هم اشد اعظاما لموت قلوب احیائهم»

. اهل دنیا مردن بدن خویش را بزرگ می‌شمارند اما آنها برای.

پاورقی:

۱ - سوره انشقاق / ۶

۲ - سوره رعد / ۲۸

مردن دل خودشان اهمیت قائل هستند و آن را بزرگتر می‌شمارند

خلسه‌ها و جذبه‌هایی که روحهای مستعد را می‌رباید و بدان سو می‌کشد این چنین بیان شده است:

" «صحبوا الدنيا بآبدان ارواحها معلقه بالمحل الاعلى» "(۱)
. با دنیا و اهل دنیا با بدنهایی معاشرت کردند که روحهای آن بدن‌ها به بالاترین جایگاه‌ها پیوسته بود.

" «لولا الاجل الذی کتب لهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفه عین شوقا الی الثواب و خوفا من العقاب» "(۲)
. اگر اجل مقدر و محتوم آنها نبود روحهای آنها در بدن‌هایشان یک چشم به هم زدن باقی نمی‌ماند از شدت عشق و شوق به کرامت‌های الهی و خوف از عقوبت‌های او.

" «قد اخلص لله سبحانه فاستخلصه» "(۳)
. او خود را و عمل خود را برای خدا خالص کرده است خداوند نیز به لطف و عنایت خاص خویش، او را مخصوص خویش قرار داده است.

علوم افاضی و اشراقی که در نتیجه تهذیب نفس و طی طریق

پاورقی:

۱ - حکمت. ۱۴۷

۲ - خطبه. ۱۹۱

۳ - خطبه. ۸۵

عبودیت بر قلب سالکان راه سرازیر می‌شود و یقین جازمی که نصیب آنان می‌گردد این چنین بیان شده است:

" «هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره و باشروا روح الیقین و استلانوا ما استوعره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون» " (۴)
. علمی که بر پایه بینش کامل است بر قلبهای آنان هجوم آورده است روح یقین را لمس کرده‌اند، آنچه بر اهل تنعم سخت و دشوار است بر آنان نرم گشته است و با آن چیزی که جاهلان از آن درو حشتمند انس گرفته‌اند.

گناه زدائی

از نظر تعلیمات اسلامی، هر گناه اثری تاریک کننده و کدورت آور بر دل آدمی باقی می‌گذارد و در نتیجه میل و رغبت به کارهای نیک و خدائی کاهش می‌گیرد و رغبت به گناهان دیگر افزایش می‌یابد.

متقابلاً عبادت و بندگی و در یاد خدا بودن وجدان مذهبی انسان را پرورش می‌دهد، میل و رغبت به کار نیک را افزون می‌کند و از میل و رغبت به شر و فساد و گناه می‌کاهد. یعنی تیرگیهای ناشی از گناهان را زایل می‌گرداند و میل به خیر و نیکی را جایگزین آن می‌سازد.

در نهج البلاغه خطبه‌ای هست که درباره نماز زکوه و اداء امانت بحث کرده است. پس از توصیه و تاکیدهای درباره نماز، می‌فرماید:

«و انها لتحت الذنوب حت الورق و تطلقها اطلاق الربق و

پاورقی

۱- حکمت. ۱۴۷

شبهها رسول الله(ص) بالحمه تكون على باب الرجل فهو يغتسل منها في اليوم و الليلة خمس مرات فما عسى ان يبقى عليه من الدرن؟»(۱).

نماز گناهان را مانند برگ درخت می‌ریزد و گردنها را از ریسمان گناه آزاد می‌سازد، پیامبر خدا نماز را به چشمه آب گرم که بر در خانه شخص باشد و روزی پنج نوبت خود را در آن شستشو دهد تشبیه فرمود، آیا با چنین شستشوها چیزی از آلودگی بر بدن باقی می‌ماند؟

درمان اخلاقی

در خطبه ۱۹۶ پس از اشاره به پاره‌ای از اخلاق رذیله از قبیل سرکشی، ظلم، کبر، می‌فرماید:

" «و من ذلک ما حرس الله عباده المؤمنین بالصلوات و الزکوات و مجاهده الصیام فی الایام المفروضات تسکینا لاطرافهم و تخشیعاً لبصارهم و تذلیلاً لنفوسهم، و تخفیضاً لقلوبهم و ازاله للخیلاء عنهم» ".

چون بشر در معرض این آفات اخلاقی و بیماریهای روانی است خداوند بوسیله نمازها و زکاتها و روزه‌ها بندگان مؤمن خود را از این آفات حراست و نگهداری کرد، این عبادات دستها و پاها را از گناه باز می‌دارند، چشمها را از خیرگی بازداشته به آنها خشوع می‌بخشند، نفوس را رام می‌گردانند، دلها را متواضع می‌نمایند، و باد دماغ را زایل می‌سازند.

پاورقی:

۱ - خطبه. ۱۹۷

انس و لذت

«اللهم انك انس الانسين لاوليائك و احضرهم بالكفايه للمتوكلين عليك تشاهدهم في سرائرهم و تطلع عليهم في ضمائرهم و تعلم مبلغ بصائرهم فاسرارهم لك مكشوفه و قلوبهم اليك ملهوفه، ان اوحشتهم الغربه انسهم ذكرک و ان صبت عليهم المصائب لجأوا الى الاستجاره بك» (۱).

پروردگارا تو از هر انیسی برای دوستانت انیستری، و از همه آنها برای کسانی که به تو اعتماد کنند برای کارگزاری آماده‌تری، آنان را در باطن دل‌شان مشاهده می‌کنی و در اعماق ضمیرشان بر حال آنان آگاهی و میزان بصیرت و معرفتشان را می‌دانی، رازهای آنان نزد تو آشکار است و دل‌های آنها در فراق تو بیتاب است. اگر تنهایی سبب وحشت آنان گردد یاد تو مونسشان است و اگر سختیها بر آنان فرو ریزد به تو پناه می‌برند.

" «و ان للذكر لاهلا اخذوه عن الدنيا بدلا» " (۲).

همانا یاد خدا افراد شایسته‌ای دارد که آن را به جای همه نعمتهای دنیا انتخاب کرده‌اند.

در خطبه ۱۴۸ اشاره‌ای به مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف دارد، و در آخر سخن، گروهی را در آخرالزمان یاد می‌کند که شجاعت و

پاورقی:

۱ - خطبه. ۲۲۵

۲ - خطبه. ۲۲۰

حکمت و عبادت تواما در آنها گرد آمده است، می‌فرماید: " «ثم ليشحذن فيها قوم شحذ القين النصل. تجلى بالتنزيل ابصارهم، و يرمى بالتفسير في مسامعهم، و يغبقون كاس الحكمه بعد الصبح»! سپس گروهی صیقل داده می‌شوند و مانند پیکان در دست آهنگر تیز و بران می‌گردند، بوسیله قرآن پرده از دیده‌هایشان برداشته می‌شود و تفسیر و توضیح معانی قرآن در گوشهای آنان القا می‌گردد، جامهای پیایی حکمت و معرفت را هر صبح و شام می‌نوشند، و سر خوش باده معرفت می‌گردند.

بخش چهارم حکومت و عدالت

نهج البلاغه و مساله حکومت
ارزش عدالت
نتوان تماشاچی صحنه بی عدالتی بود
علی، عدالت را فدای مصلحت نمی کند
اعتراف به حقوق مردم
منطق کلیسا
منطق نهج البلاغه
حکمران امانتدار است نه مالک

حکومت و عدالت

نهیج البلاغه و مسأله حکومت

از جمله مسائلی که در نهیج البلاغه فراوان درباره آنها بحث شده است مسائل مربوط به حکومت و عدالت است.

هر کسی که یک دوره نهیج البلاغه را مطالعه کند می‌بیند علی(ع) درباره حکومت و عدالت حساسیت خاصی دارد، اهمیت و ارزش فراوانی برای آنها قائل است. قطعاً برای کسانی که با اسلام آشنائی ندارند و برعکس با تعلیمات سایر ادیان جهانی آشنا می‌باشند باعث تعجب است که چرا یک پیشوای دینی اینقدر به اینگونه مسائل می‌پردازد؟ مگر اینها مربوط به دنیا و زندگی دنیا نیست؟ آخر یک پیشوای دینی را با دنیا و زندگی و مسائل اجتماعی چه کار؟

و بر عکس، کسی که با تعلیمات اسلامی آشنا است و سوابق علی(ع) را می‌داند که در دامن مقدس پیغمبر مکرم اسلام پرورش یافته است، پیغمبر او را در کودکی از پدرش گرفته در خانه خود و روی دامن خود بزرگ کرده است و با تعلیم و تربیت مخصوص خود او را پرورش داده، رموز اسلام را به او آموخته، اصول و فروع اسلام را در جان او ریخته

است دچار هیچگونه تعجبی نمی‌شود بلکه برای او اگر جز این بود جای تعجب بود.
مگر قرآن کریم نمی‌فرماید:

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (۱).
سوگند که ما پیامبران خویش را با دلائل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و تراز و فرود آوردیم که در میان مردم به عدالت قیام کنند.

در این آیه کریمه، برقراری عدالت به عنوان هدف بعثت همه انبیا معرفی شده است. مقام قداست عدالت تا آنجا بالا رفته که پیامبران الهی به خاطر آن مبعوث شده‌اند. علیهذا چگونه ممکن است کسی مانند علی که شارح و مفسر قرآن و توضیح دهنده اصول و فروع اسلام است درباره این مساله سکوت کند و یا در درجه کمتری از اهمیت آنرا قرار دهد؟

آنانکه در تعلیمات خود توجهی به این مسائل ندارند و یا خیال می‌کنند این مسائل در حاشیه است و تنها مسائلی از قبیل طهارت و نجاست در متن دین است، لازم است در افکار و عقاید خود تجدید نظر نمایند.

ارزش و اعتبار

اولین مساله‌ای که باید بحث شود همین است که ارزش و اهمیت این مسائل از نظر نهج البلاغه در چه درجه است، بلکه اساسا اسلام چه اهمیتی

پاورقی:

۱ - الحدید. ۲۴

به مسائل مربوط به حکومت و عدالت می‌دهد. بحث مفصل از حدود این مقالات خارج است. اما اشاره به آنها لازم است.

قرآن کریم آنجا که رسول اکرم را فرمان می‌دهد که خلافت و ولایت و زعامت علی علیه السلام را بعد از خودش به مردم ابلاغ کند، می‌فرماید:

«یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک فان لم تفعل فما بلغت رسالتہ» (۱).
ای فرستاده! این فرمان را که از ناحیه پروردگارت فرود آمده به مردم برسان، اگر نکنی رسالت الهی را ابلاغ نکرده‌ای.

به کدام موضوع اسلامی این اندازه اهمیت داده شده است، کدام موضوع دیگر است که ابلاغ نکردن آن با عدم ابلاغ رسالت مساوی باشد؟
در جریان جنگ احد که مسلمین شکست خوردند و خبر کشته شدن پیغمبر اکرم پخش شد و گروهی از مسلمین پشت به جبهه کرده فرار کردند، قرآن کریم چنین می‌فرماید:

«و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ا فان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم؟» (۲).

محمد جز پیامبری که پیش از او نیز پیامبرانی آمده‌اند نیست، آیا اگر او بمیرد و یا در جنگ کشته شود شما فرار می‌کنید و دیگر کار از کار گذشته است؟!

پاورقی:

۱ - المائدة. ۶۶

۲ - آل عمران. ۱۴۴

حضرت استاد علامه طباطبائی روحی فداه در مقاله " ولایت و حکومت " از این آیه چنین استنباط فرموده‌اند که کشته شدن پیغمبر اکرم در جنگ نباید هیچگونه وقفه‌ای در کار شما ایجاد کند، شما فوراً باید تحت لوای آنکس که پس از پیغمبر زعیم شما است به کار خود ادامه دهید به عبارت دیگر فرضاً پیغمبر کشته شود یا بمیرد، نظام اجتماعی و جنگی مسلمین نباید از هم بپاشد.

در حدیث است که پیغمبر اکرم فرمود: اگر سه نفر (حداقل) همسفر شدید حتماً یکی از سه نفر را امیر و رئیس خود قرار دهید. از اینجا می‌توان فهمید که از نظر رسول اکرم هرج و مرج و فقدان یک قوه حاکم بر اجتماع که منشا حل اختلافات و پیوند دهنده افراد اجتماع با یکدیگر باشد چه اندازه زیان‌آور است.

مسائل مربوط به حکومت و عدالت که در نهج البلاغه مطرح شده است فراوان است و ما به حول و قوه الهی برخی از آنها را طرح می‌کنیم:

اولین مساله که لازم است بحث شود ارزش و لزوم حکومت است. علی علیه السلام مکرر لزوم یک حکومت مقتدر را تصریح کرده است و با فکر خوارج که در آغاز امر مدعی بودند با وجود قرآن از حکومت بی‌نیازیم، مبارزه کرده است. خوارج، همچنانکه می‌دانیم، شعارشان لاحکم الا لله بود، این شعار از قرآن مجید اقتباس شده است و مفادش اینست که فرمان (قانون) تنها از ناحیه خداوند و یا از ناحیه کسانی که خداوند به آنان اجازه قانونگذاری داده است باید وضع شود، ولی خوارج این جمله را در ابتدا طور دیگر تعبیر می‌کردند و به تعبیر امیرالمؤمنین، از این کلمه حق معنی باطلی را در نظر می‌گرفتند، حاصل تعبیر آن این بود که بشر حق حکومت ندارد، حکومت منحصر از آن خداست.

علی می‌فرماید، بلی من هم می‌گویم «لا حکم الا لله» اما به این معنی که اختیار وضع قانون با خدا است، لکن اینها می‌گویند حکومت و زعامت

هم با خدا است، و این معقول نیست، قانون خدا بایست بوسیله افراد بشر اجرا شود، مردم را از فرمانروائی " نیک " یا " بد " (۱) چاره‌ای نیست، در پرتو حکومت و در سایه حکومت است که مومن برای خدا کار می‌کند و کافر بهره دنیای خود را می‌برد و کارها به پایان خود می‌رسد. به وسیله حکومت است که مالیاتها جمع آوری، و با دشمن نبرد، و راهها امن، و حق ضعیف از قوی باز ستانده می‌شود، تا آنوقتی که نیکان راحت گردند و از شر بدان راحتی بدست آید (۲).

علی علیه السلام مانند هر مرد الهی و رجل ربانی دیگر، حکومت و زعامت را به عنوان یک پست و مقام دنیوی که اشباع کننده حس جاه طلبی بشر است و به عنوان هدف و ایده آل زندگی سخت تحقیر می‌کند و آنرا پیشیزی نمی‌شمارد، آنرا مانند سایر مظاهر مادی دنیا از استخوان خوکی که در دست انسان خورده داری باشد بی‌مقدارتر می‌شمارد، اما همین حکومت و زعامت را در مسیر اصلی و واقعیتش یعنی به عنوان وسیله‌ای برای اجراء عدالت و احقاق حق و خدمت به اجتماع فوق العاده مقدس می‌شمارد و مانع دست یافتن حریف و رقیب فرصت طلب و استفاده جو می‌گردد، از شمشیر زدن برای حفظ و نگهداریش از دستبرد چپاولگران دریغ نمی‌ورزد.

ابن عباس در دوران خلافت علی (ع) بر آن حضرت وارد شد، در حالی که با دست خودش کفش کهنه خویش را پینه می‌زد، از ابن عباس پرسید قیمت این کفش چقدر است؟ ابن عباس گفت هیچ، امام فرمود ارزش همین کفش کهنه در نظر من از حکومت و امارت بر شما بیشتر است، مگر آنکه بوسیله آن عدالتی را اجرا کنم، حقی را به ذی حقی

پاورقی:

۱ - یعنی به فرض نبودن حکومت صالح حکومت ناصالح که به هر حال نظام اجتماع را حفظ می‌کند، از هرج و مرج و بی‌نظامی و زندگی جنگلی بهتر است.

۲ - نهج البلاغه، خطبه. ۴۰

برسانم، یا باطلی را از میان بردارم(۱).

در خطبه ۲۱۴ بحثی کلی در مورد حقوق می‌کند و می‌فرماید: حقوق همواره طرفینی است، می‌فرماید. از جمله حقوق الهی حقوقی است که برای مردم بر مردم قرار داده است، آنها را چنان وضع کرده که هر حقی در برابر حقی دیگر قرار می‌گیرد، هر حقی به نفع یک فرد و یا یک جمعیت موجب حقی دیگر است که آنها را متعهد می‌کند، هر حقی آنگاه الزام آور می‌گردد که دیگری هم وظیفه خود را در مورد حقوقی که بر عهده دارد انجام دهد.

پس از آن چنین به سخن ادامه می‌دهد:

«و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی علی الرعیه و حق الرعیه علی الوالی، فریضه فرضها الله سبحانه لكل علی كل، فجعلها نظاما لانفسهم و عزا لدينهم، فلیست تصلح الرعیه الا بصلاح الولاه و لا تصلح الولاه الا باستقامه الرعیه، فاذا ادت الرعیه الی الوالی حقه و ادى الوالی الی الرعیه حقها عز الحق بینهم و قامت مناهج الدین و اعتدلت معالم العدل و جرت علی اذلالها السنن فصلح بذلك الزمان و طمع فی بقاء الدوله و یئست مطامع الاعداء»...

«بزرگترین این حقوق متقابل، حق حکومت بر مردم و حق مردم بر حکومت است، فریضه الهی است، که برای همه بر همه حقوقی مقرر فرموده، این حقوق را مایه انتظام روابط مردم و عزت دین آنان قرار داده است، مردم هرگز روی صلاح و شایستگی نخواهند دید مگر حکومتشان صالح باشد

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، خطبه. ۳۳

و حکومتها هرگز به صلاح نخواهند آمد مگر توده ملت استوار و با استقامت شوند. هرگاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را ادا کند، آنوقت است که "حق" در اجتماع محترم و حاکم خواهد شد، آنوقت است که ارکان دین به پا خواهد خاست آن وقت است که نشانه‌ها و علائم عدل بدون هیچگونه انحرافی ظاهر خواهد شد و آن وقت است که سنتها در مجرای خود قرار خواهد گرفت و محیط و زمانه محبوب و دوست داشتنی می‌شود و دشمن از طمع بستن به چنین اجتماع محکم و استواری مایوس خواهد شد.

ارزش عدالت

تعلیمات مقدس اسلام اولین تاثیری که گذاشت روی اندیشه‌ها و تفکرات گروندگان بود. نه تنها تعلیمات جدیدی در زمینه جهان و انسان و اجتماع آورد بلکه طرز تفکر و نحوه اندیشیدن را عوض کرد، اهمیت این قسمت کمتر از اهمیت قسمت اول نیست. هر معلمی معلومات تازه‌ای به شاگردان خود می‌دهد و هر مکتبی اطلاعات جدیدی در اختیار پیروان خود می‌گذارد، اما تنها برخی از معلمان و برخی از مکتبها است که منطق جدیدی به شاگردان و پیروان خود می‌دهند و طرز تفکر آنان را تغییر داده نحوه اندیشیدنشان را دگرگون می‌سازند.

این مطلب نیازمند توضیح است. چگونه است که منطقها عوض می‌شود؟ طرز تفکر و نحوه اندیشیدن را دگرگون می‌گردد؟

انسان چه در مسائل علمی و چه در مسائل اجتماعی از آن جهت که یک موجود متفکر است استدلال می‌کند و در استدلالهای خود، خواه ناخواه بر برخی اصول و مبادی تکیه می‌نماید و با تکیه به همان

اصول و مبادی است که استنتاج می‌نماید و قضاوت می‌کند. تفاوت منطقها و طرز تفکرها در همان اصول و مبادی اولی است که در استدلالها و استنتاجها به کار می‌رود، در اینست که چه نوع اصول و مبادئی نقطه اتکاء و پایه استدلال و استنتاج قرار گرفته باشد، اینجا است که تفکرات و استنتاجات متفاوت می‌گردد.

مسائل علمی تقریباً طرز تفکرها در هر زمانی میان آشنایان با روح علمی زمان یکسان است، اگر اختلافی هست میان تفکرات عصرهای مختلف است ولی در مسائل اجتماعی حتی مردمان همزمان نیز همسان و همشکل نیستند و این خود رازی دارد که اکنون مجال بحث در آن نیست.

بشر در برخورد با مسائل اجتماعی و اخلاقی خواه ناخواه به نوعی ارزیابی می‌پردازد. در ارزیابی خود برای آن مسائل درجات و مراتب یعنی ارزشهای مختلف قائل می‌شود و بر اساس همین درجه بندی‌ها و طبقه بندیها است که نوع اصول و مبادئی که به کار می‌برد با آنچه دیگری ارزیابی می‌کند متفاوت می‌شود و در نتیجه طرز تفکرها مختلف می‌گردد.

مثلاً عفاف، خصوصاً برای زن، یک مساله اجتماعی است، آیا همه مردم در ارزیابی خود درباره این موضوع یک نوع فکر می‌کنند؟ البته نه، بی‌نهایت اختلاف است، برخی از مردم ارزش این موضوع را به حد صفر رسانده اند. پس این موضوع در اندیشه و تفکرات آنان هیچ نقش مؤثری ندارد و بعضی بی‌نهایت ارزش قائلند و با نفی این ارزش برای حیات و زندگی ارزش قائل نیستند.

اسلام که طرز تفکرها را عوض کرد به این معنی است که ارزشها را بالا و پائین آورد، ارزشهائی که در حد صفر بود، مانند تقوا در درجه اعلی قرار داد و بهای فوق‌العاده سنگین برای آنها تعیین کرد و ارزشهای خیلی بالا را از قبیل خون و نژاد و غیر آن را پائین آورده تا سر حد صفر رساند.

عدالت یکی از مسائلی است که به وسیله اسلام حیات و زندگی را از سر گرفت و ارزش فوق‌العاده یافت. اسلام به عدالت، تنها توصیه نکرد و یا تنها به اجراء آن قناعت نکرد بلکه عمده اینست که ارزش آنرا بالا برد، بهتر است این مطلب را از زبان علی(ع) در نهج البلاغه بشنویم.

فرد باهوش و نکته سنجی از امیرالمومنین علی(ع) سوال می‌کند:

«العدل افضل ام الجود؟»

آیا عدالت شریفتر و بالاتر است یا بخشندگی؟

مورد سوال دو خصیصه انسانی است، بشر همواره از ستم، گریزان بوده است و همواره احسان و نیکی دیگری را که بدون چشمداشت پاداش انجام می‌داده مورد تحسین و ستایش قرار داده است.

پاسخ پرسش بالا خیلی آسان به نظر می‌رسد: جود و بخشندگی از عدالت بالاتر است زیرا عدالت رعایت حقوق دیگران و تجاوز نکردن به حدود و حقوق آنهاست، اما جود اینست که آدمی با دست خود حقوق مسلم خود را نثار غیر می‌کند، آن که عدالت می‌کند به حقوق دیگران تجاوز نمی‌کند و یا حافظ حقوق دیگران است از تجاوز و متجاوزان، و اما آنکه جود می‌کند فداکاری می‌نماید، و حق مسلم خود را به دیگری تفویض می‌کند پس جود بالاتر است.

واقعا هم اگر تنها با معیارهای اخلاقی و فردی بسنجیم مطلب از این قرار است، یعنی جود بیش از عدالت معرف و نشانه کمال نفس و رقاء روح انسان است، اما... ولی علی(ع) برعکس نظر بالا جواب می‌دهد. علی(ع) به دو دلیل می‌گوید عدل از جود بالاتر است، یکی اینکه:

«العدل يضع الامور مواضعها و الجود يخرجهما من جهتها».

یعنی " عدل جریانها را در مجرای طبیعی خود قرار می‌دهد. اما جود جریانها را از مجرای طبیعی خود خارج می‌سازد ".

زیرا مفهوم عدالت این است که استحقاقهای طبیعی و واقعی در نظر گرفته شود و به هر کس مطابق آنچه به حسب کار و استعداد، لیاقت دارد داده شود، اجتماع حکم ماشینی را پیدا می‌کند که هر جزء آن در جای خودش قرار گرفته است. و اما جود درست است که از نظر شخص جود کننده که مایملک مشروع خویشرا به دیگری می‌بخشد فوق‌العاده با ارزش است، اما باید توجه داشت که یک جریان غیر طبیعی است، مانند بدنی است که عضوی از آن بدن بیمار است و سایر اعضا موقتاً برای اینکه آن عضو را نجات دهند فعالیت خویش را متوجه اصلاح وضع او می‌کنند. از نظر اجتماعی چه بهتر که اجتماع چنین اعضا بیمار را نداشته باشد تا توجه اعضا اجتماع به جای اینکه به طرف اصلاح و کمک به یک عضو خاص معطوف شود، به سوی تکامل عمومی اجتماع معطوف گردد.

دیگر اینکه:

«العدل سائس عام و الجود عارض خاص».

عدالت قانونی است عام و مدیر و مدبری است کلی و شامل، که همه اجتماع را در بر می‌گیرد و بزرگرایی است که همه باید از آن بروند، اما جود و بخشش یک حالت استثنائی و غیر کلی است که نمی‌شود رویش حساب کرد.

اساساً جود اگر جنبه قانونی و عمومی پیدا کند و کلیت یابد دیگر جود نیست.

علی(ع) آنگاه نتیجه گرفت.

«فالعَدْلُ اشرفهما و افضلهما»(۱).

یعنی پس از میان عدالت وجود، آنکه اشرف و افضل است عدالت است.

این گونه تفکر درباره انسان و مسائل انسانی نوعی خاص از اندیشه است بر اساس ارزیابی خاصی، ریشه این ارزیابی اهمیت و اصالت اجتماع است. ریشه این ارزیابی اینست که اصول و مبادی اجتماعی بر اصول و مبادی اخلاقی تقدم دارد، آن یکی اصل است و این یکی فرع، آن یکی تنه است و این یکی شاخه، آن یکی رکن است و این یکی زینت و زیور.

از نظر علی(ع) آن اصلی که می‌تواند تعادل اجتماع را حفظ کند و همه را راضی نگهدارد، به پیکر اجتماع، سلامت و به روح اجتماع آرامش بدهد عدالت است، ظلم و جور و تبعیض قادر نیست حتی روح خود ستمگر و روح آن کسی که به نفع او ستمگری می‌شود راضی و آرام نگهدارد تا چه رسد به ستمدیدگان و پایمال شدگان، عدالت بزرگراهی است عمومی که همه را می‌تواند در خود بگنجاند و بدون مشکلی عبور دهد، اما ظلم و جور کوره راهی است که حتی فرد ستمگر را به مقصد نمی‌رساند. می‌دانیم که عثمان بن عفان قسمتی از اموال عمومی مسلمین را در دوره خلافتش تیول خویشان و نزدیکانش قرار داد، بعد از عثمان علی(ع) زمام امور را به دست گرفت. از آن حضرت خواستند که عطف

پاورقی:

۱ - حکمت. ۴۳۷

به ما سبق نکند و کاری به گذشته نداشته باشد. کوشش خود را محدود کند به حوادثی که از این به بعد در زمان خلافت خودش پیش می‌آید، اما او جواب می‌داد که:

«الحق القديم لا يبطله شيء»

حق کهن به هیچ وجه باطل نمی‌شود.

فرمود به خدا قسم اگر با آن اموال برای خود زن گرفته باشند و یا کنیزکان خریده باشند باز هم آن را به بیت المال برمی‌گردانم.

«فان في العدل سعه و من ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيق» (۱).

یعنی همانا در عدالت گنجایش خاصی است، عدالت می‌تواند همه را در برگیرد و در خود جای دهد، و آنکس که بیمار است اندامش آماس کرده در عدالت نمی‌گنجد باید بداند که جایگاه ظلم و جور تنگتر است.

یعنی عدالت چیزی است که می‌توان به آن به عنوان یک مرز ایمان داشت و به حدود آن راضی و قانع بود، اما اگر این مرز شکسته و این ایمان گرفته شود و پای بشر به آن طرف مرز برسد دیگر حدی برای خود نمی‌شناسد، به هر حدی که برسد به مقتضای طبیعت و شهوت سیری ناپذیر خود تشنه حد دیگر می‌گردد و بیشتر احساس نارضائی می‌نماید.

پاورقی:

۱ - از خطبه ۱۵ نهج البلاغه.

نتوان تماشای صحنه‌های بی عدالتی بود

علی (ع) عدالت را یک تکلیف و وظیفه الهی، بلکه یک ناموس الهی می‌داند، هرگز روا نمی‌شمارد که یک مسلمان آگاه به تعلیمات اسلامی، تماشای صحنه‌های تبعیض و بی‌عدالتی باشد.

در خطبه شقشقیه، پس از آنکه ماجراهای غم‌انگیز سیاسی گذشته را شرح می‌دهد، بدانجا می‌رسد که مردم پس از قتل عثمان به سوی او هجوم آوردند و با اصرار و ابرام از او می‌خواستند که زمامداری مسلمین را بپذیرد و او پس از آن ماجراهای دردناک گذشته و با خرابی اوضاع حاضر دیگر مایل نبود این مسئولیت سنگین را بپذیرد، اما به حکم اینکه اگر نمی‌پذیرفت حقیقت لوث شده بود و گفته می‌شد علی از اول علاقه‌ای به این کار نداشت و برای این مسائل اهمیتی قائل نیست، و به حکم اینکه اسلام اجازه نمی‌دهد که آنجا که اجتماع به دو طبقه ستمگر و ستمکش، یکی پرخور ناراحت از پرخوری، و دیگری گرسنه ناراحت از گرسنگی، تقسیم می‌شود، دست روی دست بگذارد و تماشای صحنه باشد، این وظیفه سنگین را برعهده گرفت:

«لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیته حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکاس اولها» (۱).

اگر آن اجتماع عظیم نبود و اگر تمام شدن حجت و بسته شدن راه عذر بر من نبود و اگر پیمان خدا از دانشمندان نبود که در مقابل پرخوری ستمگر و گرسنگی ستمکش ساکت نشینند و دست روی دست نگذارند، همانا افسار خلافت را روی

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، خطبه ۳ (شقشقیه).

شانه‌اش می‌انداختم و مانند روز اول کنار می‌نشستم.

عدالت نباید فدای مصلحت بشود

تبعیض و رفیق بازی و باند سازی و دهانها را با لقمه‌های بزرگ بستن و دوختن، همواره ابزار لازم سیاست قلمداد شده است اکنون مردی زمامدار و کشتی سیاست را ناخدا شده است که دشمن این ابزار است، هدف و ایده‌اش مبارزه با این نوع سیاست بازی است. طبعا از همان روز اول ارباب توقع، یعنی همان رجال سیاست، رنجش پیدا می‌کنند، رنجش منجر به خرابکاری می‌شود و دردسرهایی فراهم می‌آورد، دوستان خیراندیش به حضور علی(ع) آمدند و با نهایت خلوص و خیر خواهی تقاضا کردند که به خاطر مصلحت مهمتر، انعطافی در سیاست خود پدید آورد، پیشنهاد کردند که خود را از دردسر این هوچی‌ها راحت کن " دهن سگ به لقمه دوخته به " اینها افراد متنفذی هستند، بعضی از اینها از شخصیت‌های صدر اولند، تو فعلا در مقابل دشمنی مانند معاویه قرار داری که ایالتی زرخیز مانند شام را در اختیار دارد، چه مانعی دارد که به خاطر " مصلحت " فعلا موضوع مساوات و برابری را مسکوت عنه بگذاری؟

علی(ع) جواب داد:

«تامرونی ان اطلب النصر بالجور و الله ما اطور به ما سمر سمیر و ام نجم فی السماء
نجما، لو كان المال لی لسویت بینهم فكیف و انما المال مال الله»(۱).
شما از من می‌خواهید که پیروزی را به قیمت تبعیض و

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه خطبه ۱۲۴

ستمگری به دست آورم؟ از من می‌خواهید که عدالت را به پای سیاست و سیادت قربانی کنم؟، خیر سوگند به ذات خدا که تا دنیا دنیا است چنین کاری نخواهم کرد و به گرد چنین کاری نخواهم گشت، من و تبعیض؟ من و پایمال کردن عدالت؟ اگر همه این اموال عمومی که در اختیار من است مال شخص خودم و محصول دسترنج خودم بود و می‌خواستم میان مردم تقسیم کنم هرگز تبعیض روا نمی‌داشتم، تا چه رسد که مال خدا است و من امانت‌دار خدایم.

این بود نمونه‌ای از ارزیابی علی(ع) درباره عدالت، و اینست ارزش عدالت در نظر علی(ع).

اعتراف به حقوق مردم

احتیاجات بشر در آب و نان و جامه و خانه خلاصه نمی‌شود، یک اسب و یا یک کبوتر را می‌توان با سیر نگهداشتن و فراهم کردن وسیله آسایش تن، راضی نگهداشت. ولی برای جلب رضایت انسان، عوامل روانی به همان اندازه می‌تواند موثر باشد که عوامل جسمانی.

حکومت‌ها ممکن است از نظر تامین حوائج مادی مردم، یکسان عمل کنند، در عین حال از نظر جلب و تحصیل رضایت عمومی یکسان نتیجه نگیرند، بدان جهت که یکی حوائج روانی اجتماع را برمی‌آورد و دیگری بر نمی‌آورد.

یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد اینست که حکومت با چه دیده‌ای به توده مردم و به خودش نگاه می‌کند؟ با این چشم که آنها برده و مملوک و خود، مالک و صاحب اختیار است؟ و یا با این چشم که آنها صاحب حقند و او خود تنها وکیل و امین و نماینده است؟ در صورت اول هر خدمتی انجام دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش، انجام می‌دهد، و در صورت دوم از نوع خدمتی

است که یک امین صالح انجام می‌دهد، اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حق حاکمیت آنها باشد، از شرایط اولیه جلب رضا و اطمینان آنان است.

کلیسا و مسأله حق حاکمیت

در قرون جدید، چنانکه می‌دانیم نهضتی بر ضد مذهب در اروپا بر پا شد و کم و بیش دامنه‌اش به بیرون دنیای مسیحیت کشیده شد. گرایش این نهضت به طرف مادیگری بود. وقتی که علل و ریشه‌های این امر را جستجو می‌کنیم می‌بینیم یکی از آنها نارسایی مفاهیم کلیسایی، از نظر حقوق سیاسی است. ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپائی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از طرف دیگر، برقرار کردند. طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدائی فرض شد.

چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض شده به افراد معینی که هیچ نوع امتیاز روشنی ندارند تلقی کنیم و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی حق بدانیم.

از نظر روانشناسی مذهبی، یکی از موجبات عقبگرد مذهبی، اینست که اولیاء مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی، تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناقها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکاء به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت، فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق، همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین

و خدا به طور کلی برانگیزد.
این طرز تفکر، هم در غرب و هم در شرق، ریشه‌ای بسیار قدیمی دارد. ژان ژاک روسو در قرارداد اجتماعی می‌نویسد:

"فیلون (حکیم یونانی اسکندرانی در قرن اول میلادی) نقل می‌کند که کالیگولا (امپراتور خونخوار رم) می‌گفته است همان قسمی که چوپان طبیعه بر گله‌های خود برتری دارد قائدین قوم جنسا بر مرئوسین خویش تفوق دارند و از استدلال خود نتیجه می‌گرفته است که آنها نظیر خدایان، و رعایا نظیر چارپایان می‌باشند."

در قرون جدید این فکر قدیمی تجدید شد و چون رنگ مذهب و خدا به خود گرفت، احساسات را بر ضد مذهب برانگیخت. در همان کتاب می‌نویسد:

گرسیوس (رجل سیاسی و تاریخ نویس هلندی که در زمان لوئی سیزدهم در پاریس به سر می‌برد و در سال ۱۶۲۵م) کتابی به اسم حق جنگ و صلح نوشته است) قبول ندارد که قدرت رؤسا فقط برای آسایش مرئوسین ایجاد شده است، برای اثبات نظریه خود وضعیت غلامان را شاهد می‌آورد و نشان می‌دهد که بندگان برای راحتی اربابان هستند نه اربابان برای راحتی بندگان...

هابز نیز همین نظر را دارد، به گفته این دو دانشمند، نوع بشر از گله‌هایی چند، تشکیل شده که هر یک برای خود رئیسی دارند

که آنها را برای خورده شدن پرورش می‌دهند" (۱).

روسو که چنین حقی را حق زور (حق = قوه) می‌خواند به این استدلال چنین پاسخ می‌دهد:

"می‌گویند تمام قدرتها از طرف خداوند است و تمام زورمندان را او فرستاده است. ولی این دلیل نمی‌شود که برای رفع زورمندان اقدام نکنیم، تمام بیماریها از طرف خداست ولی این مانع نمی‌شود که از آوردن طبیب خودداری نمائیم. دزدی در گوشه جنگل به من حمله می‌کند، آیا کافی است فقط در مقابل زور تسلیم شده کیسه‌ام را بدهم یا باید از این حد تجاوز نمایم و با وجود این که می‌توانم پول خود را پنهان کنم، آنرا به رغبت تقدیم دزد نمایم، تکلیف من در مقابل قدرت دزد یعنی تفنگ چیست؟" (۱).

هابز که در بالا به نظریه او اشاره شد هر چند در منطق استبدادی خویشتن، خداوند را نقطه اتکاء قرار نمی‌دهد و اساس نظریه فلسفی وی در حقوق سیاسی اینست که حکمران، تجسم دهنده شخص مردم است و هر کاری که بکند مثل اینست که خود مردم کرده‌اند، ولی دقت در نظریه او نشان می‌دهد که از اندیشه‌های کلیسا متأثر است. هابز مدعی است که آزادی فرد با قدرت نامحدود حکمران منافات ندارد، می‌گوید:

پاورقی:

۱ - قرارداد اجتماعی ص ۳۷ - ۳۸

۲ - همان مدرک صفحه ۴۰ و نیز رجوع شود به کتاب آزادی فرد و قدرت دولت تألیف آقای دکتر محمود صناعی ص ۴ و ۵

نباید پنداشت که وجود این آزادی (آزادی فرد در دفاع از خود) قدرت حکمران را بر جان و مال کسان از میان می‌برد یا از آن می‌کاهد، چون هیچ کار حکمران با مردم، نمی‌تواند ستمگری خوانده شود (۱)، زیرا تجسم دهنده شخص مردم است، کاری که او بکند مثل آن است که خود مردم کرده‌اند، حقی نیست که او نداشته باشد و حدی که بر قدرت او هست از آن لحاظ است که بنده خداوند است و باید قوانین طبیعت را محترم شمارد، ممکن است و اغلب پیش می‌آید که حکمران فردی را تباه کند، اما نمی‌توان گفت بدو ستم کرده است. مثل وقتی که یفتاح (۲)، موجب شد که دخترش قربانی شود. در این موارد کسی که چنین دچار مرگ می‌شود آزادی دارد کاری که برای آن کار محکوم به مرگ خواهد شد بکند یا نکند، در مورد حکمرانی که مردم را بیگناه به هلاکت می‌رساند نیز حکم همان است، زیرا هر چند عمل او خلاف قانون طبیعت و خلاف انصاف است، چنانکه کشتن "اوریا" توسط "داود" چنین بود. اما به اوریا ستم نشد، بلکه ستم به خداوند شد... " (۳)

چنانکه ملاحظه می‌کنید، در این فلسفه‌ها مسئولیت در مقابل خداوند موجب سلب مسئولیت در مقابل مردم فرض شده است، مکلف و موظف بودن در برابر خداوند کافی دانسته شده است برای اینکه مردم هیچ حقی

پاورقی:

- ۱- به عبارت دیگر هر چه او بکند عین عدالت است.
- ۲- یفتاح از قضاہ بنی اسرائیل در جنگی نذر کرده بود اگر خداوند او را پیروز گرداند در بازگشت هر کس را که نخست بدو برخورد به قربانی خداوند بسوزاند، در بازگشت نخستین کسی که به او برخورد، دخترش بود، یفتاح دختر خود را سوزاند.
- ۳- آزادی فرد و قدرت دولت ص ۷۸

نداشته باشند، عدالت همان باشد که حکمران انجام می‌دهد و ظلم برای او مفهوم و معنی نداشته باشد... به عبارت دیگر، حق الله موجب سقوط حق الناس فرض شده است. مسلماً آقای "هابز" در عین اینکه بر حسب ظاهر یک فیلسوف آزاد فکر است و متکی به اندیشه‌های کلیسایی نیست، اگر نوع اندیشه‌های کلیسایی در مغزش رسوخ نمی‌داشت چنین نظریه‌ای نمی‌داد.

آنچه در این فلسفه‌ها دیده نمی‌شود اینست که اعتقاد و ایمان به خداوند پشتوانه عدالت و حقوق مردم، تلقی شود.

حقیقت اینست که ایمان به خداوند از طرفی زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌توان وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادهای پذیرفت، و از طرف دیگر، بهترین ضامن اجرای آنها است.

منطق نهج البلاغه

منطق نهج البلاغه در باب حق و عدالت، بر این اساس است. اینک نمونه‌هایی در همین زمینه:

در خطبه ۲۱۴ که قبلاً قسمتی از آنرا نقل کردیم چنین می‌فرماید:

"«اما بعد فقد جعل الله لي عليكم حقا بولايه امرکم و لكم على من الحق مثل الذي لي عليكم، فالحق اوسع الاشياء في التواصف و اضيقها في التناصف لا يجرى لاحد الا جرى عليه و لا يجرى عليه الا جرى له»"

خداوند برای من به موجب اینکه ولی امر و حکمران شما هستم حقی بر شما قرار داده است و برای شما نیز بر من همان

اندازه حق است که از من بر شما. همانا حق برای گفتن، وسیعترین میدانها و برای عمل کردن و انصاف دادن، تنگترین میدانها است. حق به سود کسی جریان نمی‌یابد مگر آنکه به زیان او نیز جاری می‌گردد و حقی از دیگران بر عهده‌اش ثابت می‌شود، و بر زیان کسی جاری نمی‌شود و کسی را متعهد نمی‌کند مگر اینکه به سود او نیز جاری می‌گردد و دیگران را درباره او متعهد می‌کند."

چنانکه ملاحظه می‌فرمائید، در این بیان همه سخن از خدا است و حق و عدالت و تکلیف و وظیفه، اما نه به این شکل که خداوند به بعضی از افراد مردم فقط حق اعطاء فرموده است و آنها را تنها در برابر خود مسؤول قرار داده است، و برخی دیگر را از حقوق محروم کرده آنان را در مقابل خودش و صاحبان حقوق، بی حد و نهایت مسؤول قرار داده است و در نتیجه عدالت و ظلم میان حاکم و محکوم مفهوم ندارد. و هم در آن خطبه می‌فرماید:

"«و لیس امرؤ و ان عظمت فی الحق منزلته و تقدمت فی الدین فضیله بفوق ان یعان علی ما حمله الله من حقه ولا امرؤ و ان صغرت النفوس و اقتحمته العیون بدون ان یعین علی ذلک او یعان علیه»".

هیچکس هر چند مقام و منزلتی بزرگ و سابقه‌ای درخشان در راه حق و خدمت به دین داشته باشد در مقامی بالاتر از همکاری و کمک به او در اداء وظائفش نمی‌باشد و هیچکس هم هر اندازه مردم او را کوچک بشمارند و چشمها او را خرد ببینند در مقامی پائین‌تر از همکاری و کمک رساندن و کمک

گرفتن نیست.

و نیز در همان خطبه می‌فرماید:

" «فلا تکلمونی بما تکلم به الجبار و لا تتحفظوا منی بما یتحفظ عند اهل البادیه و لا تخالطونی بالمصانعه و لا تظنوا بی استثقالا فی حق قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یمرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل »".

" با من آنسان که با جباران و ستمگران سخن می‌گویند سخن نگوئید، القاب پر طنطنه برایم به کار نبرید، آن ملاحظه کاریها و موافقت‌های مصلحتی که در برابر مستبدان اظهار می‌دارند، در برابر من اظهار مدارید، با من به سبک سازشکاری معاشرت نکنید، گمان مبرید که اگر به حق سخنی به من گفته شود بر من سنگین آید و یا از کسی بخواهم مرا تجلیل و تعظیم کند که هر کس شنیدن حق یا عرضه شدن عدالت بر او ناخوش و سنگین آید عمل به حق و عدالت بر او سنگین‌تر است پس از سخن حق یا نظر عادلانه خودداری نکنید ".

در فصل پیش گفتیم که اندیشه‌ای خطرناک و گمراه کننده در قرون جدید میان بعضی از دانشمندان اروپائی پدید آمد که در گرایش گروهی به ماتریالیسم. سهم به سزایی دارد، و آن اینکه نوعی ارتباط تصنعی میان ایمان و اعتقاد به خدا از یک طرف، و سلب حق حاکمیت توده مردم از طرف دیگر برقرار شد. مسؤولیت در برابر خدا مستلزم عدم مسؤولیت در برابر خلق خدا فرض شد و حق الله جانشین حق الناس گشت. ایمان و اعتقاد به ذات احدیت که جهان را به "حق" و به "عدل" بر پا ساخته است به جای اینکه زیر بنا و پشتوانه اندیشه حقوق ذاتی و فطری تلقی شود، ضد و مناقض آن شناخته شد و بالطبع حق حاکمیت ملی مساوی شد با بی‌خدائی. از نظر اسلام، درست امر برعکس آن اندیشه است، در نهج البلاغه که اکنون موضوع بحث ما است، با آنکه این کتاب مقدس قبل از هر چیزی کتاب توحید و عرفان است و در سراسر آن سخن از خدا است و همه جا نام خدا به چشم می‌خورد، از حقوق واقعی توده مردم و موقع شایسته و ممتاز

آنها در برابر حکمران و اینکه مقام واقعی حکمران امانتداری و نگهبانی حقوق مردم است غفلت نشده بلکه سخت بدان توجه شده است.

در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسؤول در برابر آنها است، از این دو حکمران و مردم اگر بنا است یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران، سعدی همین معنی را بیان کرده آنجا که گفته است:

گوسفند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت او است
واژه " رعیت " علی رغم مفهوم منفوری که تدریجا در زبان فارسی به خود گرفته است، مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمه " راعی " را در مورد " حکمران " و کلمه " رعیت " را در مورد " توده محکوم " اولین مرتبه در کلمات رسول اکرم و سپس به وفور در کلمات علی(ع) می بینیم.

این لغت از ماده " رعی " است که به معنی حفظ و نگهبانی است، به مردم از آن جهت کلمه " رعیت " اطلاق شده است که حکمران عهده دار حفظ و نگهبانی جان و مال و حقوق و آزادیهای آنها است.

حدیث جامعی از نظر مفهوم این کلمه وارد شده است، رسول اکرم(ص) فرمود:

" «کلکم راع و کلکم مسئول، فالامام راع و هو مسؤول، و المراه راعیه علی بیت زوجها و هی مسئوله و العبد راع علی مال سیده و هو مسؤول، الا فکلکم راع و کلکم مسئول» "(۱).

همانا هر کدام از شما نگهبان و مسئولید، امام و پیشوا نگهبان و

پاورقی:

۱ - صحیح بخاری، جلد ۷، کتاب النکاح.

مسئول مردم است، زن نگهبان و مسئول خانه شوهر خویش است، غلام نگهبان و مسئول مال آقای خویش است، هان پس همه نگهبان و همه مسئولید.

در فصل پیش چند نمونه از نهج البلاغه که نمایشگر دید علی در مورد حقوق مردم بود ذکر کردم، در این شماره نمونه‌هائی دیگر ذکر می‌کنم. مقدمه مطلبی از قرآن یادآوری می‌شود:

در سوره مبارکه "النساء" آیه ۵۸ چنین می‌خوانیم:

"«ان الله يامرکم ان تودوا الامانات الى اهلها و اذا حکمتم بين الناس ان تحکموا بالعدل»".

خدا فرمان می‌دهد که امانتها را به صاحبانشان برگردانید و در وقتی که میان مردم حکم می‌کنید، به عدالت حکم کنید.

طبرسی در مجمع البیان در ذیل این آیه می‌گوید:

"در معنی این آیه چند قول است: یکی اینکه مقصود مطلق امانتها است، اعم از الهی و غیر الهی، و اعم از مالی و غیر مالی، دوم اینکه مخاطب حکمرانانند، خداوند با تعبیر لزوم اداء امانت حکمرانان را فرمان می‌دهد که به رعایت مردم قیام کنند"

سپس می‌گوید:

موید این معنی اینست که بعد از این آیه بلافاصله

می‌فرماید: " «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» " در این آیه مردم موظف شده‌اند که امر خدا و رسول و ولاه امر را اطاعت کنند. در آیه پیش، حقوق مردم و در این آیه متقابلاً حقوق ولاه امر یادآوری شده است، از ائمه علیهم السلام روایت رسیده است که از این دو آیه یکی مال ما است (مبین حقوق ما بر شما است) و دیگری مال شما است (مبین حقوق شما بر ما است)... امام باقر فرمود اداء نماز و زکوة و روزه و حج از جمله امانات است، از جمله امانت‌ها اینست، که به ولاه امر دستور داده شده است که صدقات و غنائم و غیر آنها را از آنچه بستگی دارد به حقوق رعیت تقسیم نمایند.. "

در تفسیر المیزان نیز در بحث روائی که در ذیل این آیه منعقد شده است از در المنثور از علی (ع) چنین روایت می‌کند:

" «حق علی الامام ان یحکم بما انزل الله و ان یودی الامانه، فاذا فعل ذلک فحق علی الناس ان یسمعوا الله و ان یطیعوا و ان یجیبوا اذا دعوا» ".
بر امام لازم است که آنچنان حکومت کند در میان مردم که خداوند دستور آنرا فرود آورده است و امانتی که خداوند به او سپرده است ادا کند، هر گاه چنین کند بر مردم است که فرمان او را بشنوند و اطاعتش را بپذیرند و دعوتش را اجابت کنند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، قرآن کریم، حاکم و سرپرست اجتماع را به

عنوان " امین " و " نگهبان " اجتماع می‌شناسد، حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید تلقی می‌کند. برداشت ائمه دین و بالخصوص شخص امیرالمؤمنین علی علیه السلام عینا همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می‌شود.

اکنون که با منطق قرآن در این زمینه آشنا شدیم به ذکر نمونه‌های دیگری از نهج البلاغه بپردازیم، بیشتر باید به سراغ نامه‌های علی(ع) به فرماندارانش برویم، مخصوصا آنها که جنبه بخشنامه دارد، در این نامه‌ها است که شان حکمران و وظائف او در برابر مردم و حقوق واقعی آنان منعکس شده است. در نامه‌ای که به عامل آذربایجان می‌نویسد چنین می‌فرماید:

" «و ان عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه و انت مسترعی لمن فوقک لیس لک ان تفتات فی رعیته» "... (۱).

مبادا بینداری که حکومتی که به تو سپرده شده است یک شکار است که به چنگ افتاده است، خیر، امانتی برگردنت گذاشته شده است و ما فوق تو از تو رعایت و نگهبانی و حفظ حقوق مردم را می‌خواهد. تو را نرسد که به استبداد و دلخواه در میان مردم رفتار کنی.

در بخشنامه‌ای که برای مامورین جمع آوری مالیات نوشته است پس از چند جمله موعظه و تذکر می‌فرماید:

" «فانصفوا الناس من انفسکم و اصبروا لحوائجهم فانکم خزان

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه بخش نامه‌ها، نامه ۵

الرعيه و وكلاء الامه و سفراء الائمه» (۱).

به عدل و انصاف رفتار كنيد، به مردم درباره خودتان حق بدهيد، پرحوصله باشيد و در بر آوردن حاجات مردم تنگ حوصلگي نكنيد كه شما گنجوران و خزانه داران رعيه، و نمايندگان ملت و سفيران حكومتيد.

در فرمان معروف، خطاب به مالك اشتر مي نويسد:

" «و اشعر قلبك الرحمه للرعيه و المحبه لهم و اللطف بهم و لا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم اكلهم، فانهم صنفان، اما اخ لك في الدين او نظير لك في الخلق» (۲).
در قلب خود استشعار مهرباني، محبت و لطف به مردم را بيدار كن، مبادا مانند يك درنده كه دريدن و خوردن را فرصت مي شمارد رفتار كني كه مردم تو يا مسلمانند و برادر ديني تو و يا غير مسلمانند و انساني مانند تو...
" «و لا تقولن اني مؤمر آمر فاطاع فان ذلك ادغال في القلب و منهكه للدين و تقرب من الغير» ."

مگو من اکنون بر آنان مسلطم، از من فرمان دادن است و از آنها اطاعت كردن، كه اين عين راه يافتن فساد در دل و ضعف در دين. و نزديك شدن به سلب نعمت است.

در بخشنامه ديگري كه به سران سپاه نوشته است چنين مي فرمايد:

پاورقي:

۱ - نهج البلاغه بخش نامه ها، نامه. ۵۱

۲ همان، نامه ۵۳

«فان حقا علی الوالی ان لا یغیره علی رعیه فضل ناله و لا طول خص به و ان یزیده ما قسم الله له من نعمه دنوا من عبادہ و عطا علی اخوانه» (۱).

لازم است والی را که هر گاه امتیازی کسب می کند و به افتخاری نائل می شود آن فضیلتها و موهبتها او را عوض نکند، رفتار او را با رعیت تغییر ندهد بلکه باید نعمتها و موهبتهای خدا بر او، او را بیشتر به بندگان خدا نزدیک و مهربانتر گرداند.

در بخشنامه های علی (ع) حساسیت عجیبی نسبت به عدالت و مهربانی به مردم و محترم شمردن شخصیت مردم و حقوق مردم مشاهده می شود که راستی عجیب و نمونه است. در نهج البلاغه سفارشنامه ای (وصیتی) نقل شده که عنوان آن " لمن یتعامله علی الصدقات " است یعنی برای کسانی است که ماموریت جمع آوری زکات را داشته اند، عنوان حکایت می کند که اختصاصی نیست، صورت عمومی داشته است، خواه به صورت نوشته ای بوده است که در اختیار آنها گذاشته می شده است و خواه سفارش لفظی بوده که همواره تکرار می شده است. سید رضی آنها را در ردیف نامه ها آورده است، و می گوید ما این قسمت را در اینجا می آوریم تا دانسته شود علی (ع) حق و عدالت را چگونه به پا می داشت. و چگونه در بزرگ و کوچک کارها آنها را منظور می داشت. دستورها اینست:

" به راه بیفت بر اساس تقوای خدای یگانه، مسلمانی را ارباب

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه بخش نامه ها، نامه. ۵۰

نکنی(۱)، طوری رفتار نکن که از تو کراهت داشته باشد. بیشتر از حقی که به مال او تعلق گرفته است از او بگیر، وقتی که بر قبیله‌ای که بر سر آبی فرود آمده‌اند وارد شدی تو هم در کنار آن آب فرود آی بدون آنکه به خانه‌های مردم داخل شوی، با تمام آرامش و وقار نه به صورت یک مهاجم، بر آنها وارد شو و سلام کن، درود بفرست بر آنها، سپس بگو: بندگان خدا، مرا ولی خدا و خلیفه او فرستاده است که حق خدا را از اموال شما بگیرم، آیا حق الهی در اموال شما هست یا نه؟ اگر گفتند: نه، بار دیگر مراجعه نکن، سخنان را بپذیر و قول آنها را محترم بشمار، اگر فردی جواب مثبت داد او را همراهی کن بدون آنکه او را بترسانی و یا تهدید کنی، هر چه زر و سیم داد بگیر، اگر گوسفند یا شتر دارد که باید زکوه آنها را بدهد بدون اجازه صاحبش داخل شتران یا گوسفندان مشو که بیشتر آنها از او است، وقتی که داخل گله شتر یا رمه گوسفندی شدی به عنف و شدت و متجربانه داخل مشو (۲)''.

تا آخر این وصیتنامه که مفصل است.

به نظر می‌رسد همین اندازه کافی است که دید علی را به عنوان یک حکمران درباره مردم به عنوان توده محکوم روشن سازد.

پاورقی:

۱. اینکه تنها نام مسلمان آمده است از آنجهت است که صدقات تنها از مسلمین گرفته میشود.

۲. نهج البلاغه نامه ۲۵ ایضا رجوع شود به نامه‌های ۲۶ و ۲۷ و ۴۶

"بخش پنجم اهل بیت و خلافت

مقام ممتاز اهل البیت
احقیت و اولویت
نص و وصیت
لیاقت و فضیلت
خویشاوندی و قرابت
انتقاد از خلفا
ابوبکر
عمر
عثمان
نقش ماهرانه معاویه در قتل عثمان
علی (ع) و عثمان
سکوت تلخ
علی و وحدت صفوف مسلمین
دو موقف ممتاز
سکوتی شکوهمند و قیامی شکوهمندتر

اهل بیت و خلافت

سه مسأله اساسي

در چهار گفتار گذشته تحت عنوان " حکومت و عدالت " نظریات کلی نهج البلاغه را در مسأله حکومت و مهمترین وظیفه‌اش یعنی " عدالت " منعکس کردیم، اکنون نظر به اینکه یکی از مسائلی که مکرر در این کتاب مقدس درباره آن سخن رفته است مسأله اهل بیت و خلافت است، لازم است پس از آن مباحث که کلیاتی بود در امر حکومت و عدالت در این مبحث که مربوط است به مسأله خاص خلافت بعد از پیغمبر و مقام اختصاصی اهل بیت در میان امت وارد شویم.

مجموع مسائلی که در این زمینه طرح شده است عبارت است از: الف. مقام ممتاز و فوق عادی اهل بیت و اینکه علوم و معارف آنها از یک منبع فوق بشری سرچشمه می‌گیرد و آنها را با دیگران، و دیگران را با آنها نتوان قیاس کرد.

ب. احقیت و اولویت اهل بیت و از آن جمله شخص امیرالمؤمنین(ع) به امر خلافت. هم به حکم وصیت و هم به حکم لیاقت و فضیلت و هم به حکم قرابت.

ج. انتقاد از خلفا.

د فلسفه اغماض و چشمپوشی علی(ع) از حق مسلم خود و حدود آن که از آن حدود نه تجاوز کرده نه در آن حدود از انتقاد و اعتراض کوتاهی کرده است.

مقام ممتاز اهل البیت

" «موضع سره و لجا امره و عیبه علمه و موئل حکمه، و کهوف کتبه، و جبال دینه: بهم اقام انحاء ظهره و اذهب ارتعاد فرائضه... لا یقاس بال محمد صلی الله علیه و آله من هذه الامه احد و لا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه ابداء، هم اساس الدین و عماد الیقین، الیهم ینفیء الغالی و بهم یلحق التالی و لهم خصائص حق الولایه و فیهم الوصیه و الوراثه، الان اذ رجع الحق الی اهله و نقل الی منتقله» "(۱).

جایگاه راز خدا، پناهگاه دین او، صندوق علم او، مرجع حکم او، گنجینه‌های کتابهای او، و کوههای دین او می‌باشند، بوسیله آنها پشت دین را راست کرد و تزلزلش را مرتفع ساخت... احدی از امت با آل محمد قابل قیاس نیست. کسانی را که از نعمت آنها متنعمند با خود آنها نتوان هم ترازو کرد، آنان رکن دین و پایه یقینند، تند روان باید به آنان (که میانه روند) برگردند و کند روان باید سعی کنند به آنان برسند، شرائط ولایت امور مسلمین در آنها جمع است و پیغمبر درباره آنها تصریح کرده است و آنان کمالات نبوی را به ارث برده‌اند، این

پاورقی:

۱- نهج البلاغه خطبه. ۲

هنگام است زمانی که حق به اهلش بازگشته به جای اصلی خود منتقل گشته است.

آنچه در این چند جمله به چشم می‌خورد، برخورداری اهل بیت از یک معنویت فوق العاده است که آنان را در سطحی مافوق سطح عادی قرار می‌دهد. و در چنین سطحی احدی با آنان قابل مقایسه نیست، همچنانکه در مساله نبوت مقایسه کردن افراد دیگر با پیغمبر غلط است، در امر خلافت و امامت نیز با وجود افرادی در این سطح، سخن از دیگران بیهوده است.

"«نحن شجرة النبوه و مهبط الرساله و مختلف الملائكه و معادن العلم و ينباع الحكم»"(۱).

ما درخت نبوت و فرودگاه رسالت و محل آمد و شد فرشتگان و معدنهای علوم و سرچشمه‌های حکمت‌هاییم.

"«این الذین زعموا انهم الراسخون فی العلم دوننا، کذبا و بغیا علینا ان رفعنا الله و وضعهم و اعطانا و حرمهم و ادخلنا و اخرجهم بنا یستعطی و یستجلی العمی. ان الائمہ من قریش غرسوا فی هذا البطن من هاشم لا تصلح علی سواهم و لا تصلح الولاه من غیرهم»"(۲).
کجایند کسانی که به دروغ و از روی حسد که خداوند ما را بالا برده و آنها را پائین، به ما عنایت کرده و آنها را محروم ساخته

پاورقی:

۱. نهج البلاغه خطبه. ۱۰۷

۲. نهج البلاغه خطبه. ۱۴۲

است، ما را وارد کرده، و آنها را خارج گفتند که راسخان در علم (که در قرآن آمده است) آنانند نه ما؟! تنها بوسیله ما هدایت جلب، و کوری بر طرف می‌گردد، امامان از قریش‌اند اما نه همه قریش بلکه خصوص یک تیره، از بنی هاشم، جامه امامت جز بر تن آنان راست نیاید و کسی غیر از آنان چنین شایستگی را ندارد.

"«نحن الشعار و الاصحاب و الخزنه و الابواب لا توتی البيوت الا من ابوابها فمن اتاها من غير ابوابها سمى سارقا»" (۱).

جامه زیرین و یاران واقعی و گنجوران دین و درهای ورودی اسلام مائیم، به خانه‌ها جز از درهائی که برای آنها مقرر شده است نتوان داخل شد، فقط دزد است که از دیوار (نه از در) وارد می‌شود.

"«فیهم کرائم القرآن و هم کنوز الرحمن، ان نطقوا صدقوا و ان صمتوا لم یسبقوا»" (۲). بالاترین آیات ستایشی قرآن درباره آنان است، گنجهای خدای رحمانند. اگر لب به سخن بگشایند آنچه بگویند عین حقیقت است، فرضاً سکوت کنند دیگران بر آنان پیشی نمی‌گیرند.

"«هم عیش العلم و موت الجهل، یخبرکم حلمهم (حکمهم) عن علمهم. و صمتهم عن حکم منطقهم، لا یخالفون الحق و

پاورقی:

۱ و ۲- نهج البلاغه خطبه. ۱۵۲

لا یختلفون فیه. هم دعائم الاسلام و ولائج الاعتصام، بهم عاد الحق فی نصابه و انزاح الباطل عن مقامه، و انقطع لسانه عن متنه عقلوا الدین عقل رعایه و وعایه لا عقل سماع و روایه، فان رواه العلم کثیر و رعایه قلیل» (۱).

آنان مایه حیات علم و مرگ جهل می باشند، حلم و بردباری شان (یا حکمهای که صادر می کنند و رایهای که می دهند) از میزان علم شان حکایت می کند، و سکوت های به موقع شان از توام بودن حکمت با منطق آنها خبر می دهد، نه با حق مخالفت می ورزند و نه در حق اختلاف می کنند. آنان پایه های اسلام و وسائل احتفاظ مردمند، به وسیله آنها حق به جای خود برمی گردد و باطل از جایی که قرار گرفته دور می شود و زبانش از بیخ بریده می شود، آنان دین را از روی فهم و بصیرت و برای عمل فرا گرفته اند، نه آنکه طوطی وار شنیده و ضبط کرده باشند و تکرار کنند، همانا ناقلان علوم فراوانند اما جانبداران آن کمند.

در ضمن کلمات قصار نهج البلاغه داستانی نقل شده که کمیل بن زیاد نخعی گفت: امیرالمؤمنین (ع) (در دوره خلافت و زمان اقامت در کوفه) دست مرا گرفت و با هم از شهر به طرف قبرستان خارج شهر بیرون رفتیم. همینکه به خلوتگاه صحرا رسیدیم آه عمیقی از دل بر کشید و به سخن آغاز کرد.

در مقدمه سخن فرمود: ای کمیل دل های فرزندان آدم به منزله ظرفها است، بهترین ظرفها آن است که بهتر مظلوف خود را نگهداری
پاورقی: ۱ - نهج البلاغه خطبه. ۲۳۷

کند پس آنچه می‌گویم ضبط کن.

علی در این سخنان خود که اندکی مفصل است، مردم را از نظر پیروی راه حق به سه دسته تقسیم می‌کند و سپس از اینکه انسانهای لایقی نمی‌یابد که اسرار فراوانی که در سینه انباشته دارد بدانان بسپارد، اظهار دلتنگی می‌کند اما در آخر سخن خود می‌گوید: البته چنین نیست که زمین به کلی از مردان الهی آنچنان که علی آرزو دارد خالی بماند، خیر همواره و در هر زمانی چنین افرادی هستند هر چند کمند:

"«اللهم بلی لا تخلو الارض من قائم لله بحجه اما ظاهرا مشهورا و اما خائفا مغمورا، لئلا تبطل حجج الله و بیناته. و کم ذا؟ و این اولئک؟ اولئک و الله الاقلون عددا و الاعظمون عند الله قدرا، يحفظ الله بهم حججه و بیناته، حتی یودعوها نظرائهم، و یزرعوها فی قلوب اشباههم. هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره، و باشروا روح الیقین، و استلنوا و ما استوعره المترفون، و انسوا بما استوحش منه الجاهلون و صحبوا الدنیا بابدان ارواحها معلقه بالمحل الاعلی. اولئک خلفاء الله فی ارضه و الدعاه الی دینه، آه آه شوقا الی رویتهم»" (۱).

چرا! زمین هرگز از حجت خواه ظاهر و آشکار یا ترسان و پنهان خالی نیست زیرا حجتها و آیات الهی باید باقی بمانند. اما چند نفرند؟ و کجایند؟ آنان به خدا قسم از نظر عدد از همه کمتر و از نظر منزلت در نزد خدا از همه بزرگترند، خداوند به وسیله آنها دلائل خود را نگهداری می‌کند تا آنها را نزد مانندهای خود بسپارند و در دل امثال خود بذر آنها را بکارند

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه حکمت. ۱۴۷

علم از غیب و باطن در منتهای بصیرت بر آنها هجوم کرده است، به روح یقین پیوسته‌اند، آنچه بر اهل تنعم دشوار است بر آنها آسان است، و آنچه مایه وحشت جاهلان است مایه انس آنان است، دنیا و اهل دنیا را با بدنهایی همراهی می‌کنند که روحهای آن بدن‌ها در جای دیگر است و به عالیت‌ترین جایگاه‌ها پیوسته است، آری جانشینان خدا در زمین خدا و دعوت کنندگان مردم به دین خدا اینانند، آه آه چقدر آرزوی دیدن اینها را دارم.

در این جمله‌ها هر چند نامی ولو به طور اشاره از اهل بیت برده نشده است، اما با توجه به جمله‌های مشابهی که در نهج البلاغه درباره اهل بیت آمده است، یقین پیدا می‌شود که مقصود، ائمه اهل بیت می‌باشند.

از مجموع آنچه در این گفتار از نهج البلاغه نقل کردیم معلوم شد که در نهج البلاغه علاوه بر مساله خلافت و زعامت امور مسلمین در مسائل سیاسی، مساله امامت به مفهوم خاصی که شیعه تحت عنوان " حجت " قائل است عنوان شده و به نحو بلیغ و رسائی بیان شده است.

احقیقیت و اولویت

در فصل پیش عباراتی از نهج البلاغه درباره مقام ممتاز و فوق عادی اهل بیت و اینکه علوم و معارف آنها از منبع فوق بشری سرچشمه می‌گیرد و مقایسه آنها با افراد عادی غلط است، نقل کردیم. در این فصل قسمت دوم این بحث را یعنی عباراتی درباره احقیقیت و اولویت و بلکه تقدم و حق اختصاصی اهل بیت و مخصوصاً شخص امیرالمؤمنین(ع) می‌آوریم. در نهج البلاغه درباره این مطلب به سه اصل استدلال شده است: وصیت و نص رسول خدا، دیگر شایستگی امیرمؤمنان(ع) و اینکه جامه خلافت تنها بر اندام او راست می‌آید، سوم روابط نزدیک نسبی و روحی آن حضرت با رسول خدا(ص).

نص و وصیت

برخی می‌پندارند که در نهج البلاغه به هیچ وجه به مساله نص اشاره‌ای نشده است، تنها به مساله " ۱۴۶ " صلاحیت و شایستگی اشاره شده است. این

تصور صحیح نیست، زیرا اولاً در خطبه ۲ نهج البلاغه که در فصل پیش نقل کردیم، صریحاً درباره اهل بیت می‌فرماید: «و فیهم الوصیه و الوراثه» یعنی وصیت رسول خدا(ص) و همچنین وراثت رسول خدا(ص) در میان آنها است.

ثانیاً در موارد زیادی علی(ع) از حق خویش چنان سخن می‌گوید که جز با مساله تنصیب و مشخص شدن حق خلافت برای او بوسیله پیغمبر اکرم(ص) قابل توجیه نیست. در این موارد سخن علی این نیست که چرا مرا با همه جامعیت شرائط کنار گذاشتند و دیگران را برگزیدند، سخنش اینست که حق قطعی و مسلم مرا از من ربودند. بدیهی است که تنها با نص و تعیین قبلی از طریق رسول اکرم(ص) است که می‌توان از حق مسلم و قطعی دم زد، صلاحیت و شایستگی حق بالقوه ایجاد می‌کند نه حق بالفعل، و در مورد حق بالقوه سخن از ربوده شدن حق مسلم و قطعی صحیح نیست.

اکنون مواردی را ذکر می‌کنیم که علی(ع) خلافت را حق خود می‌داند. از آنجمله در خطبه ۶ که در اوایل دوره خلافت هنگامی که از طغیان عایشه و طلحه و زبیر آگاه شد و تصمیم به سرکوبی آنها گرفت انشاء شده است، پس از بحثی درباره وضع روز می‌فرماید:

"«فو الله ما زلت مدفوعاً عن حقی مستاثراً علی منذ قبض الله نبیه(ص) حتی یوم الناس هذا»".

به خدا سوگند از روزی که خدا جان پیامبر خویش را تحویل گرفت تا امروز همواره حق مسلم من از من سلب شده است.

در خطبه ۱۷۰ که واقعا خطبه نیست و بهتر بود سید رضی اعلی الله مقامه آنرا در کلمات قصار می‌آورد، جریانی را نقل می‌فرماید و آن

اینکه:

" شخصی در حضور جمعی به من گفت: پسر ابوطالب! تو بر امر خلافت حریصی، من گفتم: «بل انتم و الله احرص و ابعد و انا اخص و اقرب، و انما طلبت حقا لی و انتم تحولون بینی و بینة و تضربون وجهی دونه، فلما قرعته بالحجة فی الملاء الحاضرين هب لا یدری ما یجیبنی به» ".

بلکه شما حریصتر و از پیغمبر دورترید و من از نظر روحی و جسمی نزدیکترم، من حق خود را طلب کردم و شما می‌خواهید میان من و حق خاص من حائل و مانع شوید و مرا از آن منصرف سازید. آیا آنکه به حق خویش را می‌خواهد حریصتر است یا آنکه به حق دیگران چشم دوخته است؟ همینکه او را با نیروی استدلال کوبیدم به خود آمد و نمی‌دانست در جواب من چه بگوید.

معلوم نیست اعتراض کننده چه کسی بوده؟ و این اعتراض در چه وقت بوده است؟ ابن ابی الحدید می‌گوید: اعتراض کننده سعد وقاص بوده آنهم در روز شورا، سپس می‌گوید ولی امامیه معتقدند که اعتراض کننده ابوعبیده جراح بوده در روز سقیفه. در دنباله همان جمله‌ها چنین آمده است:

" «اللهم انی استعدیک علی قریش و من اعانهم فانهم قطعوا رحمی و صغروا عظیم منزلتی و اجمعوا علی منازعتی امرا هو لی» ".

خدایا از ظلم قریش، و همدستان آنها به تو شکایت می‌کنم، اینها

با من قطع رحم کردند و مقام و منزلت بزرگ مرا تحقیر نمودند، اتفاق کردند که در مورد امری که حق خاص من بود، بر ضد من قیام کنند.

ابن ابی الحدید در ذیل جمله‌های بالا می‌گوید:

کلماتی مانند جمله‌های بالا از علی مبنی بر شکایت از دیگران و اینکه حق مسلم او به ظلم گرفته شده به حد تواتر نقل شده و مؤید نظر امامیه است که می‌گویند علی بانص مسلم تعیین شده و هیچکس حق نداشت به هیچ عنوان بر مسند خلافت قرار گیرد، ولی نظر به اینکه حمل این کلمات بر آنچه که از ظاهر آنها استفاده می‌شود مستلزم تفسیق یا تکفیر دیگران است، لازم است ظاهر آنها را تاویل کنیم، این کلمات مانند آیات متشابه قرآن است که نمی‌توان ظاهر آنها را گرفت.

ابن ابی الحدید خود، طرفدار افضلیت و اصلحیت علی(ع) است، جمله‌های نهج البلاغه تا آنجا که مفهوم احقیت مولی را می‌رساند از نظر ابن ابی الحدید نیازی به توجیه ندارد ولی جمله‌های بالا از آن جهت از نظر او نیاز به توجیه دارد که تصریح شده است که خلافت حق خاص علی بوده است، و این جز با منصوبیت و اینکه رسول خدا(ص) از جانب خدا تکلیف را تعیین و حق را مشخص کرده باشد، متصور نیست.

مردی از بنی اسد از اصحاب علی(ع) از آن حضرت می‌پرسد:

"«کیف دفعکم قومکم عن هذا المقام و انتم احق به»".

چطور شد که قوم شما، شما را از خلافت باز داشتند و حال آنکه

شما شایسته‌تر بودید؟

امیرالمؤمنان(ع) به پرسش او پاسخ گفت. این پاسخ همان است که به عنوان خطبه ۱۶۰ در نهج البلاغه مسطور است، علی(ع) صریحا در پاسخ گفت در این جریان جز طمع و حرص از یک طرف، و گذشت(بنا به مصلحتی) از طرف دیگر، عاملی در کار نبود:

" «فانها كانت اثره شحت عليها نفوس قوم و سخت عنها نفوس آخرین» ".

این سؤال و جواب در دوره خلافت علی(ع)، درست در همان زمانی که علی(ع) با معاویه و نیرنگهای او درگیر بود واقع شده است، امیرالمؤمنین(ع) خوش نداشت که در چنین شرائطی این مساله طرح شود، لهذا به صورت ملامت گونه‌ای قبل از جواب به او گفت، که آخر، هر پرسشی جایی دارد، حالا وقتی نیست که درباره گذشته بحث کنیم، مساله روز ما مساله معاویه است و هضم الخطب فی ابن ابی سفیان... ما در عین حال همانطور که روش معتدل و همیشگی او بود از پاسخ دادن و روشن کردن حقایق گذشته خودداری نکرد. در خطبه " شقشقیه " صریحا می‌فرماید: «اری تراثی نهبا» یعنی حق موروثی خود را می‌دیدم که به غارت برده می‌شود. بدیهی است که مقصود از وراثت، وراثت فامیلی و خویشاوندی نیست، مقصود وراثت معنوی و الهی است.

پاورقی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳

لیاقت و فضیلت

از مساله نص صریح و حق مسلم و قطعی که بگذریم مساله لیاقت و فضیلت مطرح می‌شود، در این زمینه نیز مکرر در نهج البلاغه سخن به میان آمده است، در خطبه " شقشقیه " می‌فرماید:

" «اما و الله لقد تقصمها ابن ابی‌قحافه و انه لیعلم ان محلی منها محل القطب من الریح ینحدر عنی السیل و لا یرقی الی الطیر» " . به خدا سوگند که پسر ابوقحافه خلافت را مانند پیراهنی به تن کرد در حالی که می‌دانست آن محوری که این دستگاه باید برگرد آن بچرخد من هستم. سرچشمه‌های علم و فضیلت از کوهسار شخصیت من سرازیر می‌شود و شاهباز و هم اندیشه بشر از رسیدن به قله عظمت من باز می‌ماند.

در خطبه ۱۹۵ اول مقام تسلیم و ایمان خود را نسبت به رسول اکرم(ص) و سپس فداکاریها و مواساتهای خود را در مواقع مختلف یاد آوری می‌کند و بعد جریان وفات رسول اکرم(ص) را در حالی که سرش بر سینه او بود، و آنگاه جریان غسل دادن پیغمبر(ص) را به دست خود نقل می‌کند، در حالی که فرشتگان او را در این کار کمک می‌کردند و او زمزمه فرشتگانرا می‌شنید و حس می‌کرد که چگونه دسته‌ای می‌آیند و دسته‌ای می‌روند و بر پیغمبر(ص) درود می‌فرستند. و تا لحظه‌ای که پیغمبر(ص) را در مدفن مقدسش به خاک سپردند زمزمه فرشتگان یک لحظه هم از گوش علی(ع) قطع نگشته بود. بعد از یادآوری موقعیتهای مخصوص خود از مقام تسلیم و عدم انکار(بر خلاف بعضی صحابه دیگر) گرفته تا فداکاریهای بی‌نظیر و تا قرابت خود با پیغمبر(ص) تا جایی که جان پیغمبر(ص) در دامن علی(ع) از تن مفارقت می‌کند

چنین می‌فرماید:

«فمن ذا الحق به منى حيا و ميتا»

چه کسی از من به پیغمبر در زمان حیات و بعد از مرگ او سزاوارتر است؟

قرابت و نسب

چنانکه می‌دانیم پس از وفات رسول اکرم(ص) سعد بن عبادہ انصاری مدعی خلافت شد و گروهی از افراد قبیله‌اش دور او را گرفتند، سعد و اتباع وی محل سقیفه را برای اینکار انتخاب کرده بودند، تا آنکه ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح آمدند و مردم را از توجه به سعد بن ابی عبادہ باز داشتند و از حاضرین برای ابوبکر بیعت گرفتند، در این مجمع سخنانی میان مهاجران و انصار رد و بدل شد و عوامل مختلفی در تعیین سرنوشت نهائی این جلسه تاثیر داشت.

یکی از به اصطلاح برگهای برنده‌ای که مهاجران و طرفداران ابوبکر مورد استفاده قرار دادند این بود که پیغمبر اکرم(ص) از قریش است و ما از طائفه پیغمبریم. ابن ابی الحدید در ذیل شرح خطبه ۶۵ می‌گوید:

عمر به انصار گفت: "عرب هرگز به امارت و حکومت شما راضی نمی‌شود زیرا پیغمبر از قبیله شما نیست، ولی عرب قطعا از اینکه مردی از فامیل پیغمبر(ص) حکومت کند، امتناع نخواهد کرد... کیست که بتواند با ما در مورد حکومت و میراث محمدی معارضه کند و حال آنکه ما نزدیکان و خویشاوندان او هستیم".

و باز چنانکه می‌دانیم علی(ع) در حین این ماجراها مشغول وظائف شخصی خود در مورد جنازه پیغمبر(ص) بود. پس از پایان این جریان علی(ع) از افرادی که در آن مجمع حضور داشتند استدلالهای طرفین را پرسید و استدلال هر دو طرف را انتقاد کرد و رد کرد. سخنان علی(ع) در اینجا همانها است که سید رضی آنها را در خطبه ۶۵ آورده است.

علی(ع) پرسید، انصار چه می‌گفتند؟

گفتند: حکمفرمایی از ما و حکمفرمای دیگری از شما باشد.

- چرا شما بر رد نظریه آنها به سفارشهای پیغمبر اکرم درباره آنها استدلال نکردید که فرمود: با نیکان انصار نیکی کنید و از بدان آنان درگذرید؟!

- اینها چه جور دلیل می‌شود؟

- اگر بنا بود حکومت با آنان باشد، سفارش درباره آنان معنی نداشت، اینکه به دیگران درباره آنان سفارش شده است دلیل است که حکومت با غیر آنان است. - خوب! قریش چه می‌گفتند؟

استدلال قریش این بود که آنها شاخه‌ای از درختی هستند که پیغمبر اکرم(ص) نیز شاخه دیگر از آن درخت است.

- «احتجوا بالشجره و اضاعوا الثمره» با انتساب خود به شجره وجود پیغمبر(ص) برای صلاحیت خود استدلال کردند اما میوه را ضایع ساختند.

یعنی اگر شجره نسبت معتبر است، دیگران شاخه‌ای از آن درخت می‌باشند که پیغمبر یکی از آن شاخه‌های آن است اما اهل بیت پیغمبر میوه آن شاخه‌اند.

در خطبه ۱۶۰ که قسمتی از آنرا قبلاً نقل کردیم و سؤال و جوابی است از یک مرد اسدی با علی(ع)، آن حضرت به مسئله نسب نیز استدلال می کند؛ عبارت این است:

" اما الاستبداد علينا بهذا المقام و نحن الاعلون نسباً و الاشدون برسول الله(ص) نوطاً "

استدلال به نسب از طرف علی(ع) نوعی جدل منطقی است. نظر بر اینکه دیگران قرابن نسبی را ملاک قرار می دادند، علی(ع) می فرمود از هر چیز دیگر از قبیل نص و لیاقت و افضلیت گذشته، اگر همان قرابت و نسب را که مورد استناد دیگران است، ملاک قرار دهیم، باز من از مدعیان خلافت اولایم.

"انتقاد از خلفا

مساله سوم در این موضوع انتقاد از خلفا است، انتقاد علی(ع) از خلفا غیر قابل انکار است و طرز انتقاد آنحضرت آموزنده است. انتقاد علی(ع) از خلفاء احساساتی و متعصبانه نیست، تحلیلی و منطقی است و همین است که به انتقادات آن حضرت ارزش فراوان می‌دهد. انتقادات اگر از روی احساسات و طغیان ناراحتیها باشد، یک شکل دارد، و اگر منطقی و براساس قضاوت صحیح در واقعیات باشد شکلی دیگر. انتقادهای احساساتی معمولاً درباره همه افراد یک نواخت است، زیرا یک سلسله ناسزاها و طعن‌ها است که نثار می‌شود. سب و لعن ضابطی ندارد.

اما انتقادهای منطقی مبتنی بر خصوصیات روحی و اخلاقی و متکی بر نقطه‌های خاص تاریخی زندگی افراد مورد انتقاد می‌باشد، چنین انتقادی طبعاً نمی‌تواند در مورد همه افراد یکسان و بخشنامه وار باشد. در همین جا است که ارزش درجه واقع بینی انتقاد کننده روشن می‌گردد.

انتقادهای نهج البلاغه از خلفاء برخی کلی و ضمنی است و برخی جزئی و مشخص. انتقادهای کلی و ضمنی همانها است که علی(ع)

صریحا اظهار می‌کند که حق قطعی و مسلم من از من گرفته شده است، ما در فصل پیش به مناسبت بحث از استناد آنحضرت به منصوبیت خود آنها را نقل کردیم. ابن ابی الحدید می‌گوید:

شکایت و انتقاد امام از خلفاء ولو به صورت ضمنی و کلی متواتر است. روزی امام شنید که مظلومی فریاد بر می‌کشید که من مظلومم و بر من ستم شده است، علی به او گفت: (بیا سوته دلان گردهم آئیم) بیا با هم فریاد کنیم. زیرا من نیز همواره ستم کشیده‌ام.

ایضا از یکی از معاصرین مورد اعتماد خودش معروف به ابن عالیہ نقل می‌کند که گفته:

در محضر اسماعیل بن علی حنبلی امام حنابلہ عصر بودم که مسافری از کوفه به بغداد مراجعت کرده بود و اسماعیل از مسافرتش و از آنچه در کوفه دیده بود از او می‌پرسید، او در ضمن نقل وقایع با تاسف زیاد جریان انتقادهای شدید شیعه را در روز غدیر از خلفاء اظهار می‌کرد. فقیه حنبلی گفت تقصیر آن مردم چیست؟ این در را خود علی(ع) باز کرد. آنمرد گفت پس تکلیف ما در این میان چیست؟ آیا این انتقادهای را صحیح و درست بدانیم یا نادرست؟ اگر صحیح بدانیم یک طرف را باید رها کنیم و اگر نادرست بدانیم طرف دیگر را اسماعیل با شنیدن این پرسش از جا حرکت کرد و مجلس را به هم زد. همین قدر گفت این پرسشی است که خود من هم

تاکنون پاسخی برای آن پیدا نکرده‌ام.

○

ابوبکر

انتقاد از ابوبکر به صورت خاص در خطبه شقشقیه آمده است و در دو جمله خلاصه شده است:

اول: اینکه او به خوبی می‌دانست من از او شایسته‌ترم و خلافت جامه‌ایست که تنها بر اندام من راست می‌آید. او با اینکه این را به خوبی می‌دانست چرا دست به چنین اقدامی زد، من در دوره خلافت، مانند کسی بودم که خار در چشم یا استخوان در گلویش بماند:

" «اما و الله لقد تقمصها ابن ابی قحافه و انه لیعلم ان محلی منها محل القطب من الریح» ".

به خدا قسم پسر ابو قحافه پیراهن خلافت را به تن کرد در حالی که خود می‌دانست محور این آسیا سنگ منم.

دوم: این است که چرا خلیفه پس از خود را تعیین کرد؟ خصوصا اینکه او در زمان خلافت خود یک نوبت از مردم خواست که قرار بیعت را اقاله کنند و او را از نظر تعهدی که از این جهت بر عهده‌اش آمده آزاد گذارند، کسی که در شایستگی خود برای این کار تردید می‌کند و از مردم تقاضا می‌نماید استعفایش را بپذیرند چگونه است که خلیفه پس از خود را تعیین می‌کند.

" «فیا عجباً بینا هو یستقیلها فی حیاة اذ عقدها لآخر بعد وفاته» ".

شگفتا که ابوبکر از مردم می‌خواهد که در زمان حیاتش او را از

تصدی خلافت معاف بدارند و در همان حال زمینه را برای دیگری بعد از وفات خویش آماده می‌سازد.

پس از بیان جمله بالا، علی(ع) شدیدترین تعبیراتش را درباره دو خلیفه که ضمناً نشان دهنده ریشه پیوند آنها با یک دیگر است بکار می‌برد می‌گوید:

"«لشد ما تشطرا ضرعیها»".

با هم، به قوت و شدت، پستان خلافت را دوشیدند.

ابن ابی الحدید درباره استقاله(استعفاء) ابوبکر می‌گوید جمله‌ای به دو صورت مختلف از ابوبکر نقل شده که در دوره خلافت بر منبر گفته است؛ برخی به این صورت نقل کرده اند: «ولیتکم و لست بخیرکم» یعنی خلافت بر عهده من گذاشته شد در حالی که بهترین شما نیستم. اما بسیاری نقل کرده اند که گفته است: «اقیلونی فلسیت بخیرکم» یعنی مرا معاف بدارید که من بهترین شما نیستم. جمله نهج البلاغه تایید می‌کند که جمله ابوبکر به صورت دوم اداء شده است.

عمر

انتقاد نهج البلاغه از عمر به شکل دیگر است، علاوه بر انتقاد مشترکی که از او و ابوبکر با جمله «لشد ما تشطرا ضرعیها» شده است یک سلسله انتقادات با توجه به خصوصیات روحی و اخلاقی او انجام گرفته است. علی(ع) دو خصوصیت اخلاقی عمر را انتقاد کرده است:

اول خشونت و غلظت او عمر در این جهت درست در جهت عکس ابوبکر بود. عمر اخلاقاً مردی خشن و درشتخو و پر هیبت و ترسناک بوده است.
ابن ابی الحدید می‌گوید:

اکابر صحابه از ملاقات با عمر پرهیز داشتند. ابن عباس عقیده خود را درباره مساله "عول بعد از فوت عمر ابراز داشت. به او گفتند چرا قبلاً نمی‌گفتی؟ گفت از عمر می‌ترسیدم.

"دره عمر" یعنی تازیانه او ضرب المثل هیبت بود تا آنجا که بعدها گفتند: "دره عمر اهیب من سیف حجاج" یعنی تازیانه عمر از شمشیر حجاج مهیب‌تر بود. عمر نسبت به زنان خشونت بیشتری داشت، زنان از او می‌ترسیدند. در فوت ابوبکر زنان خانواده‌اش می‌گریستند و عمر مرتب منع می‌کرد، اما زنان همچنان به ناله و فریاد ادامه می‌دادند، عاقبت عمر ام فروه خواهر ابوبکر را از میان زنان بیرون کشید و تازیانه‌ای بر او نواخت زنان پس از این ماجرا متفرق گشتند.

دیگر از خصوصیات روحی عمر که در کلمات علی(ع) مورد انتقاد واقع شده شتابزدگی در رای و عدول از آن، و بالنتیجه تناقضگویی او بود، مکرر رای صادر می‌کرد و بعد به اشتباه خود پی می‌برد و اعتراف می‌کرد.

داستانهای زیادی در این مورد هست. جمله: کلکم افقه من عمر حتی ربات الحجال: همه شما از عمر فقیه‌ترید حتی خداوندان حجله، در چنین شرایطی از طرف عمر بیان شده است. همچنین جمله لولا علی لهلك عمر: اگر علی نبود عمر هلاک شده بود که گفته‌اند هفتاد بار از او شنیده شده است. در مورد همین اشتباهات بود که علی او را واقف می‌کرد.

امیرالمؤمنین علی(ع) عمر را به همین دو خصوصیت که تاریخ، سخت آن را تایید می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد، یعنی خشونت زیاد او به حدی که همراهان او از گفتن حقایق بیم داشتند و دیگر شتابزدگی و اشتباهات مکرر و سپس معذرت خواهی از اشتباه. درباره قسمت اول می‌فرماید:

" «فصیرها فی حوزه خشناء یغلظ کلمها و یخشن مسها... فصاحبها کراکب الصعبه ان اشق لها خرم و ان اسلس لها تقحم» ".
یعنی ابوبکر زمام خلافت را در اختیار طبیعتی خشن قرار داد که آسیب رساندنهایش شدید و تماس با او دشوار بود.. آنکه می‌خواست با او همکاری کند مانند کسی بود که شتری چموش و سرمست را سوار باشد، اگر مهارش را محکم بکشد بینیش را پاره می‌کند و اگر سست کند به پرتگاه سقوط می‌نماید.

و درباره شتابزدگی و کثرت اشتباه و سپس عذر خواهی او می‌فرماید:
" «و یكثر العثار فیها و الاعتذار منها» ".
لغزشهایش و سپس پوزشخواهیش از آن لغزشها فراوان بود.

در نهج البلاغه تا آنجا که من به یاد دارم از خلیفه اول و دوم تنها در خطبه شقشقیه که فقراتی از آن نقل کردیم بطور خاص یاد و انتقاد شده است. در جای دیگر اگر هست یا به صورت کلی است و یا جنبه کنایی دارد، مثل آنجا که در نامه معروف خود به عثمان بن حنیف اشاره به مساله فدک می‌کند.

و یا در نامه ۶۲ می‌گوید: باور نمی‌کردم که عرب این امر را از من برگرداند، ناگهان متوجه شدم که مردم دور فلانی را گرفتند و یا در نامه ۲۸ که در جواب معاویه نوشته و می‌گوید اینکه می‌گویی مرا به زور وادار به بیعت کردند، نقصی بر من وارد نمی‌کند، هرگز بر یک مسلمان عیب و عار نیست که مورد ستم واقع شود مادامی که خودش در دین خودش در شک و ریب نباشد.

در نهج البلاغه ضمن خطبه شماره ۲۲۶ جمله‌هایی آمده است مبنی بر ستایش از شخصی که به کنایه تحت عنوان «فلان» از او یاد شده است. شرح نهج البلاغه درباره اینکه این مردی که مورد ستایش علی واقع شده کیست، اختلاف دارند؛ غالباً گفته‌اند مقصود عمر بن الخطاب است که یا به صورت جد و یا به صورت تقیه ادا شده است، و برخی مانند قطب راوندی گفته‌اند مقصود یکی از گذشتگان صحابه از قبیل عثمان بن مظعون و غیره است، ولی ابن ابی الحدید به قرینه نوع ستایشها که می‌رساند از یک مقام متصدی حکومت ستایش شده است (زیرا سخن از مردی است که کجیها را راست و علتها را رفع نموده است و چنین توصیفی بر گذشتگان صحابه قابل انطباق نیست) می‌گوید: قطعاً جز عمر کسی مقصود نبوده است. ابن ابی الحدید از طبری نقل می‌کند که:

در فوت عمر زنان می‌گریستند دختر ابی حثمه چنین ندبه می‌کرد: اقام الاود و ابرا العمد، امات الفتن و احیا السنن، خرج نقسی الثوب برئنا من العیب. آنگاه طبری از مغیره بن شعبه نقل می‌کند که پس از دفن عمر به سراغ علی رفتم و خواستم سخنی از او درباره عمر بشنوم. علی بیرون آمد در حالی که سر و صورتش را شسته بود و هنوز آب

می‌چکید و خود را در جامه‌ای پیچیده بود و مثل اینکه تردید نداشت که کار خلافت بعد از عمر بر او مستقر خواهد شد. گفت دختر ابی حثمه راست گفت که گفت: لقد قوم الاود...

ابن ابی الحدید این داستان را موید نظر خودش قرار می‌دهد که جمله‌های نهج البلاغه در ستایش عمر گفته شده است.

ولی برخی از متتبعین عصر حاضر از مدارک دیگر غیر از طبری داستانرا به شکل دیگر نقل کرده‌اند و آن اینکه علی پس از آنکه بیرون آمد و چشمش به مغیره افتاد به صورت سؤال و پرسش فرمود: آیا دختر ابی حثمه آن ستایشها را که از عمر می‌کرد راست می‌گفت؟

علیهذا جمله‌های بالا نه سخن علی(ع) است و نه تاییدی از ایشان است نسبت به گوینده اصلی که زنی بوده است و سید رضی(ره) که این جمله‌ها را ضمن کلمات نهج البلاغه آورده است دچار اشتباه شده است.

ذکر عثمان در نهج البلاغه از دو خلیفه پیشین بیشتر آمده است، علت آن روشن است. عثمان در جریانی که تاریخ آن را فتنه بزرگ نامید و خود خویشاوندان نزدیک عثمان یعنی بنی امیه بیش از دیگران در آن دست داشتند، کشته شد و مردم بلافاصله دور علی(ع) را گرفتند و آنحضرت طوعاً و کرها بیعت آنان را پذیرفت و این کار طبعاً مسائلی را برای حضرتش در دوره خلافت به وجود آورد. از طرفی، داعیه داران خلافت شخص او را متهم می‌کردند که در قتل عثمان دست داشته است و او ناچار بود از خود دفاع و موقف خویش را در حادثه قتل عثمان روشن سازد، و از طرف دیگر، گروه انقلابیون که علیه حکومت عثمان شوریده بودند و قدرتی عظیم به شمار می‌رفتند جزو یاران علی(ع) بودند و مخالفان علی از او می‌خواستند آنان را تسلیم کند تا به جرم قتل عثمان قصاص کنند و علی(ع) می‌بایست این مساله را در سخنان خود طرح کند و تکلیف خود را بیان نماید. بعلاوه، در زمان حیات عثمان آنگاه که انقلابیون عثمان را در

محاصره قرار داده بودند و بر او فشار آورده بودند که یا تغییر روش بدهد یا استعفا کند، یگانه کسی که مورد اعتماد طرفین و سفیر فی ما بین بود و نظریات هر یک از آنها را علاوه بر نظریات خود به طرف دیگر می‌گفت، علی بود.

از همه اینها گذشته، در دستگاه عثمان فساد زیادتری راه یافته بود و علی(ع) بر حسب وظیفه نمی‌توانست در زمان عثمان و یا در دوره بعد از عثمان درباره آنها بحث نکند و به سکوت برگزار نماید. اینها مجموعاً سبب شده که ذکر عثمان بیش از دیگران در کلمات علی(ع) بیاید.

در نهج البلاغه مجموعاً ۱۶ نوبت درباره عثمان بحث شده که بیشتر آنها درباره حادثه قتل عثمان است. در پنج مورد علی خود را از شرکت در قتل جدا تبرئه می‌کند و در یک مورد طلحه را که مساله قتل عثمان را بهانه‌ای برای تحریک علیه علی(ع) قرار داده بود شریک در توطئه علیه عثمان معرفی می‌نماید. در دو مورد معاویه را که قتل عثمان را دستاویز برای توطئه و اخلال در حکومت انسانی و آسمانی علی قرار داده و اشک تمساح می‌ریخت و مردم بیچاره را تحت عنوان قصاص از کشتندگان خلیفه مظلوم به نفع آرمانهای دیرینه خود تهییج می‌کرد سخت مقصر می‌شمارد.

نقش ماهرانه معاویه در قتل عثمان

علی در نامه‌های خود به معاویه می‌گوید تو دیگر چه می‌گوئی؟ دست نامرئی تو تا مرفق در خون عثمان آلوده است، باز دم از خون عثمان می‌زنی؟ این قسمت فوق العاده جالب است، علی پرده از رازی بر می‌دارد که چشم تیز بین تاریخ کمتر توانسته است آنرا کشف کند، تنها در عصر جدید است که محققان به دستیاری و رهنمائی اصول روانشناسی و

جامعه شناسی از زوایای تاریخ این نکته را بیرون آورده‌اند اگر نه اکثر مردم دوره‌های پیشین باور نمی‌کردند که معاویه در قتل عثمان دست داشته باشد و یا حداقل در دفاع از او کوتاهی کرده باشد.

معاویه و عثمان هر دو اموی بودند و پیوند قبیله‌ای داشتند، امویان بالخصوص چنان پیوند محکم براساس هدفهای حساب شده و روشهای مشخص شده داشتند که مورخین امروز پیوند آنها را از نوع پیوندهای حزبی در دنیای امروز می‌دانند.

یعنی تنها احساسات نژادی و قبیله‌ای آنها را به یکدیگر نمی‌پیوست، پیوند قبیله‌ای زمینه‌ای بود که آنها را گرد هم جمع می‌کند و در راه هدفهای مادی متشکل و هماهنگ نماید. معاویه شخصا نیز از عثمان محبتها و حمایتها دیده بود و متظاهر به دوستی و حمایت او بود، لذا کسی باور نمی‌کرد که معاویه باطنا در این کار دست داشته باشد.

معاویه که تنها یک هدف داشت و هر وسیله‌ای را برای آن هدف مباح می‌دانست و در منطق او و امثال او نه عواطف انسانی نقشی دارد و نه اصول، آنروزی که تشخیص داد از مرده عثمان بهتر می‌تواند بهره برداری کند تا از زنده او و خون زمین ریخته عثمان بیشتر به او نیرو می‌دهد تا خونی که در رگهای عثمان حرکت می‌کند، برای قتل او زمینه چینی کرد و در لحظاتی که کاملاً قادر بود کمکهای موثری به او بدهد و جلو قتل او را بگیرد، او را در چنگال حوادث تنها گذاشت.

ولی چشم تیزبین علی دست نامرئی معاویه را می‌دید و جریانات پشت پرده را می‌دانست، اینست که رسماً خود معاویه را مقصر و مسئول در قتل عثمان معرفی می‌کند.

در نهج البلاغه نامه مفصلی است که امام در جواب نامه معاویه نوشته است. معاویه در نامه خود امام را متهم می‌کند به شرکت در قتل عثمان و امام علیه السلام به او اینطور پاسخ می‌گوید:

"ثم ذكرت ما كان من امری و امر عثمان فلک ان تجاب عن هذه لرحمک منه، فاینما کان اعدی له و اهدی الی مقاتله ا من بذل له نصرته فاستقعدہ و استکفه؟ ام من استنصره فتراخی عنه و بث المنون الیه حتی اتی قدره؟... و ما کنت لاعتذر من انی کنت انقم علیه احداثا فان کان الذنب الیه ارشادی و هدایتی له فرب ملوم لا ذنب له و قد یستفید الظنه المتنصح و ما اردت الا الاصلاح ما استطعت و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت" (۱).

یعنی اما آنچه درباره کار مربوط به من و عثمان یاد کردی، این حق برای تو محفوظ است که پاسخ آنرا بشنوی، زیرا خویشاوند او هستی. کدامیک از من و تو بیشتر با او دشمنی کردیم و راههایی را که به قتل او منتهی می شد بیشتر نشان دادیم؟ آنکس که بیدریغ در صدد یاری او بر آمد اما عثمان به موجب یک سوء ظن بیجا خود طالب سکوت او شد و کناره گیری او را خواست یا آنکس که عثمان از او یاری خواست و او به دفع الوقت گذراند و موجبات مرگ او را برانگیخت تا مرگش فرا رسید؟ البته من هرگز از اینکه خیر خواهانه در بسیاری از بدعتها و انحرافات بر عثمان انتقاد می کردم پوزش نمی خواهم و پشیمان نیستم. اگر گناه من این بوده است که او را ارشاد و هدایت کرده ام آنرا می پذیرم، چه بسیارند افراد بیگناهی که مورد ملامت واقع می شوند، آری گاهی ناصح و خیرخواه نتیجه ای که از کار خود می گیرد بدگمانی طرف است. من جز اصلاح تا حدی که در قدرت دارم قصدی ندارم جز از خدا توفیقی نمی خواهم و بر او توکل می کنم.

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، نامه. ۲۸

در یک نامه دیگر خطاب به معاویه چنین می‌نویسد:

«فاما اکثارک الحجاج فی عثمان و قتلته فانک انما نصرت عثمان حیث کان النصر لک، و خذلته حیث کان النصر له» (۱).

اما اینکه تو فراوان مساله عثمان و کشتندگان او را طرح می‌کنی، تو آنجا که یاری عثمان به سودت بود او را یاری کردی و آنجا که یاری او به سود خود او بود او را واگذاشتی.

○

قتل عثمان خود مولود فتنه‌هایی بود و باب فتنه‌هایی دیگر را بر جهان اسلام گشود که قرن‌ها دامنگیر اسلام شد و آثار آن هنوز باقی است. از مجموع سخنان علی در نهج البلاغه بر می‌آید که بر روش عثمان سخت انتقاد داشته است و گروه انقلابیون را ذیحق می‌دانسته است. در عین حال قتل عثمان را در مسند خلافت به دست شورشیان با مصالح کلی اسلامی منطبق نمی‌دانسته است. پیش از آنکه عثمان کشته شود علی این نگرانی را داشته است و به عواقب وخیم آن می‌اندیشیده است. اینکه جرائم عثمان در حدی بود که او را شرعاً مستحق قتل کرده بود یا نه و دیگر اینکه آیا موجبات قتل عثمان را بیشتر اطرافیان خود او به عمد یا به جهل فراهم کردند و همه راه‌ها را جز راه قتل عثمان بر انقلابیون بستند، یک مطلب است و اینکه قتل عثمان به دستور شورشیان در مسند خلافت به مصلحت اسلام و مسلمین بود یا نبود، مطلب دیگر است.

از مجموع سخنان علی بر می‌آید که آن حضرت می‌خواست عثمان راهی را که می‌رود رها کند و راه صحیح عدل اسلامی را پیشه نماید. و در صورت امتناع، انقلابیون او را برکنار و احیاناً حبس کنند و خلیفه‌ای که

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، نامه. ۳۷

شایسته است روی کار بیاید، آن خلیفه که مقام صلاحیت دار است بعدها به جرائم عثمان رسیدگی کند و حکم لازم را صادر نماید.

لهذا علی نه فرمان به قتل عثمان داد و نه او را علیه انقلابیون تایید کرد. تمام کوشش علی در این بود که بدون اینکه خونی ریخته شود خواسته‌های مشروع انقلابیون انجام شود، یا عثمان خود علیه روش گذشته خود انقلاب کند و یا کنار رود و کار را به اهلش بسپارد. علی درباره دو طرف اینچنین قضاوت کرد:

«استائر فاساء الاثره و جزعتم فاساتم الجزع» (۱).

یعنی عثمان روش مستبدانه پیش گرفت همه چیز را به خود و خویشاوندان خود اختصاص داد و به نحو بدی این کار را پیشه کرد و شما انقلابیون نیز بی‌تابی کردید و بد بیتابی کردید.

آنگاه که به عنوان میانجی خواسته‌های انقلابیون را برای عثمان مطرح کرد، نگرانی خود را از اینکه عثمان در مسند خلافت کشته شود و باب فتنه‌ای بزرگ برای مسلمین باز شود به خود عثمان اعلام کرد. فرمود:

«و انی انشدک الله الا تکون امام هذه الامه المقتول، فانه کان یقال: یقتل فی هذه الامه امام یفتح علیها القتل و القتال الی یوم القیامه، و یلبس امورها علیها، و یبث الفتن فیها، فلا یبصرون الحق من الباطل، یموجون فیها موجا، و یمرجون فیها مرجا» (۲).
من تو را به خدا سوگند می‌دهم که کاری نکنی که پیشوای

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، خطبه. ۳۰

۲ - نهج البلاغه خطبه. ۱۶۲

مقتول این امت بشوی زیرا این سخن گفته می‌شد که در این امت یک پیشوا کشته خواهد شد که کشته شدن او در کشت و کشتار را بر این امت خواهد گشود و کار این امت را بر او مشتبّه خواهد ساخت و فتنه‌ها بر این امت خواهد انگیخت که حق را از باطل شناسند و در آن فتنه‌ها غوطه بخورند و درهم بیامیزند.

○

همانطور که قبلاً از خود مولی نقل کردیم، آن حضرت در زمان عثمان رو در روی او و یا در غیاب او بر او اعتراض و انتقاد می‌کرده است. همچنانکه بعد از درگذشت عثمان نیز انحرافات او را همواره یاد می‌کرده است و از اصل: اذکروا موتاکم بالخیر که گفته می‌شود سخن معاویه است و به نفع حکومتها و شخصیت‌های فاسد گفته شده که سابقه‌شان با مردنشان لوث شود تا برای نسل‌های بعدی درسی و برای حکومت‌های فاسد بعدی خطری نباشد پیروی نکرده است. اینک موارد انتقاد.

۱ - در خطبه ۱۲۸ جمله‌هایی که علی(ع) در بدرقه ابوذر هنگامی که از جانب عثمان به ربه تبعید می‌شد فرموده است، در آن جمله‌ها کاملاً حق را به ابی ذر معترض و منتقد و انقلابی می‌دهد و او را تایید می‌کند و بطور ضمنی حکومت عثمان را فاسد معرفی می‌فرماید.

۲ - در خطبه ۳۰ جمله‌ای است که قبلاً نقل شد: استاثر فاساء الاثره» عثمان راه استبداد و استیثار و مقدم داشتن خود و خویشاوندان خویشرا بر افراد امت پیش گرفت و به شکل بسیار بدی رفتار کرد.

۳ - عثمان مرد ضعیفی بود، از خود اراده‌ای نداشت خویشاوندانش، مخصوصاً مروان حکم که تبعید شده پیغمبر بود و عثمان او را به مدینه آورد و کم کم به منزله وزیر عثمان شد، سخت بر او مسلط شدند و به نام او

هر کاری که دلشان می‌خواست می‌کردند. علی(ع) این قسمت را انتقاد کرد و رو در روی عثمان فرمود:

" «فلا تكونن لمروان سيقه يسوقك حيث شاء بعد جلال السن و تقضى العمر» "(۱).
تو اکنون در با شکوه ترین ایام عمر خویش هستی و مدت هم پایان رسیده است با اینحال مهار خویش را به دست مروان مده که هر جا دلش بخواهد تو را به دنبال خود ببرد.

۴ - علی مورد سوء ظن عثمان بود، عثمان وجود علی را در مدینه مخل و مضر به حال خود می‌دید، علی تکیه گاه و مایه امید آینده انقلابیون به شمار می‌رفت خصوصا که گاهی انقلابیون به نام علی شعار می‌دادند و رسماً عزل عثمان و زمامداری علی را عنوان می‌کردند، لهذا عثمان مایل بود علی در مدینه نباشد تا چشم انقلابیون کمتر به او بیفتد، ولی از طرف دیگر بالعیان می‌دید خیرخواهانه میان او و انقلابیون وساطت می‌کند و وجودش مایه آرامش است از اینرو از علی خواست از مدینه خارج شود و موقتاً به مزرعه خود در " ینبع " که در حدود ده فرسنگ یا بیشتر با مدینه فاصله داشت برود. اما طولی نکشید که از خلاء ناشی از نبود علی احساس ناراحتی کرد و پیغام داد که به مدینه برگردد.

طبعاً وقتی که علی برگشت شعارها بنامش داغتر شد، بار دیگر از علی خواست مدینه را ترک کند. ابن عباس پیغام عثمان را آورد که تقاضا کرده بود بار دیگر مدینه را ترک کند و به سر مزرعه‌اش برود. علی از این رفتار توهین آمیز عثمان ناراحت شد و فرمود:

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه خطبه. ۱۶۲

"یا ابن عباس ما یرید عثمان الا ان یجعلنی جملاً ناضحاً بالغرب اقبل و ادبر، بعث الی ان اخرج ثم بعث الی ان اقدم ثم هو الان یبعث الی ان اخرج، و الله لقد دفعت عنه حتی خشیت ان اکون اثماً" (۱).

پسر عباس! عثمان جز این نمی‌خواهد که حالت من حالت شتر آبکش باشد که کارش اینست در یک مسیر معین هی برود و برگردد، عثمان پیام فرستاد که از مدینه خارج شوم سپس پیام داد که برگردم اکنون بار دیگر تو را فرستاده که از مدینه خارج شوم. به خدا قسم آنقدر از عثمان دفاع کردم که می‌ترسم گنه‌کار باشم.

۵. از همه شدیدتر آنچیزی است که در خطبه شقشقیه آمده است:

"«الی ان قام ثالث القوم نافجا حَضْنِیْهِ بَیْنَ نَشیْلِهِ وَ مَعْتَلْفِهِ وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو اَبِیْهِ یَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خَضْمَ الْاِبْلِ نَبْتِهِ الرَّبِیعِ الِیْ اَنْ اَنْتَكُثَ عَلَیْهِ قَتْلُهُ وَ اَجْهَزَ عَمَلُهُ وَ كَبَتَ بِهِ بَطْنَتُهُ»» (۲) تا آنکه سومین آن گروه به پا خاست آکنده شکم میان سرگین و چراگاهش، خویشاوندان وی نیز قد علم کردند و مال خدا را با تمام دهان مانند شتر که علف بهاری را می‌خورد، خوردن گرفتند تا آنگاه که رشته‌اش باز شد و کارهای ناهنجارش مرگش را رساند و شکم پرستی، او را به سر در آورد.

ابن ابی الحدید در شرح این قسمت می‌گوید:

پاورقی:

۱ نهج البلاغه. خطبه ۲۳۸

۲ نهج البلاغه. خطبه ۳

" این تعبیرات از تلخترین تعبیرات است و به نظر من از شعر معروف حطیئه که گفته شده است هجو آمیزترین شعر عرب است شدیدتر است "

شعر معروف حطیئه اینست:

دع المکارم لاترحل لبغيتها و اقعد فانک انت الطاعم الکاسی

"سکوت تلخ"

سومین بخش از مسائل مربوط به خلافت که در نهج البلاغه انعکاس یافته است مساله سکوت و مدارای آنحضرت و فلسفه آن است. مقصود از سکوت، ترک قیام و دست نزدن به شمشیر است، و الا چنانکه قبلاً گفته ایم، علی از طرح دعوی خود و مطالبه آن و از تظلم در هر فرصت مناسب خودداری نکرد. علی از این سکوت به تلخی یاد می کند و آنرا جانکاه و مرارتبار می خواند:

"«و اغضیت علی القذی و شربت علی الشجی و صبرت علی اخذ الکظم و علی امر من العلقم» (۱)." (۱)

خار در چشمم بود و چشمها را بر هم نهادم، استخوان در گلویم گیر کرده بود و نوشیدم، گلویم فشرده می شد و تلختر از حنظل

پاورقی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۶

در کامم ریخته بود و صبر کردم.

سکوت علی سکوتی حساب شده و منطقی بود نه صرفاً ناشی از اضطراب و بیچارگی، یعنی او از میان " ۱۷۶ " دو کار بنا به مصلحت یکی را انتخاب کرد که شاق‌تر و فرساینده‌تر بود، برای او آسان بود که قیام کند و حداکثر آن بود که بواسطه نداشتن یار و یاور خودش و فرزندانش شهید شوند، شهادت آرزوی علی بود و اتفاقاً در همین شرایط است که جمله معروف را ضمن دیگر سخنان خود به ابوسفیان فرمود :

" «و الله لابن ابیطالب انس بالموت من الطفل بئدی امه» " (۱).

به خدا سوگند که پسر ابوطالب مرگ را بیش از طفل پستان مادر را دوست می‌دارد،

علی با این بیان به ابوسفیان و دیگران فهماند که سکوت من از ترس مرگ نیست، از آن است که قیام و شهادت در این شرایط بر زیان اسلام است نه به نفع آن. علی خود تصریح می‌کند که سکوت من حساب شده بود، من از دو راه آنرا که به مصلحت نزدیکتر بود انتخاب کردم:

" «و طفقت ارتای بین ان اصول بید جزاء او اصبر علی طخیه عمیاء، یهرم فیها الکبیر و یشیب فیها الصغیر و یکدح فیها مؤمن حتی یلقى ربه، فرایت ان الصبر علی هاتی احجی فصبرت

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، خطبه. ۵

و فی العین قذی و فی الحلق شجی» (۲).

در اندیشه فرو رفتم که در میان دو راه کدام را برگزینم؟ آیا با کوتاه دستی قیام کنم یا بر تاریکی کور صبر کنم، تاریکی که بزرگسال در آن فرتوت می‌شود و تازه سال پیر می‌گردد و مؤمن در تلاشی سخت تا آخرین نفس واقع می‌شود، دیدم صبر بر همین حالت طاقتفرسا عاقلانه تر است پس صبر کردم در حالیکه خاری در چشم و استخوانی در گلویم بود.

اتحاد اسلامی

طبعاً هر کسی می‌خواهد بداند آنچه علی درباره آن می‌اندیشید، آنچه علی نمی‌خواست، آسیب ببیند، آنچه علی آن اندازه برایش اهمیت قائل بود که چنان رنج جانکاه را تحمل کرد چه بود؟ حدسا باید گفت آن چیز وحدت صفوف مسلمین و راه نیافتن تفرقه در آن است، مسلمین قوت و قدرت خود را که تازه داشتند به جهانیان نشان می‌دادند مدیون وحدت صفوف و اتفاق کلمه خود بودند، موفقیت‌های محیر العقول خود را در سالهای بعد نیز از برکت همین وحدت کلمه کسب کردند، علی القاعده علی به خاطر همین مصلحت، سکوت و مدارا کرد.

اما مگر باور کردنی است که جوانی سی و سه ساله دورنگری و اخلاص را تا آنجا رسانده باشد و تا آن حد بر نفس خویش مسلط و نسبت به اسلام وفادار و متفانی باشد که به خاطر اسلام راهی را انتخاب کند که پایانش محرومیت و خرد شدن خود اوست؟! بلی باور کردنی است. شخصیت خارق العاده علی در چنین مواقعی روشن می‌گردد. تنها حدس نیست؛ علی شخصاً در این موضوع بحث کرده

پاورقی

۲ - نهج البلاغه، خطبه. ۳

و با کمال صراحت علت را که جز علاقه به عدم تفرقه میان مسلمین نیست بیان کرده است. مخصوصاً در دوران خلافت خودش، آنگاه که طلحه و زبیر نقض بیعت کردند و فتنه داخلی ایجاد نمودند، علی مکرر وضع خود را بعد از پیغمبر با اینها مقایسه می‌کند و می‌گوید من به خاطر پرهیز از تفرق کلمه مسلمین از حق مسلم خودم چشم می‌پوشیدم و اینان با اینکه به طوع و رغبت بیعت کردند خویش را نقض کردند، و پروای ایجاد اختلاف در میان مسلمین را نداشتند.

ابن ابی الحدید در شرح خطبه ۱۱۹ از عبدالله بن جناده نقل می‌کند که گفت :

" روزهای اول خلافت علی در حجاز بودم و آهنگ عراق داشتم، در مکه عمره بجا آوردم و به مدینه آمدم، داخل مسجد پیغمبر شدم، مردم برای نماز اجتماع کردند، علی در حالیکه شمشیر خویش را حمایل کرده بود بیرون آمد و خطابه‌ای ایراد کرد. در آن خطابه پس از حمد و ثنای الهی و درود بر پیامبر خدا چنین فرمود: پس از وفات رسول خدا ما خاندان باور نمی‌کردیم که امت در حق ما طمع کند اما آنچه انتظار نمی‌رفت واقع شد، حق ما را غصب کردند و ما در ردیف توده بازاری قرار گرفتیم، چشم‌هایی از ما گریست و ناراحتی‌ها به وجود آمد «و ایم الله لولا مخافه الفرقه بین المسلمین و ان يعود الکفر و یبور الدین لکنا علی غیر ما کنا لهم علیه». به خدا سوگند اگر بیم وقوع تفرقه میان مسلمین و بازگشت کفر و تباهی دین نبود رفتار ما با آنان طور دیگر بود. آنگاه سخن را درباره طلحه و زبیر ادامه داد و فرمود این دو نفر با من بیعت کردند ولی بعد بیعت خویش را نقض کردند،

عایشه را برداشته با خود به بصره بردند تا جماعت شما مسلمین را متفرق سازند.

ایضا از کلبی نقل می‌کند:

علی قبل از آنکه به سوی بصره برود در یک خطبه فرمود: قریش پس از رسول خدا حق ما را از ما گرفت و به خود اختصاص داد. «فرایت ان الصبر علی ذلک افضل من تفریق کلمه المسلمین و سفک دمائهم و الناس حدیثوا عهد بالاسلام و الدین یمخض مخض الوطب یفسده ادنی وهن و یعکسه اقل خلق». دیدم صبر از تفرق کلمه مسلمین و ریختن خونشان بهتر است، مردم تازه مسلمانند و دین مانند مشکى که تکان داده می‌شود کوچکترین سستی آنرا تباه می‌کند و کوچکترین فردى آنرا وارونه می‌نماید. آنگاه فرمود چه می‌شود طلحه و زبیر را؟ خوب بود سالی و لااقل چند ماهی صبر می‌کردند و حکومت مرا می‌دیدند آنگاه تصمیم می‌گرفتند، اما آنان طاقت نیاوردند و علیه من شوریدند و در امری که خداوند حقى برای آنها قرار نداده با من به کشمکش پرداختند.

ابن ابی‌الحدید در شرح خطبه شقشقیه نقل می‌کند:

در داستان شورا چون عباس می‌دانست که نتیجه چیست از علی خواست که در جلسه شرکت نکند اما علی با اینکه نظر عباس را از لحاظ نتیجه تایید می‌کرد پیشنهاد را نپذیرفت، و عذرش این بود «انى اکره الخلاف» من اختلاف را دوست

نمی‌دارم، عباس گفت اذا تری ما تکره یعنی بنابراین با آنچه دوست نداری مواجه خواهی شد.

در جلد دوم ذیل خطبه ۶۵ نقل می‌کند:

یکی از فرزندان ابولهب اشعاری مبتنی بر فضیلت و ذیحق بودن علی و بر ذم مخالفانش سرود، علی او را از سرودن این گونه اشعار که در واقع نوعی تحریک و شعار بود نهی کرد و فرمود: «سلامه الدین احب الینا من غیره» برای ما سلامت اسلام و اینکه اساس اسلام باقی بماند از هر چیز دیگر محبوبتر و با ارجتر است.

از همه بالاتر و صریحتر در خود نهج البلاغه آمده است. در سه مورد از نهج البلاغه این تصریح دیده می‌شود:

۱. در جواب ابو سفیان، آنگاه که آمد و می‌خواست تحت عنوان حمایت از علی (ع) فتنه به پا کند فرمود:

شقوا امواج الفتن بسفن النجاء و عرجوا عن طریق المنافرة، وضعوا تیجان المفاخرة" (۱)
امواج دریای فتنه را با کشتیه‌های نجات بشکافید، از راه خلاف و تفرقه دوری گزینید و نشانه‌های تفاخر بر یکدیگر را از سر بر زمین نهید.

پاورقی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۵.

۲ در شورای ۶ نفری پس از تعیین و انتخاب عثمان از طرف عبد الرحمان بن عوف فرمود:

"لقد علمتم أني أحق الناس بها من غيري و والله لاسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين و لم يكن فيها جور إلا على خاصه" (۱)

شما خود می دانید من از همه برای خلافت شایسته ترم. به خدا سوگند مادامی که کار مسلمین رو به راه باشد و تنها بر من جور و جفا شده باشد مخالفتی نخواهم کرد.

۳ آنگاه که مالک اشتر از طرف علی(ع) نامزد حکومت مصر شد آنحضرت نامه‌ای برای مردم مصر نوشت (این نامه غیر از دستور العمل مطولی است که معروف است) در آن نامه جریان صدر اسلام را نقل می‌کند تا آنجا که می‌فرماید:

«فامسكت يدى حتى راجعه الناس قد رجعت عن الاسلام يدعون الى محق دين محمد(ص) فخشيت ان لم انصر الاسلام و اهله ارى فيه ثلما او هدمًا تكون المصيبة به على اعظم من فوت ولايتكم التي انما هي متاع ايام قلائل» (۲).

من اول دستم را پس کشیدم تا آنکه دیدم گروهی از مردم از اسلام برگشتند (مرتد) "شدند اهل رده" و مردم را به محو دین محمد دعوت می‌کنند، ترسیدم که اگر در این لحظات حساس اسلام و مسلمین را یاری نکنم خرابی یا شکافی در اساس

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، خطبه. ۵

۲ - نهج البلاغه، خطبه. ۶۲

اسلام خواهیم دید که مصیبت آن بر من از مصیبت از دست رفتن چند روزه خلافت بسی بیشتر است.

دو موقف ممتاز علی(ع)

در کلمات خود به دو موقف خطیر در دو مورد اشاره می‌کند و موقف خود را در این دو مورد، ممتاز و منحصر به فرد می‌خواند یعنی او در هر یک از این دو مورد خطیر تصمیمی گرفته که کمتر کسی در جهان در چنان شرائطی می‌تواند چنان تصمیمی بگیرد. علی در یکی از این دو مورد حساس سکوت کرده است و در دیگری قیام، سکوتی شکوهمند و قیامی شکوهمندتر، موقف سکوت علی همین است که شرح دادیم.

سکوت و مدارا در برخی شرائط بیش از قیامهای خونین نیرو و قدرت تملک نفس می‌خواهد. مردی را در نظر بگیرید که مجسمه شجاعت و شهامت و غیرت است، هرگز به دشمن پشت نکرده و پشت دلاوران از بیمش می‌لرزد، اوضاع و احوالی پیش می‌آید که مردمی سیاست پیشه از موقع حساس استفاده می‌کنند و کار را بر او تنگ می‌گیرند تا آنجا که همسر بسیار عزیزش مورد اهانت قرار می‌گیرد و او خشمگین وارد خانه می‌شود و با جمله‌هائی که کوه را از جا می‌کند شوهر غیور خود را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

پسر ابو طالب چرا به گوشه خانه خزیده‌ای؟ تو همانی که شجاعان از بیم تو خواب نداشتند اکنون در برابر مردمی ضعیف سستی نشان می‌دهی، ایکاش مرده بودم و چنین روزی را نمی‌دیدم.

علی خشمگین از ماجراها از طرف همسری که بی‌نهایت او را عزیز

می‌دارد این چنین تهییج می‌شود، این چه قدرتی است که علی را از جا نمی‌کند، پس از استماع سخنان زهرا با نرمی او را آرام می‌کند که: نه، من فرقی نکرده‌ام، من همانم که بودم، مصلحت چیز دیگر است تا آنجا که زهرا را قانع می‌کند و از زبان زهرا می‌شنود: «حسبی الله و نعم الوکیل».

ابن ابی الحدید در ذیل خطبه ۲۱۵ این داستان معروف را نقل می‌کند:

روزی فاطمه سلام الله علیها علی(ع) را دعوت به قیام می‌کرد، در همین حال فریاد موزن بلند شد که اشهد ان محمد رسول الله علی(ع) به زهرا فرمود آیا دوست داری این فریاد خاموش شود؟ فرمود: نه، فرمود سخن من جز این نیست.

اما قیام شکوهمند و منحصر به فرد علی که به آن می‌بالد و می‌گوید احدی دیگر جرات چنین کاری را نداشت، قیام در برابر خوارج بود.

" «فانا فقات عین الفتنة و لم یکن لیجترا علیها احد غیری بعد ان ماج غیبهها و اشتد کلبها» ".

تنها من بودم که چشم این فتنه را در آوردم، احدی غیر از من جرات بر چنین اقدامی نداشت، هنگامی دست به چنین اقدامی زدم که موج تاریکی و شبهه ناکی آن بالا گرفته هاری آن فزونی یافته بود.

تقوای ظاهری خوارج طوری بود که هر مؤمن نافذ الایمانی را به تردید وا می‌داشت، جوی تاریک و مبهم، و فضائی پر از شک و دو دلی به

وجود آمده بود. آنان دوازده هزار نفر بودند که از سجده زیاد پیشانی‌شان و سرزانوهاشان پینه بسته بود، زاهدانه می‌خوردند و زاهدانه می‌پوشیدند و زاهدانه زندگی می‌کردند. زبان‌شان همواره به ذکر خدا جاری بود، اما روح اسلام را نمی‌شناختند و ثقافت اسلامی نداشتند، همه کسریها را با فشار بر روی رکوع و سجود می‌خواستند جبران کنند. تنگ نظر، ظاهر پرست، جاهل و جامد بودند و سدی بزرگ در برابر اسلام.

علی به عنوان یک افتخار بزرگ می‌فرماید: این من بودم که خطر بزرگی را که از ناحیه این خشکه مقدسان متوجه شده بود درک کردم، پیشانیهای پینه بسته اینها و جامه‌های زاهدانه و زبانهای دائم الذکرشان نتوانست چشم بصیرت مرا کور کند، من بودم که دانستم اگر اینها پا بگیرند چنان اسلام را به جمود و تقشر و تحجر و ظاهر گرایی خواهند کشاند که دیگر کمر اسلام راست نشود.

آری این افتخار تنها نصیب پسر ابوطالب شد، کدام روح نیرومند است که در مقابل قیافه‌های آنچنان حق به جانب تکان نخورد؟ و کدام بازو است که برای فرود آمدن بر فرق اینها بالا رود و نلرزد؟!

"بخش ششم موعظه و حکمت

موعظ بی نظیر
مقایسه با موعظ نظم و نثر فارسی و عربی
موعظه و حکمت
موعظه و خطابه
موعظ، عمده‌ترین بخشهای نهج البلاغه
موضوعات وعظ در نهج البلاغه
با منطق علی آشنا شویم
تقوا
تقوا نگهبان انسان، و انسان نگهبان تقوا
زهد و پارسائی
زهد اسلامی و رهبانیت مسیحی
دو پرسش
سه اصل یا سه پایه زهد اسلامی
فلسفه زهد
زهد و ایثار
زهد و همدردی
زهد و آزادگی
زهد و معنویت
تضاد دنیا و آخرت
برداشت کم و بازده زیاد

موعظه و حکمت

موعظ بی نظیر

بزرگترین بخش نهج البلاغه، بخش موعظ است تقریباً نیمی از نهج البلاغه را این بخش تشکیل می‌دهد و بیشترین شهرت نهج البلاغه مدیون موعظه‌ها و پندها و اندرزها و حکمت‌های عملی آن است.

بگذریم از موعظ قرآن و یک سلسله موعظی که از رسول اکرم ولو مختصر باقی مانده است و به منزله ریشه و سر رشته نهج البلاغه به شمار می‌رود. موعظ نهج البلاغه در عربی و فارسی بی‌نظیر است.

بیش از هزار سال است که این موعظ نقش موثر و خارق العاده خود را ایفا کرده و می‌کند، هنوز در این کلمات جاندار، آن نفوذ و تاثیر هست که دلها را به تپش اندازد و به احساسات رقت بخشد و اشکها را جاری سازد و تا بویی از انسانیت باقی باشد این کلمات اثر خود را خواهد بخشید.

مقایسه با سایر موعظ

ما در فارسی و عربی موعظ زیادی داریم، موعظی در اوج تعالی و لطافت ولی در قالب نظم و شعر.

در عربی قصیده معروف " ابوالفتح بستی " که با این بیت آغاز می‌شود:
زیاده المرء فی دنیاہ نقصان و ربحہ غیر محض الخیز نقصان
و همچنین قصیده رثائیہ ابوالحسن تهمی که به مناسبت مرگ فرزند جوانش سروده است
و اولش این است:

حکم المنیہ فی البریہ جار ما هذه الدنيا بدار قرار
و همچنین قسمتهای اول قصیده معروف " برده " اثر طبع بلند بوصیری مصری آنجا که
می‌گوید:

فان امارتی بالسوء ما اتعظت من جهلها بنذیر الشیب و الهرم
تا آنجا که وارد مدح حضرت رسول اکرم(ص) می‌شود و اصل قصیده در مدح ایشان است و
باقی مقدمه است و می‌گوید:

ظلمت سنه من احیی الظلام الی ان اشتکت قدماہ الضر من ورم
هر کدام از اینها یک اثر جاویدان است و مانند ستاره در ادبیات اسلامی عربی می‌درخشد و
هرگز کهنه و فرسوده نخواهد شد.

در فارسی، اشعار موعظه‌ای سعدی در گلستان و بوستان و قصائد، فوق العاده جالب و موثر
است و در نوع خود شاهکار است. مانند اشعار معروفی که در مقدمه گلستان آورده و با این
بیت آغاز می‌شود:

هر دم از عمر می‌رود نفسی چون نگه می‌کنم نمانده بسی
و یا در قصائد آنجا که می‌گوید:
ایها الناس جهان جای تن آسانی نیست مرد دانا به جهان داشتن ارزانی نیست
یا آنجا که می‌گوید:

جهان بر آب نهاده است، و زندگی بر باد
غلام همت آنم که دل بر او ننهاد

یا آنجا که می‌گوید:
بس بگردید و بگردد روزگار دل به دنیا در نبندد هوشیار

بوستان سعدی پر است از موعظه‌های آبدار جاندار و شاید باب نهم که در توبه و راه صواب است از همه عالیتر باشد.

همچنین است پاره‌ای از موعظ مولوی در مثنوی و سایر شعرای فارسی زبان که فعلاً مجال ذکر نمونه از آنها نیست.

در ادبیات اسلامی، اعم از عربی یا فارسی موعظ و حکم بسیار عالی وجود دارد، منحصر به این دو زبان نیست در زبان ترکی و اردو و بعضی از زبانهای دیگر نیز این بخش از ادبیات اسلامی جلوه خویش را نموده است و یک روح خاص بر همه آنها حکمفرما است.

اگر کسی با قرآن کریم و کلمات رسول اکرم و امیرالمؤمنین و سایر ائمه دین و اکابر اولیه مسلمین آشنا باشد می‌بیند یک روح که همان روح اسلامی است در همه موعظ فارسی آشکار است، همان روح است ولی در جامه و پیکره زبان شیرین فارسی.

اگر کسی یا کسانی در دو زبان عربی و فارسی تبحر داشته باشند و با سایر زبانهایی که ادبیات اسلامی را منعکس کرده‌اند نیز آشنایی داشته باشند و شاهکارهایی که در زمینه موعظ اسلامی بوجود آمده جمع آوری کنند معلوم خواهد شد که فرهنگ اسلامی از این نظر فوق العاده غنی و پیشرفته است.

ولی تعجب در اینست که همه نبوغ فارسی زبانان از نظر موعظ در شعر ظهور کرده است اما در نثر هیچ اثر برجسته‌ای وجود ندارد. در نثر آنچه وجود دارد به صورت جمله‌های کوتاه و کلمات قصار است، مانند نثر گلستان که قسمتی از آنها موعظه است و در نوع خود شاهکار است و یا جمله‌هایی که از خواجه عبدالله انصاری نقل شده است.

البته اطلاعات من ضعیف است ولی تا آنجا که اطلاع دارم در متون فارسی یک نثر موعظه‌ای قابل توجه که از حدود کلمات قصار تجاوز کرده باشد و به اصطلاح در حد یک مجلس ولو کوتاه بوده باشد وجود

ندارد، خصوصاً اینکه شفاه و از ظهر القلب القا شده باشد و سپس جمع آوری و در متن کتب ثبت شده باشد.

مجالسی که از مولانا یا از سعدی نقل شده که در مجالس ارشاد برای پیروان خود به صورت وعظ القا می‌کرده‌اند در دست است ولی به هیچ وجه آب و رنگ اشعار موعظه‌ای آن مردان بزرگ را ندارد تا چه رسد به اینکه با مواظب نهج البلاغه قابل مقایسه باشد. همچنین است متونی که به صورت رساله یا نامه نوشته شده است و اکنون در دست است، نظیر: نصیحه الملوک ابوحامد محمد غزالی و تازیانه سلوک احمد غزالی که نامه‌ای است مفصل خطاب به مرید و شاگردش عین القضاة همدانی.

موعظه و حکمت

وعظ، همچنانکه در قرآن کریم آمده است یکی از طرق سه گانه دعوت (حکمت، موعظه، مجادله به نحو احسن) است.

تفاوت موعظه و حکمت در اینست که حکمت تعلیم است و موعظه تذکار، حکمت برای آگاهی است و موعظه برای بیداری، حکمت مبارزه با جهل است و موعظه مبارزه با غفلت، سر و کار حکمت با عقل و فکر است و سر و کار موعظه با دل و عاطفه، حکمت یاد می‌دهد و موعظه یادآوری می‌کند، حکمت بر موجودی ذهنی می‌افزاید و موعظه ذهن را برای بهره برداری از موجودی خود آماده می‌سازد، حکمت چراغ است و موعظه باز کردن چشم است برای دیدن، حکمت برای اندیشیدن است و موعظه برای به خود آمدن، حکمت زبان عقل است و موعظه پیام روح. از اینرو شخصیت گوینده در موعظه نقش اساسی دارد، بر خلاف حکمت. در حکمت روحها بیگانه وار با هم سخن می‌گویند و در موعظه حالتی

شبیه جریان برق که یک طرف آن گوینده است، و طرف دیگر شنونده به وجود می‌آید و از این رو در اینگونه از سخن است که "اگر از جان برون آید نشیند لاجرم بر دل"، و گرنه از گوش شنونده تجاوز نمی‌کند. درباره سخنان موعظه‌ای گفته شده است: "الکلام اذا خرج من القلب دخل فی القلب و اذا خرج من اللسان لم يتجاوز الاذان" سخن اگر از دل برون آید و پیام روح باشد در دل نفوذ می‌کند اما اگر پیام روح نباشد و صرفاً صنعت لفظی باشد از گوشها آنطرفتر نمی‌رود.

موعظه و خطابه

موعظه با خطابه نیز متفاوت است، سر و کار خطابه نیز با احساسات است اما خطابه برای تهییج و بیتات کردن احساسات است و موعظه برای رام ساختن و تحت تسلط در آوردن، خطابه آنجا به کار آید که احساسات خمود و راکد است و موعظه آنجا ضرورت پیدا می‌کند که شهوات و احساسات خود سرانه عمل می‌کنند. خطابه احساسات غیرت، حمیت، حمایت، سلحشوری، عصبیت، برتری طلبی، عزت طلبی، مردانگی، شرافت، کرامت، نیکوکاری و خدمت را به جوش می‌آورد و پشت سر خود حرکت و جنبش ایجاد می‌کند، اما موعظه جوششها و هیجانهای بیجا را خاموش می‌نماید، خطابه زمام کار را از دست حسابگریهای عقل خارج می‌کند و به دست طوفان احساسات می‌سپارد اما موعظه طوفانها را فرو می‌نشاند و زمینه را برای حسابگری و دور اندیشی فراهم می‌کند. خطابه به بیرون می‌کشد و موعظه به درون می‌برد.

خطابه و موعظه هر دو ضروری و لازم است، در نهج البلاغه از هر دو استفاده شده است، مساله عمده موقع شناسی است که هر کدام در جای خود و به موقع مورد استفاده واقع می‌شود. خطابه‌های مهیج امیرالمؤمنین در موقعی ایراد شده که احساسات باید برافروخته شود و طوفانی به وجود

آید و بنیادی ظالمانه برکنده شود آنچنانکه در صفین در آغاز برخورد معاویه، خطابه‌ای مهیج و آتشین ایراد کرد.

معاویه و سپاهیان‌ش پیشدستی کرده بودند و "شریعه" را گرفته بودند و کار آب را بر امیرالمؤمنین و یارانش دشوار ساخته بودند. امیرالمؤمنین کوشش داشت که حتی الامکان از برخورد نظامی پرهیز کند و می‌خواست از طریق مذاکره به حل مشکلی که معاویه برای مسلمین ایجاد کرده بود بپردازد اما معاویه که سودایی دیگر در سر داشت فرصت را غنیمت شمرد و تصاحب "شریعه" را موفقیتی برای خود تلقی کرد و از هر گونه مذاکره‌ای خودداری نمود. کار بر یاران علی سخت شد، اینجا بود که می‌بایست با یک خطابه حماسی آتشین، طوفانی ایجاد کرد و با یک یورش دشمن را عقب راند. علی برای اصحاب خود چنین خطابه سرود:

"«قد استطعموكم القتال، فاقروا علی مذلّه و تاخیر محله، او رووا السیوف من الدماء ترووا من الماء فالموت فی حیاتکم مقهورین، و الحیاه فی موتکم قاهرین. الا و ان معاویه قاد لمه من الغواه و عمس علیهم الخبر حتی جعلوا نحورهم اغراض المنیه»"

همانا دشمن گرسنه جنگ است و از شما نبرد می‌طلبد، اکنون دو راه در پیش دارید یا تن به ذلت و پستی و عقب ماندگی دادن یا تیغ‌ها را با خون سیراب کردن و سپس سیراب شدن. مرگ اینست که زنده باشید اما مقهور و مغلوب، زندگی آن است که بمیرید، اما غالب و پیروز. همانا معاویه گروهی ناچیز از گمراهان را به دنبال خود کشانده و حقیقت را بر آنها پنهان داشته است تا آنجا که گلوی خویش را هدف تیرهای شما که

مرگ را همراه دارد قرار داده‌اند.

این جمله‌ها کار خود را کرد، خونها را به جوش و غیرتها را در خروش آورد. شام نشده " شریعه " در اختیار یاران علی قرار گرفت و یاران معاویه به عقب رانده شدند. اما مواعظ علی در شرائط دیگر انجام یافته است. در دوره خلفا و مخصوصا در زمان عثمان بر اثر فتوحات پی در پی و غنائم بی حساب و نبودن برنامه خوب برای بهره برداری از آن ثروتهای هنگفت و مخصوصا برقراری اریستوکراسی و حکومت اشرافی " و بلکه قبیله‌ای در زمان عثمان، فساد اخلاق و دنیا پرستی و تنعم و تجمل در میان مسلمین راه یافت، عصبیتهای قبیله‌ای از نو جان گرفت، تعصب عرب و عجم بر آن مزید گشت، در میان آن غوغای دنیا پرستی و غنیمت و آز و کامجویی و تعصب تنها فریاد ملکوتی مواعظه‌ای که بلند بود فریاد علی بود.

○

در فصول بعد انشاء الله درباره عناصری که در مواعظ علی علیه السلام وجود دارد از قبیل تقوا، دنیا، طول امل، هوای نفس، زهد، عبرت از احوال گذشتگان، احوال مرگ، احوال قیامت و غیره بحث می‌کنیم.

عمده‌ترین بخشهای نهج البلاغه

از مجموع ۲۳۹ قطعه‌ای که سید رضی تحت عنوان "خطب" جمع کرده است (هر چند همه آنها خطبه نیست) ۸۶ خطبه موعظه است و یا لااقل مشتمل بر یک سلسله مواعظ است و البته بعضی از آنها مفصل و طولانی است نظیر خطبه، ۱۷۴ که با جمله "انتفعوا ببيان الله" آغاز می‌شود و خطبه القاصعه که طولانی ترین خطب نهج البلاغه است و خطبه ۱۹۱ (خطبه المتقين).

از مجموع ۷۹ قطعه‌ای که تحت عنوان "کتب" (نامه‌ها) گرد آورده است (هر چند همه آنها نامه نیست) ۲۵ نامه تماماً موعظه است و یا متضمن جمله‌هایی در نصیحت و اندرز و موعظه و برخی از آنها مفصل و طولانی است مانند نامه ۳۱ که اندرزنامه آنحضرت است به فرزند عزیزش امام مجتبی(ع) و پس از فرمان معروف آن حضرت به مالک اشتر طولانی‌ترین نامه‌ها است و دیگر نامه ۴۵ که همان نامه معروف آن حضرت است به "عثمان بن حنیف" و الی بصره از طرف حکومت امام.

عناصر موعظه‌ای نهج البلاغه

عناصر موعظه‌ای نهج البلاغه مختلف و متنوع است. تقوا، توکل، صبر، زهد، پرهیز از دنیا پرستی، از تنعم و تجمل، پرهیز از هوای نفس، پرهیز از طول امل، پرهیز از عصبیت، پرهیز از ظلم و تبعیض، ترغیب به احسان و محبت و دستگیری از مظلومان و حمایت ضعفا، ترغیب به استقامت و قوت و شجاعت، ترغیب به وحدت و اتفاق و ترک اختلاف، دعوت به عبرت از تاریخ، دعوت به تفکر و تذکر و محاسبه و مراقبه، یادآوری گذشت سریع عمر، یادآوری مرگ و شدائد سكرات و عوالم بعد از مرگ، یادآوری احوال قیامت از جمله عناصری است که در مواعظ نهج البلاغه بدانها توجه شده است.

با منطق علی آشنا شویم

برای اینکه نهج البلاغه را از این نظر بشناسیم، به عبارت دیگر برای اینکه علی(ع) را در کرسی وعظ و اندرز بشناسیم، و برای اینکه با مکتب موعظه‌ای آن حضرت آشنا گردیم و عملاً از آن منبع سرشار بهره‌مند شویم، کافی نیست که صرفاً عناصر و موضوعاتی که علی(ع) در سخنان خود طرح کرده شماره کنیم، کافی نیست که مثلاً بگوئیم علی درباره تقوا، توکل و زهد سخن گفته است، بلکه باید ببینیم مفهوم خاص آن حضرت از این معانی چه بوده؟ و فلسفه خاص تربیتی او در مورد تهذیب انسانها و شوق آنها به پاکی و طهارت و آزادی معنوی و نجات از اسارت چه بوده است؟

این کلمات، کلمات رائجی است که در زبان عموم خاصه آنان که چهره اندرزگو به خود می‌گیرند جاری است، اما منظور همه افراد از این کلمات یکسان نیست، گاهی مفهومیهای افراد از این کلمات در جهت‌های متضاد است و طبعاً نتیجه گیریهای متضاد از آنها می‌شود.

از اینرو لازم است اندکی به تفصیل درباره این عناصر از نظر مکتب خاص علی(ع) گفتگو کنیم. سخن خود را از تقوا آغاز می‌کنیم:

تقوا:

تقوا از رایجترین کلمات نهج البلاغه است. در کمتر کتابی مانند نهج البلاغه بر عنصر تقوا تکیه شده است، و در نهج البلاغه به کمتر معنی و مفهومی به اندازه تقوا، عنایت شده است. تقوا چیست؟

معمولا چنین فرض می‌شود که تقوا یعنی "پرهیز کاری" و به عبارت دیگر تقوا یعنی یک روش عملی منفی، هر چه اجتنابکاری و پرهیزکاری و کناره گیری بیشتر باشد تقوا کاملتر است.

طبق این تفسیر اولاً تقوا مفهومی است که از مرحله عمل انتزاع می‌شود، ثانیاً روشی است منفی، ثالثاً هر اندازه جنبه منفی شدیدتر باشد تقوا کاملتر است.

به همین جهت متظاهران به تقوا برای اینکه کوچک ترین خدشه‌ای بر تقوای آنها وارد نیاید از سیاه و سفید، تر و خشک، گرم و سرد، اجتناب می‌کنند و از هر نوع مداخله‌ای در هر نوع کاری پرهیز می‌نمایند.

شک نیست که اصل پرهیز و اجتناب یکی از اصول زندگی سالم بشر است، در زندگی سالم نفی و اثبات، سلب و ایجاب، ترک و فعل، اعراض و توجه توأم است. با نفی و سلب است که می‌توان به اثبات و ایجاب رسید، و با ترک و اعراض می‌توان به فعل و توجه تحقق بخشید. کلمه توحید یعنی کلمه لا اله الا الله مجموعاً نفیی است و اثباتی، بدون نفی ماسوا، دم از توحید زدن ناممکن است. اینست که عصیان و تسلیم، کفر و ایمان قرین یکدیگرند، یعنی هر تسلیمی متضمن عصیانی و هر ایمانی مشتمل بر کفری و هر ایجاب و اثبات مستلزم سلب و نفیی

است " «فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى» ".
اما اولاً: پرهیزها و نفیها و سلبها و عصیانها و کفرها در حدود " تضاد " ها است، پرهیز از
ضدی برای عبور به ضد دیگر است، بریدن از یکی مقدمه پیوند با دیگری است.
از اینرو پرهیزهای سالم و مفید، هم جهت و هدف دارد و هم محدود است به حدود معین.
پس یک روش عملی کورکورانه که نه جهت و هدفی دارد و نه محدود به حدی است، قابل
دفاع و تقدیس نیست.

ثانیاً: مفهوم تقوا در نهج البلاغه مرادف با مفهوم پرهیز حتی به مفهوم منطقی آن نیست،
تقوا در نهج البلاغه نیروئی است روحانی که بر اثر تمرینهای زیاد پدید می‌آید و پرهیزهای
معقول و منطقی از یک طرف سبب و مقدمه پدید آمدن این حالت روحانی است. و از طرف
دیگر، معلول و نتیجه آن است و از لوازم آن به شمار می‌رود.

این حالت، روح را نیرومند و شاداب می‌کند و به آن مصونیت می‌دهد، انسانی که از این
نیرو بی‌بهره باشد اگر بخواهد خود را از گناهان مصون و محفوظ بدارد چاره‌ای ندارد جز
اینکه خود را از موجبات گناه دور نگهدارد، و چون همواره موجبات گناه در محیط
اجتماعی وجود دارد، ناچار است از محیط کنار بکشد و انزوا و گوشه گیری اختیار کند.

مطابق این منطق یا باید متقی و پرهیزکار بود و از محیط کناره گیری کرد و یا باید وارد
محیط شد و تقوا را بوسید و کناری گذاشت. طبق این منطق هر چه افراد اجتنابکارتر و
منزوی‌تر شوند جلوه تقوائی بیشتری در نظر مردم عوام پیدا می‌کنند.

اما اگر نیروی روحانی تقوا در روح فردی پیدا شد ضرورتی ندارد که محیط را رها کند،
بدون رها کردن محیط خود را پاک و منزّه نگه

می‌دارد.

دسته اول مانند کسانی هستند که برای پرهیز از آلودگی به یک بیماری مسری، به دامنه کوهی پناه می‌برند و دسته دوم مانند کسانی هستند که با تزریق نوعی واکسن، در خود، مصونیت به وجود می‌آورند، و نه تنها ضرورتی نمی‌بینند که از شهر خارج و از تماس با مردم پرهیز کنند، بلکه به کمک بیماران می‌شتابند و آنانرا نجات می‌دهند. آنچه سعدی در گلستان آورده نمونه دسته اول است:

بدیدم عابدی در کوهساری قناعت کرده از دنیا به غاری
چرا گفتم به شهر اندر نیائی که باری بند از دل برگشائی؟
بگفت آنجا پیرویان نغزند چو گل بسیار شد پیلان بلغزند

نهج البلاغه تقوا را به عنوان یک نیروی معنوی و روحی که بر اثر ممارست و تمرین پدید می‌آید و به نوبه خود آثار و لوازم و نتایج دارد و از آنجمله پرهیز از گناه را سهل و آسان می‌نماید، طرح و عنوان کرده است.

" «ذمتی بما اقول رهینه و انا به زعیم. ان من صرحت له العبر عما بین یدیه من المثلثات حجزه التقوا عن التقحم فی الشبهات» ".

همانا درستی گفتار خویش را ضمانت می‌کنم و عهده خود را در گرو گفتار خویش قرار می‌دهم. اگر عبرت‌های گذشته برای یک شخص آینه قرار گیرد، تقوا جلو او را از فرو رفتن در کارهای شبهه‌ناک می‌گیرد.

تا آنجا که می‌فرماید:

«الا وان الخطایا خیل شمس، حمل علیها راکبها و خلعت لجمها

فتقحمت بهم فی النار. الا و ان التقوا مطايا ذلل حمل عليها راكبتها و اعطوا ازمتهما فاوردتهم الجنة» (۱).

همانا خطاها و گناهان و زمامرا در اختیار هوای نفس دادن، مانند اسبهای سرکش و چموشی است که لجام از سر آنها بیرون آورده شده و اختیار از کف سوار بیرون رفته باشد و عاقبت اسبها سوارهای خود را در آتش افکنند. و مثل تقوا مثل مرکبهای رهوار و مطیع و رام است که مهارشان در دست سوار است و آن مرکبها با آرامش سوارهای خود را به سوی بهشت می‌برند.

در این خطبه تقوا به عنوان یک حالت روحی و معنوی که اثرش ضبط و مالکیت نفس است ذکر شده است. این خطبه می‌گوید: لازمه بی‌تقوایی و مطیع هوای نفس بودن ضعف و زبونی و بی‌شخصیت بودن در برابر محرکات شهوانی و هواهای نفسانی است. انسان در آن حالت مانند سوار زبونی است که از خود اراده و اختیاری ندارد و این مرکب است که به هر جا که دلخواهش هست می‌رود، لازمه تقوا قدرت و اراده و شخصیت معنوی داشتن و مالک حوزه وجود خود بودن است، مانند سوار ماهری که بر اسب تربیت شده‌ای سوار است و با قدرت و تسلط کامل آن اسب را در جهتی که خود انتخاب کرده می‌راند و اسب در کمال سهولت اطاعت می‌کند.

" «ان تقوی الله حمت اولیاء الله محارمه و الزمت قلوبهم مخافته حتی

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، خطبه. ۱۶

اسهرت لیالیهم و اظلمات هواجرهم» (۱).

تقوای الهی اولیاء خدا را در حمایت خود قرار داده آنان را از تجاوز به حریم منهیات الهی بازداشته است و ترس از خدا را ملازم دل‌های آنان قرار داده است، تا آنجا که شبهایشان را بیخواب (به سبب عبادت) و روزهایشان را بی آب (به سبب روزه) گردانیده است.

در اینجا علی (ع) تصریح می‌کند که تقوا چیزی است که پرهیز از محرمات الهی و هم چنین ترس از خدا، از لوازم و آثار آن است. پس در این منطق تقوا نه عین پرهیز است و نه عین ترس از خدا بلکه نیروئی است روحی و مقدس که این امور را به دنبال خود دارد.

" «فان التقوی: فی الیوم الحرز و الجنه و فی غد الطریق الی الجنه» " (۲).

همانا تقوا در امروز دنیا برای انسان به منزله یک حصار و به منزله یک سپر است، و در فردای آخرت راه به سوی بهشت است.

در خطبه ۱۵۵ تقوا را به پناهگاهی بلند و مستحکم تشبیه فرموده که دشمن قادر نیست در آن نفوذ کند.

در همه اینها توجه امام معطوف است به جنبه روانی و معنوی تقوی و آثاری که بر روح می‌گذارد، بطوری که احساس میل به پاکی و نیکوکاری و احساس تنفر از گناه و پلیدی در فرد بوجود می‌آورد.

پاورقی:

۱ - نهج البلاغه، خطبه. ۱۱۲

۲ - نهج البلاغه، خطبه. ۱۸۹

نمونه‌های دیگری هم در این زمینه هست و شاید همین قدر کافی باشد و ذکر آنها
ضرورتی نداشته باشد.

تقوا مصونیت است نه محدودیت

سخن درباره عناصر موعظه‌ای نهج‌البلاغه بود، از عنصر " تقوا " آغاز کردیم: دیدیم که از نظر نهج‌البلاغه، تقوا نیروئی است روحی، نیروئی مقدس و متعالی که منشاء کششها و گریزهائی می‌گردد، کشش به سوی ارزشهای معنوی و فوق حیوانی، و گریز از پستیها و آلودگیهای مادی. از نظر نهج‌البلاغه تقوا حالتی است که به روح انسان شخصیت و قدرت می‌دهد و آدمی را مسلط بر خویشتن و مالک " خود " می‌نماید.

تقوا مصونیت است

در نهج‌البلاغه بر این معنی تاکید شده که تقوا حفاظ و پناهگاه است نه زنجیر و زندان و محدودیت. بسیاری کسانی که میان " مصونیت " و " محدودیت " فرق نمی‌نهند و با نام آزادی و رهائی از قید و بند به خرابی حصار تقوا فتوا می‌دهند. قدر مشترک پناهگاه و زندان " مانعیت " است اما پناهگاه مانع خطرها است، و زندان مانع بهره‌برداری از موهبتها و استعدادها. این است

که علی(ع) می‌فرماید:

"«اعلموا، عبادالله، ان التقوى دار حصن عزيز، و الفجور دار حصن ذلیل، لا یمنع اهله، و لا یحرز من لجا الیه. الا و بالتقوى تقطع حمه الخطایا»" (۱).

بندگان خدا بدانید که تقوا حصار و باروئی بلند و غیر قابل تسلط است و بی‌تقوائی و هرزگی حصار و باروئی پست است که مانع و حافظ ساکنان خود نیست و آنکس را که به آن پناه ببرد حفظ نمی‌کند، همانا با نیروی تقوا نیش گزنده خطاکاری‌ها بریده می‌شود.

علی(ع) در این بیان عالی خود گناه و لغزش را که به جان آدمی آسیب می‌زند به گزنده‌ای از قبیل مار و عقرب تشبیه می‌کند، می‌فرماید نیروی تقوا نیش این گزندگان را قطع می‌کند.

علی(ع) در برخی از کلمات تصریح می‌کند که تقوا مایه اصلی آزادیها است، یعنی نه تنها خود قید و بند و مانع آزادی نیست، بلکه منبع و منشا همه آزادیها است. در خطبه ۲۲۸ می‌فرماید:

"«فان تقوى الله مفتاح سداد و ذخیره معاد و عتق من کل ملکه و نجاه من کل هلكه»"

همانا تقوا کلید درستی، و توشه قیامت و آزادی از هر بندگی، و نجات از هر تباهی است.

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه. ۱۵۷

مطلب روشن است، تقوا به انسان آزادی معنوی می‌دهد، یعنی او را از اسارت و بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند، رشته آز و طمع و حسد و شهوت و خشم "را از گردنش بر می‌دارد و باین ترتیب ریشه رقیتهای و بردگیهای اجتماعی را از بین می‌برد، مردمی که بنده و برده پول و مقام و راحت طلبی نباشند، هرگز زیر بار اسارتها و رقیتهای اجتماعی نمی‌روند. در نهج البلاغه درباره آثار تقوا زیاد بحث شده است و ما لزومی نمی‌بینیم درباره همه آنها بحث کنیم، منظور اصلی اینست که مفهوم حقیقی تقوا در مکتب نهج البلاغه روشن شود تا معلوم گردد که این همه تاکید نهج البلاغه بر روی این کلمه برای چیست؟ در میان آثار تقوا که بدان اشاره شده است از همه مهمتر دو اثر است: یکی روشن بینی و بصیرت، و دیگر توانائی بر حل مشکلات و خروج از مضایق و شدائد. و چون در جای دیگر به تفصیل در این باره بحث کرده‌ایم (۱) و به علاوه از هدف این بحث که روشن کردن مفهوم حقیقی تقوا است، بیرون است، از بحث درباره آنها خودداری می‌کنیم. ولی در پایان بحث تقوا دریغ است که از بیان اشارات لطیف نهج البلاغه درباره تعهد متقابل "انسان" و "تقوا" خودداری کنیم.

تعهد متقابل

در نهج البلاغه، با اینکه اصرار شده که تقوا نوعی ضامن و وثیقه است در برابر گناه و لغزش، باین نکته توجه داده می‌شود که در عین حال انسان از حراست و نگهداری تقوا نباید آنی غفلت ورزد. تقوا نگهدارنده انسان است و انسان نگهدارنده تقوا و این دور محال نیست، بلکه دور جایز است.

این نگهداری متقابل از نوع نگهداری انسان و جامه است که انسان

پاورقی:

۱. رجوع شود به کتاب گفتار ماه، جلد اول، سخنرانی دوم [یا به کتاب ده گفتار]

نگهبان جامه از دزدیدن و پاره شدن است و جامه نگهبان انسان از سرما و گرما است، و چنانکه می‌دانیم قرآن کریم از تقوا به جامه تعبیر کرده است: «و لباس التقوی ذلک خیر» (۱) علی علیه السلام درباره نگهبانی متقابل انسان و تقوا می‌فرماید:

" «ایقظوا بها نومکم و اقطعوا بها یومکم و اشعروها قلوبکم و ارحضوا بها ذنوبکم... الا فصونوها و تصونوا بها» " (۲).

خواب خویش را بوسیله تقوا تبدیل به بیداری کنید و وقت خود را با آن به پایان رسانید و احساس آنرا در دل خود زنده نمائید و گناهان خود را با آن بشوئید... همانا تقوا را صیانت کنید و خود را در صیانت تقوا قرار دهید.

و هم می‌فرماید:

" «اوصیکم عباد الله یتقوی الله فانها حق الله علیکم و الموجه علی الله حقکم و ان تستعینوا علیها بالله و تستعینوا بها علی الله» " (۳).

بندگان خدا، شما را سفارش می‌کنم به تقوا، همانا تقوی حق الهی است بر عهده شما و پدید آورنده حقی است از شما بر خداوند، سفارش می‌کنم که بامدد از خدا به تقوا نائل گردید و با مدد تقوا به خدا برسید.

پاورقی:

۱. اعراف. ۲۷

۲ و ۳. خطبه ۱۸۹

زهد و پارسائی

عنصر دیگر موعظه‌ای نهج البلاغه " زهد " است. در میان عناصر و موعظه‌ای، شاید عنصر " زهد " بعد از عنصر " تقوا " بیش از همه تکرار شده باشد زهد مرادف است با ترک دنیا. در نهج البلاغه به مذمت دنیا و دعوت به ترک آن زیاد بر می‌خوریم. به نظر می‌رسد مهمترین موضوع از موضوعات نهج البلاغه که لازم است با توجه به همه جوانب کلمات امیرالمؤمنین تفسیر شود، همین موضوع است و با توجه به اینکه زهد و ترک دنیا در تعبیرات نهج البلاغه مرادف یکدیگرند، این موضوع از هر موضوع دیگر از موضوعات عناصر نهج البلاغه زیاده‌تر درباره‌اش بحث شده است. بحث خود را از کلمه زهد آغاز می‌کنیم:

" زهد " و " رغبت " (اگر بدون متعلق ذکر شوند) نقطه مقابل یکدیگرند، زهد یعنی اعراض و بی‌میلی، در مقابل رغبت که عبارت است از کشش و میل. بی‌میلی دوگونه است: طبیعی و روحی: بی‌میلی طبیعی آن است که طبع انسان نسبت به شیئی معین تمایلی نداشته باشد، آنچنان که طبع بیمار

میل و رغبتی به غذا و میوه و سایر ماکولات یا مشروبات مطبوع ندارد، بدیهی است که اینگونه بی میلی و اعراض ربطی به زهد به معنی مصطلح ندارد.

بی میلی روحی یا عقلی و یا قلبی آن است که اشیائی که مورد تمایل و رغبت طبع است از نظر اندیشه و آرزوی انسان که در جستجوی سعادت و کمال مطلوب است هدف و مقصود نباشد، هدف و مقصود و نهایت آرزو و کمال مطلوب اموری باشد مافوق مشتهیات نفسانی دنیوی، خواه آن امور از مشتهیات نفسانی اخروی باشد و یا اساساً از نوع مشتهیات نفسانی نباشد، بلکه از نوع فضائل اخلاقی باشد از قبیل عزت، شرافت، کرامت، آزادی و یا از نوع معارف معنوی و الهی باشد مانند ذکر خداوند، محبت خداوند، تقرب به ذات اقدس الهی.

پس زاهد یعنی کسی که توجهش از مادیات دنیا به عنوان کمال مطلوب و بالاترین خواسته، عبور کرده متوجه چیز دیگر از نوع چیزهاییکه گفتیم معطوف شده است. بی رغبتی زاهد بی رغبتی در ناحیه اندیشه و آمال و ایده و آرزو است نه بی رغبتی در ناحیه طبیعت.

در نهج البلاغه در دو مورد، زهد تعریف شده است، هر دو تعریف همان معنی را می‌رساند که اشاره کردیم. در خطبه ۷۹ می‌فرماید:

"«ایها الناس! الزهاده: قصر الامل و الشکر عند النعم و الورع عند المحارم»".
"ای مردم! زهد عبارت است از: کوتاهی آرزو، و سپاسگزاری هنگام نعمت، و پارسائی نسبت به نبایستنیها.

در حکمت ۴۳۹ می‌فرماید:

"«الزهد بين كلمتين من القرآن قال الله سبحانه: " لكيلا تأسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما آتاكم " و من لم يأس على الماضي و لم يفرح بالآتي فقد اخذ الزهد بطرفيه»".

یعنی زهد در دو جمله قرآن خلاصه شده است: " برای اینکه متأسف نشوید بر آنچه(از مادیات دنیا) از شما فوت می‌شود و شاد نگردید بر آنچه خدا به شما می‌دهد " هر کس بر گذشته اندوه نخورد و برای آینده شادمان نشود بر هر دو جانب زهد دست یافته است.

بدیهی است وقتی که چیزی کمال مطلوب نبود، و یا اساساً مطلوب اصلی نبود، بلکه وسیله بود، مرغ آرزو در اطرافش پر و بال نمی‌زند و پر نمی‌گشاید و آمدن و رفتنش شادمانی یا اندوه ایجاد نمی‌کند.

اما باید دید که: آیا زهد و اعراض از دنیا که در نهج البلاغه به پیروی از تعلیمات قرآن زیاد بر آن اصرار و تاکید شده است، صرفاً جنبه روحی و اخلاقی دارد؟ و به عبارت دیگر: زهد صرفاً یک کیفیت روحی است یا آنکه جنبه عملی هم همراه دارد؟ یعنی آیا زهد فقط اعراض روحی است یا توأم است با اعراض عملی؟

و بنا بر فرض دوم آیا اعراض عملی محدود است ه اعراض از محرمات و بس که در خطبه ۷۹ به آن اشاره شده است و یا چیزی بیش از اینست آنچنانکه زندگی عملی علی علیه السلام و پیش از ایشان زندگی عملی رسول اکرم صلی الله علیه و آله نشان می‌دهد؟ و بنابراین فرض که زهد محدود به محرمات نیست، شامل مباحات هم می‌شود، چه فلسفه‌ای دارد؟ زندگی زاهدانه و محدود و پشت پا زدن به تنعمها چه اثر و خاصیتی می‌تواند داشته باشد؟

و آیا بطور مطلق باید عمل شود و یا صرفاً در شرائط معینی اجازه

داده می‌شود؟

و اساساً آیا زهد در حد اعراض از مباحات، با سایر تعلیمات اسلامی سازگار است یا خیر؟ علاوه بر همه اینها، اساس زهد و اعراض از دنیا بر انتخاب کمال مطلوبهائی ما فوق مادی است، آن کمال مطلوبها از نظر اسلام چیست؟ مخصوصاً در نهج البلاغه چگونه بیان شده است؟

اینها مجموع سؤالاتی است که در زمینه مساله زهد و اعراض از دنیا، کوتاهی آرزو، که در نهج البلاغه فراوان درباره آنها بحث شده باید روشن شود. در فصول آینده این سؤالات را مطرح و بدانها پاسخ می‌گوئیم.

زهد اسلامي و رهبانيت مسيحي

گفتیم بر حسب تعریف و تفسیری که از نهج البلاغه درباره زهد استفاده می‌شود، زهد حالتی است روحی. زاهد از آن نظر که دلبستگی‌هایی معنوی و اخروی دارد، به مظاهر مادی زندگی بی‌اعتنا است. این بی‌اعتنائی و بی‌توجهی تنها در فکر و اندیشه و احساس و تعلق قلبی نیست و در مرحله ضمیر پایان نمی‌یابد، زاهد در زندگی عملی خویش سادگی و قناعت را پیشه می‌سازد و از تنعم و تجمل و لذت گرائی پرهیز می‌نماید. زندگی زاهدانه آن نیست که شخص فقط در ناحیه اندیشه و ضمیر، وابستگی زیادی به امور مادی نداشته باشد، بلکه این است که زاهد عملاً از تنعم و تجمل و لذت گرائی پرهیز داشته باشد. زهاد جهان آنها هستند که به حداقل تمتع و بهره‌گیری از مادیات اکتفا کرده‌اند. شخص علی علیه السلام از آن جهت زاهد است که نه تنها دل به دنیا نداشت بلکه عملاً نیز از تمتع و لذت گرائی ابا داشت و به اصطلاح "تارک دنیا" بود.

اینجا قطعاً دو پرسش برای خواننده محترم مطرح می‌شود و ما باید بدانها پاسخ دهیم: یکی اینکه: همه می‌دانیم اسلام با رهبانیت و زهد گرائی به مخالفت برخاسته آنرا بدعتی از راهبان شمرده است (۱). پیغمبر اکرم صریحاً فرمود: «لا رهبانیه فی الاسلام» (۲). هنگامی که به آن حضرت اطلاع دادند که گروهی از صحابه پشت به زندگی کرده از همه چیز اعراض نموده‌اند و به عزلت و عبادت روی آورده‌اند، سخت آنها را مورد عتاب قرار داد، فرمود، من که پیامبر شمایم چنین نیستم. پیغمبر اکرم به این وسیله فهماند که اسلام دینی جامعه‌گرا و زندگی‌گرا است نه زهد گرا. به علاوه تعلیمات جامع و همه جانبه اسلامی در مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی بر اساس محترم شمردن زندگی و روی آوری به آن است نه پشت کردن به آن.

گذشته از همه اینها، رهبانیت و اعراض از زندگی با جهانبینی و فلسفه خوشبینانه اسلام درباره هستی و خلقت ناسازگار است. اسلام هرگز مانند برخی کیشها و فلسفه‌ها با بدبینی به هستی و خلقت نمی‌نگرد و هم خلقت را به دو بخش زشت و زیبا، روشنائی و تاریکی، حق و باطل، درست و نادرست، بجا و نابجا تقسیم نمی‌کند.

پرسش دوم اینکه: گذشته از اینکه زهد گرائی همان رهبانیت است که با اصول و مبانی اسلامی ناسازگار است، چه مبنا و چه فلسفه‌ای می‌تواند داشته باشد؟ چرا بشر محکوم به زهد شده است؟ چرا بشر باید به این دنیا

پاورقی:

۱. حدید / ۲۷

۲. رجوع شود به بحار الانوار، جلد ۱۵ جزء اخلاق باب ۱۴ (باب النہی عن الرهبانیه و السیاحه) ملای رومی در دفتر ششم مثنوی داستانی آورده از مناظره مرغ و صیاد درباره این حدیث.

بیاید و دریا دریا نعمتهای الهی را ببیند و بدون آنکه کف پایش تر شود از کنار آن بگذرد؟

بنابراین، آیا تعلیمات زهد گرایانه‌ای که در اسلام دیده می‌شود، بدعت‌هایی است که بعدها از مذاهب دیگر مانند مسیحی و بودائی وارد اسلام شده است؟ پس با نهج البلاغه چه کنیم؟ زندگی شخصی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و همچنین زندگی عملی علی علیه السلام را که جای شکی در آن نیست چگونه تفسیر و توجیه کنیم؟ حقیقت اینست که زهد اسلامی غیر از رهبانیت است، رهبانیت، بریدن از مردم و رو آوردن به عبادت است. بر اساس این اندیشه که کار دنیا و آخرت از یکدیگر جدا است، دو نوع کار بیگانه از هم است، از دو کار یکی را باید انتخاب کرد، یا باید به عبادت و ریاضت پرداخت تا در آن جهان به کار آید و یا باید متوجه زندگی و معاش بود تا در این جهان به کار آید. این است که رهبانیت بر ضد زندگی و بر ضد جامعه گرائی است، مستلزم کناره گیری از خلق و بریدن از مردم و سلب هر گونه مسئولیت و تعهد از خود است.

اما زهد اسلامی در عین اینکه مستلزم انتخاب زندگی ساده و بی تکلف است و بر اساس پرهیز از تنعم و تجمل و لذت گرائی است، در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی قرار دارد و عین جامعه گرائی است، برای خوب از عهده مسئولیتها بر آمدن است و از مسئولیتها و تعهدهای اجتماعی سرچشمه می‌گیرد.

فلسفه زهد در اسلام آن چیزی نیست که رهبانیت را به وجود آورده است، در اسلام مساله جدا بودن حساب این جهان با آن جهان مطرح نیست. از نظر اسلام نه خود آن جهان و این جهان از یکدیگر جدا و بیگانه هستند و نه کار این جهان با کار آن جهان بیگانه است،

ارتباط دو جهان با یکدیگر از قبیل ارتباط ظاهر و باطن شیء واحد است، از قبیل ارتباط ظاهر و باطن شیء واحد است، از قبیل پیوستگی دو رویه یک پارچه است، از قبیل پیوند روح و بدن

است که چیزی است حد وسط میان یگانگی و دوگانگی. کار این جهان با کار آن جهان نیز عیناً همین طور است، بیشتر جنبه اختلاف کیفی دارد تا اختلاف ذاتی، یعنی آنچه برضد مصلحت آن جهان است بر ضد مصلحت این جهان نیز هست، و هر چه بر وفق مصالح عالیه زندگی این جهان است بر وفق مصالح عالیه آن جهان نیز هست. لهذا یک کار معین که بر وفق مصالح عالیه این جهان است اگر از انگیزه‌های عالی و دیدهای مافوق طبیعی و هدفهای ماوراء مادی خالی باشد آن کار صرفاً دنیائی تلقی می‌شود و به تعبیر قرآن به سوی خدا بالا نمی‌رود، اما اگر جنبه انسانی کار از هدفها و انگیزه‌ها و دیدهای برتر و بالاتر از زندگی محدود دنیائی بهره‌مند باشد، همان کار، کار آخرتی شمرده می‌شود.

زهد اسلامی که - چنانکه گفتیم - در متن زندگی قرار دارد، کیفیت خاص بخشیدن به زندگی است و از دخالت دادن پاره‌ای ارزشها برای زندگی ناشی می‌شود. زهد اسلامی چنانکه از نصوص اسلامی بر می‌آید، بر سه پایه اصلی که از ارکان جهانبینی اسلامی است استوار است:

سه اصل، یا سه پایه زهد اسلامی

۱ - بهره گیریهای مادی از جهان و تمتعات طبیعی و جسمانی، تنها عامل تامین کننده خوشی و بهجت سعادت انسان نیست. برای انسان به حکم سرشت خاص، یک سلسله ارزشهای معنوی مطرح است که با فقدان آنها تمتعات مادی قادر به تامین بهجت و سعادت نیست.

۲ - سرنوشت سعادت فرد، از سعادت جامعه جدا نیست، انسان، از آن جهت که انسان است یک سلسله وابستگیهای عاطفی و احساس مسؤولیتهای انسانی درباره جامعه دارد که نمی‌تواند فارغ از آسایش دیگران آسایش و آرامش داشته باشد.

۳ - روح، در عین نوعی اتحاد و یگانگی با بدن در مقابل بدن اصالت

دارد، کانونی است در برابر کانون جسم، منبع مستقلی است برای لذات و آلام. روح نیز به نوبه خود بلکه بیش از بدن نیازمند به تغذیه و تهذیب و تقویت و تکمیل است. روح از بدن و سلامت آن و نیرومندی آن بی‌نیاز نیست، اما بدون شک غرقه شدن در تنوعات مادی و اقبال تمام به لذت گرائی جسمانی مجال و فراغت برای بهره برداری از کانون روح و منبع بی‌پایان ضمیر، باقی نمی‌گذارد و در حقیقت نوعی تضاد میان تمتعات روحی و تمتعات مادی اگر به صورت غرقه شدن و محو شدن و فانی شدن در آنها باشد وجود دارد.

مساله روح و بدن مساله رنج و لذت نیست، چنین نیست که هر چه مربوط به روح است رنج است و هر چه مربوط به بدن است لذت. لذات روحی بسی صافتر، عمیقتر، با دوامتر از لذات بدنی است، روآوری یک جانبه به تمتعات مادی و لذات جسمانی در حاصل جمع، از خوشی و لذت و آسایش واقعی بشر می‌کاهد. لهذا آنگاه که می‌خواهیم به زندگی رو آوریم و از آن بهره بگیریم و بدان رونق و صفا و شکوه و جلال ببخشیم و آنرا دلپسند و زیبا سازیم نمی‌توانیم از جنبه‌های روحی صرف نظر کنیم.

با توجه به این سه اصل است که مفهوم زهد اسلامی روشن می‌شود، و با توجه به این سه اصل است که روشن می‌شود، و با توجه به این سه اصل است که روشن می‌گردد چگونه اسلام رهبانیت را طرد می‌کند، اما زهدگرائی را در عین جامعه گرائی و در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی می‌پذیرد. در فصول بعد نصوص اسلامی را بر اساس این سه اصل در مورد زهد توضیح می‌دهیم.

زاهد و راهب

گفتیم اسلام به زهد دعوت، و رهبانیت را محکوم کرده است. زاهد و راهب هر دو از تنعم و لذتگرایی دوری می‌جویند ولی راهب از جامعه و تعهدات و مسؤولیتهای اجتماعی می‌گریزد و آنها را جزء امور پست و مادی دنیائی می‌شمارد و به صومعه و دیر و دامن کوه پناه می‌برد، اما زاهد به جامعه و ملاکهای آن و ایده‌های آن و مسؤولیتهای تعهدهای آن رو می‌آورد، زاهد و راهب هر دو آخر تگرایند، اما زاهد آخرتگرای جامعه‌گرا است و راهب آخرت‌گرای جامعه‌گریز. در لذت‌گریزی نیز این دو در یک حد نمی‌باشند. راهب سلامت و نظافت و قوت و انتخاب همسر و تولید فرزند را تحقیر می‌کند، اما زاهد حفظ سلامت و رعایت نظافت و برخورداری از همسر و فرزند را جزء وظیفه می‌شمارد، زاهد و راهب هر دو تارک دنیایند اما دنیائی که زاهد آنها را می‌کند سرگرم شدن به تنعم و تجمل و تمتعات و این امور را کمال مطلوب و نهایت آرزو دانستن است، ولی دنیائی که راهب آنها ترک می‌کند کار، فعالیت و تعهد و مسؤولیت اجتماعی است، اینست که زاهد زاهد بر خلاف رهبانیت

راهب در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی است و نه تنها با تعهد و مسؤولیت اجتماعی و جامعه‌گرایی منافات ندارد بلکه وسیله بسیار مناسبی است برای خوب از عهده مسؤولیتها بر آمدن.

تفاوت روش زاهد و راهب از دو جهان‌بینی مختلف ناشی می‌شود، از نظر راهب، جهان دنیا و آخرت دو جهان کاملاً از یک دیگر جدا و بی ارتباط به یکدیگرند، حساب سعادت جهان دنیا نیز از حساب سعادت آخرت کاملاً جدا است بلکه کاملاً متضاد با یکدیگرند و غیرقابل جمع. طبعاً کار موثر در سعادت دنیا نیز از کار موثر در سعادت آخرت مجزا است، و به عبارت دیگر وسائل سعادت دنیا با وسائل سعادت آخرت مغایر و مابین است. امکان ندارد یک کار و یک چیز هم وسیله سعادت دنیا باشد و هم وسیله سعادت آخرت. ولی در جهان‌بینی زاهد، دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته‌اند، دنیا مزرعه آخرت است، از نظر زاهد آنچه به زندگی این جهان سامان می‌بخشد و موجب رونق و صفا و امنیت و آسایش آن می‌گردد اینست که ملاکهای اخروی و آنجهانی وارد زندگی این جهانی شود، و آنچه مایه و پایه سعادت آنجهانی است اینست که تعهدات و مسؤولیتهای اینجهانی خوب انجام شود و با ایمان و پاکی و طهارت و تقوا توأم باشد.

حقیقت اینست که فلسفه زهد زاهد و رهبانیت راهب کاملاً مغایر یکدیگر است. اساساً رهبانیت تحریف و انحرافی است که افراد بشر از روی جهالت یا اغراض سوء در زمینه تعلیمات زهد گرایانه انبیاء ایجاد کرده‌اند.

اینک با توجه به متون تعلیمات اسلامی فلسفه زهد را به مفهومی که تشریح کردیم توضیح می‌دهیم.

زهد و ایثار

یکی از فلسفه‌های زهد ایثار است. اثره و ایثار هر دو از یک ریشه‌اند. اثره یعنی خود را و منافع خود را بر دیگران مقدم داشتن، و به عبارت دیگر همه چیز را به خود اختصاص دادن و دیگران را محروم ساختن. اما ایثار یعنی دیگران را بر خویش مقدم داشتن و خود را برای آسایش دیگران به رنج افکندن.

زاهد از آن جهت ساده و بی تکلف و در کمال قناعت زندگی می‌کند و بر خود تنگ می‌گیرد، تا دیگران را به آسایش برساند، او آنچه دارد به نیازمندان می‌بخشد زیرا قلب حساس و دل درد آشنای او آنگاه به نعمتهای جهان دست می‌یازد که انسان نیازمندی نباشد، او از اینکه نیازمندان را بخوراند و بپوشاند و به آنان آسایش برساند بیش از آن لذت می‌برد که خود بخورد و بپوشد و استراحت کند. او محرومیت و گرسنگی و رنج و درد را از آن جهت تحمل می‌کند که دیگران برخوردار و سیر و بی دردسر زندگی کنند. ایثار از پرشکوه‌ترین مظاهر جمال و جلال انسانیت است و تنها انسانهای بسیار بزرگ به این قله شامخ صعود می‌کنند.

قرآن کریم داستان ایثار علی(ع) و خاندان گرامیش را در آیات پر شکوه خود در سوره هل اتی منعکس کرده است علی و زهراء و فرزندان‌شان آنچه در میسور داشتند که جز چند قرص نان نبود با کمال نیازی که بدان داشتند تنها و تنها به خاطر رضای حق به مسکین و یتیم و اسیر بخشیدند، این بود که این داستان در ملاء اعلی بازگو شد و آیه قرآن درباره‌اش نازل گشت.

رسول اکرم وارد خانه دختر عزیزش حضرت زهرا شد، دستبندی از نقره در دست زهرا و پرده‌ای بر در اتاق زهرا دید، چهره کراحت نشان داد، زهراى مرضیه بلافاصله پرده و دستبند را توسط قاصدی خدمت

رسول اکرم(ص) ارسال داشت که به مصرف نیازمندان برساند، چهره رسول اکرم(ص) از اینکه دخترش نکته را درک کرده و دیگران را بر خود مقدم داشته شکفته گشت و فرمود: پدرش به فدای او باد.

شعار "«الجار ثم الدار»" رسم جاری خاندان علی و زهرا بود.
علی(ع) در خطبه "المتقین" می گوید:

"«نفسه منه فی عناء و الناس منه فی راحة»". (۱)

یعنی متقی کسی است که خودش از ناحیه سختگیریهای خودش در رنج است اما مردم از ناحیه او در آسایشند.

قرآن کریم انصار مدینه را که حتی در حال فقر برادران مهاجر خود را پذیرائی کردند و آنان را بر خودشان مقدم داشتند چنین توصیف می کند:

«و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة» (۲)

یعنی دیگران را بر خود مقدم می دارند هر چند فقیر و نیازمند باشند.

بدیهی است که زهد بر مبنای ایثار در شرائط مختلف اجتماعی فرق می کند، در یک اجتماع مرفه کمتر نیاز به ایثار پیدا می شود، و در یک اجتماع محروم مانند اجتماع آنروز مدینه بیشتر، و یکی از رازهای تفاوت سیره رسول اکرم(ص) و علی(ع) در این جهت با سائر ائمه اطهار همین است.

و به هر حال، زهد بر اساس فلسفه ایثار هیچگونه ربطی با رهبانیت و

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱.

۲. حشر / ۹

گریز از اجتماع ندارد بلکه زائیده علائق و عواطف اجتماعی است و جلوه عالیترین احساسات انسان دوستانه و موجب استحکام بیشتر پیوندهای اجتماعی است.

همدردی

همدردی و شرکت عملی در غم مستمندان و محرومان یکی دیگر از ریشه‌ها و فلسفه‌های زهد است. مستمند و محروم آنگاه که در کنار افرادی برخوردار و مرفه قرار می‌گیرد رنجش مضاعف می‌گردد، از طرفی رنج ناشی از تهیدستی و دستناری به ضروریات زندگی، و از طرف دیگر رنج احساس تاخر و عقب ماندگی از حریفان. بشر بالطبع نمی‌تواند تحمل کند که دیگران که مزیتی بر او ندارند بخورند و بنوشند و بپوشند و قهقهه مستانه بزنند و او تماشاچی باشد و نظاره کند.

آنجا که اجتماع به دو نیم می‌شود: برخوردار و محروم، مرد خدا احساس مسئولیت می‌کند، در درجه اول کوشش مرد خدا اینست که به تعبیر امیرالمؤمنین (ع) وضع موجود مبنی بر پر خوری ظالم و گرسنگی مظلوم را دگرگون سازد و این پیمان خدا است که با دانایان امت (۱) " و در درجه دوم با ایثار و تقسیم آنچه در اختیار دارد به ترمیم وضع نابسامان مستمندان می‌کوشد، اما همینکه می‌بیند " کشته از بس که فزون است کفن نتوان کرد " وقتی که می‌بیند عملاً راه برخوردار کردن و رفع نیازمندیهای مستمندان مسدود است با همدردی و همسطحی و شرکت عملی در غم مستمندان، بر زخمهای دل مستمندان مرهم می‌گذارد. همدردی و شرکت

پاورقی:

۱. «...اخذ الله على العلماء ان لا يقاروا على كظه ظالم و لا سغب مظلوم» (نهج البلاغه، خطبه ۳)

در غم دیگران مخصوصاً در مورد پیشوایان امت که چشمها به آنان دوخته است اهمیت به سزائی دارد، علی علیه السلام در دوره خلافت بیش از هر وقت دیگر زاهدانه زندگی می کرد. می فرمود:

" «ان الله فرض على ائمة العدل ان يقدرُوا انفسهم بضعفه الناس كيلا يتبغ بالفقر فقره» "(۱).

یعنی خداوند بر پیشوایان دادگر فرض کرده است که زندگی خود را با طبقه ضعیف تطبیق دهند که رنج فقر، مستمندان را ناراحت نکند.

و هم آنحضرت می فرمود:

" «اقنع من نفسی بان يقال هذا امیر المؤمنین و لا اشاركهم فی مکاره الدهر او اکون اسوه لهم فی جشوبه العیش» "(۲).

آیا با عنوان و لقب امیر المؤمنین که روی من نهاده و مرا با آن خطاب می کنند خودم را قانع سازم و در سختی های روزگار با مؤمنین شرکت نداشته باشم و یا در فقیرانه زندگی کردن امام و پیشوای آنان نباشم؟

و نیز در همان نامه می فرماید:

"... «هیئات ان یغلبنى هوای و یقودنی جشعی الی تخیر الاطعمه و

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷

۲. نهج البلاغه نامه ۴۵

لعل بالحجاز او الیمامه من لا طمع له فی القرص و لا عهد له بالشعب او ابیت مبطانا و حولی بطون غرثی و اکباد حری؟! « "

چگونه ممکن است هوای نفس بر من غلبه کند و مرا به سوی انتخاب بهترین خوراکیها بکشاند. در صورتیکه شاید در حجاز یا یمامه افرادی یافت شوند که امید همین یک قرص نان را هم ندارند و دیر زمانی است که شکمشان سیر نشده است، آیا سزاوار است شب را با سیری صبح کنم در صورتی که در اطرافم شکمهای گرسنه و جگرهای سوزان قرار دارد؟

علی(ع) اگر شخص دیگری را می‌دید که این اندازه بر خود تنگ می‌گیرد او را مورد مؤاخذه قرار می‌داد، هنگامی که با اعتراض رو برو می‌شد که پس تو خودت چرا این اندازه بر خود تنگ می‌گیری؟ جواب می‌داد: من مانند شما نیستم، پیشوایان وظیفه جداگانه‌ای دارند. چنانکه از گفتگوی آن حضرت با عاصم بن زیاد حارثی پیدا است(۱). در جلد نهم بحار به نقل از کافی از امیرالمؤمنین(ع) روایت می‌کند که می‌فرمود:

خداوند مرا پیشوای خلق قرار داده است و به همین سبب بر من فرض کرده است که زندگی خود را در خوراک و پوشاک در حد ضعیف‌ترین طبقات اجتماع قرار دهم تا از طرفی مایه تسکین آلام فقیر و از طرف دیگر سبب جلوگیری از طغیان غنی گردد(۲).

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه. ۲۰۷

۲. بحار، جلد ۹، چاپ تبریز صفحه ۷۵۸

در شرح احوال استاد الفقهاء وحید بهبهانی رضوان الله علیه می‌نویسند: که روزی یکی از عروسهای خود را مشاهده کرد که پیراهنی الوان از نوع پارچه‌هایی که معمولاً زنان اعیان و اشراف آن عصر می‌پوشیدند به تن کرده است. فرزندشان (مرحوم آقا محمد اسماعیل شوهر آن خانم) را مورد ملامت قرار دادند، او در جواب پدر این آیه قرآن را خواند:

«قل من حرم زينه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق»؟ (۱)

بگو چه کسی زینت‌هایی که خدا برای بندگانش آفریده و هم چنین روزیهای پاکیزه را تحریم کرده است؟

ایشان جواب دادند من نمی‌گویم خوب پوشیدن و خوب نوشیدن و از نعمتهای الهی استفاده کردن حرام است، خیر در اسلام چنین ممنوعیتهایی وجود ندارد، ولی یک مطلب دیگر هست و آن اینکه ما و خانواده ما به اعتبار اینکه پیشوای دینی مردم هستیم وظیفه خاصی داریم، خانواده‌های فقیر وقتی که اغنیا را می‌بینند که از همه چیز برخوردارند طبعاً ناراحت می‌شوند، یگانه مایه تسکین آلامشان اینست که خانواده " آقا " در تیپ خودشان هستند، اگر ما هم در زندگی به شکل تیپ اغنیا در آئیم این یگانه مایه تسکین آلام هم از میان می‌رود. ما که قادر نیستیم عملاً وضع موجود را تغییر دهیم لاقلاً از این مقدار همدردی مضایقه نکنیم.

چنانکه به وضوح می‌بینیم، زندهای ناشی از همدردی و شرکت در غمخواری هم بهیچوجه با رهبانیت هم ریشگی ندارد، مبنی برگریز از اجتماع نیست بلکه راهی است برای تسکین آلام اجتماع.

زهد و آزادگی

فلسفه دیگر زهد، آزادی و آزادگی است. میان زهد و آزادگی پیوندی کهن و ناگسستنی برقرار است.

نیاز و احتیاج، ملاک " روبه مزاجی " است و بی‌نیازی ملاک " آزادگی ". آزادگان جهان که سبکباری و سبکبالی و قابلیت تحرک و پرواز، اصیل‌ترین آرزوی آنها است از آن جهت زهد و قناعت را پیشه می‌سازند که نیازها را تقلیل دهند و به نسبت تقلیل نیازها خویشتن را از قید اسارت اشیاء و اشخاص رها سازند.

زندگی انسان مانند هر جاندار دیگر یک سلسله شرائط طبیعی و ضروری دارد که از آنها گریزی نیست، از قبیل هوا برای تنفس، زمین برای سکنی، نان برای خوردن، آب برای آشامیدن و جامه برای پوشیدن. انسان نمی‌تواند خود را از قید این امور، و یک سلسله امور دیگر مانند نور و حرارت، یکسره بی‌نیاز و آزاد سازد و به اصطلاح حکما " مکتفی بذاته " گردد.

ولی یک سلسله نیازهای دیگر هست که طبیعی و ضروری نیست،

در طول حیات به وسیله خود انسان یا عوامل تاریخی و اجتماعی بر او تحمیل می‌شود و آزادیش را از آنچه هست محدودتر می‌سازد.

جبرها و تحمیل‌ها مادام که به صورت یک نیاز درونی در نیامده است مانند جبرها و تحمیل‌های سیاسی، آنقدر خطرناک نیست، خطرناک‌ترین جبرها و تحمیل‌ها و قید و بندها آنست که به صورت یک نیاز درونی در آید و آدمی از درون خویش به زنجیر کشیده شود. مکانیسم این نیازها که منجر به ضعف و عجز و زبونی انسان می‌گردد، این است که انسان برای اینکه به زندگی خویش رونق و صفا و جلا بخشد، به تنعم و تجمل رو می‌آورد و برای اینکه نیرومندتر و قدرتمندتر شود و از شرایط زندگی بهره‌مند گردد، در صدد تملک اشیاء برمی‌آید، از طرف دیگر تدریجاً به آنچه آنها را وسیله تنعم و تجمل و یا ابزار قوت و قدرت خویش قرار داده خو می‌گیرد و عادت می‌کند و شیفته می‌گردد و رشته‌هایی نامرئی او را به آن اشیاء می‌بندد و عاجز و زبون و ذلیل آنها می‌سازد، یعنی همان چیزی که مایه رونق و صفای زندگیش شده بود شخصیت او را بی رونق می‌کند و همان چیزی که وسیله کسب قدرت او در طبیعت شده بود در درون، او را ضعیف و عاجز و زبون می‌سازد و به صورت برده و بنده آن چیز در می‌آورد.

گرایش انسان به زهد، ریشه‌ای در آزادمنشی او دارد، انسان بالفطره میل به تصاحب و تملک و بهره‌مندی از اشیاء دارد ولی آنجا که می‌بینید اشیاء به همان نسبت که در بیرون، او را مقتدر ساخته، در درون، ضعیف و زبونش کرده و مملوک و برده خویش ساخته است، در مقابل این بردگی طغیان می‌کند و نام این طغیان " زهد " است.

عرفا و شعرای ما از حریت و آزادی و آزادگی بسیار گفته‌اند حافظ خود را " غلام همت آن می‌داند که در زیر این چرخ کبود از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است " او در میان همه درختان، تنها به حال سرو رشک

می برد که " از بار غم آزاد آمده است " منظور این بزرگان از آزادی، آزادی از قید تعلق خاطر است، یعنی دلبستگی نداشتن، شیفته و فریفته نبودن.

ولی آزادی و آزادگی چیزی بیشتر از دلبستگی نداشتن می خواهد، رشته هائی که آدمی را وابسته و ذلیل و ضعیف و عاجز و زبون می سازد، تنها از ناحیه قلب و تعلقات قلبی نیست، خوگیریهای جسمی و روحی به شرائط اضافی و مصنوعی که ابتداء برای زیباتر کردن و رونق بخشیدن به زندگی و یا برای کسب قدرت و قوت بیشتر به وجود می آید و بعد به شکل یک اعتیاد " طبیعت ثانیه " می گردد، هر چند مورد علاقه قلبی نباشد و بلکه مورد نفرت باشد، رشته های قویتری برای اسارت انسان به شمار می رود و بیش از تعلقات قلبی، آدمی را زبون می سازد.

عارف وارسته دل به دنیا نبسته ای را در نظر بگیرید که عادت به چای و سیگار و افیون طبیعت ثانیه او شده است و تخلف از غذاهائی که به آنها عادت کرده موجب مرگ او می شود چنین شخصی چگونه می تواند آزاد و آزاده زیست نماید.

دلبستگی نداشتن شرط لازم آزادگی است اما شرط کافی نیست، عادت به حداقل برداشت از نعمتها و پرهیز از عادت به برداشت زیاد، شرط دیگر آزادگی است.

ابو سعید خدری که از اکابر صحابه رسول خدا است، آنجا که در مقام توصیف حالات آن حضرت بر می آید اولین جمله ای که می گوید، اینست: " کان صلی الله علیه و آله خفیف المؤمنه ". یعنی رسول خدا کم خرج بود با اندک به سر می برد، با مؤونه بسیار کم می توانست زندگی خود را ادامه دهد.

آیا این فضیلت است که کسی خفیف المؤمنه باشد؟ اگر صرفاً از جنبه اقتصادی در نظر بگیریم که ثروت کمتری را مستهلک می کند

جواب اینست که نه، و لااقل فضیلت مهمی نیست. ولی اگر موضوع را از جنبه معنوی، یعنی از جنبه حداکثر آزادی نسبت به قیود زندگی مورد مطالعه قرار دهیم، جواب اینست: آری فضیلت است، فضیلت بزرگی هم هست، زیرا تنها با احراز این فضیلت است که انسان می‌تواند سبکبار و سبکبال زندگی کند، تحرک و نشاط داشته باشد. آزادانه پرواز نماید، در نبرد دائم زندگی سبک به پا خیزد.

منحصر به عادات فردی نیست، تقید به عادات و رسوم عرفی در نشستن و برخاستن، در رفت و آمدها، در معاشرتها، در لباس پوشیدن و امثال اینها بار زندگی را سنگین و آهنگ حرکت را کند می‌کند.

حرکت در میدان زندگی مانند شناوری در آب است هر چه وابستگی‌ها کمتر باشد امکان شناوری بیشتر است، وابستگیهای زیاد این امکانرا سلب و خطر غرق شدن پیش می‌آورد. اثیرالدین اخسیکتی می‌گوید:

در شط حادثات برون آی از لباس کاول برهنگی است که شرط شناور است
فرخی یزدی می‌گوید:

ز عریانی ننالد مرد با تقوا که عریانی بود

بہتر بہ شمشیری کہ از خود جوہری دارد

باباطاهر رباعی دارد که اگر چه به منظور دیگری گفته است ولی مناسب بحث ما است.
می‌گوید:

دلا راه تو پر خار و خسک بی گذرگاه تو بر اوج فلک بی

گر از دستت برآید پوست از تن برآور تا کہ بارت کمترک بی

سعدی نیز داستانی در باب هفتم گلستان آورده است و اگر چه هدف او نیز از آن داستان چیز دیگر است ولی مناسب بحث ما است. می‌گوید:

توانگر ادهای دیدم بر سر گور پدر نشسته، و با درویش بچه‌ای مناظره در پیوسته که صندوق تربت ما سنگین است و کتابه رنگین و فرش رخام انداخته و خشت فیروزه در او ساخته، به گور پدرت چه ماند، خشتی دو فراهم آورده، و مشتی دو خاک بر آن پاشیده. درویش پسر این بشنید و گفت: "تا پدرت زیر آن سنگهای گران بر خود بجنبیده باشد پدر من به بهشت رسیده بود."

اینها همه تمثیلهائی است برای سبکباری و سبکبالی که شرط اساسی تحرکها و جنبشها و جهشها است. جهشها و جنبشها و مبارزات سرسختانه و پیگیر بوسیله افرادی صورت گرفته که عملاً پای بندیهای کمتری داشته‌اند، یعنی به نوعی "زاهد" بوده‌اند. گاندی با روش زاهدانه خویش امپراتوری انگلستان را به زانو در آورد. یعقوب لیث صفار به قول خودش نان و پیاز را رها نکرد که توانست خلیفه را به وحشت اندازد. در عصر ما، ویت کنگ؛ مقاومت حیرت انگیز ویت کنگ مدیون آن چیزی است که در اسلام «خفت مومنه» خوانده می‌شو. یک ویت کنگ قادر است با مشتی برنج روزهای متوالی در پناهگاهها بسر برد و با حریف نبرد کند.

کدام رهبر مذهبی یا سیاسی است که با ناز پروردگی منشأ تحولی در جهان شده است و یا کدام سر سلسله؛ قدرت را از خاندانی به خاندانی منتقل کرده است و لذت گرا بوده است.

آزادمرد جهان علی بن ابی طالب علیه السلام از آن جهت به تمام معنی آزاد بود که به تمام معنی زاهد بود، علی علیه السلام در نهج البلاغه به شعار ترک دنیا یعنی ترک لذتگرایی به عنوان آزادمندی زیاد تکیه می‌کند. در یکی از کلمات قصار می‌فرماید:

«الطمع رق موبد» (۱).
طمع بردگی جاودان است.

زهد عیسی بن مریم را چنین توصیف می‌کند:

«و لا طمع یذله» (۲).
طمعی که او را خوار و ذلیل سازد در او نبود.

در جای دیگر می‌فرماید:

" «الدنیا دار ممر لا دار مقر و الناس فیها رجلاں رجل باع فیها نفسه فابوقه و رجل اشتري نفسه فاعتقه» " (۳)

یعنی دنیا گذرگاه است نه قرارگاه، و مردم در این معبر و گذرگاه دو دسته‌اند: برخی خود را می‌فروشند و برده می‌سازند و خویشان را تباه می‌کنند. و برخی بر عکس، خویشان را می‌خرند و آزاد می‌سازند.

از همه صریح‌تر و روشن‌تر بیان آن حضرت است در نامه‌ای که به عثمان بن حنیف نوشته است، در آخرین بخش آن نامه، دنیا و لذات دنیا را مانند یک مخاطب ذی شعور طرف خطاب قرار می‌دهد و با زبان مخاطبه با دنیای راز زهد و فلسفه ترک لذت‌گرایی خویش را برای ما روشن می‌سازد. می‌فرماید:

پاورقی:

۱. کلمات قصار، حکمت. ۱۸۰

۲. خطبه ۱۵۸

۳. کلمات قصار، حکمت ۱۳۳

"«ایک عنی یا دنیا فحبلک علی غاریک، قد انسلکت من مخالیک و افلت من حیائلک»...."

دور شو از من، افسارت را بر دوش انداخته‌ام، از چنگالهای درنده تو خود را رها کرده‌ام، و از دامهای تو جسته‌ام...

"«عزبی عنی فو الله لا اذل لک فتستذلینی و لا اسلس لک فتقودینی»...". (۱)
دور شو، به خدای سوگند که رام تو و ذلیل تو نخواهم شد که هر جا بخواهی مرا به خواری به دنبال خود بکشی، و مهار خود را به دست تو نخواهم داد که به هر سو بخواهی ببری...

آری، زهد علی شورش است علیه زبونی در برابر لذتها، طغیانی است علیه عجز و ضعف در برابر حاکمیت میلها، عصیان و سرپیچی است علیه بندگی دنیا و نعمتهای دنیا.

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، نامه ۴۵

زهد و معنویت

زهد و عشق و پرستش

سرچشمه دیگر زهد و ترک لذت گرایی، برخورداری از مواهب روحی و معنوی است. ما فعلا در صدد اثبات جنبه معنوی جهان و جنبه معنوی انسان نیستیم، این خود داستانی دیگر است، بدیهی است که بنابر جهانبینی مادی ترک لذتگرایی و ماده پرستی و پول پرستی برای یک سلسله کمالات معنوی، بی معنی است، ما فعلا با این مکتب و اینگونه طرز تفکر کاری نداریم روی سخن با کسانی است که بوئی از معنویت به مشامشان رسیده است. اگر کسی بوئی از معنویت برده باشد می داند که تا انسان از قید هواپرستی آزاد نگردد، و تا طفل جان از پستان طبیعت گرفته نشود، و تا مسائل مادی از صورت هدف خارج نشود و به صورت وسیله در نیاید، سرزمین دل برای رشد و نمو احساسات پاک و اندیشه های تابناک و عواطف ملکوتی آماده نمی گردد. این است که می گویند: زهد شرط اصلی معرفت افاضی است و پیوندی محکمو ناگسستنی با آن دارد.

حق پرستی به معنی واقعی کلمه، یعنی شور محبت و خدمت حق را داشتن و با یاد او مأنوس بودن و از پرستش او لذت بردن و درحال توجه و حضور و ذکر دائم بودن، با خودپرستی و لذت گرایی و در اسارت زرق و برق مادیات بودن به هیچ وجه سازگار نیست. نه تنها خداپرستی مستلزم نوعی زهد است، هر عشق و پرستشی (خواه در مورد وطن یا مسلک و مرام) مستلزم نوعی زهد و بی اعتنایی نسبت به شؤون مادی است.

عشقها و پرستشها بر خلاف علمها و فلسفه ها، چون سر و کارشان با دل و احساسات است رقیب نمی پذیرند. هیچ مانعی ندارد که یک نفر عالم یا فیلسوف بنده درم و دینار باشد و به موقع خود فکر و اندیشه را در مسائل فلسفی و منطقی و طبیعی و ریاضی به کار اندازد، ولی امکان ندارد قلب چنین فردی کانون یک عشق، آنهم عشق به یک معنی، از قبیل نوع انسان و یا مرام و مسلک بوده باشد، تا چه رسد به اینکه بخواهد کانون عشق الهی باشد و از عشق الهی برافروخته گردد و محل سطوع اشراقات و الهامات خدائی گردد. پس خانه دل را از تعلقات مادی خالی و فارغ نگهداشتن و بتهای سیم و زر را از

همانطور که بارها گفته‌ایم هرگز نباید آزادی از بندگی سیم و زر و بی اعتنائی به آنچه قابل تبدیل به این فلز است، با رهبانیت و ترک مسؤولیتها و شانه خالی کردن از زیر تعهدات اشتباه بشود، بلکه مسؤولیت و تعهد تنها در پرتو چنین زهدائی است که حقیقت خویش را باز می‌یابند و دیگر لفظ تو خالی و ادعای بی‌پشتوانه نمی‌باشند. همچنانکه در شخص علی علیه السلام این دو، یعنی زهد و احساس مسؤولیت یک جا جمع بود، علی اول زاهد جهان بود و در عین حال حساسترین قلبها را نسبت به مسؤولیتهای اجتماعی در سینه داشت. او از طرفی می‌گفت:

" «ما لعلی و لنعیم یفنی و لذه لا تبقی» " (۱).
علی را با نعمت و لذت ناپایدار چه کار؟

از طرف دیگر، برای یک بی‌عدالتی کوچک و احیانا به خاطر یک محروم، شب خوابش نمی‌برد. او حاضر نبود شکم سیر بخوابد مبدا در اقصی بلاد کشور فردی گرسنه پیدا شود.

" «و لعل بالحجاز او الیمامه من لا طمع له فی القرص و لا عهد له بالشبع» " (۲).

میان آن زهد و این حساسیت رابطه مستقیم بود، علی چون زاهد و بی اعتنا و بی طمع بود و از طرف دیگر قلبش از عشق الهی مالا مال بود و جهان را از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین ستاره یک واحد ماموریت و مسؤولیت می‌دید، این چنین نسبت به حقوق و حدود اجتماعی حساس بود. او اگر فردی لذتگرا و منفعت پرست می‌بود محال بود این چنین شخصیت مسؤول و متعهدی پیدا کند.

در روایات اسلامی به این فلسفه زهد تصریح شده است و در نهج البلاغه بالخصوص بر آن تکیه شده است. در حدیث از امام صادق علیه السلام رسیده است که...

" «و کل قلب فیه شک او شرک فهو ساقط و انما ارادوا الزهد لتفرغ قلوبهم للاخره» " (۳).

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه. ۲۲۲

۲. نهج البلاغه، نامه. ۴۵

۳. کافی، ج ۲ / ص ۱۶ و ۱۲۹

یعنی هر دلی که در آن شک یا " شرک " وجود داشته باشد از درجه اعتبار ساقط است از این جهت زهد را برگزیدند که دل‌هایشان برای آخرت از هر آرزوی دیگر خالی و فارغ باشد.

چنانکه می‌بینیم در این حدیث هر نوع هواپرستی و لذت پرستی، " شرک " و بر ضد خدا پرستی خوانده شده است. مولوی زهد عارفانه را اینچنین توصیف می‌کند:

زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت آن کشت را روئیدن است
جان شرع و جان تقوا عارف است معرفت محصول زهد سالف است

" بو علی " در نمط نهم اشارات که به " مقامات العارفین " اختصاص یافته است زهد را به زهد عارف و زهد غیر عارف تقسیم می‌کند. می‌گوید:

زاهدانی که از فلسفه زهد آگاهی ندارند، به خیال خود " معامله " ای انجام می‌دهند، کالای آخرت را با کالای دنیا معاوضه می‌کنند. از تمتعات دنیا دست می‌شویند که در عوض از تمتعات اخروی بهره‌مند گردند به عبارت دیگر در این جهان برداشت نمی‌کنند تا در جهان دیگر برداشت نمایند ولی زاهد آگاه و آشنا به فلسفه زهد از آنجهت زهد می‌ورزد که نمی‌خواهد ضمیر خویش را به غیر ذات حق مشغول بدارد چنین شخصی شخصیت خویش را گرامی می‌دارد و جز خدا چیز دیگر را کوچکتر از آن می‌داند که خود را بدان مشغول سازد و در بند اسارتش درآید.

" الزهد عند غیر العارف معامله ما کان یشتري بمتاع الدنيا الاخره و الزهد عند العارف تنزه ما عما یشغل سره عن الحق و تکبر علی کل شیء غیر الحق ".

و هم او در فصلی دیگر از کتاب اشارات آنجا که درباره " تمرین عارف " بحث می کند می گوید:

این تمرین به خاطر سه هدف است: یکی رفع مانع یعنی برداشتن غیر خدا از سر راه، دوم رام و مطیع ساختن نفس اماره نسبت به نفس مطمئنه، سوم تلطیف باطن.

آنگاه برای هر یک از آن سه هدف عامل یا عواملی ذکر می کند. می گوید زهد حقیقی و واقعی کمک می کند به هدف اول، یعنی برداشتن غیر حق از سر راه.

تضاد دنیا و آخرت

مساله تضاد دنیا و آخرت و دشمنی آنها با یکدیگر و اینکه این دو مانند دو قطب مخالفند از قبیل مشرق و مغربند که نزدیکی با هر یک مساوی است با دوری از دیگری، همه مربوط به این مطلب است یعنی مربوط است به جهان دل و ضمیر انسان و دلبستگیها و عشقها و پرستشهای انسان، خداوند به انسان دو دل نداده است: «ما جعل الله لرجل من قلبین فی

جوفه» (۱) با یک دل نمی‌توان بیش از یک معشوق برگزید. اینست که وقتی از علی علیه السلام درباره جامه‌اش که کهنه و مندرس بود سؤال کردند فرمود:

"«یخشح له القلب و تذلل به النفس و یقتدی به المؤمنون»" (۲).
دل به این سبب نرم می‌گردد، و نفس به این وسیله رام می‌شود و مؤمنان به آن اقتدا می‌کنند.

یعنی کسانی که جامه نو ندارند از پوشیدن جامه کهنه ناراحت نمی‌شوند و احساس حقارت نمی‌کنند زیرا می‌بینند پیشوای‌شان جامه‌ای بهتر از جامه آنها نپوشیده است.
آنگاه اضافه فرمود که همانا دنیا و آخرت دو دشمن مشخص و دو راه مختلفند هر کس دنیا را دوست بدارد و رشته تسلط دنیا را به گردن خود بیندازد طبعاً آخرت را و آنچه مربوط به آخرت است دشمن می‌دارد. دنیا و آخرت به منزله مشرق و مغربند که نزدیکی به هر یک از اینها عین دوری از دیگری است این دو در حکم دو هو و می‌باشند.
علی علیه السلام در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد:

«و ایم الله یمینا استثنی فیها بمشیه الله لاروض نفسی ریاضه تهشُّ معها الی القرص اذا قدرت علیه مطعوما و تقنع بالملح مادوما و لادعن مقلتی کعین ماء نضب معینها مستفرغه دموعها، اتمتلی السائمه من رعیها فتبرک و تشبع الریضه من

پاورقی:

۱. احزاب / ۴

۲. نهج البلاغه، حکمت. ۲۱۰۳

عشبه فترض و یاکل علی من زاده فیہجع؟! قرت اذا عینه، اذا اقتدی بعد السنین المتطاولة بالبهیمه الهامله و السائمه المرعیه»."

" سوگند یاد می‌کنم به ذات خدا که به خواست خدا نفس خویش را چنان ورزیده سازم و گرسنگی بدهم که به قرص نانی و اندکی نمک قناعت بورزد و آنرا مغتنم بشمارد همانا آنقدر (در خلوت‌های شب) بگیریم که آب چشمه چشمم خشک شود، شگفتا آیا این درست است که شتران در چراگاهها شکم خویش را انباشته کنند و در خوابگاه خویش را انباشته کنند و در خوابگاه خویش بخسبند، و گوسفندان در صحراها خود را سیر کنند و در جایگاه خویش آرام گیرند، علی نیز شکم خویش را سیر کند و در بستر خود استراحت کند؟ چشم علی روشن! پس از سالیان دراز به چهار پایان اقتدا کرده است.

آنگاه می‌فرماید:

" «طوبی لنفس ادت الی ربها فرضها و عرکت بجنبها بؤسها و هجرت فی اللیل غمضها حتی اذا غلب الکرى علیها افترشت ارضها و توسدت کفها فی معشر اسهر عیونهم خوف معادهم و تجافت عن مضاجعهم جنوبهم و همهمت بذکر ربهم شفاههم و تقشعت بطول استغفارهم ذنوبهم اولئک حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون "(۱). خوشبخت و سعادتمند آنکه فرائض پروردگار خویش را انجام دهد، رنجها را مانند سنگ آسیا دانه را، خورد کند، شب

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، نامه. ۴۵

ذکر این دو قسمت پشت سر یکدیگر رابطه زهد و معنویت را کاملاً روشن می‌کند. خلاصه دو قسمت اینست که از دو راه یکی را باید انتخاب کرد. یا خورد و خواب و خشم و شهوت، نه رازی و نه نیازی، نه توجهی و نه نم اشکی و نه انسی و نه روشنائی و گامی از حد حیوانیت فراتر نرفت، و یا قدمی در وادی انسانیت و استفاده از مواهب خاص الهی که مخصوص دل‌های پاک و روح‌های تابناک است.

زهد: برداشت کم برای بازدهی زیاد

چندی پیش سفری کوتاه به اصفهان اتفاق داد، در آن اوقات روزی در محفلی از اهل فضل بحث " زهد " مطرح شد و جوانب مختلف مطلب با توجه به تعلیمات همه جانبه اسلام مورد توجه واقع شد، همگان می‌خواستند تعبیری جامع و رسا برای زهد به مفهوم خاص اسلامی پیدا کنند. در آن میان دبیری فاضل (۱) که بعد معلوم شد دست در کار رساله‌ای در این موضوع است و یادداشتهای خود را در اختیار من گذاشت، تعبیری نغز و رسا کرد، گفت: " زهد اسلامی عبارت است از برداشت کم و بازدهی زیاد ". این تعبیر برای من جالب بود، آنرا با تصورات و استنباط قبلی خودم که در طی چند مقاله از این سلسله مقالات شرح دادم منطبق یافتم، فقط با اجازه آن مرد فاضل تصرف مختصری کرده می‌گویم: " زهد عبارت است از برداشت کم برای بازدهی زیاد " یعنی رابطه‌ای

پاورقی:

۱. آقای اکبر پرورش.

میان " کم برداشت کردن " از یک طرف و " زیاد بازدهی دادن " از طرف دیگر موجود است، بازدهی‌های انسانی انسان و تجلیات شخصیت انسانی انسان چه در قسمت عاطفه و اخلاق، و چه در قسمت تعاونها و همکاریهای اجتماعی، و چه از نظر شرافت و حیثیت انسانی، و چه از نظر عروج و صعود به عالم بالا همه و همه رابطه معکوس دارند با برداشتها و برخورداریهای مادی.

انسان این ویژگی را دارد که برداشت و برخورداری زیاد از ماده و طبیعت و تنعم و اسراف در لذات، او را در آنچه هنر و کمال انسانی نامیده می‌شود ضعیف‌تر و زبون‌تر و بی‌بارتر و عقیم‌تر می‌سازد، و برعکس پرهیز از برداشت و برخورداری البته در حدود معینی گوهر او را صفا و جلا می‌بخشد، فکر و اراده دو نیروی عالی انسانی را نیرومندتر می‌کند.

این حیوان است که برداشت و برخورداری بیشتر او را در کمال حیوانی به جلو می‌برد، در حیوان نیز آنچه به منزله " هنر " نامیده می‌شود اینطور نیست، یعنی یک حیوان برای اینکه چاقتر بشود و گوشتش بهتر مورد استفاده قرار بگیرد، و یا برای اینکه شیر و پشم بیشتری بدهد باید هر چه بیشتر تیمار شود، اما یک اسب مسابقه چنین نیست، اسب سر طویله محال است که از عهده مسابقه بیرون آید، اسبی می‌باید که روزها بلکه ماهها تمرین کم خوراکی دیده باشد و لاغر میان شده باشد، گوشتها و پیه‌های اضافی را ریخته باشد تا چابک و چالاک شده و به تیزروی که از نوع " هنر " و فعالیت برای آن حیوان است قادر گردد.

زهد، برای آدمی تمرین است، اما تمرین روح. روح با زهد ورزش می‌یابد و تعلقات اضافی را می‌ریزد، سبکبال و سبکبار می‌گردد و در میدان فضائل سبک به پرواز در می‌آید. از قضا علی علیه السلام از تقوا و زهد به " ورزش " تعبیر می‌کند، کلمه ریاضت در مفهوم اصلی خودش عبارت است از ورزش و تمرین

مقدماتی اسب مسابقه. ورزش هم "ریاضت" نامیده می‌شود، می‌فرماید:

«و انما هی نفسی اروضها بالتقوی» (۱)

همانا نفس خویش را با تقوا ورزش می‌دهم.

گیاهها چگونه؟ گیاه هم مانند حیوان است، لااقل قسمتی از آنچه می‌توان آنرا ولو با تشبیه و مسامحه "هنر" گیاه نامید مشروط به برداشت کمتر است از طبیعت. علی علیه السلام به این نکته نیز اشاره می‌کند و از گیاهان مثلی می‌آورد، در یکی از نامه‌هایش پس از آنکه زندگی زاهدانه و قانعانه و کم برداشت خویشرا برای یکی از فرماندارانش تشریح می‌کند و او را ترغیب می‌نماید که در زندگی این راه را پیشه سازد، می‌فرماید:

"مثل اینستکه اعتراض معترض را می‌شنوم که: اگر برداشت علی این اندازه کم باشد، باید به علت ضعف قادر به هموردی با دلاوران نباشد، پس چگونه است که هیچ دلاوری تاب هموردی او را ندارد، ولی اشتباه می‌کنند. آنکه با سختیهای زندگی دست به گریبان است نیرومندتر و آبدیده‌تر از کوره بیرون می‌آید، همانا چوب درخت صحرایی که به دست باغبان نوازشش نمی‌دهد و هر لحظه به سراغش نمی‌رود و با محرومیتها همواره در نبرد است محکمتر، با صلابت‌تر، و آتشش فروزانتر و دیرپاتر است." (۲)

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، نامه ۴۵

۲. نهج البلاغه، نامه ۴۵

این قانون که بر جانداران حاکم است، بر انسان بما هو انسان، یعنی از نظر خصلتهای خاص انسانی، از نظر همان چیزها که به نام "شخصیت انسانی" نامیده می‌شود به درجاتی بیشتر حکومت می‌کند.

کلمه زهد با همه مفهوم عالی و انسانی که دارد سر نوشت شومی پیدا کرده است، و مخصوصا در عصر ما ظالمانه محکوم می‌شود، در مفهوم این کلمه غالبا تحریف و اشتباهکاری به عمد یا غیر عمد رخ می‌دهد، گاهی مساوی با تظاهر و ریا معرفی می‌شود و گاهی مرادف با "رهبانیت و عزلت و گوشه گیری".

هر کسی درباره اصطلاحات شخصی خود مختار است که این الفاظ را به هر معنی که می‌خواهد استعمال کند، اما هرگز نمی‌توان مفهوم واصطلاح دیگری را به بهانه یک مفهوم غلط و یک اصطلاح دیگر محکوم کرد.

اسلام در سیستم اخلاقی و تربیتی خود کلمه و اصطلاحی به کار برده است به نام زهد، نهج البلاغه و روایات اسلامی پر است از این کلمه، ما اگر بخواهیم درباره زهد اسلامی بحث کنیم باید قبل از هر چیز مفهوم اسلامی آنرا درک کنیم، سپس درباره آن قضاوت کنیم. مفهوم زهد اسلامی همین است که گفته شد و فلسفه‌اش نیز همان است که با استناد به مدارک اسلامی توضیح داده شد. حالا کجای آن مورد ایراد است، هر کجا که ایرادی دارد بگوئید تا استفاده کنیم.

از آنچه گفته شد معلوم شد که اسلام در زمینه زهد، دو چیز را سخت محکوم کرده است: یکی رهبانیت و دیگری ماده پرستی و پول پرستی و به عبارت جامعتر «دنیازدگی» را.

کدام مکتب و منطق است که رهبانیت را توصیه کند و کدام مکتب است که به پول پرستی و کالاپرستی و یا مقام پرستی و به عبارت جامعتر «دنیازدگی» توصیه کند؟ و آیا ممکن است انسان اسیر و گرفتار و بنده و برده مادیات باشد و به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام بنده دنیا و بنده کسی باشد که دنیا در اختیار اوست و آنگاه از شخصیت دم بزند؟!

در اینجا مناسب می بینم قسمتی از عبارات یک نویسنده مارکسیست را در رابطه پول پرستی و شخصیت انسانی نقل کنم. این نویسنده در کتابی جامع و مفید که در زمینه

" تسلط فوق العاده " طلا " در اجتماع معاصر، غالبا باعث تاثر و انزجار قلبیهای حساس است. مردان طالب حقیقت همیشه تنفر خود را نسبت به این " فلز پلید " ابراز می‌دارند و فساد اصلی اجتماع معاصر را بواسطه وجود طلا می‌دانند، ولی در حقیقت تکه‌های دایره مانند یک فلز زرد و درخشنده که طلایش می‌نامند تقصیر و گناهی ندارد... قدرت و تسلط پول نماینده و مظهر عمومی قدرت و تسلط اشیاء بر بشر است، این قدرت تسلط اشیاء بر بشر است، این قدرت تسلط اشیاء بر بشر از خصائص عمده اقتصاد بدون نظم و مبتنی بر مبادله می‌باشد. همانطور که بشر بی تمدن زمان قدیم بتی را که به دست خود می‌ساخت معبود و مسجود خود قرار می‌داد و آنرا می‌پرستید، بشر دوران معاصر نیز مصنوع خود را می‌پرستند و زندگی‌شان تحت تسلط و اقتدار اشیائی است که به دست خود ساخته و پرداخته است... برای آنکه کالا پرستی و پول پرستی که ناپاکترین شکل تکامل یافته کالا پرستی است به کلی ریشه کن شود، باید علل اجتماعی که آنها را به وجود آورده است از بین برد و سازمان اجتماع را طوری تنظیم کرد

که سلطه و اقتدار سکه‌های کوچک این فلز زرد و درخشان بر بشر محو و نابود گردد. در چنین سازمانی دیگر حکومت اشیاء بر بشر وجود نخواهد داشت، بلکه بر عکس بشر منطقاً و بر طبق نقشه معین بر اشیاء حکومت خواهد کرد و احترام و گرمی داشتن " شخصیت بشر " جایگزین پرستش پول خواهد بود " (۱).

ما با نظر نویسنده مبنی بر اینکه حکومت اشیاء بر بشر و مخصوصاً حکومت پول بر بشر بر خلاف شوون و حیثیت و شرافت بشری است و در دنائت و پستی نظیر بت پرستی است موافقیم، ولی با راه چاره انحصاری او موافق نیستیم. اینکه از نظر اجتماعی و اقتصادی باید اصل مالکیت اشتراکی جای او را بگیرد یا نه؟ مورد بحث ما نیست، ولی پیشنهاد اینراه از جنبه اخلاقی درست مثل اینست که برای آنکه روح امانت را به اجتماع باز گردانیم موضوع امانت را معدوم سازیم. بشر آنگاه شخصیت خود را باز می‌یابد که شخصاً گریبان خویشرا از تسلط پول خلاص کند و خود را از اختیار پول خارج سازد و پول را در اختیار خود قرار دهد، شخصیت واقعی آنجا است که امکان تسلط پول و کالا باشد، در عین حال بشر بر پول و کالا حکومت کند نه پول و کالا بر بشر، این چنین شخصیت داشتن همان است که اسلام آنرا " زهد " می‌نامد. در مکتب تربیتی اسلام انسان شخصیت خویشرا باز می‌یابد بدون آنکه نیازی به از بین بردن حق تملک در کار باشد. تربیت یافتگان اسلام در پرتو تعلیمات اسلامی به نیروی " زهد " مجهزند و حکومت پول و کالا را از خویشتن دور و حکومت خویشرا بر آنها مستقر می‌سازند.

پاورقی:

۱. اصول اقتصاد نوشتین، فصل " شکل ارزش پول ".

بخش هفتم

دنیا و دنیا پرستی

نهج البلاغه و ترک دنیا
خطری که غنائم در زمان خلفا به وجود آورد
شکر نعمت
با زبان خاص هر مکتب باید آشنا شد
دنیای مذموم چیست؟
آیا انسان زندانی این جهان است؟
منطق اسلام در این موضوع
انسان موجود ایده آل جو
ارزش دنیا از نظر قرآن و نهج البلاغه
ارزش انسان از نظر قرآن و نهج البلاغه
وابستگیها و آزادگیها
منطق اگزیستانسیالیستی
آیا تکامل از خود بی خود شدن است؟
آزادی از همه چیز، حتی...
خود زبانی و خود فراموشی
خود گم کردن
آنجا که واقعیت انسان مسخ می گردد
تنها با خدایایی خود را می توان یافت
نقش عبادت در بازیابی خود
تضاد دنیا و آخرت
تابع گرائی و متبوع گرائی
چنان باش که همیشه زنده ای و چنان باش که فردا می میری

دنیا و دنیا پرستی

نهج البلاغه و ترك دنیا

از جمله مباحث نهج البلاغه، منع و تحذیر شدید از دنیا پرستی است، آنچه، در بخش پیش، درباره مقصود و هدف زهد گفتیم روشن کننده مفهوم دنیا پرستی نیز هست زیرا زهدی که بدان شدیداً ترغیب شده است نقطه مقابل دنیا پرستی است که سخت نفی گردیده است. با تعریف و توضیح هر یک از این دو مفهوم، دیگری نیز روشن می شود ولی نظر به تاکید و اصرار فراوان و فوق العاده‌ای که در مواظب امیرالمؤمنین علی(ع) درباره منع و تحذیر از دنیا پرستی به عمل آمده است و اهمیت فی نفسه این موضوع، ما این را جداگانه و مستقل طرح می کنیم و توضیحات بیشتری می دهیم تا هر گونه ابهام رفع بشود.

نخستین مطلب اینست که چرا این همه در کلمات امیرالمؤمنین به این مطلب توجه شده است بطوری که نه خود ایشان مطلب دیگری را این اندازه مورد توجه قرار داده اند نه رسول اکرم و یا سایر ائمه اطهار این اندازه درباره غرور و فریب دنیا و فنا و ناپایداری آن و بی وفائی آن و لغزندگی آن و خطرات ناشی از تجمع مال و ثروت و وفور نعمت و

سرگرمی بدانها سخن گفته‌اند.

خطري که غنائم بوجود آورد

این یک امر تصادفی نیست. مربوط است به سلسله خطرات عظیمی که در عصر علی(ع)، یعنی در دوران خلافت خلفاء خصوصاً دوره خلافت عثمان که منتهی به دوره خلافت خود ایشان شد، متوجه جهان اسلام از ناحیه نقل و انتقالات مال و ثروت گردیده بود. علی علیه السلام این خطرات را لمس می‌کرد و با آنها مبارزه می‌کرد: مبارزه‌ای عملی در زمان خلافت خودش که بالاخره جانش را روی آن گذاشت و مبارزه‌ای منطقی و بیانی که در خطبه‌ها و نامه‌ها و سایر کلماتش منعکس است.

فتوحات بزرگی نصیب مسلمانان گشت، این فتوحات مال و ثروت فراوانی را به جهان اسلام سرازیر کرد، ثروتی که به جای اینکه به مصارف عموم برسد و عادلانه تقسیم شود، غالباً در اختیار افراد و شخصیتها قرار گرفت. مخصوصاً در زمان عثمان، این جریان فوق العاده قوت گرفت. افرادی که تا چند سال پیش فاقد هر گونه ثروت و سرمایه‌ای بودند دارای ثروت بی‌حساب شدند اینجا بود که دنیا کار خود را کرد و اخلاق امت اسلام به انحطاط گرائید.

فریادهای علی در آن عصر خطاب به امت به دنبال احساس این خطر عظیم اجتماعی بود.

مسعودی در ذیل احوال عثمان می‌نویسد:

"عثمان فوق‌العاده کریم و بخشنده بود(البته از بیت المال!) کارمندان دولت و بسیاری از مردم دیگر راه او را پیش گرفتند، او را برای اولین بار در میان خلفا خانه خویش را با سنگ و آهک بالا برد و درهایش را از چوب ساج و عرعر ساخت و اموال و

باغات و چشمه‌هایی در مدینه انداخته کرد، وقتی که مرد در نزد صندوقدارش صد و پنجاه هزار دینار و یک میلیون درهم پول نقد بود، قیمت املاکش در وادی القری و حنین و جاهای دیگر، بالغ بر صد هزار دینار می‌شد. اسب و شتر فراوانی از او باقی ماند."

آنگاه می‌نویسد:

"در عصر عثمان جماعتی از یارانش مانند خودش ثروتها اندوختند: زبیر بن العوام خانه‌ای در بصره بنا کرد که اکنون در سال ۳۳۲ (زمان خود مسعودی است) هنوز باقی است. و معروف است خانه‌هایی در مصر، کوفه و اسکندریه بنا کرد، ثروت زبیر بعد از وفات پنجاه هزار دینار پول نقد و هزار اسب و هزارها چیز دیگر بود. خانه‌ای که طلحه بن عبدالله در کوفه با گچ و آجر و ساج ساخت هنوز (در زمان مسعودی) باقی است و به دار الطلحین معروف است. عایدات روزانه طلحه از املاکش در عراق هزار دینار بود. در سر طویله او هزار اسب بسته بود. پس از مردنش یک سی و دوم ثروتش هشتاد و چهار هزار دینار برآورد شد.

مسعودی نظیر همین ثروتها را برای زید بن ثابت و یعلی بن امیه و بعضی دیگر می‌نویسد.

بدیهی است که ثروتهای بدین کلانی از زمین نمی‌جوشد و از آسمان هم نمی‌ریزد، تا در کنار چنین ثروتهایی فقرهای موحشی نباشد چنین ثروتها فراهم نمی‌شود. اینست که علی(ع) در خطبه ۱۲۷ پس از آنکه

مردم را از دنیاپرستی تحذیر می‌دهد، می‌فرماید:

" «و قد اصبحتم فی زمن لا یزداد الخیر فیه الا ادبارا، و لا الشر الا اقبالا و لا الشیطان فی هلاک الناس الا طمعا. فهذا اوان قویت عدته و عمت مکیدته و امکنت فریسته. اضرب بطرفک حیث شئت من الناس فهل تبصر الا فقیرا یکابد فقرا او غنیا بدل نعمه الله کفرا او بخيلا اتخذ البخل بحق الله دفرا او متمردا کان باذنه عن سمع المواعظ و قرا. این خیارکم و صلحاؤکم و این احرارکم و سمحاؤکم؟ و این المتورعون فی مکاسبهم و المتنزهون فی مذاهبهم؟ » ".

همانا در زمانی هستید که خیر دائما واپس می‌رود، و شر همی به پیش می‌آید، و شیطان هر لحظه بیشتر به شما طمع می‌بندد. اکنون زمانی است که تجهیزات شیطان (وسائل غرور شیطانی) نیرو گرفته و فریب شیطان در همه جا گسترده شده و شکارش آماده است. نظر کن، هر جا می‌خواهی از زندگی مردم را تماشا کن، آیا جز این است که یا نیازمندی می‌بینی که با فقر خود دست و پنجه نرم می‌کند و یا توانگری کافر نعمت یا ممسکی که امساک حق خدا را وسیله ثروت اندوزی قرار داده است، و یا سرکشی که گوشش به اندرز بدهکار نیست. کجایند نیکان و شایستگان شما؟ کجایند آزادمردان و جوانمردان شما، کجایند پارسایان شما در کار و کسب؟ کجایند پرهیزکاران شما؟...

سکر نعمت

امیرالمؤمنین در کلمات خود نکته‌ای را یاد می‌کند که آن را " سکر نعمت " یعنی مستی ناشی از رفاه می‌نامد که به دنبال خود " بلای انتقام "

را می آورد.

در خطبه ۱۴۹ می فرماید:

" «ثم انکم معشر العرب اغراض بلایا قد اقتربت، فاتقوا سكرات النعمه و احذروا بوائق النقمه» ".

شما مردم عرب هدف مصائبی هستید که نزدیک است. همانا از " مستی های نعمت " بترسید و از بلای انتقام بهراسید.

آنگاه علی(ع) شرح مفصلی درباره عواقب متسلسل و متداوم این ناهنجاریها ذکر می کند. در خطبه ۱۸۵ آینده و خیمی را برای مسلمین پیشگویی می کند. می فرماید:

" «ذاک حیث تسکرون من غیر شراب بل من النعمه و النعیم» ".

آن، در هنگامی است که شما مست می گردید، اما نه از باده، بلکه از نعمت و رفاه.

آری سرازیر شدن نعمتهای بی حساب به سوی جهان اسلام و تقسیم غیر عادلانه ثروت و تبعیضهای ناروا، جامعه اسلامی را دچار بیماری مزمن " دنیا زدگی " و " رفاه زدگی " کرد.

علی(ع) با این جریان که خطر عظیمی برای جهان اسلام بود و دنباله اش کشیده شد مبارزه می کرد و کسانی را که موجب پیدایش این درد مزمن شدند انتقاد می کرد. خودش در زندگی شخصی و فردی درست در جهت ضد آن زندگی ها عمل می کرد، هنگامی هم که به خلافت رسید در صدر برنامه اش مبارزه با همین وضع بود.

وجهه عام سخن مولی

این مقدمه که گفته شد برای این است که وجهه خاص سخن امیرالمؤمنین در مورد دنیاپرستی که متوجه یک پدیده مخصوص اجتماعی آن عصر بود روشن شود. از این وجهه خاص که بگذریم، بدون شک، وجهه‌ای عام نیز هست که اختصاص به آن عصر ندارد، شامل همه عصرها و همه مردم است و جزء اصول تعلیم و تربیت اسلامی است، منطقی است که از قرآن کریم سرچشمه گرفته و در کلمات رسول خدا و امیرالمؤمنین و سایر ائمه اطهار و اکابر مسلمین تعقیب شده است، این منطق است که دقیقاً باید روشن شود. ما در بحث خود بیشتر متوجه وجهه عام سخن امیرالمؤمنین هستیم، وجهه‌ای که از آن وجهه همه مردم در همه زمانها مخاطب علی هستند.

زبان مخصوص هر مکتب

هر مکتب زبان مخصوص به خود دارد، برای درک مفاهیم و مسائل آن مکتب باید با زبان مخصوص آن مکتب آشنا شد. از طرف دیگر، برای فهم زبان خاص آن مکتب باید در درجه اول بینش کلی آنرا درباره هستی و جهان و حیات و انسان، و به اصطلاح: جهان بینی آنرا بدست آورد. اسلام جهان بینی روشنی درباره هستی و آفرینش دارد. با دید ویژه‌ای به حیات و زندگی انسان می‌نگرد. از جمله اصول جهان بینی اسلامی اینست که هیچگونه ثنویتی در هستی نیست، آفرینش از نظر بینش توحیدی اسلام به دو بخش "باید" و "نباید" تقسیم نمی‌شود. یعنی چنین نیست که برخی موجودات خیر و زیبا هستند و می‌بایست آفریده شوند ولی برخی دیگر شر و نازیبا هستند و نمی‌بایست آفریده شوند و آفریده شدند.

در جهان بینی اسلامی این چنین منطقی کفر و منافی با اصل توحید است. از نظر اسلام همه چیز بر اساس خیر و حکمت و حسن و غایت آفریده شده است :

«الذی احسن کل شیء خلقه» (۱)
ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت» (۲).

علیهذا منطق اسلام در مورد ذم دنیا هرگز متوجه جهان آفرینش نیست. جهان بینی اسلامی که بر توحید خالص بنا شده است، بر روی توحید در فاعلیت تکیه فراوان کرده است، شریکی در ملک خدا قائل نیست. این چنین جهان بینی نمی تواند بدبینانه باشد. اندیشه چرخ کجمدار و فلک کج رفتار یک اندیشه اسلامی نیست. پس ذم دنیا متوجه چیست؟

دنیای مذموم

معمولاً می گویند آنچه از نظر اسلام مذموم و مطرود است علاقه به دنیا است، این سخن هم درست است و هم نادرست، اگر مقصود از علاقه صرف ارتباط عاطفی است نمی تواند سخن درستی باشد، چون انسان در نظام کلی خلقت همواره با یک سلسله علائق و عواطف و تمایلات آفریده می شود و این تمایلات جزء سرشت او است، او خودش اینها را کسب نکرده است و به علاوه این علائق زائد و بی جا نیست. همانطوری که در بدن انسان هیچ عضو زائدی وجود ندارد حتی یک موئین رگ اضافی هم در کار نیست هیچ عاطفه و علاقه طبیعی زائدی هم وجود ندارد.

پاورقی:

۱. سجده / ۳۲

۲. ملک / ۳

تمام تمایلات و عواطف سرشتی بشر متوجه هدفها و غایاتی حکیمانه است. قرآن کریم این عواطف را به عنوان آیات و نشانه‌هایی از تدبیر الهی و حکمت‌های ربوبی یاد می‌کند.

"و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه"(۱).

از جمله نشانه‌های حق اینست که از جنس خود شما همسرانی برای شما آفریده که در کنار آنها آرامش بیابید و میان شما و آنها الفت و مهربانی قرار داد.

این عواطف و علائق یک سلسله کانالهای ارتباطی میان انسان و جهان است، بدون اینها انسان نمی‌تواند راه تکامل خویش را بییماید. پس جهان بینی اسلامی همانطور که به ما اجازه نمی‌دهد جهان را محکوم و مطرود و مذموم بشماریم اجازه نمی‌دهد علائق طبیعی و کانالهای ارتباطی انسان و جهان را نیز زائد و بی‌مصرف و قطع شدنی بدانیم، این علائق و عواطف، جزئی از نظام عمومی آفرینش است. انبیاء و اولیاء حق از این عواطف در حد اعلا برخوردار بودند.

حقیقت اینست که منظور از علاقه به دنیا تمایلات طبیعی و فطری نیست، مقصود از علاقه و تعلق، بسته بودن به امور مادی و دنیاوی و در اسارت آنها بودن است که توقف است و رکود است و باز ایستادن از حرکت و پرواز است و سکون است و نیستی است. اینست که دنیا پرستی نام دارد و اسلام سخت با آن مبارزه می‌کند، و این است آن

پاورقی:

۱. روم / ۲۰

چیزی که بر ضد نظام تکاملی آفرینش است و مبارزه با آن همگامی با ناموس تکاملی آفرینش است. تعبیرات قرآن مجید در این زمینه در حد اعجاز است و در فصل‌های آینده این مطلب را توضیح خواهیم داد.

رابطه انسان و جهان

در فصل پیش روشن کردیم که آنچه از نظر قرآن، و طبعاً از نظر نهج البلاغه، نیز مذموم است نه " وجود فی نفسه " جهان است. و نه " تمایلات و علائق فطری و طبیعی " انسان. در این مکتب نه جهان بیهوده آفریده شده است و نه انسان راه خود را گم کرده و به غلط در این جهان آمده است.

مکاتبی بوده و هستند که نسبت به نظام آفرینش با دیده بدبینی می‌نگرند، نظام موجود را نظام کامل نمی‌پندارند، و نیز مکتب‌هایی بوده که آمدن انسان را به این جهان نتیجه یک اشتباه! و از نوع راه گم کردن! می‌دانند انسان را موجودی صددرصد بیگانه با جهان می‌شمارند که هیچگونه پیوند و خویشاوندی با این جهان ندارد، زندانی این جهان است، یوسفی است که به دست برادران دشمن، در چاه این جهان محبوس گشته است، تمام مساعیش باید صرف فرار از این زندان و بیرون آمدن از این چاه گردد. بدیهی است هنگامی که رابطه انسان با جهان دنیا و طبیعت رابطه زندانی و زندان، و به چاه افتاده و چاه است، انسان نمی‌تواند هدفی جز

" خلاصی " داشته باشد.

منطق اسلام

ولی از نظر اسلام، رابطه انسان و جهان از نوع رابطه زندانی و زندان و چاه و در چاه افتاده نیست، بلکه از نوع رابطه کشاورز است با مزرعه (۱)، و یا اسب دونده با میدان مسابقه (۲)، و یا سوداگر با بازار تجارت (۳)، و یا عابد با معبد است (۴). دنیا از نظر اسلام مدرسه انسان و محل تربیت انسان و جایگاه تکامل اوست.

در نهج البلاغه گفتگوی امیرالمؤمنین (ع) با مردی ذکر شده است که از دنیا مذمت کرده و علی (ع) او را که می‌پنداشت دنیای مذموم، همین جهان عینی و مادی است مورد ملامت قرار داد و به اشتباهش آگاه نمود (۵)، شیخ عطار این جریان را در " مصیبت نامه " به شعر در آورده می‌گوید:

آن یکی در پیش شیر دادگر	ذم دنیا کرد بسیاری مگر
حیدرش گفتا که دنیا نیست بد	بد توئی زیرا که دوری از خرد
هست دنیا بر مثال کشت زار	هم شب و هم روز باید کشت و کار
زانکه عز و دولت دین سر به سر	جمله از دنیا توان برد ای پسر

پاورقی:

۱. «الدنيا مزرعه الاخره» حدیث نبوی. کنوز الحقایق، باب دال.
۲. «الاولان اليوم المضمار و غدا السباق» نهج البلاغه خطبه ۲۸.
۳. الدنيا... متجر اولیاء الله» نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱.
۴. الدنيا... مسجد احباء الله» نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱.
۵. نهج البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۳۱۱ جمله‌های بالا ضمن این داستان آمده است.

تخم امروزینه فردا بر دهد ورنکارد " ای دریغا " بر دهد
 پس نکوتر جای تو دنیای تو است زانکه دنیا توشه عقبای توست
 تو به دنیا در، مشو مشغول خویش لیک، در وی کار عقباگیر پیش
 چون چنین کردی تو را دنیا نکوست پس برای این، تو دنیا دار دوست
 ناصر خسرو علوی که به حق می‌توان او را حکیم الشعراء خواند و یکی از نکته سنج ترین
 و مذهبی ترین شعرای پارسی زبان است، چکامه‌ای درباره خوبی و بدی جهان دارد که
 هم با منطق اسلام منطبق است و هم فوق‌العاده عالی و زیبا است، شایسته است در این
 جا نقل شود، این اشعار در دیوان او هست و در کتاب جامع الحکمتین خویش نیز آنها را
 آورده است می‌گوید:

جهانا! چه در خورد و بایسته‌ای اگر چند با کس نپایسته‌ای
 بظاهر، چو در دیده، خس، ناخوشی به باطن، چو دو دیده بایسته‌ای
 اگر بسته‌ای را گهی بشکنی شکسته بسی نیز تو بسته‌ای
 چو آلوده بیندت، آلوده‌ای ولیکن سوی شستگان شسته‌ای
 کسی کو تو را می‌نکوهش کند بگویش: " هنوزم ندانسته‌ای "

زمن رسته‌ای تو، اگر بخردی چه بنکوهی آن را کز آن رسته‌ای
 به من برگذر داد ایزد تو را تو در رهگذر پست چه نشسته‌ای؟
 ز بهر تو ایزد درختی بکشت که تو شاخی از بیخ او جسته‌ای
 اگر کژ بر او رسته‌ای سوختی و گر راست بر رسته‌ای رسته‌ای
 بسوزد، بلی، هر کسی چوب کژ نپرسد که بادام یا پسته‌ای
 تو تیر خدایی سوی دشمنش به تیرش چرا خویشتن خسته‌ای؟!

اکنون که روشن شد رابطه انسان با جهان از نوع رابطه کشاورز با مزرعه و بازرگان با بازار و عابد با معبد است پس انسان نمی‌تواند نسبت به جهان، بیگانه، پیوندهایش همه بریده، و روابطش همه منفی بوده باشد، در هر میلی طبیعی در انسان غایتی و هدفی و مصلحتی و حکمتی نهفته است، آدمی در این جهان " نه به زرق آمده است تا به ملامت برود ".

بطور کلی میل و کشش و جاذبه، سراسر جهانرا فرا گرفته است. ذرات جهان با حساب معینی به سوی یکدیگر کشیده می‌شوند و یکدیگر را جذب می‌کنند، این جذب و انجذابها براساس هدفهایی بسیار حکیمانه است.

منحصر به انسان نیست، هیچ ذره‌ای، از میل یا میلیهایی خالی نیست. چیزی که هست انسان بر خلاف سایر اشیاء به میل‌های خویش آگاهی دارد. وحشی کرمانی می‌گوید:

یکی میل است در هر ذره رقااص کشان هر ذره را تا مقصد خاص
 رساند گلشنی را تا به گلشن دواند گلخنی را تا به گلخن
 ز آتش تا به باد، از آب تا خاک ز زیر ماه تا بالای افلاک
 همین میل است اگر دانی همی میل جنیبت در جنیبت، خیل در خیل
 از این میل است هر جنبش که بینی به جسم آسمانی تا زمینی
 پس از دیدگاه اسلام نه جهان بیهوده آفریده شده و نه انسان به غلط آمده است و نه
 علائق طبیعی و فطری انسان اموری نبایستنی است، پس آنچه مذموم است و نبایستی
 است و مورد توجه قرآن و نهج البلاغه است چیست؟ این جا باید مقدمه‌ای ذکر کنیم:
 انسان خصیصه‌ای دارد که ایده آل جو و کمال مطلوب خواه آفریده شده است، در
 جستجوی چیزی است که پیوندش با او بیش از یک ارتباط معمولی باشد. به عبارت
 دیگر: انسان در سرشت خویش پرستنده و تقدیس کننده آفریده شده است و در
 جستجوی چیزی است که او را منتهای آرزوی خویش قرار دهد و " او " همه چیزش
 بشود.

اینجا است که اگر انسان خوب رهبری نشود و خود از خود مراقبت نکند، ارتباط و "
 علاقه " او به اشیاء به " تعلق " و " وابستگی " تغییر شکل می‌دهد، " وسیله " به "
 هدف " استحاله می‌شود، " رابطه " به صورت " بند " و " زنجیر " در می‌آید، حرکت و
 تلاش و آزادی مبدل به توقف و رضایت و اسارت می‌گردد.
 اینست آن چیزی که نبایستنی است و برخلاف نظام تکاملی

جهان است و از نوع نقص و نیستی است نه کمال و هستی، و اینست آن چیزی که آفت انسان و بیماری خطرناک انسان است و اینست آن چیزی که قرآن و نهج البلاغه انسانرا نسبت به آن هشدار می دهند و اعلام خطر می کنند.

بدون شک اسلام، جهان مادی و زیست در آنرا، ولو بهزیستی در حد اعلا را، شایسته این که کمال مطلوب انسان قرار گیرد نمی داند، زیرا اولاً در جهان بینی اسلامی جهان ابدی و جاویدان، در دنبال این جهان می آید که سعادت و شقاوتش محصول کارهای نیک و بد او در این جهان است و ثانياً مقام انسان و ارزشهای عالی انسان برتر و بالاتر از اینست که خویشتن را " بسته " و اسیر، و " برده " مادیات این جهان نماید. اینست که علی(ع) مکرر به این مطلب اشاره می کند که دنیا خوب جائی است اما برای کسی که بداند این جا قرارگاه دائمی نیست، گذرگاه و منزلگاه او است:

" «و لنعم دار ما لم یرض بها دارا» "(۱).

خوب خانه ای است دنیا، اما برای کسی که آن را خانه خود(قرارگاه خود) نداند.

" «الدنیا دار مجاز لا دار قرار، فخذوا من ممرکم لمقرکم» "(۲).
دنیا خانه بین راه است نه خانه اصلی و قرارگاه دائمی.

از نظر مکتبهای انسانی جای هیچگونه شک و تردید نیست که

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه. ۲۲۱

۲. نهج البلاغه، خطبه. ۲۰۱

هر چیزی که انسان را به خود ببندد و در خود محو نماید بر ضد شخصیت انسانی است زیرا او را راکد و منجمد می‌کند، سیر تکامل انسان لایتناهی است و هر گونه توقفی و رکودی و " بستگی " بر ضد آن است. ما هم در این جهت بحثی نداریم یعنی این مطلب را به صورت کلی می‌پذیریم سخن در دو مطلب دیگر است:

یکی اینکه آیا قرآن، و به پیروی قرآن نهج البلاغه، چنین بینشی دارد درباره روابط انسان و جهان؟ آیا واقعا آن چیزی که قرآن محکوم می‌کند علاقه به معنی " بستگی " و کمال مطلوب قرار دادن است که رکود است و توقف است و سکون است و نیستی است و بر ضد حرکت و تعالی و تکامل است؟ آیا قرآن، مطلق علائق و عواطف دنیوی را در حدی که به شکل کمال مطلوب و نقطه توقف در نیاید محکوم نمی‌سازد؟

دیگر اینکه اگر بنا باشد، بسته بودن به چیزی و کمال مطلوب قرار گرفتن چیزی، مستلزم اسارت و در بند قرار گرفتن انسان و در نتیجه رکود و انجماد او باشد چه فرقی می‌کند که آن چیز مورد علاقه خدا باشد یا چیز دیگر؟

قرآن هر بستگی و بندگی را نفی کند و به هر نوع آزادی معنوی و انسانی دعوت کند، هرگز بستگی به خدا و بندگی خدا را نفی نمی‌کند و به آزادی از خدا برای کمال آزادی دعوت نمی‌نماید، بلکه بدون تردید دعوت قرآن بر اساس آزادی از غیر خدا و بندگی خدا، تمرد از اطاعت غیر او و تسلیم در برابر او، استوار است.

کلمه " لا اله الا الله " که پایه اساسی بنای اسلام است بر نفیی و اثباتی، سلبی و ایجابی، کفری و ایمانی، تمردی و تسلیمی استوار است؛ نفی و سلب و کفر و تمرد نسبت به غیر حق، و اثبات و ایجاب و ایمان و تسلیم نسبت به ذات حق. شهادت اول اسلام یک «نه» فقط نیست همچنانکه تنها یک " آری " نیست، ترکیبی است از " نه " و " آری ".

اگر کمال انسانی و تکامل شخصیت انسانی ایجاب می‌کند که انسان از هر قیدی و هر اطاعتی و هر تسلیمی و هر بردگی رها و آزاد باشد و در مقابل همه چیز " عصیان " بورزد و استقلال داشته باشد و هر " آری " را نفی کند و برای اینکه آزادی مطلق به دست آورد " نه " محض باشد (آنچنانکه اگزیستانسیالیسم می‌گوید) چه فرق می‌کند که آن چیز خدا باشد یا غیر خدا؟ و اگر بنا است انسان اسارتی و اطاعتی و قیدی و تسلیمی بپذیرد و در یک نقطه توقف کند، باز هم چه فرق می‌کند که آن چیز خدا باشد یا غیر خدا؟

یا اینکه فرق است میان ایده آل قرار گرفتن خدا و غیر خدا، خدا تنها وجودی است که بندگی او عین آزادی است و در او گم شدن عین به خود آمدن و شخصیت واقعی خویش را باز یافتن است اگر چنین است مبنا و ریشه و بنیادش چیست؟ و چگونه می‌توان آنرا توجیه کرد؟

به عقیده ما در اینجا ما به یکی از درخشانترین و مترقی‌ترین معارف انسانی و اسلامی می‌رسیم. اینجا یکی از جاهایی است که علو و عظمت منطق اسلام از یک طرف و حقارت و کوچکی منطقهای دیگر از طرف دیگر نمودار می‌گردد. در فصول آینده پاسخ این پرسش را خواهیم یافت.

ارزش دنیا از نظر قرآن و نهج البلاغه

در فصل پیش گفتیم چیزی که از نظر اسلام در رابطه انسان و دنیا "نبایستنی" است و آفت و بیماری انسان تلقی می‌شود و اسلام در تعلیمات خویش مبارزه‌ای بی‌امان با آن دارد "تعلق" و "وابستگی" انسان به دنیا است نه "علاقه" و "ارتباط" او به دنیا "اسیر زیستی" انسان است نه "آزاد زیستی" او، هدف و مقصد قرار گرفتن دنیا است نه وسیله و راه واقع شدن آن.

رابطه انسان و دنیا اگر به صورت وابستگی انسان و طفیلی بودنش در آید، موجب محو و نابودی تمام ارزشهای عالی انسان می‌گردد. ارزش انسان به کمال مطلوبهایی است که جستجو می‌کند. بدیهی است که اگر فی‌المثل مطلوبی بالاتر از سیر کردن شکم خودش نداشته باشد و تمام تلاشها و آرزوهایش در همین حد باشد ارزشی بیشتر از "شکم" نخواهد داشت، اینست که علی(ع) می‌فرماید:

"آن کس که همه هدفش پر کردن شکم است ارزشش با آنچه از

شکم خارج می‌گردد برابر است."

همه سخنها درباره چگونگی ارتباط انسان و جهان است که به چه کیفیت و به چه شکل باشد؟ در یک شکل، انسان محو و قربانی می‌شود، به تعبیر قرآن به حکم اینکه هر جوینده در حد پائین‌تر از هدف و کمال مطلوب خویش است "اسفل سافلین" می‌گردد، پست‌ترین، منحط‌ترین، و ساقط‌ترین موجود جهان می‌شود، تمام ارزشهای عالی و مختصات انسانی او از میان می‌رود، و در یک شکل دیگر برعکس، دنیا و اشیاء آن فدای انسان می‌گردد و در خدمت انسان قرار می‌گیرد و انسان ارزشهای عالی خویش را باز می‌یابد، اینست که در حدیث قدسی آمده است:

"یا ابن آدم خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی" «
همه چیز برای انسان آفریده شده و انسان برای خدا.

در فصل پیش دو عبارت از نهج البلاغه به عنوان شاهد سخن که آنچه در نهج البلاغه محکوم است چگونگی حاصل ارتباط انسان و جهان طبیعت است که ما از آن به "وابستگی" و "تعلق" و امثال اینها تعبیر کردیم، آوردیم. اکنون شواهدی از خود قرآن، و سپس شواهد دیگری از نهج البلاغه می‌آوریم:

آیات قرآنی درباره رابطه انسان و دنیا دو دسته است، یک دسته زمینه و مقدمه گونه‌ای است برای دسته دیگر، در حقیقت دسته اول در حکم صغرا و کبرای یک قیاس است و دسته دوم در حکم نتیجه آن.

دسته اول آیاتی است که تکیه بر تغییر و ناپایداری و عدم ثبات این جهان دارد. در این گونه آیات، واقعیت متغیر و ناپایدار و گذرای مادیات، آنچنان که هست ارائه می‌شود؛ مثلاً گیاهی را مثل می‌آورد که از زمین می‌روید، ابتدا سبز و خرم است و بالندگی دارد اما پس از چندی به زردی می‌گراید و خشک می‌شود و باد حوادث آن را خرد می‌کند و شکند و در فضا پراکنده می‌سازد. آنگاه می‌فرماید: این است مثل زندگی دنیا.

بدیهی است که انسان - چه بخواهد و چه نخواهد، بپسندد یا نپسندد- از نظر زندگی مادی، گیاهی بیش نیست که چنین سرنوشتی قطعی در انتظارش است. اگر بناست که

این دسته از آیات زمینه است برای اینکه مادیات را از صورت معبودها و کمال مطلوبها خارج سازد.

در کنار این آیات و بلکه در ضمن این آیات فوراً این نکته گوشزد می‌شود که ولی ای انسان، جهانی دیگر، پایدار و دائم، هست: می‌پندار که آنچه هست همین امور گذرا و غیر قابل هدف قرار گرفتن است پس زندگی پوچ است و حیات بیهوده است. دسته دوم آیاتی است که صریحاً مشکل ارتباط انسان را روشن می‌کند، در این آیات است که صریحاً می‌بینیم آن شکلی که محکوم شده است "تعلق" یعنی "بستگی" و "اسارت" و "رضایت دادن" و "قناعت کردن" به این امور گذرا و ناپایدار است، این آیات است که جوهر منطق قرآن را در این زمینه روشن می‌کند:

۱ - "«المال و البنون زينة الحياة الدنيا و الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا و خير املا» (۱).

پاورقی:

۱. کشف آیه ۴۶

.

ثروت و فرزندان، آرایش زندگی دنیاست و کارهای پایدار و شایسته (کارهای نیکی که پس از مردن انسان نیز باقی می ماند و نفعش به مردم می رسد) از نظر پاداشی که در نزد پروردگار دارند و از نظر اینکه انسان به آنها دل ببندد و آرزوی خویش را در آنها متمرکز کند، بهتر است.

می بینیم که در این آیه، سخن از چیزی است که نهایت آرزو است، نهایت آرزو آنچیزی است که انسان به خاطر او زنده است و بدون آن، زندگی برایش پوچ و بی معنی است.

۲ - «ان الذین لا يرجون لقائنا و رضوا بالحيوه الدنيا و اطمانوا بها و الذین هم عن آیاتنا غافلون» (۲).

آنانکه " امید ملاقات " ما را ندارند (می پندارند زندگی دیگری که در آنجا پرده ها پس می رود و حقایق آشکار می شود در کار نیست!) و " رضایت داده " و قناعت کرده اند به زندگی دنیا و بدان دل بسته و " آرام گرفته اند " و آنانکه از آیات و نشانه های ما غافلند.

در این آیه آنچه نفی شده و " نایستنی " تلقی شده است، " امید به زندگی دیگر داشتن " و به مادیات " رضایت دادن " و قانع شدن و " آرام گرفتن " است.

۳ - «فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوه الدنيا ذلک

پاورقی:

۱. یونس / ۱۰

مبلغهم من العلم» (۱).

از آنان که از یاد ما روگردانده و " جز زندگی دنیا هدف و غایت و مقصدی ندارند " روی برگردان، اینست مقدار دانش آنها.

۳ - «و فرحوا بالحيوه الدنيا و ما الحيوه الدنيا في الآخرة الا قليل» (۲)
.... آنان به زندگی دنیا " شادمان و دلخوش " شده‌اند، در صورتی که زندگی دنیا در جنب آخرت جز اندک نیست.

۴ - «يعلمون ظاهرا من الحيوه الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون» (۳).
تنها به " ظواهر و نمودهای " از زندگی دنیا آگاهی دارند و از آخرت (جهان ماوراء نمودها و پدیده‌ها) بی‌خبر و ناآگاهند.

"از برخی آیات دیگر نیز همین معنی به خوبی استفاده می‌شود، در همه این آیات آنچه در رابطه انسان و جهان نفی شده و " نبایستنی " تلقی شده، اینست که دنیا " نهایت آرزو " و شیئی که به آن " رضایت " داده شده و به آن قناعت شده است، شیئی که مایه " دلخوشی " و سرگرمی است و آدمی " آرامش " خویش را در آن می‌خواهد بیابد، واقع شود. این شکل رابطه است که به جای اینکه دنیا را مورد بهره برداری انسان قرار دهد انسان را قربانی ساخته و از انسانیت ساقط کرده است.

در نهج البلاغه نیز به پیروی از قرآن به همین دو دسته بر می‌خوریم، دسته اول که بیشترین آنها است با موشکافیهای دقیق و تشبیهات و کنایات و استعاراتی بلیغ و آهنگی موثر، ناپایداری جهان و

پاورقی:

۱. النجم / ۲۹ و ۳۰

۲. رعد / ۱۲

۳. روم / ۳۰

غیر قابل دلبستگی آن، تشریح شده است. و دسته دوم نتیجه‌گیری است که عینا همان نتیجه‌گیری قرآن است.

در خطبه ۳۲ مردم را ابتداء به دو گروه تقسیم می‌کند: اهل دنیا و اهل آخرت، اهل دنیا به نوبه خود به چهار گروه تقسیم شده‌اند:

گروه اول مردمی آرام و گوسفند صفت می‌باشند، و هیچگونه تباہکاری نه به صورت زور و تظاهر و نه به صورت فریب و زیر پرده، از آنها دیده نمی‌شود، ولی تنها به این دلیل که عرضه‌اش را ندارند، اینها آرزویش را دارند، اما قدرتش را ندارند.

گروه دوم هم آرزویش را دارند و هم همت و قدرتش را، دامن به کمر زده، پول و ثروت گرد می‌آرند، یا قدرت و حکومت به چنگ می‌آورند، و یا مقاماتی را اشغال می‌کنند و از هیچ فسادى کوتاهی نمی‌کنند.

گروه سوم گرگانی هستند که در لباس گوسفند، جو فروشانی هستند گندم نما، اهل دنیا، اما در سیمای اهل آخرت، سرها را به علامت قدس فرو می‌افکنند، گامها را کوتاه بر می‌دارند، جامه را بالا می‌زنند، در میان مردم آنچنان ظاهر می‌شوند که اعتمادها را به خود جلب کنند و مرجع امانات مردم قرار گیرند.

گروه چهارم در حسرت آقائی و ریاست به سر می‌برند و در آتش این آرزو می‌سوزند اما حقارت نفس، آنان را خانه نشین کرده است و برای اینکه پرده روی این حقارت بکشند، به لباس اهل زهد در می‌آیند.

علی(ع) این چهار گروه را علی رغم اختلافاتی که از نظر برخورداری و محرومیت، و از نظر روش و سبک، و از نظر روحیه دارند جمعاً یک گروه می‌داند: اهل دنیا، چرا؟ برای اینکه همه آنها در یک خصیصه مشترکند: و آن اینکه همه آنها مرغانی هستند که به نحوی، مادیات دنیا آنها را شکار کرده و از رفتار و پرواز انداخته است، انسانهایی

هستند اسیر و برده.

در پایان خطبه به توصیف گروه مقابل (اهل آخرت) می‌پردازد. در ضمن توصیف این گروه می‌فرماید:

" «و لبئس المتجر، ان تری الدنيا لنفسك ثمنا» ".

بد معامله‌ای است که شخصیت خود را با جهان برابر کنی، و برای همه جهان ارزشی مساوی با انسانیت خویش قائل شوی، جهان را به بهای انسانیت خویش بخری.

ناصر خسرو در این مضمون می‌گوید:

تیز نگیرد جهان، شکار، مرا نیست دگر باغمانش، کار مرا
لاجرم اکنون جهان شکار من است گر چه همی داشت او، شکار مرا
گر چه همی خلق را فکار کند کرد نیارد جهان، فکار مرا
جان من از روزگار برتر شد بیم نیاید ز روزگار مرا
این مضمون، در کلمات پیشوایان اسلام زیاد دیده می‌شود که مساله، مساله قربانی شدن انسانیت است، انسانیت انسان است که به هیچ قیمتی نباید از دست برود.
امیرالمؤمنین (ع) در وصیت معروف خود به امام حسن (ع) که جزو نامه‌های نهج البلاغه است می‌فرماید:

" «اکرم نفسك من کل دنیه، فانک لن تعتاض بما تبذل من

نفسک ثمناً» (۱)

نفس خویش را از آلودگی به پستیها گرامی بدار، که در برابر آنچه از خویشتن خویش می‌پردازی، بهائی نخواهی یافت.

امام صادق(ع)، به نقل از بحارالانوار در شرح احوال آن حضرت می‌فرمود :

"«ثامن بالنفس النفیسه ربها و لیس لها فی الخلق کلهم ثمن» "

همانا با خویشتن گرانبها و انسانیت گرانقدر خودم در همه هستی تنها یک چیز را قابل معامله می‌دانم و آن پروردگار است دیگر در همه ماسوابعائی که ارزش برابری داشته باشد وجود ندارد.

در تحف العقول می‌نویسد:

از امام سجاد(ع) سؤال شد: چه کسی از همه مردم مهمتر است؟ فرمود: آنکس که همه دنیا را با خویش برابر نداند.

به این مضمون احادیث زیادی هستند که برای پرهیز از اطاله از نقل آنها خودداری می‌کنم.

از تعمق در قرآن و نهج البلاغه و سایر سخنان پیشوایان دین روشن می‌شود که اسلام ارزش جهان را پائین نیاورده است ارزش انسان را بالا

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

برده است، اسلام جهان را برای انسان می‌خواهد نه انسان را برای جهان، هدف اسلام
احیای ارزشهای انسان است نه بی اعتبار کردن ارزشهای جهان.

وابستگیها و آزادیها

بحث درباره " دنیا پرستی " در نهج البلاغه به درازا کشید، مطلبی باقی مانده که نتوان از آن گذشت و به علاوه قبلا به صورت سؤال طرح کرده‌ایم و بدان پاسخ نگفته‌ایم.

آن مطلب اینست که اگر تعلق و وابستگی روحی به چیزی، نوعی بیماری و موجب محو ارزشهای انسانی است و عامل رکود و توقف و انجماد به شمار می‌رود، چه فرقی می‌کند که آن چیز ماده باشد یا معنی، دنیا باشد یا عقبی، و بالاخره خدا باشد یا خرما! اگر نظر اسلام در جلوگیری از تعلق به دنیا و مادیات، حفظ اصالت شخصیت انسانی و رهایی از اسارت بوده و می‌خواسته انسان در نقطه‌ای متوقف و منجمد نگردد، می‌بایست به " آزادی مطلق " دعوت کند و هر قید و تعلق را " کفر " تلقی کند. آنچنانکه در برخی از مکتبهای فلسفی جدید که آزادی را رکن اساسی شخصیت انسانی می‌دانند چنین می‌بینیم.

در این مکتبها شخصیت انسانی انسان را مساوی می‌دانند با تمرد و عصیان و آزادی از هر چه رنگ تعلق پذیرد بلا استثناء و هر تقید و انقیاد

و تسلیمی را بر ضد شخصیت واقعی انسان و موجب بیگانه شدن او با " خود " واقعیش می‌شمارند، می‌گویند انسان آنگاه انسان واقعی است و به آن اندازه از واقعیت انسان بهره‌مند است که فاقد تمکین و تسلیم باشد. خاصیت شیفتگی و تعلق به چیزی این است که توجه انسان را به خود معطوف می‌سازد و آگاهی او را از خودش سلب می‌سازد و او را از خود می‌فراموشاند و در نتیجه این موجود آگاه آزاد که نامش انسان است و شخصیتش در این دو کلمه خلاصه می‌شود به صورت موجودی ناخودآگاه و اسیر در می‌آید. بر اثر فراموش کردن خود ارزشهای انسانی را از یاد می‌برد و در اسارت و وابستگی از حرکت و تعالی باز می‌ماند و در نقطه‌ای راکد می‌شود.

اگر فلسفه مبارزه اسلام با دنیا پرستی احیای شخصیت انسانی است، می‌بایست از هر پرستشی و از هر پابندی جلوگیری کند و حال آنکه تردیدی نیست که اسلام آزادی از ماده را مقدمه تقید به معنی، و رهائی از دنیا را برای پابند شدن به آخرت، و ترک خرما را برای بدست آوردن خدا می‌خواهد.

عرفان که به آزادی از هر چه رنگ تعلق پذیرد دعوت می‌کند، استثنائی هم در کنارش قرار می‌دهد.

حافظ می‌گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
مگر تعلق خاطر به ماه رخساری که خاطر از همه غمها به مهر او شاد است

○

فاش می‌گوییم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چکنم حرف دگر یاد نداد استادم!

از نظر عرفان از هر دو جهان باید آزاد بود اما بندگی عشق را باید گردن نهاد، لوح دل از هر رقم باید خالی باشد جز رقم الف قامت یار، تعلق خاطر به هیچ چیز نباید داشت جز به ماه رخساری که با مهر او هیچ غمی اثر ندارد یعنی خدا.

از نظر فلسفه‌های به اصطلاح او مانیستی و انسانی، آزادی عرفانی دردی از بشر را دوا نمی‌کند زیرا آزادی نسبی است، آزادی از هر چیز برای یک چیز است، اسارت بالاخره اسارت است و وابستگی بستگی است، عامل آن هر چه باشد. آری این است اشکالی که در ذهن برخی از طرفداران مکاتب فلسفی جدید پدید می‌آید.

ما برای اینکه مطلب را درست روشن کنیم ناچاریم به برخی از مسائل فلسفی اشاره کنیم.

اولاً ممکن است کسی بگوید: به طور کلی برای انسان نوعی شخصیت و "خود" فرض کردن و اصرار به اینکه شخصیت انسانی محفوظ بماند و "خود" انسانی تبدیل به غیر "خود" نشود مستلزم نفی حرکت و تکامل انسان است، زیرا حرکت دگرگونی و غیریت است، حرکت چیزی بودن و چیز دیگر شدن است و تنها در سایه توقف و سکون و تحجر است که یک موجود "خود" خویش را حفظ می‌کند و به نا خود تبدیل نمی‌شود و به عبارت دیگر از خود بیگانه شدن لازمه حرکت و تکامل است، از این رو برخی از قدمای فلاسفه حرکت را به "غیریت" تعریف کرده‌اند. پس، از طرفی برای انسان نوعی "خود" فرض کردن و اصرار داشتن به محفوظ ماندن این خود و تبدیل نشدنش به "ناخود" و از طرفی از حرکت و تکامل دم زدن، نوعی تناقض لاینحل است.

برخی برای اینکه از این تناقض رهائی یابند گفته‌اند: خود انسان این

است که هیچ خودی نداشته باشد و به اصطلاح خودمان انسان عبارت است از "لاتعینی" مطلق، حد انسان بی‌حدی و مرز او بی‌مرزی، و رنگ او بی‌رنگی و شکل او بی‌شکلی و قید او بی‌قیدی و بالاخره ماهیت او بی‌ماهیتی است. انسان موجودی است فاقد طبیعت، فاقد هر گونه اقتضاء ذاتی، بی‌رنگ و بی‌شکل و بی‌ماهیت، هر حد و مرز و هر قید و هر طبیعت و هر رنگ و شکلی که به او تحمیل کنیم خود واقعی او را از او گرفته‌ایم.

این سخن به شعر و تخیل شبیه‌تر است تا فلسفه، لاتعینی مطلق و بی‌رنگی و بی‌شکلی مطلق، تنها به یکی از دو صورت ممکن است:

یکی اینکه یک موجود، کمال لایتناهی و فعلیت محض و بی‌پایان باشد یعنی وجودی باشد بی‌مرز و حد، محیط بر همه زمانها و مکانها و قاهر بر همه موجودات، آنچنانکه ذات پروردگار چنین است، برای چنین موجودی حرکت و تکامل محال است زیرا حرکت و تکامل عبور از نقص به کمال است و در چنین ذاتی نقص فرض نمی‌شود.

دیگر اینکه یک موجود فاقد هر فعلیت و هر کمال بوده باشد، یعنی امکان محض و استعداد محض و لا فعلیت محض باشد، همسایه نیستی و در حاشیه وجود واقع شده باشد، حقیقتی و ماهیتی نداشته باشد جز اینکه هر حقیقتی و ماهیتی و هر تعینی را می‌پذیرد، چنین موجود با آنکه در ذات خود لا تعین محض است همواره در ضمن یک تعین موجود است و با آنکه در ذات خود بی‌رنگ و بی‌شکل است، همواره در پناه یک موجود رنگدار و شکلدار قرار گرفته است. این چنین موجود همان است که فلاسفه آنرا "هیولای اولی" و یا "ماده المواد" می‌نامند هیولای اولی در مراتب نزولی وجود در حاشیه وجود قرار گرفته است همچنانکه ذات باریتعالی در مراتب کمال، در حاشیه دیگر وجود قرار گرفته است با این تفاوت که ذات باریتعالی حاشیه‌ای است که بر همه متون احاطه دارد.

انسان مانند همه موجودات دیگر در وسط این دو حاشیه قرار دارد نمی‌تواند فاقد هر گونه تعین بوده باشد، تفاوت انسان با سایر موجودات جهان در اینست که تکامل انسان حدیقف ندارد. سایر موجودات در یک حد معین می‌مانند و از آن تجاوز نمی‌کنند ولی انسان نقطه توقف ندارد.

انسان دارای طبیعت وجودی خاص است ولی برخلاف نظر فلاسفه اصالت ماهیتی که ذات هر چیز را مساوی با ماهیت آن چیز می‌دانستند و هر گونه تغییر ذاتی و ماهوی را تناقض و محال می‌دانستند و همه تغییرات را در مرحله عوارض اشیاء قابل تصور می‌دانستند، طبیعت وجودی انسان مانند هر طبیعت وجودی مادی دیگر سیال است با تفاوتی که گفته شد، یعنی حرکت و سیلان انسان حدیقف ندارد.

برخی از مفسران قرآن در تعبیرات و تاویلات خود آیه کریمه «یا اهل یثرب لا مقام لکم» (۱) را به یثرب انسانیت حمل کرده‌اند، گفته‌اند این انسان است که هیچ مقام معلوم و منزلگاه مشخص ندارد، هر چه پیش برود باز می‌تواند به مقام بالاتر برود.

فعلا کاری به این جهت نداریم که آیا حق این چنین تاویلاتی در آیات قرآن داریم یا نداریم، مقصود اینست که علمای اسلامی انسان را این چنین می‌شناخته‌اند.

در حدیث معراج، آنجا که جبرئیل از راه باز می‌ماند و می‌گوید یک بند انگشت دیگر اگر نزدیک گردم می‌سوزم و رسول خدا باز هم پیش می‌رود، رمزی از این حقیقت نهفته است.

و باز چنانکه می‌دانیم علمای اسلامی درباره صلوات، که ما موظفیم وجوبا یا استحباباً بر رسول اکرم و آل اطهار او درود بفرستیم و

پاورقی:

۱. احزاب / ۱۳

از خداوند برای آنها رحمت بیشتر طلب کنیم، این بحث هست که آیا صلوات برای رسول اکرم که کاملترین انسان است می‌تواند سودی داشته باشد؟ یعنی آیا امکان بالا رفتن برای رسول اکرم هست؟ و یا صلوات صددرصد به نفع صلوات فرستنده است و برای ایشان طلب رحمت کردن از قبیل طلب حصول حاصل است؟

مرحوم سید علیخان در شرح صحیفه این بحث را طرح کرده است. گروهی از علما را عقیده بر اینست که رسول اکرم دائماً در حال ترقی و بالا رفتن است و هیچگاه این حرکت متوقف نمی‌شود.

آری اینست مقام انسان، آنچه انسان را این چنین کرده است " لا تعینی محض " او نیست بلکه نوعی تعین است که از آن به فطرت انسانی و امثال این امور تعبیر می‌شود. انسان مرز و حد ندارد اما " راه " دارد، قرآن روی راه مشخص انسان که از آن به صراط مستقیم تعبیر می‌کند تکیه فراوان دارد، انسان " مرحله " ندارد به هر مرحله برسد نباید توقف کند اما " مدار " دارد یعنی در یک مدار خاص باید حرکت کند، حرکت انسان در مدار انسانی تکامل است نه در مدار دیگر، مثلاً مدار سگ و خوک، و نه در خارج از هر مداری، یعنی و نه در هرج و مرج.

منطق اگزیستانسیالیستی

از اینرو به حق بر اگزیستانسیالیسم که می‌خواهد منکر هر نوع تعین و رنگ و شکل برای انسان بشود و هر تقیدی (ولو تقید به مدار و راه خاص) را بر ضد انسانیت انسان می‌داند و تنها بر آزادی و بی‌قیدی و تمرد و عصیان تکیه می‌کند، ایراد گرفته‌اند که لازمه این فلسفه، هرج و مرج اخلاقی و بی‌تعهدی و نفی هر گونه مسئولیت است.

آیا تکامل از خود بی خود شدن است؟

اکنون می‌توانیم به سخن اول خود برگردیم آیا حرکت و تکامل مستلزم از خود بی خود شدن است؟ آیا هر موجودی یا باید خودش خودش بماند و یا باید راه تکامل پیش گیرد؟ پس انسان یا باید انسان بماند و یا متحول و متکامل گردد و تبدیل به غیر انسان گردد؟

پاسخ اینست که حرکت و تکامل واقعی یعنی حرکت شیء به سوی غایت و کمال طبیعی خود، و به تعبیر دیگر حرکت از راه مستقیم طبیعت و خلقت به هیچوجه مستلزم این نیست که خود واقعی آن موجود تبدیل به خود دیگر گردد.

آنچه خود واقعی یک موجود را تشکیل می‌دهد " وجود " او است نه ماهیتش، تغییر ماهیت و نوعیت به هیچ وجه مستلزم تبدیل خود به ناخود نیست، صدرالمتالهین که قهرمان این مساله است تصریح می‌کند که انسان نوعیت مشخص ندارد و مدعی است که هر موجود متکامل، در مراتب تکامل، " انواع " است نه نوع، رابطه یک وجود ناقص با غایت و کمال طبیعی خود، رابطه یک شیء با یک شیء بیگانه نیست بلکه رابطه خود با خود است، رابطه خود ضعیف است با خود واقعی، آنجا که شیء به سوی کمال واقعی خود در حرکت است از خود به سوی خود حرکت می‌کند و به تعبیری می‌توان گفت از ناخود به خود حرکت می‌کند. تخم گیاهی که در زمین می‌شکافد و از زمین می‌دمد و رشد می‌کند، ساقه و شاخه و برگ و گل می‌دهد، از خود به سوی نا خود نرفته است، اگر خود آگاه می‌بود و به غایت خویش شاعر می‌بود احساس از خود بیگانگی نمی‌کرد. این است که عشق به کمال واقعی، عشق به خود برتر است، و عشق ممدوح، خودخواهی ممدوح است.

شیخ اشراق رباعی لطیفی دارد می‌گوید:

هان تا سر رشته خرد گم نکنی خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
 رهرو توئی و راه توئی منزل تو هشدار که راه خود به خود گم نکنی

پس از این مقدمات، اجمالاً می‌توانیم حدس بزنیم که میان خواستن خدا، حرکت به سوی خدا، تعلق و وابستگی به خدا، عشق به خدا، بندگی خدا، تسلیم به خدا با هر خواستن دیگر و حرکت دیگر و وابستگی دیگر و عشق و بندگی و تسلیم دیگر تفاوت از زمین تا آسمان است، بندگی خدا بندگی است که عین آزادی است، تنها تعلق و وابستگی است که توقف و انجماد نیست، تنها غیر پرستی است که از خود بیخود شدن و با خود بیگانه شدن نیست. چرا؟ زیرا او کمال هر موجود است، مقصد و مقصود فطری همه موجودات است: "«و ان الی ربک المنتهی»" (۱)

اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ایم که می‌توانیم بیان قرآن را در زمینه اینکه فراموشی خدا فراموشی خود است، باختن خدا باختن همه چیز است، بریدن با خدا سقوط مطلق است، توضیح دهیم.

خود زیانی و خود فراموشی

یادم هست، در حدود هیجده سال پیش در جلسه‌ای خصوصی که آیاتی از قرآن کریم را تفسیر می‌کردم، برای اولین بار به این نکته برخوردیم که قرآن گاهی تعبیرات خاصی درباره برخی از آدمیان به کار می‌برد، از قبیل "خود زیانی" یا "خود فراموشی" یا "خود فروشی" مثلاً می‌فرماید:

"«قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا یفترون»" (۱).
همانا خود را باختند و معبودهای دروغین از دست‌شان رفته است.
یا می‌فرماید:

پاورقی:

۱. اعراف / ۵۳

" «قل ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم» (۲).

بگو زیانکرده و سرمایه باخته آن است که خویشتن را زیانکرده و خود را باخته است.

و یا در مواردی می‌فرماید:

" «نسوا الله فانسيهم انفسهم» (۳).

از خدا غافل شدند و خدا را از یاد بردند، پس خدا خودشان را از خودشان فراموشاند و خودشان را از خودشان غافل ساخت.

برای یک ذهن فلسفی این سؤال پدید می‌آید که مگر ممکن است انسان خود را ببازد؟ باختن از دست دادن است و نیازمند به دو چیز است: یکی " بازنده " و دیگر " باخته شده و از دست رفته " چگونه ممکن است انسان خود را زیان کند و خود را ببازد و خود را از دست بدهد؟ آیا این تناقض نیست؟

همچنین مگر ممکن است انسان خود را فراموش کند و از یاد ببرد؟ انسان زنده همواره غرق در خود است، هر چیز را با اضافه به خود می‌بیند، توجهش قبل از هر چیز به خودش است، پس فراموش کردن خود یعنی چه؟

بعدها متوجه شدم که این مساله در معارف اسلامی، خصوصا دعاها و بعضی از احادیث و همچنین در ادبیات عرفانی اسلامی و بلکه در خود عرفان اسلامی سابقه زیاد و جای بس مهمی دارد، معلوم شد که انسان

پاورقی:

۱. زمر / ۱۵

۲. حشر / ۱۹

احيانا خود را با " ناخود " اشتباه می کند و " ناخود " را " خود " می پندارد و چون ناخود را خود می پندارد آنچه به خیال خود برای خود می کند در حقیقت برای ناخود می کند و خود واقعی را متروک و مهجور و احیاناً ممسوخ می سازد. مثلاً آنجا که انسان واقعیت خود را همین " تن " می پندارد و هر چه می کند برای تن و بدن می کند خود را گم کرده و فراموش کرده و ناخود را خود پنداشته است. به قول مولوی مثلش مثل کسی است که قطعه زمینی در نقطه ای دارد، زحمت می کشد و مصالح و بنا و عمله می برد، آنجا را می سازد و رنگ و روغن می زند، و به فرشها و پرده ها مزین می نماید. اما روزی که می خواهد به آن خانه منتقل گردد یک مرتبه متوجه می شود که به جای قطعه زمین خود، یک قطعه زمین دیگر که اصلاً به او مربوط نیست و متعلق به دیگری است، ساخته و آباد کرده و مفروش و مزین نموده، و قطعه زمین خودش خراب و به کناری افتاده است:

در زمین دیگران خانه مکن	کار " خود " کن، کار " بیگانه " مکن
کیست بیگانه؟ " تن " خاکی تو	کز برای او است غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می دهی	گوهر جان را نیابی فربهی
در جای دیگر می گوید:	
ای که در پیکار " خود " را باخته	دیگران را تو ز " خود " نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی	که منم این، و الله این تو نیستی

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به حلق
این تو کی باشی؟ که تو آن او حدی که خوش و زیبا و سرمست خودی
امیرالمؤمنین علی "ع" جمله‌ای دارد که بسیار جالب و عمیق است می‌فرماید:

"«عجبت لمن ینشد ضالته و قد اضل نفسه فلا یطلبها»" (۱)
تعجب می‌کنم از کسی که در جستجوی گمشده‌اش بر می‌آید و حال آنکه "خود" را
گم کرده و در جستجوی آن بر نمی‌آید.

خود را گم کردن و فراموش کردن منحصر به این نیست که انسان درباره هویت و
ماهیت خود اشتباه کند، و مثلاً خود را با بدن جسمانی و احیاناً با بدن برزخی آنچنانکه
احیاناً این اشتباه برای اهل سلوک رخ می‌دهد، اشتباه کند. همانطوری که در فصل
پیش گفتیم هر موجودی در مسیر تکامل فطری خودش که راه کمال را می‌پیماید در
حقیقت از خود به خود سفر می‌کند یعنی از خود ضعیف به سوی خود قوی می‌رود.
علیهذا انحراف هر موجود از مسیر تکامل واقعی، انحراف از خود به ناخود است، این
انحراف بیش از همه جا در مورد انسان که موجودی مختار و آزاد است صورت می‌گیرد،
انسان هر غایت انحرافی را که انتخاب کند در حقیقت او را به جای "خود" واقعی،
گذاشته است، یعنی ناخود را خود پنداشته است آنچه در مورد ذم محو شدن و فانی
شدن در مادیات آمده است ناظر به این جهت است.

پاورقی:

۱. غرر و درر آمدی جلد ۴ ص ۳۴۰

پس غایات و اهداف انحرافی داشتن یکی از عواملی است که انسان، غیر خود را بجای خود می‌گیرد و در نتیجه خود واقعی را فراموش می‌کند و از دست می‌دهد و می‌بازد.

هدف و غایت انحرافی داشتن تنها موجب این نیست که انسان به بیماری " خود گم کردن " مبتلا شود، کار به جایی می‌رسد که ماهیت و واقعیت انسان مسخ می‌گردد و مبدل به آن چیز می‌شود: در معارف اسلامی باب وسیعی هست در این زمینه که انسان هر چیز را که دوست داشته باشد و به او عشق بورزد با او محشور می‌شود. در احادیث ما وارد شده است که: «من احب حجرا حشره الله معه» (۱). هر کس هر چه را دوست داشته باشد و اگر چه سنگی را دوست داشته باشد، با آن سنگ محشور می‌گردد.

با توجه به آنچه از قطعیات و مسلمات معارف اسلامی است که آنچه در قیامت ظهور و بروز می‌کند تجسم آن چیزها است که انسان در این جهان کسب کرده، روشن می‌شود که علت اینکه انسان همواره با آن چیزهائی محشور می‌گردد که به آنها عشق می‌ورزد و علاقه‌مند است، این است که عشق و علاقه و طلب یک چیز، آنرا در مرحله غایت و هدف انسان قرار می‌دهد و در حقیقت آن چیز در مسیر " صیروت " و " شدن " آدمی واقع می‌شود، آن غایت هر چند انحرافی باشد سبب می‌گردد که روح و واقعیت انسان مبدل به او بشود.

حکماء اسلامی در این زمینه سخنان فراوان و بسیار جالبی دارند که اکنون مجال بحث در آنها نیست. اینجا با یک رباعی عارفانه در این زمینه سخن را کوتاه می‌کنیم:

گر در طلب گوهر کانی، کانی ور در پی جستجوی جانی، جانی

پاورقی:

۱. سفینه البحار ماده حبب.

من فاش کنم حقیقت مطلب را هر چیز که در جستن آنی، آنی

خودیابی و خدا یابی

باز یافتن خود، علاوه بر این دو جهت، یک شرط دیگر هم دارد، و آن شناختن و باز یافتن علت و خالق و موجد خود است. یعنی محال است که انسان بتواند خود را جدا از علت و آفریننده خود به درستی درک کند و بشناسد. علت واقعی هر موجود مقدم بر وجود او است از خودش به خودش نزدیکتر است.

«و نحن اقرب الیه من حبل الوریث (۱)
و اعلموا ان الله يحول بین المرء و قلبه» (۲).

عرفای اسلامی روی این مطلب تکیه فراوان دارند که معرفه النفس و معرفه الله از یکدیگر جدا نیست شهود کردن نفس، آن چنانکه هست که به تعبیر قرآن "دم الهی" است ملازم است با شهود ذات حق. عرفا حکما را در مسائل معرفه النفس سخت تخطئه می کنند و گفته های آنها را کافی نمی دانند. یکی از سؤالات منظوم که از خراسان برای شیخ محمود شبستری آمد و او پاسخ آنها را به نظم گفت و گلشن راز از آنها به وجود آمد، در همین زمینه است. سؤال کننده می پرسد:

که باشم من؟ مرا از من خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن؟
او در پاسخ به تفصیل بحث می کند و از آن جمله می گوید:

پاورقی:

۱. ق / ۱۶

۲. انفال / ۲۴

همه یک نور دان، اشباح و ارواح گه از آئینه پیدا، گه زمصباح
 تو گوئی لفظ من در هر عبارت به سوی روح می باشد اشارت
 من و تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای من آمد
 برو ای خواجه خود را نیک بشناس که نبود فربهی مانند آماس (۱)
 یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و خود در خود جهان شو
 نظر به اینکه توضیح این مطلب نیازمند به بحث زیادی است و از سطح این مقاله بیرون
 است ما از ورود در آن خودداری می کنیم. اجمالا همین قدر می گوئیم که خود را شهود
 کردن هرگز از شهود خالق جدا نیست و این است معنی جمله معروف رسول اکرم که
 مکرر به همین مضمون از علی (ع) نیز رسیده است. «من عرف نفسه عرف ربه» (۲)
 و اینست معنی سخن علی (ع) در نهج البلاغه که وقتی که از آن حضرت سؤال کردند:
 هل رایت ربک؟ آیا پروردگار خود را دیده ای؟ در پاسخ فرمود: «ا فاعبد ما لا اری؟» آیا
 چیزی را که نمی بینم عبادت می کنم؟ آنگاه چنین توضیح داد:

«لا تراه العیون بمشاهده العیان و لکن تدرکه القلوب بحقایق

پاورقی:

۱. در این بیت به جمله معروفی از محیی الدین عربی اشاره کرده که می گوید: " هر
 کس گمان کند با آنچه حکما گفته اند به معرفه النفس نائل شده است فقد
 استسمن ذاورم و نفخ فی غیر ضرم ".
 ۲. بحارالانوار، ج ۶۱ / ص ۹۹

الایمان» (۱).

او هرگز با چشم دیده نمی‌شود ولی با دلها با ایمانهای واقعی شهودی او را درک می‌کنند.

○

نکته بسیار جالبی که از تعبیرات قرآن کریم استفاده می‌شود اینست که انسان آنگاه خود را دارد و از دست نداده که خدا را داشته باشد. آنگاه خود را به یاد دارد و فراموش نکرده که از خدا غافل نباشد و خدا را فراموش نکند. خدا را فراموش کردن ملازم است با خود فراموشی:

" «و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانسیهم» (۲).

مولوی در دنبال قسمت اول اشعاری که نقل کردیم می‌گوید:
گر میان مشک تن را جا شود وقت مردن گند آن پیدا شود
مشک را بر تن مزن، بر جان بمال مشک چبود؟ نام پاک ذوالجلال
حافظ می‌گوید:

" حضوری " گر همی خواهی از او " غائب " مشو حافظ

متی ما تلق من تهوی دع الدنيا و اهلها

از اینجا معلوم می‌شود که چرا یاد خدا مایه حیات قلب است، مایه روشنائی دل است، مایه آرامش روح است، موجب صفا و رقت و خشوع و بهجت ضمیر آدمی است، باعث بیداری و آگاهی و هوشیاری انسان است. و چه زیبا و عمیق فرموده علی(ع) در نهج البلاغه:

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه. ۱۷۷

۲. حشر / ۱۹

" «ان الله تعالى جعل الذكر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة، و تبصر به بعد العشوه، و تنقاد به بعد المعانده و ما برح الله عزت الائه فى البرهه بعد البرهه و فى ازمان الفترات رجال ناجاهم فى فكرهم و كلمهم فى ذات عقولهم » "(۱).

خدای متعال یاد خود را مایه صفا و جلای دلها قرار داده است، با یاد خدا دلها پس از سنگینی شنوا، و پس از کوری بینا، و پس از سرکشی نرم و ملایم می‌گردد. همواره چنین بوده که در فاصله‌ها خداوند بندگانی (ذاکر) داشته که در اندیشه‌هاشان با آنان نجوا می‌کند و در عقلهایشان با آنان سخن می‌گوید."

نقش عبادت در بازیابی خود

در باب عبادت سخن آنقدر زیاد است که اگر بخواهیم بسط دهیم دهها مقاله باید به آنها اختصاص دهیم. تنها به یک مطلب اشاره می‌کنیم و آن ارزش عبادت از نظر بازیافتن خود است.

به همان نسبت که وابستگی و غرق شدن در مادیات انسان را از خود جدا می‌کند و با خود بیگانه می‌سازد، عبادت انسان را به خویشتن باز می‌گرداند، عبادت به هوش آورنده انسان و بیدار کننده انسان است، عبادت انسان غرق شده و محو شده در اشیاء را مانند نجات غریق، از اعماق دریای غفلتها بیرون می‌کند، در عبادت و در پرتو یاد خداوند است که انسان خود را آنچنان که هست می‌بیند، به نقصها و کسریهای خود آگاه می‌گردد، از بالا به هستی و حیات و زمان و مکان می‌نگرد، و در عبادت است که انسان به حقارت و پستی آمال و آرزوهای محدود مادی پی می‌برد و می‌خواهد خود را به قلب هستی برساند.

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه. ۲۲۰

من همیشه به این سخن دانشمند معروف عصر خودمان اینشتاین به اعجاب می‌نگرم. آنچه بیشتر مایه اعجاب است اینست که این دانشمند متخصص در فیزیک و ریاضی است نه در مسائل روانی و انسانی و مذهبی و فلسفی. او پس از تقسیم مذهب به سه نوع، نوع سوم را که مذهب حقیقی است مذهب وجود یا مذهب هستی می‌نامد و احساسی که انسان در مذهب حقیقی دارد این چنین شرح می‌دهد:

"در این مذهب، فرد، کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی که در ماورای پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید حس می‌کند، او وجود خود را یک نوع زندان می‌پندارد چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یک باره به عنوان یک حقیقت واحد دریابد" (۱).

"ویلیام جیمز" درباره نیایش می‌گوید:

انگیزه نیایش، نتیجه ضروری این امر است که در عین اینکه درونی ترین قسمت از خودهای اختیاری و عملی هر کس خودی از نوع اجتماعی است، با وجود این، مصاحب کامل خویش را تنها در جهان اندیشه می‌تواند پیدا کند. اغلب مردم خواه به صورت پیوسته، خواه تصادفی در دل خود به آن رجوع می‌کنند. حقیرترین فرد در روی زمین با این توجه عالی، خود را واقعی و با ارزش می‌کند (۲).

پاورقی:

۱. دنیائی که من می‌بینم صفحه ۵۷

۲. به نقل "احیاء فکر دینی" ص ۱۰۵

اقبال لاهوری نیز سخنی عالی در مورد ارزش پرستش و نیایش از نظر باز یافتن خود دارد که دریغ است نقل نشود، می‌گوید:

" نیایش به وسیله اشراق نفسانی، عملی و حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند"(۱).

این مبحث دامنه دار را، به همین جا پایان می‌دهیم.

پاورقی:

۱. احیاء فکر دینی، ص ۱۰۵

نکاتی چند

اکنون که بحث ما درباره دنیا در نهج البلاغه نزدیک به پایان است چند مساله را طرح می‌کنیم و با توجه به اصول گذشته به توضیح آنها می‌پردازیم:

تضاد دنیا و آخرت

۱ - از بعضی از آثار دینی چنین استشمام می‌شود که میان دنیا و آخرت تضاد است، مثل آنکه گفته می‌شود دنیا و آخرت به منزله دو " هوو " هستند که هرگز سازگار نخواهند شد، و یا گفته می‌شود که این دو به منزله مشرق و مغربند که نزدیکی به هر کدام عین دوری از دیگری است.

چگونه می‌توان این تعبیرات را توجیه کرد و با آنچه قبلاً گفته شد سازگار ساخت؟ در پاسخ این سوال می‌گوئیم که اولاً در بسیاری از آثار اسلامی تصریح شده و بلکه از مسلمات و ضروریات اسلام است که جمع میان دنیا و آخرت از نظر برخوردار شدن ممکن است، آنچه ناممکن است،

جمع میان آندو از نظر ایده آل بودن و هدف اعلی قرار گرفتن است. برخورداری از دنیا مستلزم محرومیت از آخرت نیست، آنچه مستلزم محرومیت از آخرت است یک سلسله گناهان زندگی بر باد ده است نه برخورداری از یک زندگی سالم مرفه و تنعم به نعمتهای پاکیزه و حلال خدا، همچنانکه چیزهایی که موجب محرومیت از دنیا است تقوا و عمل صالح و ذخیره اخروی داشتن نیست، یک سلسله عوامل دیگر است.

بسیاری از پیغمبران، امامان، صالحان از مؤمنین که در خوبی آنها تردیدی نیست، کمال برخورداری را از نعمتهای حلال دنیا داشته‌اند.

علیهذا فرضاً از جمله‌ای چنین استفاده می‌شود که میان برخورداری از دنیا و برخورداری از آخرت تضاد است، به حکم ادله قطعی مخالف، قابل قبول نیست.

ثانیا اگر درست دقت شود نکته جالبی از تعبیراتی که در این زمینه آمده استفاده می‌شود و هیچگونه منافاتی میان این تعبیرات و آن اصول قطعی مشاهده نمی‌شود، برای اینکه آن نکته روشن شود، مقدمه کوتاهی باید ذکر شود و آن اینکه در اینجا سه نوع رابطه وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱. رابطه میان برخورداری از دنیا و برخورداری از آخرت.
 ۲. رابطه میان هدف قرار گرفتن دنیا و هدف قرار گرفتن آخرت.
 ۳. رابطه میان هدف قرار گرفتن یکی از این دو، با برخورداری از دیگری.
- رابطه اول به هیچوجه از نوع تضاد نیست و لهذا جمع میان آن دو ممکن است. رابطه دوم از نوع تضاد است و امکان جمع میان آندو وجود ندارد. اما رابطه سوم تضاد یکطرفه است یعنی میان هدف قرار گرفتن دنیا و برخورداری از آخرت تضاد است ولی میان هدف قرار گرفتن آخرت و

برخورداری از دنیا تضاد نیست.

تابع گرائی و متبوع گرائی

تضاد میان دنیا و آخرت از نظر هدف قرار گرفتن یکی و برخورداری از دیگری، از نوع تضاد میان ناقص و کامل است که هدف قرار گرفتن ناقص مستلزم محرومیت از کامل است، اما هدف قرار گرفتن کامل مستلزم محرومیت از ناقص نیست بلکه مستلزم بهره‌مندی از آن به نحو شایسته و در سطح عالی و انسانی است، همچنانکه در مطلق تابع و متبوعها وضع چنین است. اگر انسان هدفش استفاده از تابع باشد از متبوع محروم می‌ماند ولی اگر متبوع را هدف قرار دهد تابع خود به خود خواهد آمد. در نهج البلاغه حکمت ۲۶۹ این مطلب به نیکوترین شکلی بیان شده است:

"«الناس فی الدنيا عاملان: عامل فی الدنيا قد شغلته دنياه عن آخرته، یخشی علی من یخلفه و یأمنه علی نفسه فیفنی عمره فی منفعه غیره. و عامل عمل فی الدنيا لما بعدها فجاءه الذی له من الدنيا بغير عمل، فاحرز الحظین معا و ملک الدارین جمیعا فاصبح وجیها عند الله لا یسئل الله حاجه فیمنعه»...".

مردم در دنیا از نظر عمل و هدف دو گونه‌اند: یکی تنها برای دنیا کار می‌کند و هدفی ماوراء امور مادی ندارد. سرگرمی به امور مادی و دنیوی او را از توجه به آخرت بازداشته است، چون غیر از دنیا چیزی نمی‌فهمد و نمی‌شناسد، همواره نگران آینده بازماندگان است که چگونه وضع آنان را برای بعد از خودش تامین کند، اما هرگز نگران روزهای سختی که خود در پیش

دارد نیست، لهذا عمرش در منفعت بازماندگانش فانی می‌گردد. یک نفر دیگر، آخرت را هدف قرار می‌دهد و تمام کارهایش برای آن هدف است اما دنیا خود به خود و بدون آنکه کاری برای آن و به خاطر آن صورت گرفته باشد به او رو می‌آورد، نتیجه اینست که بهره دنیا و آخرت را تواما احراز می‌کند و مالک هر دو خانه می‌گردد، چنین کسی صبح می‌کند در حالی که آبرومند نزد پروردگار است و هر چه از خدا بخواهد به او اعطا می‌کند.

مولوی تشبیه خوبی دارد، آخرت و دنیا را به قطار شتر و پشکل شتر تشبیه می‌کند. می‌گوید اگر کسی هدفش داشتن قطار شتر باشد خواه ناخواه و بالتبع پشم و پشکل هم خواهد داشت، اما اگر کسی هدفش فقط پشم و پشکل باشد هرگز صاحب قطار شتر نخواهد شد، دیگران صاحب قطار شتر خواهند بود و او باید از پشم و پشکل شتر دیگران استفاده کند، می‌گوید:

سید دین کن تا رسد اندر تبع	حسن و مال و جاه و بخت منتفع
آخرت قطار اشتردان عمو	در تبع دنیاش همچون پشک و مو
پشم بگزینی شتر نبود تو را	ور بود اشتر چه قسمت پشم را

اینکه دنیا و آخرت تابع و متبوعند و دنیاگرایی تابع گرائی است و مستلزم محرومیت از آخرت است و اما آخرتگرایی متبوع گرائی است و خود به خود دنیا را به دنبال خود می‌کشد، تعلیمی است که از قرآن کریم آغاز شده است از آیات ۱۴۸ - ۱۴۵ آل عمران به طور صریح و از آیات ۱۸ و ۱۹ سوره اسراء و آیه ۲۰ سوره شوری بطور اشاره نزدیک به صریح این مطلب کاملاً استفاده می‌شود:

○

چنان باش که همیشه زنده‌ای و چنان باش که فردا می‌میری

۲ - حدیث معروفی است که در کتب حدیث و غیر حدیث نقل شده و جزء وصایای حضرت امام مجتبی(ع) در مرض وفات نیز آمده است به این مضمون:

"کن لدنیاک کانک تعیش ابدًا و کن لاخرتک کانک تموت غدا" (۱).

برای دنیایت چنان باش که گوئی جاویدان خواهی ماند و برای آخرت چنان باش که گوئی فردا می‌میری.

این حدیث معرکه آراء و عقائد ضد و نقیض شده است. برخی می‌گویند مقصود اینست که در کار دنیا سهل انگاری کن، شتاب به خرج نده، هر وقت کاری مربوط به زندگی دنیا پیش آمد بگو "دیر نمی‌شود" وقت باقی است. ولی نسبت به کار آخرت همیشه چنین فکر کن که بیش از یک روز فرصت نداری، هر وقت کار مربوط به آخرت پیش آمد بگو وقت بسیار تنگ است و "دیر می‌شود".

بعضی دیگر به حکم اینکه دیده‌اند باوری نیست که اسلام دستور سهل انگاری بدهد، روش و سیرت اولیاء دین هرگز چنین نبوده است گفته‌اند مقصود اینست که در کار دنیا همواره فکر کن که جاویدان خواهی ماند، پس به هیچوجه کوچک مشمار و کارها را به صورت موقت و به بهانه اینکه عمر اعتبار ندارد سرسری انجام نده، بلکه آن چنان اساسی و با آینده نگری انجام بده که گوئی تا آخر دنیا زنده هستی، زیرا

پاورقی:

۱. وسائل جلد ۲ / ص ۵۳۵ چاپ امیر بهادر (حدیث ۲ از باب ۸۲ از ابواب مقدمات تجارت).

فرضا خودت زنده نمایی دیگران از محصول کار تو بهره خواهند برد، اما کار آخرت به دست خدا است همیشه فکر کن که فردا می میری و فرصتی برایت نمانده است. چنانکه ملاحظه می کنیم، طبق یکی از این دو تفسیر در کار دنیا باید لاقید و لاابالی و بی مسؤولیت بود، و طبق تفسیر دیگر در کار آخرت باید چنین بود. بدیهی است که هیچکدام از این دو تفسیر نمی تواند مورد قبول باشد.

به نظر ما این حدیث یکی از لطیفترین احادیث است. در زمینه دعوت به عمل و ترک لاقیدی و پشت سر اندازی چه در کارهای به اصطلاح دنیائی و چه در کارهای آخرتی. اگر انسان در خانه ای زندگی می کند و می داند که دیر یا زود از این خانه به خانه دیگر خواهد رفت و برای همیشه در آنجا مستقر خواهد شد اما نمی داند که چه روزی و بلکه چه ماهی و چه سالی منتقل خواهد شد، این شخص یک حالت تردید، هم نسبت به کارهای مربوط به این خانه که در آن هست و هم نسبت به کارهای مربوط به خانه ای که بعدها به آنجا منتقل خواهد شد، پیدا می کند. اگر بداند فردا از این خانه خواهد رفت هرگز دست به اصلاح این خانه نخواهد زد، کوشش می کند فقط کارهای مربوط به خانه ای که فردا به آنجا منتقل خواهد شد اصلاح کند، و اگر بداند چند سال دیگر باید در این خانه بماند برعکس عمل خواهد کرد، خواهد گفت آنچه لازم است فعلا این است که خانه فعلی ر سر و صورتی بدهیم، کار آن خانه فعلا دیر نمی شود فرصت زیاد است.

در حالی که شخص در تردید به سر می برد و نمی داند که به زودی منتقل خواهد شد و یا سالهای دیگر در این خانه خواهد ماند، شخص عاقلی پیدا می شود و می گوید نسبت به کارهای مربوط به این خانه که فعلا ساکن آن هستی چنین فرض کن که برای همیشه در اینجا باقی

خواهی بود علیهذا اگر احتیاج به تعمیر و اصلاح هست انجام بده، ولی نسبت به کارهای مربوط به خانه دوم چنین فرض کن که فردا منتقل خواهی شد، پس هر چه زودتر نواقص و ناتمامیهای آنجا را تکمیل کن.

نتیجه چنین دستوری اینست که انسان در هر دو قسمت کوشا و جدی می‌شود. فرض کنید می‌خواهد دست به کار تحصیل علم و یا تالیف کتاب و یا تاسیس موسسه‌ای بزند که سالها وقت و فرصت می‌خواهد، اگر بداند عمرش کفاف نمی‌دهد و کارش ناتمام می‌ماند شروع نمی‌کند، اینجا است که می‌گویند چنان بیندیش که عمرت دراز است. ولی همین شخص از نظر توبه و جبران گذشته‌ها، از نظر اداء حقوق الهی و حقوق مردمی، و بالاخره از نظر کارهایی که وقت و فرصت کم هم کافی است، امروز نشد، فردا، فردا اگر نشد، پس فردا هم می‌شود انجام داد چیزی که هست ممکن است انسان امروز را به فردا و فردا را به پس فردا بیفکند اما فردائی یا پس فردائی نیاید. در اینگونه کارها بر عکس نوع اول، لازمه این فرض که عمر باقی است و وقت زیاد است، اینست که لزومی ندارد شتاب به خرج داده شود، پس نتیجه چنین فرضی تاخیر و تسویف و اهمال است. در اینجا باید فرض کرد که وقت و فرصتی نیست. پس معلوم شد در برخی موارد لازمه فرض اینکه وقت و فرصت زیاد است تشویق به عمل و اقدام و لازمه فرض اینکه وقت کم است دست به کار نشدن است. و در برخی موارد دیگر درست کار بر عکس است، یعنی لازمه فرض اینکه فرصت و وقت زیاد است اهمال و دست به کار نشدن است و لازمه فرض اینکه فرصت و وقتی نیست دست به کار شدن است. پس موارد فرق می‌کند و در هر مورد یک گونه باید فرض کرد که به عمل و اقدام منتهی گردد.

به اصطلاح علماء اصول، لسان دلیل، لسان "تنزیل" است، لهذا هیچ مانعی ندارد که دو "تنزیل" از دو جهت بر ضد یکدیگر بوده باشند،

حاصل معنی حدیث این می‌شود که از نظر برخی کارها بگو اصل، "بقاء حیات و ادامه عمر" است و از نظر برخی کارها بگو اصل، "عدم بقاء عمر و کوتاهی آنست". این معانی که ذکر کردم صرفاً یک توجیه بلاذلیل نیست چندین روایت دیگر وجود دارد که کاملاً مفهوم این حدیث را به همین نحو که گفته شد روشن می‌کند. علت اینکه این حدیث مورد اختلاف واقع شده است عدم توجه به آن احادیث است. در سفینه البحار، ماده رفق از رسول اکرم نقل می‌کند (خطاب به جابر):

«ان هذا الدين لمتين فاوغل فيه برفق... فاحرث حرث من يظن انه لا يموت و اعمل عمل من يخاف انه يموت غدا».

یعنی این دین توأم با متانت است برخورد سخت نگیر بلکه مدارا کن... کشت کن مانند کسی که گمان می‌برد نمی‌میرد و عمل کن مانند کسی که می‌ترسد فردا بمیرد.

در جلد ۱۵ بحار بخش اخلاق باب ۲۹ از کافی از رسول اکرم خطاب به علی (ع) نقل می‌کند:

«ان هذا الدين متين... فاعمل عمل من يرجو ان يموت هرما و احذر حذر من يتخوف انه يموت غدا».

اسلام دینی است با متانت... در عمل مانند کسی عمل کن که امید دارد به پیری برسد و آنگاه بمیرد، و در احتیاط مانند کسی باش که بیم آن دارد فردا بمیرد.

یعنی آنگاه که دست به کار مفیدی می‌زنی که وقت و فرصت زیاد و عمر دراز می‌خواهد، فکر کن که عمرت دراز خواهد بود و اما آنگاه که کاری را به بهانه اینکه وقت زیاد است می‌خواهی تاخیر بیندازی فکر کن که فردا می‌میری، فرصت را از دست نده و تاخیر نینداز. در نهج الفصاحه از رسول اکرم نقل می‌کند:

«اصلحوا دنیاکم و کونوا لآخرتکم کانکم تموتون غدا».

دنیای خویش را سامان دهید و برای آخرت خویش آنچنان باشید که گویا فردا می‌میرید.

ایضا نقل می‌کند:

«اعمل عمل امرء یظن انه لن یموت ابدا و احذر حذر امرء یخشی ان یموت غدا».

مانند آنکس عمل کن که گمان می‌برد هرگز نمی‌میرد و مانند آنکس بترس که می‌ترسد فردا بمیرد.

در حدیث دیگر از رسول اکرم آمده است:

«اعظم الناس هما المومن، یهتم بامر دنیا و امر آخرته».

از همه مردم گرفتارتر مومن است که باید هم به کار دنیای خویش بپردازد و هم به کار آخرت.

در سفینه البحار، ماده "نفس" از تحف العقول از امام کاظم(ع) نقل می‌کند که ایشان به صورت یک روایت مسلم در میان اهل البیت نقل

کرده‌اند که:

«لیس منا من ترک دنیاہ لدینہ او ترک دینہ لدنیاہ». آنکه دنیای خویش را به بهانه دین و یا دین خویش را به خاطر دینا رها کند از ما نیست.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد که چنان تعبیری با چنین مفهومی که ما استنباط کردیم در لسان اولیاء دین رائج و شایع بوده است.