

منتشر شهید
استاد
موتقی
مظہر

سیری در

نہج البلاغہ



فهرست مطالب

مقدمه	۹
آشنایی من با نهج البلاغه	۹
یادی از استاد	۱۱
نهج البلاغه و جامعه امروز اسلامی	۱۴
بخش اول: کتابی شگفت	۱۹
این مجموعه نفیس	۲۱
سید رضی و نهج البلاغه	۲۲
دو امتیاز	۲۴
زیبایی	۲۵
تأثیر و نفوذ	۲۷
اعترافات	۲۸
در آیینۀ این عصر	۳۳
شاهکارها	۳۸
امرو القیس	۴۰
علی در میدانهای گوناگون	۴۲
مباحث و موضوعات در نهج البلاغه	۴۵
نگاهی کلی به مباحث و مسائل نهج البلاغه	۴۵

بخش دوم: الهیات و ماوراء الطبیعه	۴۷
توحید و معرفت	۴۹
اعتراف تلخ	۵۲
عقل شیعی	۵۳
ارزش تعلقات فلسفی در مسائل ماوراء طبیعی	۵۸
ارزش مطالعه در آثار و آیات	۶۴
مسائل عقلی محض	۶۴
ذات و صفات پروردگار	۶۹
ذات حق	۷۰
وحدت حق، وحدت عددی نیست	۷۲
اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت حق	۷۵
مقایسه و داوری	۷۹
نهج البلاغه و اندیشه‌های کلامی	۸۰
نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی	۸۲
نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی غرب	۸۵
بخش سوم: سلوک و عبادت	۸۷
عبادت در اسلام	۸۹
درجات عبادتها	۹۰
تلقی نهج البلاغه از عبادت	۹۲
عبادت ازادگان	۹۳
یاد حق	۹۴
حالات و مقامات	۹۵
شب مردان خدا	۹۶
ترسیم چهره عبادت و عباد در نهج البلاغه	۹۸
شب زنده‌داری‌ها	۹۹
واردات قلبی	۱۰۰
گناه‌زدایی	۱۰۳
درمان اخلاقی	۱۰۴

انس و لذت.....	۱۰۵
بخش چهارم: حکومت و عدالت	۱۰۷
نهج البلاغه و مسئله حکومت.....	۱۰۹
ارزش و اعتبار.....	۱۱۰
ارزش عدالت.....	۱۱۵
توان تماشاچی صحنه های بی عدالتی بود.....	۱۲۱
عدالت نباید فدای مصلحت بشود.....	۱۲۲
اعتراف به حقوق مردم	۱۲۴
کلیسا و مسئله حق حاکمیت.....	۱۲۵
منطق نهج البلاغه.....	۱۲۹
حکمران امانتدار است نه مالک	۱۳۲
بخش پنجم: اهل بیت و خلافت	۱۴۱
سه مسئله اساسی.....	۱۴۳
مقام ممتاز اهل بیت.....	۱۴۴
احقیقت و اولویت	۱۵۰
نص و وصیت.....	۱۵۰
لیاقت و فضیلت.....	۱۵۵
قربانیت و نسب.....	۱۵۶
انتقاد از خلفا	۱۵۹
ابوبکر.....	۱۶۱
عمر.....	۱۶۲
عثمان	۱۶۷
نقش ماهرانه معاویه در قتل عثمان.....	۱۶۸
سکوت تلخ.....	۱۷۷
اتحاد اسلامی.....	۱۷۹
دو موقف ممتاز.....	۱۸۴

بخش ششم: موعظه و حکمت	۱۸۷
مواعظ بی نظیر	۱۸۹
مقایسه با سایر مواعظ	۱۸۹
موعظه و حکمت	۱۹۲
موعظه و خطابه	۱۹۳
عمده ترین بخشهای نهج البلاغه	۱۹۶
عناصر موعظه ای نهج البلاغه	۱۹۷
با منطق علی آشنا شویم	۱۹۷
تقوا	۱۹۸
تقوا مصونیت است نه محدودیت	۲۰۴
تقوا مصونیت است	۲۰۴
تعهد متقابل	۲۰۶
زهد و پارسایی	۲۰۸
زهد اسلامی و رهبانیت مسیحی	۲۱۲
دو پرسش	۲۱۳
سه اصل یا سه پایه زهد اسلامی	۲۱۵
زاهد و راهب	۲۱۷
زهد و ایثار	۲۱۹
همدردی	۲۲۱
زهد و آزادگی	۲۲۵
زهد و معنویت	۲۳۲
زهد و عشق و پرستش	۲۳۲
عبارت بوعلی	۲۳۶
تضاد دنیا و آخرت	۲۳۶
زهد: برداشت کم برای بازدهی زیاد	۲۴۰

۲۴۷	بخش هفتم: دنیا و دنیا پرستی
۲۴۹	نهج البلاغه و ترک دنیا
۲۵۰	خطری که غنائم به وجود آورد
۲۵۲	سکر نعمت
۲۵۴	وجه عام سخن مولی
۲۵۴	زبان مخصوص هر مکتب
۲۵۵	دنایای مذموم
۲۵۸	رابطه انسان و جهان
۲۵۹	منطق اسلام
۲۶۶	ارزش دنیا از نظر قرآن و نهج البلاغه
۲۷۵	وابستگیها و آزادیها
۲۸۰	منطق اگزیستانسیالیستی
۲۸۱	آیا تکامل از خود بی خود شدن است؟
۲۸۳	خودزیانی و خودفراموشی
۲۸۸	خودیابی و خدایابی
۲۹۱	نقش عبادت در بازیابی خود
۲۹۴	نکاتی چند
۲۹۴	تضاد دنیا و آخرت
۲۹۶	تابع‌گرایی و متبوع‌گرایی
۲۹۸	چنان باش که همیشه زنده‌ای و چنان باش که فردا می‌میری
۳۰۷	فهرستها



بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری

motahari.ir

انتشارات صدرا

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

آشنایی 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، لااقل 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 آنچنان که هست حدس بزنید و پیش‌بینی 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 شخصش متجلی می‌گردد، گویی شخص دیگری است غیر آن که سالها او را می‌دیدید. احساس می‌کنید دنیای جدیدی کشف کرده‌اید.

برخورد من با نهج البلاغه چنین برخوردی بود. از کودکی با نام نهج البلاغه آشنا بودم و آن را در میان کتابهای مرحوم پدرم (اعلی الله 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 آنقدر شنیده بودم که تقریباً حفظ کرده بودم، اما اعتراف می‌کنم که مانند همه طلاب و همقطارانم با دنیای نهج البلاغه بیگانه بودم؛ بیگانه‌وار با آن برخورد می‌کردم، بیگانه‌وار 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. آن وقت 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؛ گویی کتاب دیگری است غیر آن کتابی که از دوران کودکی آن را 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. همان وقت تصمیم می‌گیرد آن را چاپ کند و به توده عرب معرفی نماید.

بیگانگی یک عالم سنی با نهج البلاغه چندان عجیب نیست. عجیب این است که نهج البلاغه در دیار خودش، در میان شیعیان علی، در حوزه‌های علمیه شیعه «غریب» و «تنها» است همچنان که خود علی غریب و تنهاست. 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 هرچند نامشان با هزاران تجلیل و تعظیم برده شود.

ما طلاب باید اعتراف کنیم که با نهج البلاغه بیگانه‌ایم؛ دنیای روحی‌ای 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 جرأت می‌دهم و می‌گویم او به حقیقت یک «عالم ربانی» بود، اما چنین جرأتی ندارم که بگویم من «مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ»^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 بود، نبضش با این کتاب می‌زد و قلبش با این کتاب می‌تپید. 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 -

۱. «يَا كَمِيلُ! النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَّجٌ رَعَاةٍ». نهج البلاغه،

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

وَلَوْلَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ
فِي أَجْسَادِهِمْ طَرَفَةً عَيْنٍ، شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ،
عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَادُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ^۱.

ادیب محقق، حکیم متأله، 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 علمای طراز اول قم با اصرار از او می‌خواستند که منبر برود و موعظه نماید. منبرش بیش از آن که «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

۱. اگر نبود اجل معینی که برای آنها مقدر شده روانه‌اشان 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 چشمه‌هایشان کوچک می‌نماید. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱.

معین را تحمل نمی‌کرد، جمعیت بی‌سابقه‌ای 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، همچنان که حوزه علمی قم به او ارادت می‌ورزید. هنگام ورودش به قم علمای قم با اشتیاق به زیارتش می‌شتافتند. ولی او از قید «مریدی» و «مرادی» مانند قیود دیگر آزاد بود. رحمة الله علیه رحمة واسعة و حشره الله مع اولیائه.

با همه اینها من ادعا نمی‌کنم که او در همه دنیا‌های نهج البلاغه وارد بود و همه سرزمینهای نهج البلاغه را فتح کرده بود. او متخصص برخی از دنیا‌های 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 مسئولیتهای اجتماعی، دنیای حماسه و شجاعت... اینهمه از یک فرد دور از انتظار است، او توانسته بود بخشی از این اقیانوس عظیم را ببیند 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. آن که 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 این است که قسمتی از محتوای نهج البلاغه را، چه در کشور شیعه ایران و چه در کشورهای عربی، اولین بار «بی‌خدا»ها و یا «باخدا»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 تربیت‌شدگان 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، آشنایی اکثریت ما از حدود چند خطبه زهدی و موعظه‌ای تجاوز نمی‌کرد؛ گنجینه‌ای مانند «عهدنامه» مولی به مالک اشتر نخعی را کسی نه می‌شناخت و نه توجیهی می‌کرد.



همچنان که 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 جمع‌آوری کرده است. نه کلمات مولی منحصر است بدانچه سید رضی گردآورده است^۱ و نه گردآوری کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام منحصر به سید رضی

۱. مسعودی که صد سال قبل از سید رضی بوده است در جلد دوم مروج الذهب

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 فضیلتی 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 مؤسسه 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. بعلاوه 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

→ می‌گوید: «در حال حاضر چهارصد و هشتاد و اندی خطبه از علی در دست مردم است» در صورتی که همه خطبه‌های گردآوری شده سید رضی ۲۳۹ است، یعنی کمتر از نصف عددی که مسعودی می‌گوید.

بزرگ باز می‌کند، سیر و گردش خود را شروع کردم. متأسفم 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 پردازم یا نه، ولی سخت آرزو مندم.

قلهک، ۲۵ دیماه ۱۳۵۳ شمسی

مطابق ۳ محرم الحرام ۱۳۹۵ قمری

مرتضی مطهری

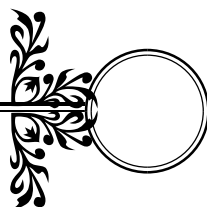
بنیاد علمی و فرهنگی شهید مرتضی

motahari.ir

بخش اول

کتابی سگفت

این مجموعه نفیس...
سیدرضی و نهج البلاغه
دو امتیاز
زیبایی 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 ماست 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 علیه السلام است که به وسیله سید شریف بزرگوار «رضی» (رضوان الله علیه) در حدود هزار سال پیش گردآوری شده است.

آنچه تردیدناپذیر است این است که علی علیه السلام چون مرد سخن بوده است، خطابه‌های فراوان انشاء کرده، و همچنین به تناسبهای مختلف جمله‌های حکیمانه کوتاه فراوان از او شنیده شده است، همچنان که 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 علیه السلام آن خطابه‌ها را بالبدیهه و بدون یادداشت و پیش‌نویس انشاء می‌کرد، و مردم، هم الفاظ آن را می‌گرفتند و هم عملاً از آن بهره‌مند می‌شدند.

گواهی دانشمند خبیر و مستبعی مانند مسعودی می‌رساند که خطابه‌های علی چقدر فراوان بوده است. در نهج البلاغه تنها ۲۳۹ قسمت به نام خطبه نقل شده است، در صورتی که مسعودی چهارصد و هشتاد و اندی آمار می‌دهد و بعلاوه اهتمام و شیفتگی طبقات مختلف را بر حفظ و ضبط سخنان مولی می‌رساند.

سید رضی و نهج البلاغه

سید رضی شخصاً شیفته سخنان علی علیه السلام بوده است. او مردی ادیب و شاعر و سخن‌شناس 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 ابیطالب برتر

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

است با اینکه آل ابیطالب 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 علی‌السلام 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 عهده‌ها و عصرهای متأخرتر 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 به وسیله یکی از فضلاء متتبع و ارزشمند شیعه عراق به نام

۱. مقدمه عبده بر شرح نهج البلاغه، ص ۹.

محمد باقر محمودی در حال تکوین است. در این کتاب ذی قیمت مجموعه سخنان علی علیه السلام 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 مآخذ همه به دست 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 علیه السلام منحصر به سید رضی نبوده است، افراد دیگری نیز کتابهایی با نامهای مختلف در این زمینه تألیف کرده‌اند. معروفترین آنها غرر و درر آمدی است که محقق جمال‌الدین خوانساری آن را به فارسی شرح کرده است و اخیراً به همت فاضل متبّع عالیقدر آقای میرجلال‌الدین محدث ارموی، از طرف دانشگاه تهران چاپ شده است. علی الجندی رئیس دانشکده علوم در دانشگاه قاهره در مقدمه‌ای که بر کتاب علی بن ابیطالب، 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 الحكم، از قضاعی صاحب الخطط.
۲. نثر اللالی. این کتاب به وسیله یک مستشرق روسی در یک جلد ضخیم ترجمه و منتشر شده است.
۳. حکم سیدنا علی علیه السلام، نسخه خطی در دارالکتب المصریه.

دو امتیاز

کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام از قدیمترین ایام با دو امتیاز همراه بوده است و

با این دو امتیاز شناخته می‌شده‌است: 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 علی‌الیه^۱ ارزش فراوان بدهد ولی توأم شدن این دو با یکدیگر، یعنی اینکه سخنی در مسیرها و میدانهای مختلف و احياناً متضاد رفته و در عین حال کمال فصاحت و بلاغت خود را در همه آنها حفظ کرده باشد، سخن علی‌الیه^۱ 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 سخن‌شناس باشد و زیبایی سخن را درک کند، نیاز به توضیح و توصیف ندارد. اساساً زیبایی درک‌کردنی است نه وصف‌کردنی. نهج البلاغه پس از نزدیک چهارده قرن برای شنونده امروز همان لطف و حلاوت و گیرندگی و جذابیت را دارد که برای مردم آن روز داشته است. ما نمی‌خواهیم در مقام اثبات این مطلب برآیم؛ به تناسب بحث، گفتگویی درباره تأثیر و نفوذ سخن علی در دلها و در برانگیختن اعجابها - که از زمان خود آن حضرت تا امروز با اینهمه تحولات و تغییراتی که در فکرها و ذوقها پیدا شده، ادامه دارد - انجام می‌دهیم و از زمان خود آن حضرت آغاز می‌کنیم.

یاران علی‌الیه^۱ خصوصاً آنان که از سخنوری بهره‌ای داشتند، شیفته سخنانش بودند. ابن عباس یکی از آنهاست. ابن عباس آنچنان که جاحظ

در بیان و التبيين نقل می‌کند، خود خطیبی زبردست بوده است.^۱ وی اشتیاق خود را به شنیدن سخنان علی علیه السلام و لذت بردن خویش را از سخنان نغز آن حضرت کتمان نمی‌کرده است. چنانکه هنگامی که علی علیه السلام 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 آنچنان که 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 صلی الله علیه و آله از هیچ سخنی به اندازه این سخن سود نبردم».^۲

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

محقق بن ابی محقن به علی علیه السلام پشت می‌کند و به معاویه رو می‌آورد و برای اینکه دل معاویه را که از کینه علی علیه السلام 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.

۱. ج ۱ / 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 علیه السلام را بخواند و یا گوش کند و به لرزه درنیاید. سید رضی پس از نقل خطبه معروف «الغراء»^۱ می‌گوید: وقتی که علی علیه السلام 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 یأس 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 ۱۰۵ صفت^۲ در این ترسیم گنجانید و هنوز ادامه داشت. اما هرچه 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 شنندگان را متوجه خود کرد. فریادکننده کسی جز همام نبود. وقتی که بر بالینش رسیدند قالب تهی کرده و جان به جان‌آفرین تسلیم کرده بود.

علی فرمود: «من از همین می‌ترسیدم. عجب! مواعظ بلیغ با دل‌های مستعد چنین می‌کند؟!». این بود عکس‌العمل معاصران علی در برابر سخنانش.

۱. خطبه ۸۱.

۲. به حسب آنچه من شخصاً شمرده‌ام، اگر در عدد اشتباه نکرده باشم.

اعترافات

علی علیه السلام یگانه کسی است بعد از رسول خدا که مردم به حفظ و ضبط سخنانش اهتمام داشتند.

ابن ابی‌الحدید از عبدالحمید کاتب - که در فن نویسندگی ضرب‌المثل است^۱ و در اوایل قرن دوم هجری می‌زیسته است - نقل می‌کند که گفت: هفتاد خطبه از خطبه‌های علی علیه السلام را حفظ کردم و پس از آن ذهنم جوشید که جوشید.

علی‌الجندی نیز نقل می‌کند که از عبدالحمید پرسیدند: چه چیز تو را به این پایه از بلاغت رساند؟ گفت: «حفظ کلام الاصلع»^۲ از برکردن سخنان علی.

عبدالرحیم بن نباته ضرب‌المثل خطبای عرب است در دوره اسلامی. وی اعتراف می‌کند که سرمایه فکری و ذوقی خود را از علی علیه السلام گرفته است. وی به نقل ابن ابی‌الحدید در مقدمه شرح نهج البلاغه می‌گوید:

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

جاحظ، ادیب سخن‌دان و سخن‌شناس معروف - که از نوابغ ادب است و در اوایل قرن سوم هجری می‌زیسته است و کتاب **البيان والتبيين** وی

۱. وی کاتب مروان بن محمد آخرین خلیفه اموی است. ایرانی‌الاصل و استاد ابن مقفع دانشمند و نویسنده معروف است. درباره‌اش گفته‌اند: نویسندگی با عبدالحمید آغاز شد و با ابن‌العمید پایان یافت. ابن‌العمید وزیر آل‌بویه بود.

۲. اصلع یعنی کسی که موی جلو سرش ریخته است. عبدالحمید با اینکه عملاً فضیلت و کمال مولی را اعتراف می‌کند، به حکم وابستگی اموی نام آن حضرت را با تعبیر طنزآمیزی می‌آورد.

یکی از ارکان چهارگانهٔ ادب به شمار آمده است^۱ - مکرر در کتاب خویش ستایش و اعجاب فوق‌العادهٔ خود را نسبت به سخنان علی علیه السلام اظهار می‌دارد.

از گفته‌های وی بر می‌آید که در همان وقت سخنان فراوانی از علی علیه السلام در میان مردم پخش بوده است. در جلد اول البیان و التبیین^۲ رأی و عقیدهٔ کسانی را نقل می‌کند که صمت و سکوت را ستایش، و سخن زیاد را نکوهش کرده‌اند. جاحظ می‌گوید:

سخن زیاد که نکوهش شده است سخن بیهوده است نه سخن مفید و سودمند، و گرنه علی بن ابیطالب و عبدالله بن عباس نیز سخن فراوان داشته‌اند.

جاحظ در همان جلد اول^۳ این جملهٔ معروف را از علی علیه السلام نقل می‌کند: «قِیمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ»^۴. آنگاه بیش از نیم صفحه این جمله را ستایش می‌کند و می‌گوید:

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

۱. سه رکن دیگر عبارت است از: ادب الکاتب ابن قتیبه، الکامل مبرد، النوادر ابی علی قالی. مقدمهٔ البیان و التبیین، نقل از مقدمهٔ ابن خلدون.

۲. ص ۲۰۲.

۳. ص ۸۳.

۴. ارزش هر کسی همان است که می‌داند. نهج البلاغه، حکمت ۸۱.

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

آنگاه می‌گوید:

وَ كَانَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ قَدْ الْبَسَهُ مِنَ الْجَلَالَةِ وَ غَشَّاهُ مِنَ نُورِ الْحِكْمَةِ
عَلَى حَسَبِ نَيْتِهِ صَاحِبَهُ وَ تَقَوَّاهُ قَائِلُهُ.
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 دربارهٔ سخنوری صعصعه
بن صوحان^۱ بحث کند می‌گوید:

از هر دلیلی بالاتر بر سخنوری او این است که علی گاهی

motahari.ir

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: «رَبَّيْتُ الْخِلَافَةَ وَ مَا زَانْتُكَ وَ
رَفَعْتُهَا وَ مَا رَفَعْتُكَ وَ هِيَ إِلَيْكَ أَحْوَجُ مِنْكَ إِلَيْهَا» 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 علیه السلام ایستاد، یک دست روی قلب متهیج و پر تپش خود گذاشت و با
دستی دیگر مشتی از خاک برداشت و بر سر خود ریخت و خطابه‌ای پر شور و پرهیجان
در مجمع خاندان و یاران خاص علی علیه السلام ایراد کرد. مرحوم مجلسی در جلد نهم بحار
باب شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام، آن خطابه عالی را نقل کرده است.

می نشست و از او می خواست سخنرانی کند.

سید رضی جمله معروفی در ستایش و توصیف سخنان مولی علیه السلام دارد. می گوید:

كان امير المؤمنين عليه السلام مشرع الفصاحة و موردها و عنه اخذت قوانينها و على امثله هذا كل قائل خطيب و بكلامه استعان كل واعظ بليغ و مع ذلك فقد سبق و قصروا، و تقدّم و تأخّروا. لأنّ كلامه عليه السلام الكلام الذي عليه مسحة من العلم الالهى و فيه عبقة من الكلام النبوى.

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. درعین حال به او نرسیدند و از او عقب ماندند، بدان جهت که بر کلام او نشانه ای از دانش خدایی و بویی از سخن نبوی موجود است.

ابن ابی الحدید از علمای معتزلی قرن هفتم هجری است. او ادیبی ماهر و شاعری چیره دست است و چنانکه می دانیم سخت شیفته کلام مولی است و مکرر در خلال کتاب خود شیفتگی خویش را ابراز می دارد. در مقدمه کتاب خویش می گوید:

به حق، سخن علی را از سخن خالق فروتر و از سخن مخلوق فراتر خوانده اند. مردم همه دو فن خطابه و نویسندگی را از او

فراگرفته‌اند... 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 التبيين و سایر کتب خویش ستایشگر اوست.

ابن ابی‌الحدید 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 ابی‌بکر، که امام خبر این 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 به او 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

۱. نامه با این جمله آغاز می‌شود: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ مَصْرَ قَدْ افْتَتِحَتْ وَ مُحَمَّدٌ بْنُ أَبِي بَكْرٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - قَدْ اسْتُشْهِدَ». نهج البلاغه، نامه ۳۵ از بخش نامه‌ها.

زیرا مردم مکه تاجرپیشه 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 علیه السلام شجاعت‌ر 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 قُتس 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 آیینۀ این عصر

از چهارده قرن پیش تا کنون، جهان هزاران رنگ به خود گرفته، فرهنگها تغییر و تحول یافته و ذائقه‌ها دگرگون شده است. ممکن است کسی بیندارد که فرهنگ قدیم و ذوق قدیم سخن علی را می‌پسندید و در برابرش خاضع بود، فکر و ذوق جدید به نحو دیگری قضاوت می‌کند. اما باید بدانیم که سخن علی علیه السلام چه از نظر صورت و چه از نظر معنی محدود به هیچ زمان و هیچ مکانی نیست؛ انسانی و جهانی است. ما بعداً 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 همهٔ مردم عرب زبان یک نفر نیست مگر آنکه معتقد است سخن علی علیه السلام بعد از قرآن و کلام نبوی شریفترین و بلیغترین و پرمعنی‌ترین و جامعترین سخنان است.

علی‌الجندی، رئیس دانشکدهٔ علوم در دانشگاه قاهره، در مقدمهٔ کتاب علی بن ابیطالب، شعره و حکمه دربارهٔ نشر علی علیه السلام می‌گوید:

نوعی خاص از آهنگ موسیقی که بر اعماق احساسات پنجه می‌افکند در این سخنان هست. از نظر سجع چنان منظوم است که می‌توان آنرا «شعر منثور» نامید.

وی از قدامه بن جعفر نقل می‌کند که گفته است:

برخی در سخنان کوتاه توانایند و برخی در خطبه‌های طولانی، و علی در هر دو قسمت بر همه پیشی گرفته است، همچنان که در سایر فضیلتها.

طه حسین، ادیب و نویسندهٔ معروف مصری معاصر، در کتاب علی و بنوه داستان مردی را نقل می‌کند که در جریان جنگ جمل دچار تردید می‌شود، با خود می‌گوید چطور ممکن است شخصیتهایی از طراز طلحه و زبیر برخطا باشند؟! درد دل خود را با خود علی علیه السلام در میان می‌گذارد و از خود علی می‌پرسد که مگر ممکن است چنین شخصیتهای عظیم بی سابقه‌ای بر خطا روند؟ علی به او می‌فرماید:

إِنَّكَ لَمْلَبُوسٌ عَلَيْكَ. إِنَّ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ لَا يُعْرِفَانِ بِأَقْدَارِ الرِّجَالِ،
إِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ، وَاعْرِفِ الْبَاطِلَ تَعْرِفْ أَهْلَهُ.

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، آن وقت اهل باطل را خواهی شناخت. آن وقت 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 جلال تر و شیواتر از
این جواب ندیده و نمی‌شناسم.

شکیب ارسلان ملقب به «امیرالبیان» یکی دیگر از نویسندگان
زبردست 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 ابیطالب 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 ابیطالب کجا! من بند کفش علی هم به حساب نمی آیم.^۱

میخائیل نعیمه، نویسنده مسیحی معاصر لبنانی، در مقدمه کتاب الامام علی تألیف جرج جرداق مسیحی لبنانی، می گوید:

علی تنها در میدان جنگ قهرمان نبود، در همه جا قهرمان بود: در صفای دل، پاکی وجدان، جذابیت سحرآمیز 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 می دهیم و بیش از این به نقل ستایش افراد و اشخاص نمی پردازیم. ستایشگر سخن علی علیه السلام ستایشگر خود است. مباح خورشید، مباح خود است که دو چشم روشن و نامرمد است سخن خود را در این زمینه به سخن خود علی علیه السلام پایان می دهیم: روزی یکی از اصحاب علی علیه السلام خواست خطابه ای ایراد کند، نتوانست و زبانش به اصطلاح بند آمد. علی فرمود:

همانا زبان پاره ای از انسان است و در اختیار ذهن او. اگر ذهن

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.

نچو شد و واپس رود از زبان کاری ساخته نیست، اما آنگاه که
ذهن باز شود مهلت به زبان نمی دهد.

سپس فرمود:

وَإِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنْشَبَتْ عُروْقُهُ وَ عَلَيْنَا تَهْدَلَتْ
غُصُونُهُ^۱.

همانا ما فرماندهان سپاه سخنیم، ریشه درخت سخن در میان
ما دویده و جا گرفته و شاخه هایش بر سر ما آویخته است.

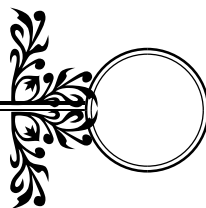
جاحظ در البیان و التبیان از عبداللّٰه بن الحسن بن علی (عبداللّٰه محض)
نقل می کند که علی علیہ السلام فرموده است:

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 [بودن]
معانی آن که موضوع اصلی این سلسله مقالات است وارد بحث می شویم.

۱. نهج البلاغه، بخش خطبه ها، خطبه ۲۳۱.

۲. ج ۲ / ص ۹۹.



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

البته قضاوت صحیح درباره شاهکارهای زبان عربی و فارسی خاصه ادبا و اهل فن است، ولی این اندازه مسلّم است که هر یک از این شاهکارها از جنبه خاصی شاهکار است نه از همه جنبه ها، و به عبارت صحیح تر: هر یک از خداوندان این شاهکارها تنها در یک زمینه خاص و محدود توانسته اند هنرنمایی کنند؛ در واقع استعداد هنری شان در یک زمینه معین و محدود بوده است و اگر احياناً 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 هیچ یک 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 نازک‌اندیشی‌های 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 این است که گفته شود هر کدام از اینها در رشته خود مقام اول را واجد است. هریک 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:

إِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَجْرُوا فِي حَلِيَّةٍ تُعَرِّفُ الْغَايَةَ عِنْدَ قَصَبِهَا.

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

آنگاه فرمود:

فَإِنْ كَانَ وَلَا بُدَّ فَأَلْمِكُ الصَّلِيلُ^۱.

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

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ذیل جمله بالا داستانی با سند نقل
می‌کند. می‌گوید:

علی علیه السلام در ماه رمضان هر شب مردم را به شام دعوت می‌کرد
و به آنها گوشت می‌خوراند، اما خود از غذای آنها نمی‌خورد.
پس از صرف شام برای آنها خطابه می‌خواند و موعظه می‌کرد.
یک شب حاضران در حالی که مشغول صرف غذا بودند،
درباره شاعران گذشته به بحث پرداختند. علی پس از صرف
غذا سخن گفت و در ضمن فرمود: «ملاک کار شما دین است،
مایه حفظ و نگهداری شما تقواست. ادب زیور شماست و حلم
حصار آبروی شماست». آنگاه رو کرد به ابوالأسود دؤلی - 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
کرده‌ای، چنین نیست. مردم که دیدند علی درباره موضوعی که
قبلاً مورد بحث آنها بود اظهار علاقه می‌کند، یکصدا فریاد
کردند: شما نظر بدهید یا امیرالمؤمنین، شما بفرمایید که

توانا ترین 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 حتماً اظهار نظری بشود باید بگوییم آن کس که نه تحت تأثیر میل شخصی و نه تحت تأثیر بیم و ترس، بلکه صرفاً تحت تأثیر قوه خیال و ذوق شعری سروده است بر دیگران مقدم است. گفتند: یا امیرالمؤمنین! آن کیست؟ گفت: پادشاه تبهکار، امرؤالقیس.

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

امرؤالقیس اذا ركب و النابغة اذا هرب و زهير اذا رغب و
الاعشى اذا طرب.

بزرگترین شاعران امرؤالقیس 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 تأثیر واهمه و ترس قرار گیرد و بخواهد معذرت‌شود و از خود دفاع کند، و زهیر بن ابی سلمی است آنگاه که چیزی را دوست بدارد و بخواهد توصیف کند، اعشی است آنگاه که به طرب آید.

مقصود این مرد این است که هر یک از این شاعران در زمینه معین استعداد دارند و شاهکارهایی که به وجود آورده‌اند تنها در همان زمینه

معین است که استعداد آن را داشته‌اند؛ هر کدام در رشته خود اول‌اند و هیچ‌کدام در رشته دیگری نبوغی به خرج نداده‌اند.

علی در میدانهای گوناگون

از امتیازات برجسته سخنان امیرالمؤمنین که به نام «نهج البلاغه» امروز در دست ماست این است که محدود به زمینه خاصی نیست. علی به تعبیر خودش تنها در یک میدان اسب نتاخته است، در میدانهای گوناگون - که گاهی با بعضی متضاد است - تکاور بیان را به جولان آورده است. نهج البلاغه شاهکار است اما نه تنها در یک زمینه مثلاً موعظه یا حماسه یا فرضاً عشق و غزل یا مدح و هجاء و غیره، بلکه در زمینه‌های گوناگون که شرح خواهیم داد.

اینکه 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 هرکس 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 این است 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 برمی‌انگیخته 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 این است که وقتی انسان در آن گونه سخنانش که در زهد و موعظه و تنبّه است تأمل می‌کند و موقتاً 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 کناره‌گیری 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 بی‌خبر است. کسی باور نمی‌کند که سخنانی که در زهد و تنبّه 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 آمادهٔ 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 می‌گوید:

من این مطلب را فراوان با دوستان در میان می‌گذارم و اعجاب آنها را بدین وسیله برمی‌انگیزم.

شیخ محمد عبده نیز تحت تأثیر 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 می‌دارد.

قطع نظر از سخنان علی، به طور 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 شب‌زنده‌دار، در محراب عبادت گریان و در میدان نبرد خندان است، سربازی است خشن و سرپرستی است مهربان و رقیق‌القلب، حکیمی است ژرف‌اندیش، 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.

صفی‌الدین حلّی متوفی در قرن هشتم هجری، در باره‌اش می‌گوید:

جمعت فی صفاتک الاضداد	و لهذا عزّت لک الانداد
زاهد حاکم حلیم شجاع	فاتک ناسک فقیر جواد
شیم ما جمعن فی بشر قط	ولا حاز مثلهنّ العباد
خلّق یخجل النسیم من اللطف	و بأس یذوب منه الجماد
جلّ معناک ان تحیط به	الشعر و یحصی صفاتک النقاد

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

اینکه همه دربارهٔ معنویات سخن رانده است، فصاحت را به اوج کمال رسانیده است. علی از می و معشوق و یا مفاخرت و امثال اینها - که میدانهای 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. همهٔ اینها میدان را از نظر شخص سخنور محدود و خود او را مقید می سازد.

عمده جهت در اعجاز لفظی قرآن کریم این است که با اینکه یکسره موضوعات و مطالبش با موضوعات سخنان متداول عصر خود مغایر است و سرفصل ادبیات جدیدی است و با جهان و دنیای دیگری سروکار 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.

motahari.ir

مباحث و موضوعات در نهج البلاغه

مباحث و موضوعاتی که در نهج البلاغه مطرح است و رنگهای مختلفی به این سخنهای آسمانی داده است، زیاد 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 شایستهٔ بحث و مقایسه است، به قرار ذیل

است:

۱. الهیات و ماوراء الطبیعه
 ۲. سلوک و عبادت
 ۳. حکومت و عدالت
 ۴. اهل البیت 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.

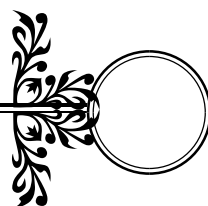
بدیهی است که همان طوری که عنوان مقالات نشان می دهد (سیری در نهج البلاغه) این بنده نه ادعا دارد که موضوعات بالا جامع همه موضوعاتی است که در نهج البلاغه طرح شده اند و نه مدعی است که بحث درباره موضوعات نامبرده را به پایان خواهد رسانید و نه دعوی شایستگی چنین کاری را دارد. آنچه در این مقالات ملاحظه می فرمایید از حد یک نگاه تجاوز نمی کند. شاید بعدها توفیق حاصل شد و بهره بیشتری از این گنجینه عظیم حاصل گشت و یا دیگران چنین توفیقی به دست خواهند آورد. خدا داناست. انه خیر موفّق و معین.

بخش دوم

الهیات و ماوراء الطبیعه

توحید و معرفت
اعتراف تلخ
عقل شیعی
ارزش تعلقات فلسفی در مسائل ماوراء الطبیعی
ارزش مطالعه در آثار و آیات
مسائل تعقلی محض
ذات و صفات پروردگار
ذات حق
وحدت حق، وحدت عددی نیست
اولیت و آخریت، ظاهری و باطنیت
مقایسه و داوری:
نهج البلاغه و اندیشه های کلامی
نهج البلاغه و اندیشه های فلسفی یونانی
نهج البلاغه و اندیشه های فلسفی غرب

الهیات و ماوراء الطبیعه



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 اعجاب‌انگیزترین بحثهای آن دانست. بدون مبالغه، این بحثها با توجه به مجموع شرایط 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 ۱۸۳ چنین آمده است:

أَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ صَغِيرٍ مَا خَلَقَ كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ وَاتَّقَنَ تَرْكِيبَهُ
وَقَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالبَصَرَ، وَسَوَّىٰ لَهُ الْعَظْمَ وَالبَشْمَ؟ أَنْظُرُوا إِلَى
السَّمَلَةِ فِي صِغَرِجَتِهَا وَلَطَافَةِ هَيْئَتِهَا لَا تَكَادُ تُنَالُ بِلِحْظِ البَصَرِ،
وَلَا يُسْتَدْرَكُ الْفِكْرُ، كَيْفَ دَبَّتْ عَلَىٰ أَرْضِهَا وَصَبَّتْ عَلَىٰ رِزْقِهَا،
تَنْقُلُ الْحَبَّةَ إِلَىٰ جُحْرِهَا وَتَعُدُّهَا فِي مُسْتَقَرِّهَا، تَجْمَعُ فِي حَرْهَا لِإِبْرَدِهَا
وَفِي وَرْدِهَا لِصَدَرِهَا، مَكْفُولَةٌ بِرِزْقِهَا، مَرْزُوقَةٌ بِوَفْقِهَا،
لَا يُغْفِلُهَا الْمُنَانُ، وَلَا يَحْرِمُهَا الدِّيَانُ، وَلَوْ فِي الصَّفَا الْيَابِسِ وَ
الحَجَرِ الْجَامِسِ، وَلَوْ فَكَّرَتْ فِي مَجَارَىٰ أَكْلِهَا وَفِي غُلُوبِهَا وَسُفْلِهَا، وَ
مَا فِي الْجَوْفِ مِنْ شَرَّاسِيفٍ بَطْنِهَا، وَمَا فِي الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِهَا وَأَذُنِهَا
لَقَضَّيْتُ مِنْ خَلْقِهَا عَجَبًا.

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
غایب گردد. چگونه با این جثه کوچک روی زمین می‌جنبد و
برجمع 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 پیش‌بینی می‌کند. اینچنین موجود اینچنین روزی‌اش
تضمین شده و تطبیق داده شده است. خداوند مَنّان 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 استنتاجهاست، اطلاق و لاحدی و احاطه ذاتی و قیومی حق است. علی علیه السلام در این قسمت داد سخن را داده است؛ نه پیش از او و نه بعد از او کسی به او نرسیده است.

مسئله دیگر «بساطت مطلقه» و نفی هر گونه کثرت و تجزی و نفی هرگونه 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 شأنی او را از شأن دیگر شاغل نمی‌شود، کلام او عین فعلش است، حدود توانایی عقول بر ادراک 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 هریک از اینها نمونه‌ای ذکر خواهیم کرد.

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

فیلسوف وارد در عقاید 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 بایک 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 مقدمتاً 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 لاقول کوتاهی کرده‌ایم. اساساً کوتاهیهای ما ظلم است. ما نخواستیم و یا نتوانسته‌ایم علی را بشناسیم. بیشتر مساعی ما درباره تنصیصات رسول اکرم صلی الله علیه و آله درباره علی علیه السلام و سب و شتم کسانی که این نصوص را نادیده گرفته‌اند بوده است، نه درباره شخصیت عینی مولا علی. غافل از این که این مشکی که عطار الهی بحق معرفت 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 آشنایی با او.

آیا اگر **نهج البلاغه** از دیگران می‌بود با او همین گونه رفتار می‌شد؟ کشور ایران کانون شیعیان علی علیه السلام است و مردم ایران فارسی زبان‌اند. شما نگاهی به شرحها و ترجمه‌های فارسی **نهج البلاغه** بیفکنید و آنگاه در باره کارنامه خودمان قضاوت کنید.

به طور 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 برخلاف 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* تألیف 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 به وسیله ائمه اهل بیت علیهم‌السلام 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 درآید 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 علیهم‌السلام به تبع تعلیمات قرآنی و به عنوان تفسیر قرآن، آن حقایق را ابراز و اظهار نمودند. اگر توییخی 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 گرایش بدین جهت داشتند، ولی چنانکه می‌دانیم مزاج اجتماعی جماعت آن را 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 به وسیله فاطمین که شیعی بودند، می‌گوید:

و لذلك كانت الفلسفة بالتشيع الصق منها بالتسنن نرى ذلك في العهد الفاطمي والعهد البويهی، و حتى في العصور الاخيرة كانت فارس اكثر الاقطار عناية بدراسة الفلسفة الاسلامية و نشر كتبها، و لما جاء جمال الدين الافغانی مصر في عصرنا الحديث و كان فيه نزعة تشيع و قد تعلم الفلسفة الاسلامية بهذه الاقطار الفارسية كان هو الذي نشر هذه الحركة في 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 جمال‌الدین اسدآبادی که تمایلات شیعی داشت و در ایران تحصیل فلسفه کرده بود، همینکه به مصر آمد یک جنبش فلسفی در آنجا به وجود آورد.

ولی احمد امین در اینکه چرا شیعه بیش از غیر شیعه تمایل فلسفی داشته است، عمده‌اً یا سهواً دچار اشتباه می‌شود. او می‌گوید: علت تمایل بیشتر شیعه به بحثهای عقلی و فلسفی، باطنیگری و تمایل آنها به تأویل 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، و در دعا‌های خود عالیت‌ترین 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 نازک‌اندیش 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 همچنان که مقتضای طبیعت و یا عادت اوست، بی‌ادبانه 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 مبدأ و منشأ آن را تشخیص دهد.

ما به طرفداران این طرز فکر می‌گوییم: اولاً نه همه شیعیان ایرانی بودند و نه همه ایرانیان شیعه بودند. آیا محمد بن یعقوب کلینی و محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی و محمد بن ابیطالب مازندرانی ایرانی بودند، اما محمد بن اسماعیل بخاری و ابوداود سجستانی و مسلم بن حجاج نیشابوری ایرانی نبودند؟ آیا سید رضی که جمع‌آوری‌کننده **نهج البلاغه** است ایرانی بود؟ آیا فاطمین مصر ایرانی بودند؟...

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

حقیقت این است که سلسله‌جنبان این طرز تفکر و این نوع تمایل،

فقط و فقط ائمه اهل بیت علیهم السلام 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 ابوعلی سینا نقل شده که می گوید:

كان علي عليه السلام بين اصحاب محمد صلی الله علیه و آله كالمعقول بين 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 می کند.

احمد امین و برخی دیگر دچار توهمی دیگر شده اند. آنان در انتساب این نوع کلمات به علی علیه السلام تردید کرده اند و می گویند عرب قبل از فلسفه یونان با این نوع بحثها و تجزیه و تحلیل ها و موشکافی ها آشنا نبود؛ این سخنان را بعدها آشنایان با فلسفه یونان ساخته اند و به امام علی بن ابیطالب بسته اند!

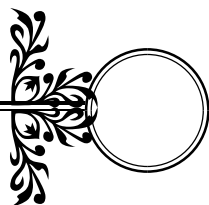
ما هم می گوئیم عرب با چنین کلمات و سخنانی آشنا نبود؛ نه تنها عرب آشنا نبود، غیر عرب هم آشنا نبود، یونان و فلسفه یونان هم آشنا نبود. آقای احمد امین اول علی را در سطح اعرابی از قبیل ابوجهل و ابوسفیان از لحاظ اندیشه پایین می آورد و آنگاه صغری و کبری ترتیب می دهد! مگر عرب جاهلی با معانی و مفاهیمی که قرآن آورد آشنا بود؟! مگر علی تربیت شده و تعلیم یافته مخصوص پیامبر نبود؟! مگر پیامبر علی علیه السلام را به عنوان اعلم اصحاب خود معرفی نکرد؟! چه ضرورتی دارد که ما به خاطر حفظ شأن برخی از صحابه که در یک سطح عادی بوده اند،

شأن و مقام دیگری را که از عالیترین 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 این است 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 تعلّلات 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 «آینه‌ای» که آگاهی و کمال پدیدآورنده خود را ارائه می‌دهد مورد تأمل و جستجو قرار گرفته است. و در گونه دیگر، اندیشه‌های تعلّلی 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 شئون و صفات کمالیه و جلالیه ذات حق تنها از شیوه دوم استفاده شده است.

چنانکه می‌دانیم در ارزش این گونه بحثها و در به کار بردن این شیوه تفکر شک و تردیدهایی هست. همواره افرادی بوده و هستند که این گونه 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 تأثیر 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 پریپیچ و تاب نمی کردند. این افراد به همین جهت در اصالت انتساب این قسمت از مباحث نهج البلاغه به علی علیه السلام تشکیک می کنند.

در قرن دوم و سوم هجری گروهی از نظر شرعی با این گونه 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 می کنند - فهمیده می شود متعبد باشند و هرگونه سؤال و جواب و چون و چرایی بدعت است. احیاناً اگر فی المثل کسی درباره آیه قرآن: «الزُّمْنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۱ پرسش می کرد، اخم می کردند و ناراحت می شدند و طرح چنین سؤالی را ناروا می دانستند و می گفتند: «الکیفیه مجهوله والسؤال بدعة» یعنی حقیقت مطلب بر ما مجهول است و پرسش ممنوع!^۲

در قرن سوم، این گروه (که بعدها «اشاعره» نامیده شدند) بر معتزله که این گونه تعقلات را جایز می شمردند، 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.

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 حیرت‌انگیز روش حسی و تجربی در طبیعتات از طرف دیگر، گروهی از نویسندگان مسلمان غیر شیعی را سخت به هیجان آورد 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 مبدأ 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 **أطلال المذهب المادی و سید ابوالحسن ندوی هندی** در کتاب **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** و نویسندگان «**اخوان المسلمين**» 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 «**محکّمات و بینات در الهیات**» می‌گوید:

پیامبران مردم را از ذات خدا و صفات او و آغاز و انجام جهان و سرنوشت نهایی 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 منحصرأ محسوسات است) بی‌نیاز 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» علمای 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. مابعدالطبیعه 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 لفاظیهاست که حقیقت و معنی ندارد. خداوند مسلمانان را با تعلیمات آسمانی خود از بحث و فحص و تجزیه و تحلیل در این مسائل که بی‌شباهت به تجزیه و تحلیل‌های شیمیایی 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 وجدی و ندوی نوعی «رجعت» اشعریگری است ولی به صورت مدرن و امروزی یعنی پیوندخورده با فلسفه حسی.

ما فعلاً نمی‌توانیم از جنبه فلسفی وارد بحث ارزش تعقلات فلسفی

۱. ماذا خسرالعالم بانحطاط المسلمین، چاپ چهارم، ص ۹۷.

۲. مصدر سابق، ص ۱۳۵.

بشویم؛ در مقاله «ارزش معلومات» و مقاله «پیدایش کثرت در ادراکات» کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث نسبتاً 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 غیراشعری 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 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 این است 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 مبادی‌ای در کار است که اگر بشر درست به آن اصول و مبادی واقف گردد، می‌تواند آنها را فهم کند. نقش نصوص شرعی این است که الهام بخش عقول و افکار و محرک اندیشه‌هاست، اصول و مبادی لازم و قابل درک را در اختیار می‌گذارد. اساساً در مورد مسائل فکری تعبد معنی ندارد. این که انسان طبق دستور و به اصطلاح «فرمایشی» بخواهد فکر و قضاوت کند و نتیجه بگیرد، مثل این است که در یک امر دیدنی بخواهد فرمایشی ببیند؛ از طرف پیرسد 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 پا از تعلیمات اولیاء وحی فراتر بگذارد یا نه. معاذالله! فراتری وجود ندارد. آنچه به وسیله وحی و خاندان وحی رسیده است آخرین حد صعود و کمال معارف الهی است. سخن در استعداد عقل و اندیشه بشری است که می تواند با ارائه اصول و مبادی این مسائل، سیر علمی و عقلی بکند یا نه^۱؟

اما مسئله دعوت قرآن به تحقیق و مطالعه در طبیعت و وسیله بودن طبیعت برای شناخت خدا و ماوراء طبیعت. در این که توجه دادن فکر بشر به طبیعت و پدیده های 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 این که مسلمین در این راه آن طور که شایسته بود گام برنداشتند باز جای شک نیست. شاید علت اصلی این کندی همان فلسفه یونان بود که قیاسی و عقلی محض بود و حتی در طبیعیات هم از این روش استفاده می کرد. البته همان طور که تاریخ علوم گواهی می دهد دانشمندان اسلامی روش تجربی را مانند یونانیان بکلی به دور نیفکندند. مسلمین، مبتکر و مخترع اولی روش تجربی به شمار می روند. اروپا برخلاف آنچه معروف شده است مبتکر این روش نیست، بلکه دنباله رو مسلمین است.

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

ارزش مطالعه در آثار و آیات

با همه اینها یک نکته قابل تأمل است و آن اینکه اهتمام عظیم قرآن به مطالعه در مخلوقات زمینی و آسمانی آیا به این صورت است که هرگونه راه دیگر را باطل شناخته است؟ یا قرآن همچنان که 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 می تواند بکند نسبت به مسائلی که صریحاً قرآن کریم آنها را عنوان کرده است اندک است. قرآن مسائلی در الهیات مطرح کرده که به هیچ وجه با مطالعه در طبیعت و خلقت قابل تحقیق نیست.

ارزش مطالعه در آثار آفرینش این قدر است که به روشنی ثابت می کند قوه مدبر و حکیم و علیمی جهان را تدبیر می کند. آینه بودن جهان از نظر حسی و تجربی همین اندازه است که طبیعت ماورائی دارد و دست توانا و دانایی کارخانه جهان را می گرداند.

ولی قرآن برای بشر به این اندازه قانع نیست که بداند دست توانا و دانا و حکیم و علیمی جهان را اداره می کند. 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 - به هیچ وجه صدق نمی کند.

مسائل عقلی محض

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

طبیعی است. آیینۀ جهان حداکثر این است که نشان‌دهندۀ دست توانا و دانایی 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 جهان را می‌گرداند؛ هدف این است که بدانیم گردانندۀ اصلی «الله» است و «الله» مصداق «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱ است، ذات مستجمع کمالات است، و به عبارت دیگر کمال مطلق است، و به تعبیر خود قرآن «لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۲ است. مطالعه طبیعت چگونه می‌تواند ما را با چنین مفاهیمی آشنا سازد؟

مسئله دیگر وحدت و یگانگی خداوند است. قرآن این مسئله 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 فلسفۀ اسلامی آن را «برهان تمانع» می‌خواند. گاهی از طریق تمانع علل فاعلی وارد شده است: «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۳ و گاه از طریق تمانع علل غایی: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ»^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 تأکید کرده، توصیه نکرده است و چنین توصیه‌ای صحیح نبوده است. در قرآن مسائلی از این قبیل مطرح است:

۱. شوری / ۱۱.

۲. روم / ۲۷.

۳. الانبیاء / ۲۲.

۴. المؤمنون / ۹۱.

۵. رجوع شود به جلد پنجم اصول فلسفه.

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱، «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۲، «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^۳، «الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ»^۴، «أَيَّمَا تَوَلَّوْا فَسَمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ»^۵، «هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ»^۶، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۷، «الْحَيُّ الْقَيُّومُ»^۸، «اللَّهُ الصَّمَدُ»^۹، «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»^{۱۰}، «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^{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 مبادی اش در اختیار بشر نیست، بر بشر عرضه بدارد و از مردم بخواهد تعبداً بدون اینکه آنها را درک کنند بپذیرند، و یا واقعاً 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 دانایی بوده است، ولی آنچه قرآن از ما می خواهد تنها این نیست که او آنچه را آفریده است از روی علم و دانایی بوده است بلکه این است

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: «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۱، «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ»^۲، «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي»^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 القاء کرده است و از طرفی تدبیر در این درسها را با آیاتی از قبیل: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا^۴، كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ^۵ توصیه و تأکید کرده است. ناچار راهی را برای وصول به این حقایق معتبر می‌دانسته است و به عنوان یک سلسله مجهولات درک نشدنی القاء 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

۱. شوری/۱۲.

۲. سبأ/۳.

۳. کهف/۱۰۹.

۴. محمد/۲۴.

۵. ص/۲۹.

می‌گویند؟

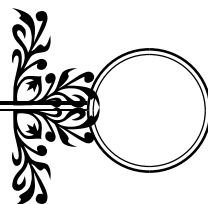
محرک و الهام بخش علی علیه السلام در طرح مسائلی که در دو فصل پیش بدانها اشاره کردیم، تنها و تنها تفسیر قرآن مجید است. اگر علی علیه السلام نبود شاید برای همیشه معارف عقلی قرآن بدون تفسیر می‌ماند. اکنون که اندکی به ارزش این بحثها اشارت رفت، به ذکر نمونه‌هایی از نهج البلاغه می‌پردازیم.



بنیاد علمی و فرهنگی شهید مرتضی

motahari.ir

ذات و صفات پروردگار



در این فصل نمونه‌هایی از بحثهای نهج البلاغه دربارهٔ مسائل مربوط به الهیات یعنی مسائل مربوط به ذات و صفات حق را ذکر می‌کنیم و سپس ارزیابی و مقایسهٔ مختصری به عمل می‌آوریم و بحث در این بخش نهج البلاغه را خاتمه می‌دهیم.

قبلاً لازم است از خوانندگان محترم معذرت بخواهم که در سه فصل اخیر و مخصوصاً این فصل، بحث ما جنبهٔ فنی و فلسفی به خود گرفته است و طبعاً مسائلی طرح می‌شود که بر اذهانی که با این گونه تجزیه و تحلیل‌ها آشنایی ندارند سنگین است.

چاره چیست؟ بحث دربارهٔ کتابی مانند نهج البلاغه اوج و حضیض‌ها و نشیب و فرازهایی دارد. ما به همین مناسبت بحث را به اصطلاح درز می‌گیریم و به ذکر چند نمونه قناعت می‌کنیم و اگر بخواهیم کلمه به کلمه نهج البلاغه را شرح کنیم «مثنوی هفتاد من کاغذ شود».

ذات حق

آیا در نهج البلاغه دربارهٔ 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 می‌زند و آن اینکه ذات حق وجود بی‌حد و نهایت و هستی مطلق است و «ماهیت» ندارد، او ذاتی است محدودیت‌ناپذیر 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 دربارهٔ او صادق است 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 بالأخره 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 هرگونه کیفیت و چگونگی و از هرگونه تشبیه و تمثیل منزّه است، زیرا همهٔ اینها اوصاف یک موجود محدود و متعین و ماهیت‌دار است:

مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا مِثْلَ لَهُ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا مِثْلَ لَهُ^۱.

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

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.

لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٌ^۱.

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

بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَ الْقُدْرَةُ عَلَيْهَا وَ بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ^۲.

مغایرت و جدایی او از اشیاء به این است که او قاهر و قادر و مسلط بر آنهاست، و البته هرگز قاهر عین مقهور و قادر عین مقدور و مسلط عین مسخر نیست، و مغایرت و جدایی اشیاء از او به این نحو است که خاضع و مسخر پیشگاه کبریایی او می باشند و هرگز آن که در ذات خود خاضع و مسخر است (عین خضوع و اطاعت است) با آن که در ذات خود بی نیاز است، یکی نیست. جدایی 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 نقص، و قوت و ضعف است.

در کلمات علی علیه السلام از این گونه سخن بسیار می توان یافت. همه

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 اثنیت و کثرت است؛ یکی است یعنی دو تا نیست و قهراً این نوع از وحدت با صفت کمی (قلّت) 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 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 بی نهایت است و هر چه را مثل او و دوم او فرض کنیم یا خود اوست و یا چیزی هست که ثانی و دوم او نیست - در این گونه موارد وحدت عددی نیست؛ یعنی این وحدت در مقابل اثنیت و کثرت نیست و معنی اینکه یکی است این نیست که دو تا نیست، بلکه این است 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 جهان‌اند و می‌گویند عالم اجسام را حد و نهایی نیست. بعضی دیگر معتقدند که ابعاد جهان محدود است و از هر طرف که برویم بالأخره به جایی خواهیم رسید که پس از آن جایی نیست. مسئله 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 این است 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 هرچه را جهانی دیگر فرض کنیم خود همین جهان و یا جزئی از این جهان خواهد بود. فرض وجودی دیگر مانند وجود ذات احدیت یا توجه به اینکه ذات حق وجود محض و ائیت 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 درآمدن ذات حق ملازم است با محدودیت او:

«الْأَحَدُ لَا يَتَأْوِيلُ عَدَدٌ»^۱ او یک است ولی نه یک عددی.

«لَا يُشْمَلُ بِحَدٍّ وَلَا يُحْسَبُ بِعَدٍّ»^۲ هیچ حد و اندازه‌ای او را دربر نمی‌گیرد و با شمارش به حساب نمی‌آید.

۱. خطبه ۱۵۰.

۲. خطبه ۱۸۴.

«مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ»^۱ هر کس بدو اشاره کند او را محدود ساخته است و هر کس او را محدود سازد او را تحت شمارش درآورده است.

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْكَه»^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.

«كُلُّ مُسَمًّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ»^۳ هر چیزی که با وحدت نامبرده شود کم است جز او که با اینکه واحد است به کمی و قلت موصوف نمی شود. چقدر زیبا و عمیق و پرمعنی است این جمله! این جمله می گوید 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 می شود. و اما ذات حق با اینکه واحد است به کمی و قلت موصوف نمی شود زیرا وحدت او همان عظمت و شدت و لانهایی وجود و عدم تصور ثانی و مثل و مانند برای اوست.

این مسئله که وحدت حق وحدت عددی نیست، از اندیشه های بکر و بسیار عالی اسلامی است؛ در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. خود فلاسفه اسلامی تدریجاً بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی بالخصوص کلمات علی علیه السلام به عمق این اندیشه پی بردند و آن را رسماً در فلسفه الهی وارد کردند. در کلمات قدما از حکمای اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی شود. حکمای متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه خود کردند، نام این نوع وحدت را «وحدت حقه

۱. خطبه ۱.

۲. خطبه ۱۵۰.

۳. خطبه ۶۳.

حقیقه» اصطلاح کردند.

□

اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت 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 فعلاً ما در مقام استناد به قرآن مجید نیستیم. خداوند اول است نه اولیت زمانی تا با آخریت او مغایر باشد، و ظاهر است نه به معنی اینکه محسوس به حواس است تا با باطن بودن او دو معنی و دو جهت مختلف باشد. اولیت او عین آخریت، و ظاهریت او عین باطنیت اوست.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونُ أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ
آخِرًا وَيَكُونَ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا... وَكُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرُهُ غَيْرٌ
بَاطِنٍ وَكُلُّ بَاطِنٍ غَيْرُهُ غَيْرٌ ظَاهِرٌ^۱.

سپاس خدای را که هیچ حال و صفتی از او بر حال و صفتی دیگر تقدم ندارد تا اولیت او مقدم بر آخریتش و ظاهریت او مقدم بر باطنیتش بوده باشد... هر پیدایی جز او فقط پیداست و دیگر پنهان نیست و هر پنهانی جز او فقط پنهان است و دیگر پیدا نیست. اوست که در عین اینکه پیداست پنهان است و در عین اینکه پنهان است پیداست.

لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَلَا تَرْفِدُهُ الْأَدَوَاتُ، سَبَقَ الْأَوْقَاتُ كَوْنُهُ

وَالْعَدَمَ وَجُودَهُ وَالْإِبْتِدَاءَ أَرْزُلُهُ^۱.

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 ابتدایی، 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.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وَجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزُلِيَّتِهِ وَ بِإِسْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ وَلَا تَحْجِبُهُ السَّوَابِرُ^۲.

سپاس خدای را که آفرینش دلیل بر هستی او و حدوث مخلوقاتش دلیل بر ازلیت او و ماندداشتن مخلوقاتش دلیل بر بیمانندی اوست. از حواس پنهان است و دست حواس به دامن کبریایی اش نمی‌رسد، و در عین حال هویدا است و هیچ چیزی

۱. خطبه ۱۸۴.

۲. خطبه ۱۵۰.

نمی تواند مانع و حاجب و پرده وجودش شود.

یعنی او هم پیداست و هم پنهان است؛ او در ذات خود پیداست 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 هرچه وجود کاملتر و قویتر باشد ظاهرتر است و بر عکس هرچه ضعیفتر و با عدم مخلوط تر 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 شرایط خاصی که باید باشد. و از این رو 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 آن جهت رنگها و شکلهای و آوازهها و غیر اینها را درک می کنند که به مکان و زمان محدود می شوند؛ 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 به طور یکنواخت می بود قابل احساس نبود، اگر یک آواز به طور مداوم و یکنواخت شنیده شود هرگز شنیده نمی شود.

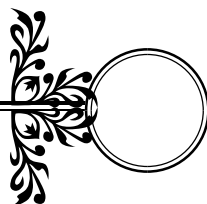
ذات حق که صرف الوجود و فعلیت محض است و هیچ مکان و زمان او را محدود نمی کند، نسبت به حواس ما باطن است اما او در ذات خود عین ظهور است و همان کمال ظهورش که ناشی از کمال وجودش است سبب خفای او از حواس ماست. جهت ظهور و جهت بطون در ذات او یکی است؛ او از آن جهت پنهان است که در نهایت پیدایی است. او از شدت ظهور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

يَا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِقَرِّطِ نَوْرِهِ
الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ^۱
حجاب روی تو هم روی توست در همه حال
نهان ز چشم جهانی ز بس که پیدایی



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

مقایسه و داورى



اگر یک مقایسه - ولو به طور مختصر - میان منطق نهج البلاغه با منطق سایر مکتبهای فکری به عمل نیاید، ارزش واقعی بحثهای توحیدی نهج البلاغه روشن نمی شود. آنچه در فصل پیش به عنوان نمونه ذکر شد قسمت بسیار مختصری بود و از لحاظ نمونه هم چندان کافی به نظر نمی رسد، ولی فعلاً به همان اندازه قناعت می کنیم و به مقایسه می پردازیم.

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 بی سابقه است. تنها زمینه اندیشه های نهج البلاغه قرآن مجید است و بس. از قرآن مجید که بگذریم، هیچ گونه 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 داده اند! و چنین فرض کرده اند که این بیانات در عصرهای

متأخرتر، پس از پدید آمدن افکار معتزله از یک طرف و اندیشه‌های یونانی از طرف دیگر پیدا شده است؛ غافل از آن که «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، هرگونه صفت «مقارن» و زائد بر ذات نفی شده است. از طرف دیگر، همچنان که می‌دانیم اشاعره طرفدار صفات زائد بر ذاتند و معتزله هرگونه صفت را نفی می‌کنند:

الاشعری بازدياد قائلة وقال بالنيابة المعتزلة

همین امر سبب شده که بعضی بپندارند آنچه در نهج البلاغه در این زمینه آمده است در عصرهای متأخرتر ساخته شده و تحت تأثیر افکار معتزلی بوده است، و حال آنکه اگر فردی اندیشه‌شناس 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 دربارهٔ حدوث کلام پروردگار آمده است. ممکن است توهم شود که آن چیزی که در این خطبه آمده است مربوط است به بحث در قدم و حدوث قرآن - که مدت‌ها بازار داغی

۱. در خطبهٔ اول نهج البلاغه قبل از آن که بفرماید: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ تَفْئِي الصِّفَاتِ عَنْهُ» می‌فرماید: «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ».

در میان متکلمین اسلامی داشت - و آنچه در نهج البلاغه آمده است در آن عصرها یا عصرهای بعدتر الحاق شده است. ولی اندک دقت معلوم می‌دارد که بحث نهج البلاغه دربارهٔ حدوث و قدم قرآن - که یک بحث بی‌معنی است - نیست، بلکه دربارهٔ «امر» تکوینی و ارادهٔ انشائی پروردگار است. علی می‌فرماید امر پروردگار و ارادهٔ انشائی پروردگار فعل اوست و به همین دلیل حادث و متأخر از ذات است، و اگر قدیم و در مرتبهٔ ذات باشد مستلزم ثانی و شریک برای ذات است:

يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ، لَا يَصَوْتُ يَفْرَعُ وَلَا يَنْدَاءُ يُسْمَعُ وَ
إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ
كَائِناً وَلَوْ كَانَ قَدِماً لَكَانَ إِهْلاً ثَانِياً.

یعنی هر چه را بخواهد باشد، می‌گوید «باش»! پس وجود می‌یابد. این گفتن، آوازی که دروازهٔ گوشها را بکوبد و یا فریادی که شنیده شود نیست. سخن از فعل اوست، و چون فعل اوست حادث است و در مرتبهٔ قبل موجود نبوده است، و اگر قدیم باشد خدای دوم خواهد بود.

بعلاوه، روایاتی که در این زمینه از علی علیه السلام رسیده است و فقط برخی از آنها در نهج البلاغه جمع شده است روایاتی مستند 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 این است 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، همچنان که 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 گردآوری نهج البلاغه صد در صد متفاوت است. فعلاً 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 تأثیر و نفوذ تعلیمات اسلامی برخی مسائل را وارد فلسفه کردند که قبلاً نبود و بعلاوه در بیان و توجیه و استدلال بعضی مسائل دیگر ابتکاراتی به وجود آوردند؛ درعین حال با آنچه از نهج البلاغه می‌توان استفاده کرد تفاوت‌هایی دارد.

حضرت استاد علامه طباطبایی (روحی فداه) 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 هریک 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 مسئله وحدت حقه (وحدت غیر عددی) در واجب و مسئله اینکه ثبوت وجود واجبی همان ثبوت وحدت اوست (وجود واجب چون وجود مطلق است مساوی با وحدت است) و اینکه واجب معلوم بالذات است و اینکه واجب خود به خود بلاواسطه 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 غیرمستقیم اثبات می‌گردد؛ از این راه به اثبات می‌رسد که بدون فرض واجب‌الوجود، وجود ممکنات غیرقابل توجیه است. گرچه برهانی که براین مطلب اقامه می‌شود از نوع برهان حُلْف نیست ولی از نظر غیر مستقیم بودن و خاصیت الزامی داشتن

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 و واقعیته است که هیچ‌گونه محدودیت و نهایتی نمی‌پذیرد، زیرا وی واقعیت محض است که هر چیز واقعیت‌داری 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 این است که او هستی مطلق و نامحدود است، قید و حد به هیچ وجه در او راه ندارد، هیچ مکان و یا زمان و هیچ شیئی 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؛

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

این است آنچه محور بحثهای نهج البلاغه است و در کتب فارابی و بوعلی و ابن رشد و غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی نشانه ای از آن نمی توان یافت.

همچنان که استاد علامه متذکر شده اند 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 نمی توانیم به ذکر آن مسائل و بیان مبتنی بودن این بحثها بر آن مسائل بپردازیم.

وقتی که ما می بینیم اولاً مسائلی در نهج البلاغه مطرح است که در عصر سید رضی (گردآورنده نهج البلاغه) در میان فلاسفه جهان مطرح نبوده است از قبیل اینکه وحدت ذات واجب از نوع وحدت عددی نیست و عدد در مرتبه متأخر از ذات اوست، 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 می بینیم تکیه گاه بحث در این کتاب با بحثهای فلسفی متداول جهان تا امروز متفاوت است، چگونه می توانیم ادعا کنیم که این سخنان از طرف آشنایان با مفاهیم فلسفی آن روز اختراع شده است.

نهج البلاغه و اندیشه های فلسفی غرب

نهج البلاغه در تاریخ فلسفه شرق سهم عظیم دارد. صدرالمتألهین که اندیشه های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تأثیر عمیق کلمات

علی‌علیه السلام بود. روش او در مسائل توحید بر اساس 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^۱. به عقیده ما علت عمده آن، ناتوانی و نارسایی 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 لایبنیتس و کانت و غیره به بحث ورد و قبول آن پرداخته‌اند، مطالعه کند و آنگاه آن را با برهان صدیقین صدر المتألهین که از اندیشه‌های اسلامی و مخصوصاً کلمات علی‌علیه السلام الهام یافته است مقایسه نماید تا ببیند «تفاوت ره از کجاست تا به کجا».

motahari.ir

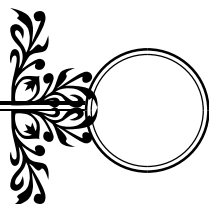
۱. رجوع شود به کتاب علل گرایش به مادیگری تألیف مرتضی مطهری، بخش «نارساییهای مفاهیم فلسفی».

بخش سوم

سلوک و عبادت

عبادت در اسلام
درجات عبادتها
تلقی نهج البلاغه از عبادت
عبادت آزادگان
یاد حق
حالات و مقامات
شب مردان خدا
ترسیم چهره عباد
شب زنده داری ها
واردات قلبیه
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 سرلوحه 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 دسته‌جمعی 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 وظایف 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 خدایی 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 پاره ای تعلیمات دارد که فقط برای انجام مراسم عبادت وضع شده است از قبیل نماز و روزه، و این خود فلسفه ای خاص دارد.

□

درجات عبادتها

تلقی 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 مزدگیری است. همان طور 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 همان طور که فایده کار برای کارگر در مزدی که از کارفرما می گیرد خلاصه می شود و اگر مزدی در کار نباشد نیرویش به هدر رفته است، فایده 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 کارفرما که مزدی می دهد به خاطر بهره ای است که از کار کارگر می برد و کارفرمای ملک و ملکوت چه بهره ای می تواند از کار بنده ضعیف 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، مسئله‌ای است که برای اینچنین عابدیهایی هرگز مطرح نیست.

از نظر این گونه افراد تار و پود عبادت همین اعمال بدنی و حرکات محسوس ظاهری است که به وسیله زبان و سایر اعضای 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. بر حسب این تلقی، مسئله 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 عکس‌العمل سپاسگزارانه انسان است از پدیدآورنده خلقت، اظهار شیفستگی و عشق انسان است به کامل مطلق و جمیل علی‌الاطلاق، و بالأخره سلوک و سیر الی‌الله است.

بر حسب این تلقی، عبادت پیکری دارد و روحی، ظاهری دارد و معنی‌ای. آنچه به وسیله زبان و سایر اعضای 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 الی‌الله و گام برداشتن در بساط قرب باشد.

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

با مقایسه با اندیشه های ماقبل اسلام در قلمرو کشورهای اسلامی می توان فهمید که اسلام چه جهش عظیمی در اندیشه ها در جهت عمق و وسعت و لطف و رقت به وجود آورده است. اسلام از مردمی که بت یا انسان و یا آتش را می پرستیدند و بر اثر کوتاهی اندیشه مجسمه های ساخته دست خود را معبود خود قرار می دادند و یا خدای لایزال را در حد پدر یک انسان تنزل می دادند و احیاناً پدر و پسر را یکی می دانستند و یا رسماً اهورامزدا را مجسم می دانستند و مجسمه اش را همه جا نصب می کردند، مردمی ساخت که مجردترین معانی و رقیقترین اندیشه ها و لطیفترین افکار و عالیترین تصورات را در مغز خود جای دادند.

چطور شد که یکمرتبه اندیشه ها عوض شد، منطقها تغییر کرد، افکار اوج گرفت، احساسات رقت یافت و متعالی شد و ارزشها دگرگون گشت؟

سبعة معلقه و نهج البلاغه دو نسل متوالی هستند. هر دو نسل نمونه فصاحت و بلاغت اند اما از نظر محتوا تفاوت از زمین تا آسمان است. در آن یکی هر چه هست وصف اسب است و نیزه و شتر و شیخون و چشم و

ابرو و معاشقه و مدح و هجو افراد، و در این یکی عالیت‌ترین مفاهیم انسانی. اکنون برای اینکه نوع تلقی نهج‌البلاغه 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

إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَرْحَارِ!

همانا گروهی خدای را به انگیزه پاداش می‌پرستند، این عبادت تجارت‌پیشگان است، و گروهی او را از ترس می‌پرستند، این عبادت عبادت برده‌صف‌ت‌ان است، و گروهی او را برای آنکه او را سپاسگزاری کرده باشند می‌پرستند، این عبادت آزادگان است.

motahari.ir

لَوْ لَمْ يَتَوَعَّدِ اللَّهُ عَلَى مَعْصِيَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمِهِ^۲.

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

از کلمات آن حضرت است:

۱. نهج‌البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۲۳۷.

۲. نهج‌البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۲۹۰.

إِلٰهِي مَا عَبْدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ
وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ^۱.

من تو را به خاطر بیم از کیفرت و یا به خاطر طمع در بهشت
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 بپادار»، اشاره به اینکه انسان که نماز می‌خواند و در یاد
خداست همواره در یاد دارد که ذات دانا و بینایی مراقب اوست و
فراموش نمی‌کند که خودش بنده است.

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

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ
الْوَقْرِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَتَّقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمَعَانِدَةِ وَ مَا بَرَحَ
لِلَّهِ عَزَّتِ الْاَوْهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فِي اَرْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادُ
نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلَمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ^۲.

۱. بحار الانوار، 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 نابینایی بینا و از پس سرکشی و عناد رام می گردند. همواره چنین بوده و هست که خداوند متعال در هر برهه ای از زمان و در زمانهایی که پیامبری در میان مردم نبوده است، بندگان داشته و دارد که در سرّ ضمیر آنها با آنها راز می گوید و از راه عقلهایشان با آنان تکلم می کند.

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

حالات و مقامات

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

قَدْ حَقَّتْ بِهِمُ الْمَلَائِكَةُ وَ تَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَ فُتِحَتْ لَهُمْ
أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ أُعِدَّتْ لَهُمْ مَقَاعِدُ الْكَرَامَاتِ فِي مَقَامِ اطَّلَعُ اللَّهُ
عَلَيْهِمْ فِيهِ قَرْضَى سَعِيهِمْ وَ حَمْدَ مَقَامِهِمْ يَتَسَمَّوْنَ بِدُعَائِهِ رَوْحَ
التَّجَاوُزِ...

فرشتگان آنان را در میان گرفته اند، آرامش بر ایشان فرود آمده است، درهای ملکوت بر روی آنان گشوده شده است، جایگاه الطاف بی پایان الهی برایشان آماده گشته است، خداوند متعال مقام و درجه آنان را که به وسیله 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 «کو را نام نیست». دنیای عبادت شب و روز ندارد، زیرا همه روشنایی 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 دنیا سر نهد یا بر خشت:

طوبی لِنَفْسٍ أَدَّتْ إِلَى رَبِّهَا فَرَضَهَا وَ عَرَكَتْ بِجَنَبِهَا بُؤْسَهَا وَ هَجَرَتْ فِي اللَّيْلِ غُمُضَهَا حَتَّى إِذَا غَلَبَ الْكَرَى عَلَيْهَا افْتَرَشَتْ أَرْضَهَا وَ تَوَسَّدَتْ كَفَّهَا فِي مَعْشَرِ أَسْمَهَرِ عِيُونِهِمْ خَوْفُ مَعَادِهِمْ وَ تَجَافَتْ عَنْ مَضَاجِعِهِمْ جُنُوبُهُمْ وَ هَمَّهَتْ بِذِكْرِ رَبِّهِمْ شِفَاهُهُمْ وَ تَقَشَّعَتْ بِطُولِ اسْتِغْفَارِهِمْ دُنُوبُهُمْ. أَوَّلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^۱.

چه خوشبخت و سعادتمند است آن که فرایض پروردگار خویش را انجام می‌دهد (اللَّهُ یار و حمد و قل هو الله کار اوست) رنجها و ناراحتیها را (مانند سنگ آسیا دانه را) در زیر

پهلوی خود خرد می‌کند، شب هنگام از خواب دوری می‌گزیند و شب‌زنده‌داری 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، پهلوهانشان از خوابگاه‌هایشان جا خالی می‌کنند، لب‌هایشان به ذکر پروردگارشان آهسته حرکت می‌کنند، ابر مظلم گناه‌هایشان بر اثر استغفارهای مداومشان پس می‌رود. آنانند حزب خدا، همانا آنانند رستگاران!

شب مردان خدا روز جهان‌افروز است
روشنان را 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 بی روح 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 دنیایی دیگر است، دنیایی 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 عبادت‌پیشگان شده است؛ گاهی سیمای عبّاد و سلاک از نظر شب‌زنده‌داری‌ها، 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

تأثیر عبادت از نظر «گناه زدایی» و محو آثار تیره گناهان مورد بحث قرار گرفته است، گاهی به اثر عبادت از نظر درمان پاره‌ای 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.

شب‌زنده‌داری‌ها

أَمَّا اللَّيْلُ فَصَاوُونَ أَقْدَامَهُمْ تَالِينَ لِأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يُرْتَلَوْنَ تَرْتِيلًا، يُحَرِّتُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ وَيَسْتَتِيرُونَ بِهِ دَوَاءَ دَائِهِمْ، فَإِذَا مَرَّوْا بِآيَةٍ فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَنُوا إِلَيْهَا طَمَعًا وَ تَطَلَّعَتْ نُفُوسُهُمْ إِلَيْهَا شَوْقًا وَظَنُّوا أَنَّهَا نَصَبٌ أَعْيَنَهُمْ، وَإِذَا مَرَّوْا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْغَوْا إِلَيْهَا مَسَامِحَ قُلُوبِهِمْ وَظَنُّوا أَنَّ زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَ شَهيقَهَا فِي أَصُولِ أَذَانِهِمْ، فَهُمْ حَانُونَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ، مُفْتَرِشُونَ لِجِبَاهِهِمْ وَ أَكْفِهِمْ وَ رُكْبِهِمْ وَ أَطْرَافِ أَقْدَامِهِمْ، يَطْلُبُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي فَكَاكِ رِقَابِهِمْ، وَأَمَّا النَّهَارُ فَحُلَمَاءُ عُلَمَاءِ أَتْرَارٍ أَتْقِيَاءُ^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 دواي دردهای خویش را بدین وسیله ظاهر می‌سازند، هر چه از زبان قرآن می‌شنوند مثل این است که به چشم می‌بینند، هر گاه به آیه‌ای از آیات رحمت می‌رسند بدان طمع می‌بندند و قلبشان از شوق لبریز می‌گردد، چنین می‌نماید که نصب‌العین

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

واردات قلبی

قَدْ أَحْيَىٰ عَقْلُهُ وَ آمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّىٰ دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ غَلِيظُهُ وَ بَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرُ الْبَرَقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَ تَدَافَعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَىٰ بَابِ السَّلَامَةِ، وَ ثَبَّتَتْ رِجْلَاهُ بِطُمَأْنِينَةٍ بَدِيهِ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَالرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَ أَرْضَىٰ رَبَّهُ^۱.

عقل خویش را زنده و نفس خویش را میرانده است، تا آنجا که ستبریه‌های بدن تبدیل به نازکی و خشونت‌های روح تبدیل به نرمی شده است و برق پرنوری بر قلب او جهیده و راه را 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. اینهمه به موجب این است که دل و ضمیر خود را به کار گرفته و پروردگار

خویش را خشنود ساخته است.

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:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَاqِيهِ^۱.

سخن از طمأنینه و آرامشی است که نصیب قلب ناآرام و پراضطراب و پرظرفیت بشر در نهایت امر می‌گردد:

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ^۲.

در خطبه ۲۲۸ اهتمام این طبقه به زندگی دل چنین توصیف شده است:

يَرَوْنَ أَهْلَ الدُّنْيَا يُعْظَمُونَ مَوْتَ أَجْسَادِهِمْ وَ هُمْ أَشَدُّ إِعْظَامًا
لِمَوْتِ قُلُوبِ أَحْيَائِهِمْ.

اهل دنیا مردن بدن خویش را بزرگ می‌شمارند اما آنها برای

۱. انشقاق / ۶.

۲. 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، اینچنین بیان شده است:

صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى^۱.
با دنیا و اهل دنیا با بدنهایی معاشرت کردند که روحهای آن
بدنها به بالاترین جایگاهها پیوسته بود.

لَوْلَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَشْتَرِ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ
طَرَفَةً عَيْنٍ شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ^۲.
اگر اجل مقدّر 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.

قَدْ أَخْلَصَ لِلَّهِ فَاسْتَخْلَصَهُ^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

۱. حکمت ۱۴۷.

۲. خطبه ۱۹۱.

۳. خطبه ۸۵.

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

هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَاشَرُوا رَوْحَ الْيَقِينِ وَ
اِسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرْفُونَ وَ اِنْسَوُا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ
الْجَاهِلُونَ^۱.

علمی که بر پایهٔ 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 در وحشتند انس گرفته‌اند.

گناه‌زدایی

از نظر تعلیمات اسلامی، هر گناه اثری تاریک‌کننده و کدورت‌آور بر دل آدمی باقی می‌گذارد و در نتیجه میل و رغبت به کارهای نیک و خدایی 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 نهج‌البلاغه خطبه‌ای هست که دربارهٔ نماز، زکات و اداء امانت بحث کرده است. پس از توصیه و تأکیدهایی دربارهٔ نماز، می‌فرماید:

وَ اِنَّهَا لَتَحُتُّ الذُّنُوبُ حَتَّ الْوَرَقِ وَ تُطْلِقُهَا اِطْلَاقَ الرَّبِّقِ وَ

شَبَّهَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْحَمَةِ تَكُونُ عَلَى بَابِ الرَّجُلِ فَهُوَ
يَعْتَسِلُ مِنْهَا فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ حَمْسَ مَرَّاتٍ، فَمَا عَسَى أَنْ يَبْقَى عَلَيْهِ
مِنَ الدَّرَنِ؟

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 ۱۹۰ پس از اشاره به پاره‌ای از اخلاق رذیله از قبیل سرکشی،
ظلم، کبر، می‌فرماید:

وَعَنْ ذَلِكَ مَحَرَسَ اللَّهُ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِالصَّلَوَاتِ وَالزَّكَاةِ وَ
مُجَاهَدَةِ الصِّيَامِ فِي الْأَيَّامِ الْمَقْرُوضَاتِ تَسْكِينًا لِأَطْرَافِهِمْ وَ تَخْشِيعًا
لِأَبْصَارِهِمْ وَ تَذَلِيلًا لِنُفُوسِهِمْ وَ تَخْفِيزًا لِقُلُوبِهِمْ وَ إِذْهَابًا لِلْخِيَلِ
عَنْهُمْ.

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

انس ولدت

اَللّٰهُمَّ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَنْسَ الْاَنْسِيْنَ لِاَوْلِيَاءِكَ وَ اَحْضَرُ هُمْ بِالْكَفَايَةِ
لِلْمُتَوَكِّلِيْنَ عَلَيْكَ، تُشَاهِدُهُمْ فِيْ سِرَائِرِهِمْ وَ تَطْلُعُ عَلَيْهِمْ فِي
ضَمَائِرِهِمْ وَ تَعْلَمُ مَبْلَغَ بَصَائِرِهِمْ، فَاسْرَارُهُمْ لَكَ مَكْشُوفَةٌ وَ
قُلُوبُهُمْ اِلَيْكَ مَلْهُوْفَةٌ، اِنْ اَوْحَشَتْهُمْ الْغُرْبَةُ اَنْسَهُمْ ذِكْرُكَ وَ اِنْ
صَبَّتْ عَلَيْهِمُ الْمَصَائِبُ لَجَّأُوا اِلَى الْاِسْتِجَارَةِ بِكَ^۱.

پروردگارا، تو از هر انیسی برای دوستانت انیس تری و از همه
آنها برای کسانی که به تو اعتماد کنند برای کارگزاری
آماده تری. آنان را در باطن دلشان مشاهده می کنی و در اعماق
ضمیرشان بر حال آنان آگاهی و میزان بصیرت و معرفتشان را
می دانی. 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
می برند.

وَ اِنَّ لِلذِّكْرِ لَاَهْلًا اَخَذُوهُ مِنَ الدُّنْيَا بَدَلًا^۲.

همانا یاد خدا افراد شایسته ای دارد که آن را به جای همه
نعمتهای دنیا انتخاب کرده اند.

در خطبه ۱۴۸ اشاره ای به مهدی موعود (عجل الله فرجه الشریف)
دارد و در آخر سخن، گروهی را در آخر الزمان یاد می کند که شجاعت و

۱. خطبه ۲۲۵.

۲. خطبه ۲۲۰.

حکمت و عبادت توأماً در آنان گرد آمده است. می فرماید:

ثُمَّ لِيُشْحَذَنَّ فِيهَا قَوْمٌ شَحَذَ الْفَيْنِ النَّصْلَ، تُجْلَى بِالتَّزِيلِ أَبْصَارُهُمْ
وَيُزْمَى بِالتَّفْسِيرِ فِي مَسَامِعِهِمْ وَيُعْبَقُونَ كَأَسِّ الْحِكْمَةِ بَعْدَ
الصَّبَوحِ.

سپس گروهی صیقل داده می شوند و مانند پیکان در دست
آهنگر تیز و برّان می گردند، به وسیله قرآن پرده از
دیده هایشان برداشته می شود و تفسیر و توضیح معانی قرآن در
گوشهای آنان القا می گردد، جامهای پیایی حکمت و معرفت را
هر صبح و شام می نوشند و سرخوش باده معرفت می گردند.

بخش چهارم

حکومت و عدالت

بنیاد علمی و فرهنگی شهید مرتضی مطهری

نهج البلاغه و مسئله حکومت

ارزش عدالت

نتوان تماشاچی صحنه های بی عدالتی بود

علی عدالت را فدای مصلحت نمی کند

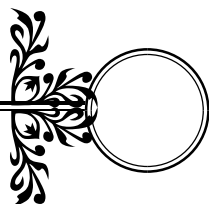
اعتراف به حقوق مردم

منطق کلیسا

منطق نهج البلاغه

حکمران امانتدار است نه مالک

حکومت و عدالت



نهج البلاغه و مسئله حکومت

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

هر کسی که یک دوره نهج البلاغه را مطالعه کند، می بیند علی علیه السلام درباره حکومت و عدالت حساسیت خاصی دارد، اهمیت و ارزش فراوانی برای آنها قائل است. قطعاً برای کسانی که با اسلام آشنایی ندارند و برعکس با تعلیمات سایر ادیان جهانی آشنا می باشند، باعث تعجب است که چرا یک پیشوای دینی اینقدر به این گونه مسائل می پردازد! مگر اینها مربوط به دنیا و زندگی دنیا نیست؟ آخر یک پیشوای دینی را با دنیا و زندگی و مسائل اجتماعی چه کار؟!

و برعکس، کسی که با تعلیمات اسلامی آشناست و سوابق علی علیه السلام را می داند 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 هیچ گونه تعجبی نمی شود بلکه برای او اگر جز این بود جای تعجب بود.
مگر قرآن کریم نمی فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
النَّاسُ بِالْقِسْطِ^۱.

سوگند که ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو فرود آوردیم که میان مردم به عدالت قیام کنند.

در این آیه کریمه برقراری عدالت به عنوان هدف بعثت همه انبیاء 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 مسئله سکوت کند و یا در درجه کمتری از اهمیت آن را قرار دهد؟ آنان که 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 مسئله‌ای که باید بحث شود همین است که ارزش و اهمیت این مسائل از نظر نهج البلاغه در چه درجه است، بلکه اساساً اسلام چه اهمیتی

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:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ^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:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ^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؟!

۱. مائده / ۶۷.

۲. آل عمران / ۱۴۴.

حضرت استاد علامه طباطبائی (روحی فدا) در مقاله «ولایت و حکومت» از این آیه چنین استنباط فرموده‌اند که کشته شدن پیغمبر اکرم در جنگ نباید هیچ گونه وقفه‌ای در کار شما ایجاد کند؛ شما فوراً باید تحت لوای آن کس که پس از پیغمبر زعیم شماست به کار خود ادامه دهید. به عبارت دیگر، فرضاً پیغمبر کشته شود یا بمیرد، نظام اجتماعی و جنگی مسلمین نباید از هم پاشد.

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 منشأ حل اختلافات و پیونددهنده 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 مسئله که لازم است بحث شود ارزش و لزوم حکومت است. علی‌علیه 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 - همچنان که می‌دانیم - شعارشان «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» بود. این شعار از قرآن مجید اقتباس شده است و مفادش این است 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 آنها این بود که بشر حق حکومت ندارد، حکومت منحصرأ از آن خداست.

علی می‌فرماید: بلی، من هم می‌گویم «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» اما به این معنی که اختیار وضع قانون با خداست، لکن اینها می‌گویند حکومت و زعامت

هم با خداست، و این معقول نیست. قانون خدا بایست به وسیله افراد بشر اجرا شود. مردم را از فرمانروایی «نیک» یا «بد»^۱ چاره‌ای نیست. در پرتو حکومت و در سایه حکومت است که مؤمن برای خدا کار می‌کند و کافر بهره دنیای خود را می‌برد و کارها به پایان خود می‌رسد. به وسیله حکومت است که مالیاتها جمع‌آوری، و با دشمن نبرد، و راهها امن، و حق ضعیف از قوی بازستانده می‌شود، تا آن وقتی که نیکان راحت گردند و از شر بدان راحتی به دست آید.^۲

علی علیه السلام مانند هر مرد الهی و رجل ربّانی دیگر، حکومت و زعامت را به عنوان یک پست و مقام دنیوی که اشباع‌کننده حس جاه‌طلبی بشر است و به عنوان هدف و ایده‌آل زندگی، سخت تحقیر می‌کند و آن را پشیزی نمی‌شمارد؛ آن را مانند سایر مظاهر مادی دنیا از استخوان خوکی که در دست انسان خوره‌داری باشد بی‌مقدارتر می‌شمارد، اما همین حکومت و زعامت را در مسیر اصلی و واقعی‌اش یعنی به عنوان وسیله‌ای برای اجرای عدالت و احقاق حق و خدمت به اجتماع، فوق‌العاده مقدس می‌شمارد و مانع دست یافتن حریف و رقیب فرصت‌طلب و استفاده‌جو می‌گردد، از شمشیر زدن برای حفظ و نگهداری‌اش از دستبرد چپاولگران دریغ نمی‌ورزد.

ابن عباس در دوران خلافت علی علیه السلام 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 به وسیله آن عدالتی را اجرا کنم، حقی را به ذی حقی

۱. یعنی به فرض نبودن حکومت صالح، حکومت ناصالح که به هر حال نظام اجتماع را حفظ می‌کند از هرج و مرج و بی‌نظمی 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 الزام‌آور می‌گردد که دیگری هم وظیفه خود را در مورد حقوقی که بر عهده دارد انجام دهد.

پس از آن چنین به سخن ادامه می‌دهد:

وَ اعْظِمُ مَا فَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقَّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَ حَقَّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي، فَرِيضَةُ فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ، فَجَعَلَهَا نِظَامًا لَا تُفْتِيهِمْ وَ عِزًّا لِدِينِهِمْ، فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصِلَاحِ الْوَلَاةِ وَ لَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ، فَإِذَا آدَّتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ وَ آدَى الْوَالِي إِلَى الرَّعِيَّةِ حَقَّهَا عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَ قَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ وَ جَرَتْ عَلَى أَذْلَالِهَا السُّنَنُ فَصَلَحَ بِذَلِكَ الزَّمَانُ وَ طُمِعَ فِي بَقَاءِ الدَّوْلَةِ وَ يَبْسُتُ مَطَامِعُ الْأَعْدَاءِ ...

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 و

حکومتها هرگز به صلاح نخواهند آمد مگر توده ملت استوار و بااستقامت شوند. هرگاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را ادا کند، آن وقت است که «حق» در اجتماع محترم و حاکم خواهد شد؛ آن وقت است که ارکان دین بپا 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 دوست‌داشتنی می‌شود و دشمن از طمع بستن به چنین اجتماع محکم و استواری مأیوس خواهد شد.

ارزش عدالت

تعلیمات مقدس اسلام اولین تأثیری 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 آنها 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 مکتبهاست 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 آنها 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 این است که چه نوع اصول و مبادی نقطه اتکا و پایه استدلال و استنتاج قرار گرفته باشد. اینجاست که تفکرات و استنتاجات متفاوت می‌گردد.

در 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 درجه‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌هاست که نوع اصول و مبادی که به کار می‌برد، با آنچه دیگری ارزیابی می‌کند متفاوت می‌شود و در نتیجه طرز تفکرها مختلف می‌گردد. مثلاً عفاف، خصوصاً برای زن یک مسئله اجتماعی است. آیا همه مردم در ارزیابی خود در باره این موضوع یک نوع فکر می‌کنند؟ البته نه، بی‌نهایت اختلاف است؛ برخی از مردم ارزش این موضوع را به حد صفر رسانده‌اند، 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 پایین آورد؛ ارزشهایی که در حد صفر بود (مانند تقوا) در درجه اعلی قرار داد و بهای فوق‌العاده سنگین برای آنها تعیین کرد، و ارزشهای خیلی بالا از قبیل خون و نژاد و غیر آن را پایین آورده تا سرحد صفر رساند.

عدالت یکی از مسائلی است که به وسیله اسلام حیات و زندگی را از سرگرفت و ارزش فوق العاده یافت. اسلام به عدالت، تنها توصیه نکرد و یا تنها به اجرای آن قناعت نکرد بلکه عمده این است که ارزش آن را بالا برد. بهتر است این مطلب را از زبان علی علیه السلام در نهج البلاغه بشنویم. فرد باهوش و نکته سنجی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام سؤال می کند:

الْعَدْلُ أَفْضَلُ أَمْ الْجُودُ؟

آیا عدالت شریفتر و بالاتر است یا بخشندگی؟

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

پاسخ پرسش بالا خیلی آسان به نظر می رسد: جود و بخشندگی از عدالت بالاتر است، زیرا عدالت رعایت حقوق دیگران و تجاوز نکردن به حدود و حقوق آنهاست، اما جود این است که آدمی با دست خود حقوق مسلم خود را نثار غیر می کند. آن که عدالت می کند به حقوق دیگران تجاوز نمی کند و یا حافظ حقوق دیگران است از تجاوز و متجاوزان، و اما آن که جود می کند فداکاری می نماید و حق مسلم خود را به دیگری تفویض می کند. پس جود بالاتر است.

واقعاً 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 علیه السلام برعکس نظر بالا جواب می دهد. علی علیه السلام به دو دلیل می گوید عدل از جود بالاتر است؛ یکی اینکه:

الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جَهَتِهَا.

عدل جریانها را در مجرای طبیعی خود قرار می دهد، اما جود
جریانها را از مجرای طبیعی خود خارج می سازد.

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 می کند که هر جزء آن در جای خودش قرار گرفته است. و اما جود، درست است که از نظر شخص جود کننده - که مایملک مشروع خویش را به دیگری می بخشد - فوق العاده باارزش 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 می کنند. از نظر اجتماعی، چه بهتر که اجتماع چنین اعضای بیماری را نداشته باشد تا توجه اعضای اجتماع به جای اینکه به طرف اصلاح و کمک به یک عضو خاص معطوف شود، به سوی تکامل عمومی اجتماع معطوف گردد. دیگر اینکه:

الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَ الْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ.

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

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

علی علیه السلام آنگاه نتیجه گرفت:

فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهَا وَأَفْضَلُهَا^۱.

پس از میان عدالت و جود، آن که اشرف و افضل است عدالت است.

این گونه تفکر در باره انسان و مسائل انسانی، نوعی خاص از اندیشه است بر اساس ارزیابی خاصی. ریشه این ارزیابی اهمیت و اصالت اجتماع است. ریشه این ارزیابی این است 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 علیه السلام آن اصلی که می تواند تعادل اجتماع را حفظ کند و همه را راضی نگه دارد، 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 می شود، راضی و آرام نگه دارد تا چه رسد به ستمدیدگان و پایمال شدگان. عدالت بزرگرایی است عمومی که همه را می تواند در خود بگنجاند و بدون مشکلی عبور دهد، اما ظلم و جور کوره راهی است که حتی فرد ستمگر را به مقصد نمی رساند.

می دانیم که عثمان بن عفان قسمتی از اموال عمومی مسلمین را در دوره خلافتش تیول خویشاوندان و نزدیکانش قرار داد. بعد از عثمان، علی علیه السلام زمام امور را به دست گرفت. از آن حضرت خواستند که عطف

به ماسبق 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:

أَلْحَقُ الْقَدِيمَ لَا يُبْطِلُهُ شَيْءٌ.

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 بیت‌المال برمی‌گردانم.

فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقٌ^۱.

همانا در عدالت گنجایش خاصی است؛ عدالت می‌تواند همه را دربرگیرد و در خود جای دهد، و آن کس که بیمار است اندامش آماس کرده در عدالت نمی‌گنجد، باید بداند که جایگاه ظلم و جور تنگتر است.

motahari.ir

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 نارضایتی می‌نماید.

توان تماشاچی صحنه‌های بی‌عدالتی بود

علی‌علیه السلام عدالت را یک تکلیف و وظیفه الهی، بلکه یک ناموس الهی می‌داند؛ هرگز روا نمی‌شمارد که یک مسلمان آگاه به تعلیمات اسلامی تماشاچی صحنه‌های تبعیض و بی‌عدالتی باشد.

در خطبه «شقشقیه» پس از آن که ماجراهای غم‌انگیز سیاسی گذشته را شرح می‌دهد، بدانجا می‌رسد که مردم پس از قتل عثمان به‌سوی 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 تماشاچی صحنه باشد، این وظیفه سنگین را بر عهده گرفت:

لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارَّوْا عَلَى كِطَّةٍ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لَا لَقِيتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ أَخْرَهَا بِكَأْسٍ أَوْهَا^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 ننشینند و دست روی دست نگذارند، همانا افسار خلافت را روی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳ (شقشقیه).

شانه‌اش می‌انداختم و مانند روز اول کنار می‌نشستم.

عدالت نباید فدای مصلحت بشود

تبعیض و رفیق‌بازی و باندسازی 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 سیاست‌بازی است. طبعاً 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 علیه السلام آمدند و با نهایت خلوص و خیرخواهی تقاضا کردند که به خاطر مصلحت مهمتر، انعطافی در سیاست خود پدید آورد؛ پیشنهاد کردند که خودت را از دردسر این هوجب‌ها راحت کن، «دهن سگ به لقمه دوخته به»، اینها افراد متنفذی هستند، بعضی از اینها از شخصیت‌های صدر اول‌اند؛ تو فعلاً در مقابل دشمنی مانند معاویه قرارداری که ایالتی زرخیز مانند شام را در اختیار دارد، چه مانعی دارد که به خاطر «مصلحت»! فعلاً موضوع مساوات و برابری را مسکوت^۱ عنه بگذاری؟

علی علیه السلام جواب داد:

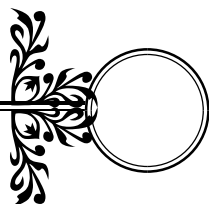
أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ... وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ
وَمَا أَمَّ نَحْمٌ فِي السَّمَاءِ نَحْمًا، وَلَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ
وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ!

شما از من می‌خواهید که پیروزی را به قیمت تبعیض و

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 دنیاست 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 مال خداست و من امانتدار خدایم.

این بود نمونه‌ای از ارزیابی علی علیه السلام در باره عدالت، و این است ارزش عدالت در نظر علی علیه السلام.

اعتراف به حقوق مردم



احتیاجات بشر در آب و نان و جامه و خانه خلاصه نمی شود. یک اسب و یا یک کبوتر را می توان با سیر نگهداشتن و فراهم کردن وسیله آسایش تن راضی نگه داشت، ولی برای جلب رضایت انسان، عوامل روانی به همان اندازه می تواند مؤثر باشد که عوامل جسمانی.

حکومتها ممکن است از نظر تأمین 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 برمی آورد و دیگری برنمی آورد.

یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد این است که حکومت با چه دیده ای به توده مردم و به خودش نگاه می کند؛ با این چشم که آنها برده و مملوک و خود، مالک و صاحب اختیار است؟ و یا با این چشم که آنها صاحب حق اند 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 می دهد، و در صورت دوم از نوع خدمتی

است که یک امین صالح انجام می دهد. 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 مسئله حق حاکمیت

در قرون جدید - چنانکه می دانیم - نهضتی بر ضد مذهب در اروپا بر پا شد و کم و بیش دامنه اش به بیرون دنیای مسیحیت کشیده شد. گرایش این نهضت به طرف مادیگری بود. وقتی که علل و ریشه های این امر را جستجو می کنیم می بینیم یکی از آنها نارسایی مفاهیم کلیسایی از نظر حقوق سیاسی است. ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت های استبدادی از طرف دیگر برقرار کردند؛ طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی خدایی 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 این است که اولیای مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله ای 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 اتکا 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 کالیکولا (امپراتور خونخوار رم) می‌گفته‌است همان قسمی که چوپان طبیعتاً بر گله‌های خود برتری دارد، قائدین قوم جنساً بر مرئوسین خویش تفوق دارند. و از استدلال خود نتیجه می‌گرفته‌است که آنها نظیر خدایان، و رعایا نظیر چهارپایان 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 تاریخ‌نویس هلندی که در زمان لوئی سیزدهم در پاریس به سر می‌برد و در سال ۱۶۲۵ م کتابی به اسم «حق جنگ و صلح» نوشته‌است) قبول ندارد که قدرت رؤسا فقط برای آسایش مرئوسین ایجاد شده‌است؛ 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 نماییم. 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 اینکه می‌توانم پول خود را پنهان کنم، آن را به رغبت تقدیم دزد نمایم؟ تکلیف من در مقابل قدرت دزد یعنی تفنگ چیست؟^۲

هابز - که در بالا به نظریه او اشاره شد - هر چند در منطق استبدادی خویشتن، خداوند را نقطه اتکا قرار نمی‌دهد و اساس نظریه فلسفی وی در حقوق سیاسی این است که حکمران تجسم‌دهنده شخص مردم است و هر کاری که بکند مثل این است 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:

۱. قرارداد اجتماعی، ص ۳۷ و ۳۸.

۲. همان مدرک، ص 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 می برد یا از آن می کاهد، چون هیچ کار حکمران با مردم نمی تواند ستمگری خوانده شود^۱، زیرا تجسم دهنده شخص مردم است. کاری که او بکند مثل آن است که خود مردم کرده اند. 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 می آید که حکمران فردی را تباه کند، اما نمی توان گفت بدو ستم کرده است، مثل وقتی که یفتاح^۲ موجب شد که دخترش قربانی شود. در این موارد کسی که چنین دچار مرگ می شود، آزادی دارد کاری که برای آن کار محکوم به مرگ خواهد شد بکند یا نکند. در مورد حکمرانی که مردم را بیگناه به هلاکت می رساند نیز حکم همان است، زیرا هرچند 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 می کنید، در این فلسفه ها 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

۱. به عبارت دیگر هرچه او بکند عین عدالت است.

۲. یفتاح از قضات بنی اسرائیل در جنگی نذر کرده بود اگر خداوند او را پیروز گرداند، در بازگشت هرکس 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، حق‌الله موجب سقوط حق‌الناس فرض شده است. مسلماً آقای هوبز در عین اینکه بر حسب ظاهر یک فیلسوف آزادفکر است و متکی به اندیشه‌های کلیسایی نیست، اگر نوع اندیشه‌های کلیسایی در مغزش رسوخ نمی‌داشت چنین نظریه‌ای نمی‌داد.

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

حقیقت این است 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 آنهاست.

منطق نهج‌البلاغه

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

در خطبه ۲۱۴ که قبلاً قسمتی از آن را نقل کردیم، چنین می‌فرماید:

أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِوَلَايَةِ أَمْرِكُمْ وَلَكُمْ عَلَى مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ، وَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ وَ أَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ، لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ.

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 میدانهاست. 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 می‌فرمایید، در این بیان همه سخن از خداست 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 مسئول قرار داده است و برخی دیگر را از حقوق محروم کرده، آنان را در مقابل خودش و صاحبان حقوق، بی‌حد و نهایت مسئول قرار داده است و در نتیجه عدالت و ظلم میان حاکم و محکوم مفهوم ندارد. و هم در آن خطبه می‌فرماید:

وَلَيْسَ امْرُؤٌ وَاِنْ عَظُمَتْ فِي الْحَقِّ مَنَزِلَتُهُ وَ تَقَدَّمَتْ فِي الدِّينِ فَضِيلَتُهُ بِفَوْقِ اَنْ يُعَانَ عَلَى مَا حَمَلَهُ اللَّهُ مِنْ حَقٍّ، وَلَا امْرُؤٌ وَاِنْ صَغُرَتْهُ النَّفْسُ وَاقْتَحَمَتْهُ الْعُيُونُ بِدُونِ اَنْ يُعِينَ عَلَى ذَلِكَ اَوْ يُعَانَ عَلَيْهِ.

هیچ کس (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 ادای وظایفش نمی‌باشد، و هیچ کس هم (هر اندازه مردم او را کوچک بشمارند و چشمها او را خرد ببینند) در مقامی پایین‌تر از همکاری و کمک رساندن و کمک

گرفتن نیست.

و نیز در همان خطبه می فرماید:

فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَّارَةَ وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يَتَحَفَّظُ بِهِ
عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالمَصَانِعِ وَلَا تَظُنُّوا بِي اسْتِثْقَالَ
فِي حَقِّ قِيلَ لِي وَلَا اِتِّمَاسَ اِعْظَامٍ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنِ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ
يُقَالَ لَهُ أَوِ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ، فَلَا
تَكُفُّوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلٍ.

با من آن سان که با جباران و ستمگران سخن می گویند سخن
نگویید؛ القاب پرطنطنه برایم به کار نبرید؛ آن ملاحظه کاری ها
و موافقت های مصلحتی که در برابر مستبدان اظهار می دارند، 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 سنگین تر است؛ پس از سخن
حق یا نظر عادلانه خودداری نکنید.

حکمران امانتدار است نه مالک

در فصل پیش گفتیم که اندیشه‌ای خطرناک و گمراه کننده در قرون جدید میان بعضی از دانشمندان اروپایی پدید آمد که در گرایش گروهی به ماتریالیسم سهم بسزایی 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. مسئولیت در برابر خدا مستلزم عدم مسئولیت 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» برپا ساخته است - به جای اینکه زیربنا و پشتوانه اندیشه حقوق ذاتی و فطری تلقی شود، ضد و مناقض آن شناخته شد و بالطبع حق حاکمیت ملی مساوی شد با بی‌خدایی.

از نظر اسلام، درست امر برعکس آن اندیشه است. در نهج البلاغه که اکنون موضوع بحث ماست - با آنکه این کتاب مقدس قبل از هر چیزی کتاب توحید و عرفان است و در سراسر آن سخن از خداست و همه جانام 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 مسئول در برابر آنهاست؛ از ایندو (حکمران و مردم) اگر بناست 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 اوست
واژه «رعیت» علیرغم مفهوم منفوری که تدریجاً 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 ﷺ و سپس به وفور در کلمات علی علیه السلام 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 آنهاست. حدیث جامعی از نظر مفهوم این کلمه وارد شده است؛ رسول اکرم ﷺ فرمود:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ، فَلَا مَأْمُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ وَ الْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ^۴.

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

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 نمونه‌هایی دیگر ذکر می‌کنم. مقدمتاً مطلبی از قرآن یادآوری می‌شود:

در سوره مبارکه النساء، آیه ۵۸ چنین می‌خوانیم:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ.

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

طبرسی در مجمع‌البیان ذیل این آیه می‌گوید:

در معنی این آیه چند قول است؛ یکی اینکه مقصود مطلق امانتهاست، اعم از الهی و غیر الهی، و اعم از مالی و غیر مالی؛ دوم اینکه مخاطب حکمرانان‌اند. خداوند با تعبیر لزوم ادای امانت، حکمرانان را فرمان می‌دهد که به رعایت مردم قیام کنند.

سپس می‌گوید:

مؤید این معنی این است که بعد از این آیه بلافاصله

می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ
 أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». در این آیه مردم موظف شده اند که امر خدا و
 رسول و ولایه امر را اطاعت کنند. در آیه پیش، حقوق مردم و
 در این آیه متقابلاً حقوق ولایه امر یادآوری شده است. از
 ائمه علیهم السلام روایت رسیده است که از این دو آیه یکی مال
 ماست (مبین حقوق ما بر شماست) و دیگری مال شماست
 (مبین حقوق شما بر ماست) ... امام باقر فرمود: اداء نماز و
 زکات و روزه و حج از جمله امانات است. از جمله امانتها این
 است که به ولایه 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 روایی که در ذیل این آیه
 منعقد شده است، از درالمستثور از علی علیه السلام چنین روایت
 می کند:

حَقُّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَحْكُمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ أَنْ يُؤَدِّيَ الْأَمَانَةَ، فَإِذَا
 فَعَلَ ذَلِكَ فَحَقُّ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَسْمَعُوا اللَّهَ وَ أَنْ يُطِيعُوا وَ أَنْ
 يُجِيبُوا إِذَا دُعُوا.

بر امام لازم است که آنچنان حکومت کند در میان مردم که
 خداوند دستور آن را 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 می شود، 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 عیناً 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 علیه السلام به فرماندارانش برویم، مخصوصاً آنها که جنبهٔ بخشنامه دارد. در این نامه‌هاست که شأن حکمران و وظایف او در برابر مردم و حقوق واقعی آنان منعکس شده است.

در نامه‌ای که به عامل آذربایجان می‌نویسد چنین می‌فرماید:

وَإِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَلَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ وَأَنْتَ مُسْتَرْعَى لِمَنْ فَوْقَكَ. لَيْسَ لَكَ أَنْ تَتَّقَتَ فِي رَعِيَّةٍ...^۱

مبادا بینداری که حکومتی که به تو سپرده شده است یک شکار است که به چنگ افتاده است؛ خیر، امانتی بر گردنت گذاشته شده است و مافوق 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 مأمورین جمع‌آوری مالیات نوشته است، پس از چند جمله موعظه و تذکر می‌فرماید:

فَانْصِفُوا النَّاسَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ وَاصْبِرُوا لِحَوَائِجِهِمْ، فَإِنَّكُمْ خُرَانُ

۱. نهج البلاغه، بخش نامه‌ها، نامهٔ ۵.

الرَّعِيَّةِ وَوُكَلَاءِ الْأُمَّةِ وَسُفَرَاءِ الْأَيِّمَةِ^۱.

به عدل و انصاف رفتار کنید، به مردم در باره خودتان حق بدهید، پرحوصله باشید و در برآوردن حاجات مردم تنگ حوصلگی نکنید که شما گنجوران و خزانه داران رعیت و نمایندگان ملت و سفیران حکومتید.

در فرمان معروف، خطاب به مالک اشتر می نویسد:

وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سُبْعًا ضَارِيًا تَغْتَمُّ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخُلُقِ^۲.

در قلب خود استشعار مهربانی، محبت و لطف به مردم را بیدار کن. مبدا مانند یک درنده که دریدن و خوردن را فرصت می شمارد رفتار کنی که مردم تو یا مسلمان اند و برادر دینی تو و یا غیر مسلمان اند و انسانی مانند تو.

... وَلَا تَقُولَنَّ إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأُطَاعُ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِدْغَالٌ فِي الْقُلُوبِ وَمِنْهُمْ كَذِبٌ لِلدِّينِ وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْغَيْرِ.

مگو من اکنون بر آنان مسلطم، از من فرمان دادن است و از آنها اطاعت کردن، که این عین راه یافتن فساد در دل و ضعف در دین و نزدیک شدن به سلب نعمت است.

در بخشنامه دیگری که به سران سپاه نوشته است چنین می فرماید:

۱. همان، نامه ۵۱.

۲. همان، نامه ۵۳.

فَإِنَّ حَقًّا عَلَى الْوَالِي أَنْ لَا يُغَيِّرَهُ عَلَى رَعِيَّتِهِ فَضْلٌ نَالَهُ وَلَا طَوْلُ
خُصٍّ بِهِ وَلَا أَنْ يَزِيدَهُ مَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ مِنْ نِعَمِهِ دُونَاً مِنْ عِبَادِهِ وَ
عَطْفًا عَلَى إِخْوَانِهِ^۱.

لازم است والی را که هر گاه امتیازی کسب می‌کند و به
افتخاری نائل می‌شود، 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 بخشنامه‌های علی علیه السلام حساسیت عجیبی نسبت به عدالت و
مهربانی به مردم و محترم شمردن شخصیت مردم و حقوق مردم مشاهده
می‌شود که راستی عجیب و نمونه است.

در نهج البلاغه سفارشنامه‌ای (وصیتی) نقل شده که عنوان آن «لمن
يستعمله على الصدقات» است، یعنی برای کسانی است که مأموریت
جمع‌آوری زکات را داشته‌اند؛ عنوان حکایت می‌کند که اختصاصی
نیست، صورت عمومی داشته است، خواه به صورت نوشته‌ای بوده است
که در اختیار آنها گذاشته می‌شده است و خواه سفارش لفظی بوده که
همواره تکرار می‌شده است. سید رضی آن را در ردیف نامه‌ها آورده
است و می‌گوید ما این قسمت را در اینجا می‌آوریم تا دانسته شود
علی علیه السلام حق و عدالت را چگونه پیاپی داشت و چگونه در بزرگ و
کوچک کارها آنها را منظور می‌داشت. دستورها این است:

به راه بیفت بر اساس تقوای خدای یگانه. مسلمانی را ارباب

نکنی^۱؛ طوری رفتار نکن که از تو کراحت داشته باشد؛ بیشتر از حقی که به مال او تعلق گرفته است از او بگیر. وقتی که بر قبیلہ‌ای 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، سخنشان 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 زکات آنها را بدهد، بدون اجازه صاحبش داخل شتران یا گوسفندان مشو که بیشتر آنها از اوست. وقتی که داخل گله شتر یا رمة گوسفندی شدی، به عنف و شدت و متجربانه داخل مشو^۲.

motahari.ir

تا آخر این وصیتنامه که مفصل است.

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

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

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

بخش پنجم

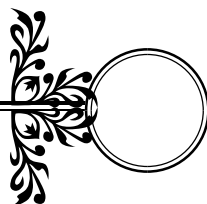
اهل بیت و خلافت

بنیاد علمی و فرهنگی شهید مرتضی

motahari.ir

عشمان	مقام ممتاز اهل البیت
نقش ماهرانه معاویه در قتل عثمان	احقیقت و اولویت
علی <small>علیه السلام</small> و عثمان	نص و وصیت
سکوت تلخ	لیاقت و فضیلت
علی <small>علیه السلام</small> و وحدت صفوف مسلمین	خویشاوندی و قرابت
دو موقف ممتاز	انتقاد از خلفا
سکوتی شکوهمند و قیامی شکوهمندتر	ابوبکر
	عمر

اهل بیت و خلافت



سه مسئله اساسی

در چهار گفتار گذشته تحت عنوان «حکومت و عدالت» نظریات کلی نهج البلاغه را در مسئله حکومت و مهمترین وظیفه اش یعنی «عدالت» منعکس کردیم. اکنون نظر به اینکه یکی از مسائلی که مکرر در این کتاب مقدس در باره آن سخن رفته است مسئله 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 مسئله 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 می گیرد و آنها را با دیگران و دیگران را با آنها نتوان قیاس کرد.

ب. احقیقت و اولویت اهل بیت و از آن جمله شخص امیرالمؤمنین علیه السلام 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 علیه السلام 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 بیت

مَوْضِعُ سِرِّهِ وَجَلَّ أَمْرُهُ وَ عَيْبَةُ عِلْمِهِ وَ مَوْتِلُ حِكْمِهِ وَ كُهْفُ كُتُبِهِ وَ جِبَالُ دِينِهِ؛ بِهِمْ أَقَامَ اخْتِنَاءَ ظَهْرِهِ وَ أَذْهَبَ ارْتِعَادَ قَرَائِصِهِ ... لَا يُقَاسُ بِأَلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ وَ لَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا، هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ وَ عِمَادُ الْيَقِينِ، إِلَيْهِمْ يَفِيءُ الْعَالِي وَ بِهِمْ يُلْحَقُ التَّالِي وَ لَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوِلَايَةِ وَ فِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَ الْوَرَاثَةُ، الْآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ وَ نُقِلَ إِلَى مُنْقَلَبِهِ^۱.

جایگاه راز خدا، پناهگاه دین او، صندوق علم او، مرجع حکم او، گنجینه‌های کتابهای او و کوههای دین او می‌باشند. به وسیله آنها پشت دین را راست کرد و تزلزلش را مرتفع ساخت ... احدی از امت با آل محمد صلی الله علیه و آله قابل قیاس نیست. کسانی را که از نعمت آنها متنعم‌اند، با خود آنها نتوان هم‌تراز و کرد. آنان رکن دین و پایه یقین‌اند. تندروان باید به آنان (که میانه‌روند) برگردند و کندروان باید سعی کنند به آنان برسند. شرایط ولایت امور مسلمین در آنها جمع است و پیغمبر در باره آنها تصریح کرده است و آنان کمالات نبوی را به ارث برده‌اند. این

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

آنچه در این چند جمله به چشم می خورد، برخورداری اهل بیت از یک معنویت فوق العاده است که آنان را در سطحی مافوق سطح عادی قرار می دهد، و در چنین سطحی احدی با آنان قابل مقایسه نیست. همچنان که در مسئله 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.

نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ مَحَطُّ الرِّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ وَ مَعَادِنُ الْعِلْمِ وَ يَنَابِيعُ الْحِكْمِ^۱.

ما درخت نبوت و فرودگاه رسالت و محل آمدوشد فرشتگان و معدنهای علوم و سرچشمه های حکمتها ییم.

أَيُّ الَّذِينَ رَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنَا؟ كَذِبًا وَ بَغْيًا عَلَيْنَا أَنْ رَفَعَنَا اللَّهُ وَ وَضَعَهُمْ وَ أَعْطَانَا وَ حَرَمَهُمْ وَ أَدْخَلَنَا وَ أَخْرَجَهُمْ، بِنَا يُسْتَعْطَى الْهُدَى وَ يُسْتَجْلَى الْعَمَى، إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرَسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاهُنِ لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَ لَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ^۲.

کجایند کسانی که به دروغ و از روی حسد (که خداوند ما را بالا برده و آنها را پایین، به ما عنایت کرده و آنها را محروم ساخته

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷.

۲. همان، خطبه ۱۴۲.

است، ما را وارد کرده و آنها را خارج) گفتند که راسخان در علم - که در قرآن آمده است - آناند نه ما؟! تنها به وسیله ما هدایت جلب، و کوری بر طرف می گردد؛ امامان از قریش اند اما نه همه قریش بلکه خصوص یک تیره، از بنی هاشم؛ جامعه امامت جز بر تن آنان راست نیاید و کسی غیر از آنان چنین شایستگی را ندارد.

نَحْنُ الشُّعَارُ وَالْأَصْحَابُ وَالْخَزَنَةُ وَالْأَبْوَابُ، وَلَا تُؤْتَى الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا، فَكُنْ أَتَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا سَمِي سَارِقًا.

جامه زیرین و یاران واقعی و گنجوران دین و درهای ورودی اسلام ماییم؛ به خانه ها جز از درهایی که برای آنها مقرر شده است نتوان داخل شد، فقط دزد است که از دیوار (نه از در) وارد می شود.

فِيهِمْ كَرَامَةُ الْقُرْآنِ وَ هُمْ كُنُوزُ الرَّحْمَنِ، إِنْ نَطَقُوا صَدَقُوا وَإِنْ صَمَتُوا لَمْ يُسَبِّحُوا^۱.

بالاترین آیات ستایشی قرآن در باره آنان است، گنجهای خدای رحمان اند، اگر لب به سخن بگشایند آنچه بگویند عین حقیقت است، فرضاً سکوت کنند دیگران بر آنان پیشی نمی گیرند.

هُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ وَ مَوْتُ الْجَهْلِ، يُخْرِكُم حِلْمُهُمْ (حُكْمُهُمْ) عَنْ عِلْمِهِمْ، وَ صَمْتُهِمْ عَنْ حِكْمِ مَنْطِقِهِمْ، لَا يُخَالِفُونَ الْحَقَّ وَ

لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ. هُمْ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ وَ لَا يُسْجُ الْإِعْتِصَامُ، بِهِمْ عَادَ الْحَقُّ فِي نَصَابِهِ وَ انْزَاحَ الْبَاطِلُ عَنْ مَقَامِهِ وَ انْقَطَعَ لِسَانُهُ عَنْ مُنَبِّئِهِ، عَقَلُوا الَّذِينَ عَقَلُوا وَ عَايَةً وَ رِعَايَةً لَا عَقْلَ سِماعٍ وَ رِوَايَةً، فَإِنَّ رِوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَ رِعَايَتُهُ قَلِيلٌ^۱.

آنان مایه حیات علم و مرگ جهل می باشند، حلم و بردباریشان (یا حکمهای که صادر می کنند و رأیهای که می دهند) از میزان علمشان حکایت می کند، و سکوتهای به موقعشان از توأم 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 وسایل احتفاظ مردم اند، 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 فراوان اند اما جانبداران آن کم اند.

در ضمن کلمات قصار نهج البلاغه داستانی نقل شده که کمیل بن زیاد نخعی گفت: امیرالمؤمنین علیه السلام (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 برکشید و به سخن آغاز کرد.

در مقدمه سخن فرمود: ای کمیل! دلهای فرزندان آدم به منزله ظرفهاست؛ بهترین ظرفها آن است که بهتر مظلوف خود را نگهداری

کند، پس آنچه می‌گوییم 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 بکلی از مردان الهی آنچنان که علی آرزو دارد خالی بماند؛ خیر، همواره و در هر زمانی چنین افرادی هستند هر چند کم‌اند:

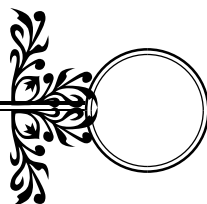
اَللّٰهُمَّ بَلٰی لَا تَخْلُوْا الْاَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِّلّٰهِ بِحُجَّةٍ اِمَّا ظَاهِرًا مَّشْهُورًا وَّ اِمَّا خَائِفًا مَّعْمُورًا، لِئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللّٰهِ وَ بَيِّنَاتُهُ، وَ كَمْ ذَا وَ اَيْنَ؟ اُولٰٓئِكَ وَ اللّٰهُ الْاَقْلَوْنَ عَدَدًا وَّ الْاَعْظَمُونَ عِنْدَ اللّٰهِ قَدْرًا، يَحْفَظُ اللّٰهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَ بَيِّنَاتِهِ، حَتّٰی يُوْدِعُوْهَا نُظَرَاءَهُمْ، وَ يَزَرَعُوْهَا فِي قُلُوْبِ اَشْبَاهِهِمْ. هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيْقَةِ الْبَصِيْرَةِ وَ بَاشَرُوا رَوْحَ الْيَقِيْنِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرَفُّونَ وَ اَنَسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْمَجَاهِلُونَ وَ صَحِبُوا الدُّنْيَا بِاَبْدَانٍ اَزْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْاَعْلٰی. اُولٰٓئِكَ خُلَفَاءُ اللّٰهِ فِيْ اَرْضِهِ وَ الدُّعَاةُ اِلٰی دِيْنِهِ، اِهْ اِهْ شَوْقًا اِلٰی رُؤْيَتِهِمْ^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 دلایل خود را نگهداری می‌کند تا آنها را نزد مانندهای خود بسپارند و در دل امثال خود بذر آنها را بکارند.

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 دعوت‌کنندگان مردم به دین خدا اینان‌اند. آه، آه، چقدر آرزوی دیدن اینها را دارم.

در این جمله‌ها هر چند نامی ولو به‌طور اشاره از اهل بیت برده نشده است، اما با توجه به جمله‌های مشابهی که در نهج‌البلاغه در باره اهل بیت آمده است، یقین پیدا می‌شود که مقصود ائمه اهل بیت می‌باشند. از مجموع آنچه در این گفتار از نهج‌البلاغه نقل کردیم، معلوم شد که در نهج‌البلاغه علاوه بر مسئله خلافت و زعامت امور مسلمین در مسائل سیاسی، مسئله امامت به مفهوم خاصی که شیعه تحت عنوان «حجت» قائل است عنوان شده و به نحو بلیغ و رسایی بیان شده است.

احقیق و اولویت



در فصل پیش عباراتی از نهج البلاغه در باره مقام ممتاز و فوق عادی اهل بیت و اینکه علوم و معارف آنها از منبع فوق بشری سرچشمه می گیرد و مقایسه آنها با افراد عادی غلط است، نقل کردیم. در این فصل قسمت دوم این بحث را یعنی عباراتی در باره احقیق و اولویت و بلکه تقدم و حق اختصاصی اهل بیت و مخصوصاً شخص امیرالمؤمنین علیه السلام می آوریم.

در نهج البلاغه در باره این مطلب به سه اصل استدلال شده است: وصیت و نص رسول خدا، دیگر شایستگی امیر مؤمنان علیه السلام و اینکه جامعه خلافت تنها بر اندام او راست می آید، سوم روابط نزدیک نسبی و روحی آن حضرت با رسول خدا ﷺ.

نص و وصیت

برخی می پندارند که در نهج البلاغه به هیچ وجه به مسئله نص اشاره ای نشده است، تنها به مسئله صلاحیت و شایستگی اشاره شده است. این

تصور صحیح نیست، زیرا اولاً در خطبه ۲ نهج البلاغه - که در فصل پیش نقل کردیم - صریحاً در باره اهل بیت می فرماید: «وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاةُ» یعنی وصیت رسول خدا ﷺ و همچنین وراثت رسول خدا ﷺ در میان آنهاست.

ثانیاً در موارد زیادی علی علیه السلام از حق خویش چنان سخن می گوید که جز با مسئله تنصیب و مشخص شدن حق خلافت برای او به وسیله پیغمبر اکرم ﷺ قابل توجیه نیست. در این موارد، سخن علی این نیست که چرا مرا با همه جامعیت شرایط کنار گذاشتند و دیگران را برگزیدند؛ سخنش این است که حق قطعی و مسلم مرا از من ربودند. بدیهی است که تنها با نص و تعیین قبلی از طریق رسول اکرم ﷺ است که می توان از حق مسلم و قطعی دم زد. صلاحیت و شایستگی، حق بالقوه ایجاد می کند نه حق بالفعل، و در مورد حق بالقوه سخن از ربوده شدن حق مسلم و قطعی صحیح نیست.

اکنون مواردی را ذکر می کنیم که علی علیه السلام خلافت را حق خود می داند. از آن جمله 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 در باره وضع روز می فرماید:

قَوَّالَهُ مَا زِلْتُ مَدْفُوعاً عَنْ حَقِّ مُسْتَأْثَرٍ عَلَى مُنْذُ قَبَضَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ حَقِّي يَوْمِ النَّاسِ هَذَا.

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 واقعاً خطبه نیست و بهتر بود سید رضی (اعلی الله مقامه) آن را در کلمات قصار می آورد - جریانی را نقل می فرماید و آن

اینکه:

شخصی در حضور جمعی به من گفت: پسر ابوطالب! تو بر امر خلافت حریصی. من گفتم:

بَلْ أَنْتُمْ وَاللَّهِ لَأَحْرَصُ وَأَبْعَدُ وَأَنَا أَحْصُ وَأَقْرَبُ، وَإِنَّمَا طَلَبْتُ حَقًّا لِي وَأَنْتُمْ تَحُولُونَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَتَضْرِبُونَ وَجْهِي دُونَهُ، فَلَمَّا قَرَعْتُهُ بِالْحُجَّةِ فِي الْمَلَأِ الْحَاضِرِينَ هَبَّ كَأَنَّهُ بُهِتَ لَا يَدْرِي مَا يُجِيبُنِي بِهِ.

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 آن که حق خویش را می‌خواهد حریصتر است یا آن که 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 اعتراض‌کننده چه کسی بوده و این اعتراض در چه وقت بوده است. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: اعتراض‌کننده سعد وقاص بوده آنها در روز شورا. سپس می‌گوید: ولی امامیه معتقدند که اعتراض‌کننده ابو عبیده جراح بوده در روز سقیفه. در دنباله همان جمله‌ها چنین آمده است:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَغْدِیْكَ عَلٰی قُرَیْشٍ وَ مِنْ اَعَانَهُمْ فَلَا تَهْمُ قَطْعُوا رَجْحِیْ وَ صَغَّرُوا عَظِیْمَ مَنْزِلَتِیْ وَ اَجْمَعُوا عَلٰی مُنَازَعَتِیْ اَمْرًا هُوَ لِیْ.

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 ابی‌الحدید 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 با نص مسلم تعیین شده و هیچ کس 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 تأویل کنیم. این کلمات مانند آیات متشابه قرآن است که نمی‌توان ظاهر آنها را گرفت.

ابن ابی‌الحدید خود طرفدار افضلیت و اصلحیت علی علیه السلام است. جمله‌های نهج‌البلاغه تا آنجا که مفهوم احقیت مولی را می‌رساند از نظر ابن ابی‌الحدید 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 صلی الله علیه و آله از جانب خدا تکلیف را تعیین و حق را مشخص کرده باشد متصور نیست. مردی از بنی اسد از اصحاب علی علیه السلام از آن حضرت می‌پرسد:

كَيْفَ دَفَعَكُمْ قَوْمُكُمْ عَنْ هَذَا الْمَقَامِ وَأَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ؟
چطور شد که قوم شما، شما را از خلافت بازداشتند و حال آنکه

شما شایسته تر بودید؟

امیر مؤمنان علیه السلام به پرسش او پاسخ گفت. این پاسخ همان است که به عنوان خطبه ۱۶۰ در نهج البلاغه مسطور است. علی علیه السلام صریحاً 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:

فَإِنَّهَا كَانَتْ أَثَرَةً شَحَّتْ عَلَيْهَا نَفُوسُ قَوْمٍ وَ سَخَتْ عَنْهَا نَفُوسُ
آخَرِينَ.

این سؤال و جواب در دوره خلافت علی علیه السلام درست در همان زمانی که علی علیه السلام با معاویه و نیرنگهای او درگیر بود واقع شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام خوش نداشت که در چنین شرایطی این مسئله طرح شود، لهذا به صورت ملامت گونه ای قبل از جواب به او گفت که آخر، هر پرسشی جایی دارد؛ حالا وقتی نیست که درباره گذشته بحث کنیم؛ مسئله روز ما مسئله معاویه است («وَهَلُمَّ الْخُطْبَ فِي ابْنِ أَبِي سُفْيَانَ...») اما در عین حال همان طور که روش معتدل همیشگی او بود، از پاسخ دادن و روشن کردن حقایق گذشته خودداری نکرد.

در خطبه «شقشقیه» صریحاً می فرماید: «أَرَى ثُرَائِي تَهْبِئاً»^۱ یعنی حق موروثی خود را می دیدم که به غارت برده می شود. بدیهی است که مقصود از وراثت، وراثت فامیلی و خویشاوندی نیست، مقصود وراثت معنوی و الهی است.

لیاقت و فضیلت

از مسئله نص صریح و حق مسلم و قطعی که بگذریم، مسئله لیاقت و فضیلت مطرح می شود. در این زمینه نیز مکرر در نهج البلاغه سخن به میان آمده است. در خطبه «شقشقیه» می فرماید:

أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ حَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ
الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْحَدِرُ عَنِ السَّيْلِ وَلَا يَرْقَى إِلَى الطَّيْرِ.

به خدا سوگند که پسر ابوقحافه خلافت را مانند پیراهنی به تن کرد در حالی که می دانست آن محوری که این دستگاه باید بر گرد آن بچرخد من هستم. سرچشمه های علم و فضیلت از کوهسار شخصیت من سرازیر می شود و شاهباز وهم اندیشه بشر از رسیدن به قله عظمت من باز می ماند.

در خطبه ۱۹۵ اول مقام تسلیم و ایمان خود را نسبت به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سپس فداکاریها و مواساتهای خود را در مواقع مختلف یادآوری می کند و بعد جریان وفات رسول اکرم صلی الله علیه و آله را در حالی که سرش بر سینه او بود، و آنگاه جریان غسل دادن پیغمبر صلی الله علیه و آله را به دست خود نقل می کند در حالی که فرشتگان او را در این کار کمک می کردند و او زمزمه فرشتگان را می شنید و حس می کرد که چگونه دسته ای می آیند و دسته ای می روند و بر پیغمبر صلی الله علیه و آله درود می فرستند، و تا لحظه ای که پیغمبر صلی الله علیه و آله را در مدفن مقدسش به خاک سپردند زمزمه فرشتگان یک لحظه هم از گوش علی علیه السلام قطع نگشته بود. بعد از یادآوری موقعیتهای مخصوص خود از مقام تسلیم و عدم انکار - بر خلاف بعضی صحابه دیگر - گرفته تا فداکاریهای بی نظیر و تا قرابت خود با پیغمبر صلی الله علیه و آله تا جایی که جان پیغمبر صلی الله علیه و آله در دامن علی علیه السلام از تن مفارقت می کند،

چنین می‌فرماید:

فَنُذَا أَحَقُّ بِهِ مِنِّي حَيًّا وَ مَيِّتًا؟

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 صلی الله علیه و آله سعد بن ابی عبادۀ انصاری مدعی خلافت شد و گروهی از افراد قبیله‌اش دور او را گرفتند. سعد و اتباع وی محل سقیفه را برای این کار انتخاب کرده بودند، تا آنکه ابوبکر و عمر و ابو عبیدۀ جراح آمدند و مردم را از توجه به سعد بن ابی عبادۀ بازداشتند و از حاضرین برای ابوبکر بیعت گرفتند. در این مجمع سخنانی میان مهاجران و انصار رد و بدل شد و عوامل مخالفی در تعیین سرنوشت نهایی این جلسه تأثیر داشت.

یکی از به اصطلاح برگهای برنده‌ای که مهاجران و طرفداران ابوبکر مورد استفاده قرار دادند این بود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از قریش است و ما از طایفه 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 قطعاً از این که مردی از فامیل پیغمبر صلی الله علیه و آله 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 می دانیم علی علیه السلام در حین این ماجراها مشغول وظایف شخصی خود در مورد جنازه پیغمبر صلی الله علیه و آله بود. پس از پایان این جریان، علی علیه السلام از افرادی که در آن مجمع حضور داشتند استدلالهای طرفین را پرسید و استدلال هر دو طرف را انتقاد و رد کرد. سخنان علی علیه السلام در اینجا همانهاست که سیدرضی آنها را در خطبه ۶۵ آورده است:

علی علیه السلام پرسید: انصار چه می گفتند؟
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 می شود؟
- اگر بنا بود حکومت با آنان باشد، سفارش در باره آنان معنی نداشت. این که به دیگران در باره آنان سفارش شده است، دلیل است که حکومت با غیر آنان است. خوب، قریش چه می گفتند؟
- استدلال قریش این بود که آنها شاخه ای از درختی هستند که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز شاخه دیگر از آن درخت است.
- «إِخْتَجُوا بِالشَّجَرَةِ وَ أَضَاعُوا الثَّمَرَةَ» با انتساب خود به شجره وجود پیغمبر صلی الله علیه و آله برای صلاحیت خود استدلال کردند اما میوه را ضایع ساختند.

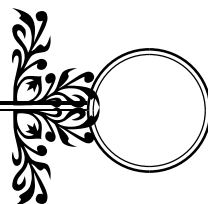
یعنی اگر شجره نسبت معتبر است، دیگران شاخه ای از آن درخت می باشند که پیغمبر یکی از شاخه های آن است اما اهل بیت پیغمبر میوه آن شاخه اند.

در خطبه ۱۶۰ که قسمتی از آن را قبلاً نقل کردیم و سؤال و جوابی است از یک مرد اسدی با علی علیه السلام، آن حضرت به مسئله نسب نیز استدلال می‌کند؛ عبارت این است:

أَمَّا الْإِسْتِدَادُ عَلَيْنَا بِهَذَا الْمَقَامِ وَ نَحْنُ الْأَعْلَوْنَ نَسَباً وَ الْأَشَدَّوْنَ
بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَوَطاً.

استدلال به نسب از طرف علی علیه السلام نوعی جدل منطقی است. نظر بر اینکه دیگران قرابت نسبی را ملاک قرار می‌دادند، علی علیه السلام می‌فرمود 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



مسئله سوم در این موضوع انتقاد از خلفاست. انتقاد علی علیه السلام از خلفا غیرقابل انکار است و طرز انتقاد آن حضرت آموزنده است. انتقادات علی علیه السلام از خلفا احساساتی و متعصبانه نیست، تحلیلی و منطقی است و همین است که به انتقادات آن حضرت ارزش فراوان می دهد. انتقاد اگر از روی احساسات و طغیان ناراحتیها باشد یک شکل دارد، و اگر منطقی و بر اساس قضاوت صحیح در واقعیات باشد شکلی دیگر. انتقادهای احساساتی معمولاً در باره همه افراد یکنواخت است، زیرا یک سلسله ناسزاها و طعنهایست که نثار می شود. سب و لعن ضابطی ندارد.

اما انتقادهای منطقی مبتنی بر خصوصیات روحی و اخلاقی و متکی بر نقطه های خاص تاریخی زندگی افراد مورد انتقاد می باشد. چنین انتقادی طبعاً نمی تواند در مورد همه افراد یکسان و بخشنامه وار باشد. در همین جاست که ارزش درجه واقعی انتقادکننده روشن می گردد.

انتقادهای نهج البلاغه از خلفا، برخی کلی و ضمنی است و برخی جزئی و مشخص. انتقادهای کلی و ضمنی همانهاست که علی علیه السلام

صریحاً اظهار می‌کند که حق قطعی و مسلم من از من گرفته شده است. ما در فصل پیش به مناسبت بحث از استناد آن حضرت به منصوبیت خود، آنها را نقل کردیم. ابن ابی‌الحدید می‌گوید:

شکایت و انتقاد امام از خلفا ولو به صورت ضمنی و کلی متواتر است. روزی امام شنید که مظلومی فریاد برمی‌کشید که من مظلوم و بر من ستم شده است. علی به او گفت: (بیا سوته دلان گرد هم آییم)، بیا با هم فریاد کنیم زیرا من نیز همواره ستم کشیده‌ام.

ایضاً از یکی از معاصرین مورد اعتماد خودش معروف به ابن عالیه نقل می‌کند که گفته:

در محضر اسماعیل بن علی حنبلی، امام حنابله 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 تأسف زیاد جریان انتقادهای شدید شیعه را در روز غدیر از خلفا اظهار می‌کرد. فقیه حنبلی گفت: تقصیر آن مردم چیست؟ این در را خود علی علیه السلام باز کرد. آن مرد گفت: پس تکلیف ما در این میان چیست؟ آیا این انتقادات 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 بهم زد؛ همین قدر گفت: این پریشی است که خود من هم

تا کنون 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 جامه‌ای است 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:

أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ
الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى.

به خدا قسم پسر ابوقحافه پیراهن خلافت را به تن کرد در حالی که خود می‌دانست محور این آسیاسنگ منم.

دوم این است که چرا خلیفه پس از خود را تعیین کرد؟ خصوصاً 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؟

فَيَا عَجَبًا بَيْنَا هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ إِذْ عَقَدَهَا لِأَخَرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ.
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 علیه السلام شدیدترین تعبیراتش را درباره دو خلیفه که ضمناً نشان‌دهنده ریشه پیوند آنها با یکدیگر است به کار می‌برد، می‌گوید:

لَشَدِّمَا تَشَطَّرَا ضَرَعِيَّاهُ^۱.

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

ابن ابی‌الحدید در باره 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 کرده‌اند: «ولیتکم و لست بخیرکم» یعنی خلافت بر عهده من گذاشته شد در حالی که بهترین شما نیستم. اما بسیاری نقل کرده‌اند که گفته است: «اقیلونی فلس‌ت بخیرکم» یعنی مرا معاف بدانید که من بهترین شما نیستم. جمله نهج البلاغه تأیید می‌کند که جمله ابوبکر به صورت دوم ادا شده است.

عمر

انتقاد نهج البلاغه از عمر به شکل دیگر است. علاوه بر انتقاد مشترکی که از او و ابو بکر با جمله «لَشَدِّمَا تَشَطَّرَا ضَرَعِيَّاهُ» شده است، یک سلسله انتقادات با توجه به خصوصیات روحی و اخلاقی او انجام گرفته است. علی علیه السلام دو خصوصیت اخلاقی عمر را انتقاد کرده است:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳.

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 می گوید:

اکابر صحابه از ملاقات با عمر پرهیز داشتند. ابن عباس عقیده خود را درباره مسئله «عول» بعد از فوت عمر ابراز داشت. به او گفتند چرا قبلاً نمی گفتی؟ گفت: از عمر می ترسیدم.

«دِرّه عمر» یعنی تازیانه او ضرب المثل هیبت بود، تا آنجا که بعدها گفتند: «دِرّه عمر اهیب من سیف حجاج» یعنی تازیانه عمر از شمشیر حجاج مهیب تر بود. عمر نسبت به زنان خشونت بیشتری داشت، زنان از او می ترسیدند. در فوت ابوبکر، زنان خانواده اش می گریستند و عمر مرتب منع می کرد، اما زنان همچنان به ناله و فریاد ادامه می دادند. عاقبت، عمر ام فروه، خواهر ابوبکر، را از میان زنان بیرون کشید و تازیانه ای بر او نواخت. زنان پس از این ماجرا متفرق گشتند.

دیگر از خصوصیات روحی عمر که در کلمات علی علیه السلام مورد انتقاد واقع شده شتابزدگی در رأی و عدول از آن، و بالنتیجه تناقضگویی او بود؛ مکرر رأی صادر می کرد و بعد به اشتباه خود پی می برد و اعتراف می کرد. داستانهای زیادی در این مورد هست. جمله «کلکم افقه من عمر حتی ربات الحجال» همه شما از عمر فقیه ترید 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 گفته اند هفتاد بار از او شنیده شده است، در مورد همین اشتباهات بود که علی او را واقف می کرد.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام عمر را به همین دو خصوصیت که تاریخ سخت آن را تأیید 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 معذرت‌خواهی از اشتباه. در باره قسمت اول می‌فرماید:

فَصَبْرُهَا فِي حُوزَةِ خَشْنَاءٍ يَغْلُظُ كَلْمُهَا وَيَخْشَنُ مَسْهَا ... فَصَاحِبُهَا
كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ، إِنَّ أَشْتَقَ لَهَا حَرَمَ وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمَ.

ابوبکر زمام خلافت را در اختیار طبیعتی خشن قرار داد که آسیب رساندن‌هایش شدید و تماس با او دشوار بود ... آن که می‌خواست با او همکاری کند مانند کسی بود که شتری چموش و سرمست را سوار باشد؛ اگر مهارش را محکم بکشد بینی‌اش را پاره می‌کند و اگر سست کند به پرتگاه سقوط می‌نماید.

و در باره شتابزدگی و کثرت اشتباه و سپس عذرخواهی او می‌فرماید:

وَ يَكْثُرُ الْغِثَارُ فِيهَا وَالْإِعْتِدَارُ مِنْهَا.

لغزش‌هایش و سپس پوزش‌خواهی‌اش 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 به‌طور 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 مسئله «فدک» می‌کند.

و یا در نامهٔ ۶۲ می‌گوید: «باور نمی‌کردم که عرب این امر را از من برگرداند، ناگهان متوجه شدم که مردم دور فلانی را گرفتند» و یا در نامهٔ 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».

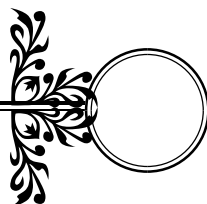
در نهج البلاغه ضمن خطبهٔ شمارهٔ ۲۲۶ جمله‌هایی آمده است مبنی بر ستایش از شخصی که به کنایه تحت عنوان «فلان» از او یاد شده است. شراح نهج البلاغه دربارهٔ این که این مردی که مورد ستایش علی واقع شده کیست، اختلاف دارند؛ غالباً گفته‌اند مقصود عمر بن الخطاب است که یا به صورت جد و یا به صورت تقیه ادا شده است، و برخی مانند قطب راوندی گفته‌اند مقصود یکی از گذشتگان صحابه از قبیل عثمان بن مظعون و غیره است، ولی ابن ابی‌الحدید به قرینهٔ 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 ابی‌الحدید از طبری نقل می‌کند که:

در فوت عمر زنان می‌گریستند. دختر ابی‌حثمه چنین ندبه می‌کرد: «اقام الاود و ابرأ العمد، امات الفتن و احیا السنن، خرج نقی الثوب بریئاً من العیب». آنگاه طبری از مغیره بن شعبه نقل می‌کند که پس از دفن عمر به سراغ علی رفتیم و خواستم سخنی از او در بارهٔ عمر بشنوم. علی بیرون آمد در حالی که سر و صورتش را شسته بود و هنوز آب

می چکید و خود را در جامه ای پیچیده بود و مثل اینکه تردید داشت 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 مؤید نظر خودش قرار می دهد که جمله های نهج البلاغه در ستایش عمر گفته شده است. ولی برخی از متتبعین عصر حاضر از مدارک دیگر غیر از طبری داستان را به شکل دیگر نقل کرده اند و آن اینکه علی پس از آن که بیرون آمد و چشمش به مغیره افتاد، به صورت سؤال و پرسش فرمود: آیا دختر ابی حثمه آن ستایشها را که از عمر می کرد راست می گفت؟ علیهذا جمله های بالا نه سخن علی علیه السلام است و نه تأییدی از ایشان است نسبت به گوینده اصلی که زنی بوده است، و سید رضی (ره) که این جمله ها 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 علیه السلام را گرفتند و آن حضرت طوعاً او کرهاً 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 می کردند که در قتل عثمان دست داشته است و او ناچار بود از خود دفاع [کند] 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 می رفتند جزو یاران علی علیه السلام بودند. مخالفان علی از او می خواستند آنان را تسلیم کند تا به جرم قتل عثمان قصاص کنند، و علی علیه السلام می بایست این مسئله 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 فیما 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 علیه السلام بر حسب وظیفه نمی‌توانست در زمان عثمان و یا در دوره بعد از عثمان در باره آنها بحث نکند و به سکوت برگزار نماید. اینها مجموعاً سبب شده که ذکر عثمان بیش از دیگران در کلمات علی علیه السلام بیاید.

در نهج البلاغه مجموعاً ۱۶ نوبت در باره عثمان بحث شده که بیشتر آنها در باره حادثه قتل عثمان است. در پنج مورد علی خود را از شرکت در قتل جداً تبرئه می‌کند و در یک مورد طلحه را - که مسئله قتل عثمان را بهانه‌ای برای تحریک علیه علی علیه السلام 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 کشندگان 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 می‌گویی؟ دست نامرئی تو تا مرفق در خون عثمان آلوده است؛ باز دم از خون عثمان می‌زنی؟

این قسمت فوق‌العاده جالب است. علی پرده از رازی برمی‌دارد که چشم تیزبین تاریخ کمتر توانسته است آن را کشف کند. تنها در عصر جدید است که محققان به دستیاری و رهنمایی اصول روانشناسی و

جامعه‌شناسی، 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 بر اساس هدفهای حساب‌شده 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 کند و در راه هدفهای مادی متشکل و هماهنگ نماید. معاویه شخصاً نیز از عثمان محبتها و حمایتها دیده بود و متظاهراً به دوستی و حمایت او بود، لذا کسی باور نمی‌کرد که معاویه باطناً 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، آن روزی که تشخیص داد از مرده عثمان بهتر می‌تواند بهره‌برداری 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 زمینه‌چینی کرد و در لحظاتی که کاملاً قادر بود کمکهای مؤثری 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؛ این است 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 علی (ع) به او این طور پاسخ می‌گوید:

ثُمَّ ذَكَرْتَ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِي وَأَمْرِ عَثْمَانَ، فَلَكَ أَنْ تُجَابَ عَنْ هَذِهِ لِرَجَمِكَ مِنْهُ، فَأَيُّنَا كَانَ أَعْدَى لَهُ وَأَهْدَى إِلَى مَقَاتِلِهِ، أَمَنْ بَذَلَ لَهُ نَصْرَتَهُ فَاسْتَفْعَدَهُ وَاسْتَكَفَّهُ؟ أَمْ مَنْ اسْتَنْصَرَهُ فَتَرَاخَى عَنْهُ وَبَتَّ الْمُنُونَ إِلَيْهِ حَتَّى آتَى قَدْرُهُ عَلَيْهِ؟! ... وَ مَا كُنْتُ لِأَعْتَذِرَ مِنْ أَنِّي كُنْتُ أَنْقِمُ عَلَيْهِ أَحْدَاثًا، فَإِنْ كَانَ الذَّنْبُ إِلَيْهِ إِرْشَادِي وَ هِدَايَتِي لَهُ، فَرُبَّ مَلُومٍ لَا ذَنْبَ لَهُ وَقَدْ يَسْتَفِيدُ الظَّنَّةَ الْمُتَنَصِّحُ وَ مَا أَرَدْتُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ^۱.

اما آنچه در باره کار مربوط به من و عثمان یاد کردی، این حق برای تو محفوظ است که پاسخ آن را 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؟ آن کس که بیدریغ در صدد یاری او برآمد اما عثمان به موجب یک سوء ظن بیجا خود طالب سکوت او شد و کناره گیری او را خواست، یا آن کس 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 خیرخواهانه 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، آن را 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.

در یک نامه دیگر خطاب به معاویه چنین می نویسد:

فَأَمَّا إِكْثَارُكَ الْحِجَاجَ فِي عُثْمَانَ وَ قَتَلْتَهُ فَإِنَّكَ إِنَّمَا نَصَرْتَ عُثْمَانَ
حَيْثُ كَانَ النَّصْرُ لَكَ، وَ خَذَلْتَهُ حَيْثُ كَانَ النَّصْرُ لَهُ^۱.

اما اینکه تو فراوان مسئله عثمان و کشندگان او را طرح می کنی، تو آنجا که یاری عثمان به سودت بود او را یاری کردی و آنجا که یاری او به سود خود او بود، او را وا گذاشتی.

□

قتل عثمان خود مولود فتنه هایی بود و باب فتنه هایی دیگر را بر جهان اسلام گشود که قرنهای دامنگیر اسلام شد و آثار آن هنوز باقی است. از مجموع سخنان علی در نهج البلاغه بر می آید که بر روش عثمان سخت انتقاد داشته است و گروه انقلابیون را ذی حق می دانسته است. در عین حال، قتل عثمان را در مسند خلافت به دست شورشیان با مصالح کلی اسلامی منطبق نمی دانسته است. پیش از آنکه عثمان کشته شود، علی این نگرانی را داشته است و به عواقب وخیم آن می اندیشیده است. این که جرایم عثمان در حدی بود که او را شرعاً مستحق قتل کرده بود یا نه و دیگر این که 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 این که قتل عثمان به دستور شورشیان در مسند خلافت به مصلحت اسلام و مسلمین بود یا نبود، مطلب دیگر است.

از مجموع سخنان علی بر می آید که آن حضرت می خواست عثمان راهی را که می رود رها کند و راه صحیح عدل اسلامی را پیشه نماید، و در صورت امتناع، انقلابیون او را بر کنار و احیاناً حبس کنند و خلیفه ای که

شایسته است روی کار بیاید؛ آن خلیفه که مقام صلاحیتدار است بعدها به جرایم عثمان رسیدگی کند و حکم لازم را صادر نماید. لهذا علی نه فرمان به قتل عثمان داد و نه او را علیه انقلابیون تأیید 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:

إِسْتَأْثَرُوا فَاسَاءَ الْآثَرَةُ وَ جَزَعْتُمْ فَاسَأْتُمْ الْجَزَعَ^۱.

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:

وَإِنِّي أَنشِدُكَ اللَّهَ أَنْ تَكُونَ إِمَامَ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْمَقْتُولِ، فَإِنَّهُ كَانَ يُقَالُ: يُقْتَلُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ إِمَامٌ يَفْتَحُ عَلَيْهَا الْقَتْلَ وَالْقِتَالَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَيَلْبِسُ أُمُورَهَا عَلَيْهَا، وَ يَبْثُ الْفِتْنَ فِيهَا، فَلَا يُبْصِرُونَ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ، يَمُوجُونَ فِيهَا مَوْجًا وَ يَمْرَجُونَ فِيهَا مَرْجًا^۲.

من تو را به خدا سوگند می‌دهم که کاری نکنی که پیشوای

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 مشتبه خواهد ساخت و فتنه‌ها بر این امت خواهد انگیزت که حق را از باطل شناسند و در آن فتنه‌ها غوطه بخورند و در هم بیامیزند.

□

همان طور 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؛ همچنان که بعد از درگذشت عثمان نیز انحرافات او را همواره یاد می‌کرده است و از اصل: «أَذْكُرُوا مَوْتَاكُمْ بِالْخَيْرِ» - 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 علیه السلام در بدرقه ابوذر هنگامی که از جانب عثمان به ربنه تبعید می‌شد فرموده است، در آن جمله‌ها کاملاً حق را به ابی‌ذر معترض و منتقد و انقلابی می‌دهد و او را تأیید می‌کند و به طور ضمنی حکومت عثمان را فاسد معرفی می‌فرماید.
۲. در خطبه ۳۰ جمله‌ای است که قبلاً نقل شد: «إِسْتَأْثَرَ فَاسَاءَ الْأَثَرَةِ» عثمان راه استبداد و استیثار و مقدم داشتن خود و خویشاوندان خویش را بر افراد امت، پیش گرفت و به شکل بسیار بدی رفتار کرد.
۳. عثمان مرد ضعیفی بود، از خود اراده نداشت؛ خویشاوندانش، مخصوصاً مروان حکم - که تبعیدشده پیغمبر بود و عثمان او را به مدینه آورد و کم‌کم به منزله وزیر عثمان شد - سخت بر او مسلط شدند و به نام او

هر کاری که دلشان می خواست می کردند. علی علیه السلام این قسمت را انتقاد کرد و رو در روی عثمان فرمود:

فَلَا تَكُونَنَّ لِمَرْوَانَ سَيِّئَةً يَسْوَكَ حَيْثُ شَاءَ بَعْدَ جَلَالِ السَّنِّ وَ تَقْضَى الْعُمُرُ^۱.

تو اکنون در باشکوهترین ایام عمر خویش هستی و مدت هم پایان رسیده است. با این حال 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 می دید. علی تکیه گاه و مایه امید آینده انقلابیون به شمار می رفت، خصوصاً که گاهی انقلابیون به نام علی شعار می دادند و رسماً عزل عثمان و زمامداری علی را عنوان می کردند. لهذا عثمان مایل بود علی در مدینه نباشد تا چشم انقلابیون کمتر به او بیفتد. ولی از طرف دیگر بالعیان می دید خیرخواهانه میان او و انقلابیون وساطت می کند و وجودش مایه آرامش است. از این رو 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 خلأ ناشی از نبود علی احساس ناراحتی کرد و پیغام داد که به مدینه برگردد.

طبعاً وقتی که علی برگشت، شعارها به نامش 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 مزرعه اش برود. علی از این رفتار توهین آمیز عثمان ناراحت شد و فرمود:

يَا اَيْنَ عَبَّاسٍ مَا يُرِيدُ عُمَانُ اِلَّا اَنْ يَجْعَلَنِي جَمَلًا نَاضِحًا بِالْغَزَبِ اُقْبِلُ
وَ اُدْبِرْ، بَعَثَ اِلَيَّ اَنْ اُخْرَجَ ثُمَّ بَعَثَ اِلَيَّ اَنْ اَقْدَمَ ثُمَّ هُوَ الْاَنَ يَبْعَثُ
اِلَيَّ اَنْ اُخْرَجَ، وَاللّٰهُ لَقَدْ دَفَعْتُ عَنْهُ حَتَّى خَشِيتُ اَنْ اَكُوْنَ اِمَامًا^۱.

پسر عباس! عثمان جز این نمی خواهد که حالت من حالت شتر
آبکش باشد که کارش این است در یک مسیر معین می برود و
برگردد. عثمان پیام فرستاد که از مدینه خارج شوم، سپس پیام
داد که برگردم، اکنون باردیگر تو را فرستاده که از مدینه خارج
شوم. به خدا قسم آنقدر از عثمان دفاع کردم که می ترسم
گنهکار باشم.

۵. از همه شدیدتر آن چیزی است که در خطبه «شقشقیه» آمده است:

اِلَى اَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجًا حِصْنِيهِ بَيْنَ نَشِيْلِهِ وَ مُعْتَلِفِهِ وَقَامَ مَعَهُ
بَنُو اَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللّٰهِ خَضَمَ الْاِيْلِ نَيْبَتَةَ الرَّبِيعِ، اِلَى اَنْ اِنْتَكَحَتْ
قَتْلُهُ وَ اَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ وَ كَبَتْ بِهٍ بِطُنَّتُهُ^۲.

تا آنکه سومین آن گروه پیاخاست 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 می خورد، خوردند
گرفتند تا آنگاه که رشته اش باز شد و کارهای ناهنجارش
مرگش را رساند و شکم پرستی، او را به سر درآورد.

ابن ابی الحدید در شرح این قسمت می گوید:

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.

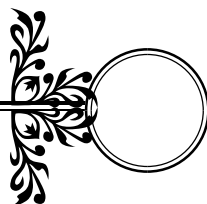
شعر معروف حطیئه این است:
دع المکارم لا ترحل لبغيتها واقعد فانک انت الطاعم الکاسی



بنیاد علمی و فرهنگی شهید مرتضی مطهری

motahari.ir

سکوت تلخ



سومین بخش از مسائل مربوط به خلافت که در نهج البلاغه انعکاس یافته است مسئله سکوت و مدارای آن حضرت و فلسفه آن است. مقصود از سکوت، ترک قیام و دست نزدن به شمشیر است، و الا چنانکه قبلاً گفته‌ایم علی از طرح دعوی خود و مطالبه آن و از تظلم در هر فرصت مناسب خودداری نکرد. علی از این سکوت به تلخی یاد می‌کند و آن را جانکاه و مرارتبار می‌خواند:

وَ أَغْضَيْتُ عَلَى الْقَدَى وَ شَرِبْتُ عَلَى الشَّجَى وَ صَبَرْتُ عَلَى اخْذِ
الْكُظْمِ وَ عَلَى أَمْرٍ مِنْ طَعْمِ الْعَلَقَمِ^۱.

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

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 دو کار، بنا به مصلحت یکی را انتخاب کرد که شاقتر و فرساینده تر بود. برای او آسان بود که قیام کند و حداکثر آن بود که به واسطه 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:

وَاللَّهِ لَا بَنُ أَبِطَالٍ أَنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطُّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ^۱.

به خدا سوگند که پسر ابوطالب مرگ را بیش از طفل پستان مادر را، دوست می دارد.

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 می کند که سکوت من حساب شده بود؛ من از دو راه، آن را که به مصلحت نزدیکتر بود انتخاب کردم:

وَ طَفِقْتُ أَزْتَايَ بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَيْدٍ جَذَاءٍ أَوْ أَصِيرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءَ، يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ، فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحَبُّنِي، فَصَبَرْتُ

وَفِي الْعَيْنِ قَذَىٰ وَفِي الْحَلْقِ شَجَىٰ^۱.

در اندیشه فرو رفتم که میان دو راه کدام را برگزینم؟ آیا با کوتاه‌دستی قیام کنم یا بر تاریکی‌ای کور صبر کنم، تاریکی‌ای که بزرگسال در آن فرتوت می‌شود و تازه‌سال پیر می‌گردد و مؤمن در تلاشی سخت تا آخرین نفس واقع می‌شود. دیدم صبر بر همین حالت طاقت فرسا عاقلانه‌تر است، پس صبر کردم در حالی که خاری در چشم و استخوانی در گلویم بود.

اتحاد اسلامی

طبعاً هر کس می‌خواهد بداند آنچه علی در بارهٔ آن می‌اندیشید، آنچه علی نمی‌خواست آسیب ببیند، آنچه علی آن اندازه برایش اهمیت قائل بود که چنان رنج جانکاه را تحمل کرد چه بود؟ حدساً باید گفت آن چیز وحدت صفوف مسلمین و راه نیافتن تفرقه در آن است، مسلمین قوّت و قدرت خود را که تازه داشتند به جهانیان نشان می‌دادند، مدیون وحدت صفوف و اتفاق کلمهٔ خود بودند. موفقیت‌های محیرالعقول 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 باورکردنی 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 پایشان محرومیت و خرد شدن خود اوست؟!

بلی باورکردنی است. شخصیت خارق‌العادهٔ علی در چنین مواقعی روشن می‌گردد. تنها حدس نیست؛ علی شخصاً در این موضوع بحث کرده

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ 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 پوشیدم و اینان با اینکه به طوع و رغبت بیعت کردند، بیعت 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 حالی که 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 «وَأَيُّ اللَّهِ لَوْ لَا مَخَافَةُ الْفُرْقَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ يَعُودَ الْكُفْرُ وَ يَوْرَ الدِّينِ لَكُنَّا عَلَى غَيْرِ مَا كُنَّا لَهُمْ عَلَيْهِ» 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 در باره 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.

ایضاً 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. «فَرَأَيْتُمْ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى ذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ تَفْرِيقِ
كَلِمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ سَفْكِ دِمَائِهِمْ وَ النَّاسِ حَدِيثُو عَهْدٍ بِالْإِسْلَامِ
وَ الدِّينِ يُمَخَّضُ مَخْضَ الْوُطْبِ يُقْسِدُهُ أَذْنًى وَ هُنَّ وَ يَعْكِسُهُ أَقْلٌ
خَلَقَ» دیدم صبر از تفرق کلمه مسلمین و ریختن خونشان بهتر
است؛ مردم تازه مسلمان‌اند و دین مانند مشکى که تکان داده
می‌شود کوچکترین سستی آن را تباہ می‌کند و کوچکترین
فردى آن را وارونه می‌نماید. آنگاه فرمود: چه می‌شود طلحه و
زبیر را؟ خوب بود سالى 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 تأیید می‌کرد، پیشنهاد را نپذیرفت و
عذرش این بود: «إِنِّى أَكْرَهُ الْخِلَافَ» من اختلاف را دوست

نمی دارم. عباس گفت: «إِذَا تَرَىٰ مَا تَكْرَهُ» یعنی بنابراین با آنچه دوست نداری مواجه خواهی شد.

در جلد دوم، ذیل خطبه ۶۵ نقل می کند:

یکی از فرزندان ابولهب اشعاری مبتنی بر فضیلت و ذی حق 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: «سَلَامَةُ الدِّينِ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ غَيْرِهِ» برای ما سلامت اسلام و اینکه اساس اسلام باقی بماند از هر چیز دیگر محبوبتر و باارجتر است.

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

۱. در جواب ابوسفیان، آنگاه که آمد و می خواست تحت عنوان حمایت از علی علیه السلام فتنه بپا کند فرمود:

شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفْنِ النَّجَاةِ وَ عَرَّجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافَرَةِ، وَضَعُوا تَبِجَانَ الْمَفَاخِرَةِ^۱.

امواج دریای فتنه را با کشتیهای نجات بکافید، از راه خلاف و تفرقه دوری گزینید و نشانه های تفاخر بر یکدیگر را از سر بر زمین نهید.

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

لَقَدْ عَلِمْتُ أَنِّي أَحَقُّ النَّاسِ بِهَا مِنْ غَيْرِي وَ وَاللَّهِ لَأُسَلِّمَنَّ مَا
سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَيَّ خَاصَّةً^۱.

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

۳. آنگاه که مالک اشتر از طرف علی علیه السلام نامزد حکومت مصر شد،
آن حضرت نامه ای برای مردم مصر نوشت (این نامه غیر از دستورالعمل
مطوّلی است که معروف است). در آن نامه جریان صدر اسلام را نقل
می کند، تا آنجا که می فرماید:

فَأَمْسَكْتُ يَدِي حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَةَ النَّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ
يَدْعُونَ إِلَى مُحَقِّ دِينِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَ
أَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثُلُمًا أَوْ هَذْمًا تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ
قَوْتٍ وَلَا يَتَكُمُّ^۲ الْتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَيَّامٍ قَلِيلٍ^۲.

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

۱. نهج البلاغه، خطبه ۷۲.

۲. نامه ۶۲.

اسلام خواهم دید که مصیبت آن بر من از مصیبت از دست رفتن چندروزه خلافت بسی بیشتر است.

دو موقف ممتاز

علی علیه السلام 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 شرایطی 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 شرایط 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 سیاست‌پیشه 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 جمله‌هایی که کوه را از جا می‌کند شوهر غیور خود را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

پسر ابوطالب! چرا به گوشه خانه خزیده‌ای؟ تو همانی که شجاعان از بیم تو خواب نداشتند؛ اکنون در برابر مردمی ضعیف سستی نشان می‌دهی؟ ای کاش مرده بودم و چنین روزی را نمی‌دیدم.

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

می‌دارد اینچنین 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: «حَسْبِيَ اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ». ابن ابی‌الحدید در ذیل خطبه ۲۱۵، این داستان معروف را نقل می‌کند:

روزی فاطمه سلام‌الله علیها را دعوت به قیام می‌کرد. در همین حال فریاد مؤذن بلند شد که «أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ». علی‌علیه‌السلام 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 جرأت چنین کاری را نداشت، قیام در برابر خوارج بود:

فَأَنَا قَاتُ عَيْنِ الْفِتْنَةِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِئَ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي بَعْدَ أَنْ
مَاجَ غَيْبُهَا وَ أَشْتَدَّ كَلْبُهَا^۱

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

تقوای ظاهری خوارج طوری بود که هر مؤمن نافذالایمانی را به تردید وا می‌داشت. جوّ تاریک و مبهم، و فضایی پراز شک و دودلی به

وجود آمده بود. آنان دوازده هزار نفر بودند که از سجده زیاد، پیشانی شان و سر زانوهایشان پینه بسته بود؛ زاهدانه می خوردند و زاهدانه می پوشیدند و زاهدانه زندگی می کردند؛ زبانشان همواره به ذکر خدا جاری بود اما روح اسلام را نمی شناختند و ثقافت اسلامی نداشتند؛ همه کسریها را با فشار بر روی رکوع و سجود می خواستند جبران کنند؛ تنگ نظر، ظاهرپرست، جاهل و جامد بودند و سدی بزرگ در برابر اسلام.

علی به عنوان یک افتخار بزرگ می فرماید: این من بودم که خطر بزرگی را که از ناحیه این خشکه مقدسان متوجه شده بود درک کردم؛ پیشانیهای پینه بسته اینها و جامه های 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 تقشّر و تحجّر و ظاهرگرایی خواهند کشاند که دیگر کمر اسلام راست نشود.

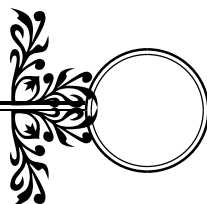
آری این افتخار، تنها نصیب پسر ابوطالب شد. کدام روح نیرومند است که در مقابل قیافه های آنچنان حق به جانب تکان نخورد، و کدام بازوست که برای فرود آمدن بر فرق اینها بالا رود و نلزد؟!

بخش هشتم

موعظ و حکمت

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

موعظ 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 سررشته نهج البلاغه به شمار می‌رود؛ موعظ نهج البلاغه در عربی و فارسی بی‌نظیر است.

بیش از هزار سال است که این موعظ نقش مؤثر و خارق‌العاده خود را ایفا کرده و می‌کند. هنوز در این کلمات جاندار، آن نفوذ و تأثیر 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 می شود:
 زیاده المرء فی دنیاہ نقصان و ربحه غیر محض الخیر نقصان
 و همچنین قصیده رثائیة ابوالحسن تهامی که به مناسبت مرگ فرزند
 جوانش سروده است و اولش این است:

حکم المنیة فی البریة جار ما هذه الدنيا بدار قرار
 و همچنین قسمتهای اول قصیده معروف «بُرده» اثر طبع بلند بوصیری
 مصری، آنجا که می گوید:

فان امارتی بالسوء ما اتعظت من جهلها بنذیر الشیب والهزم
 تا آنجا که وارد مدح حضرت رسول اکرم ﷺ می شود و اصل قصیده در
 مدح ایشان است و باقی مقدمه است و می گوید:

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

در فارسی اشعار موعظه ای سعدی در گلستان و بوستان و قصائد،
 فوق العاده جالب و مؤثر است و در نوع خود شاهکار است، مانند اشعار
 معروفی که در مقدمه گلستان آورده و با این بیت آغاز می شود:

هر دم از عمر می رود نفسی چون نگه می کنم نمانده بسی
 و یا در قصائد، آنجا که می گوید:

ایها الناس جهان جای تن آسانی نیست

مرد دانا به جهان داشتن ارزانی نیست

یا آنجا که می گوید:

جهان بر آب نهاده است و زندگی بر باد

غلام همت آنم که دل بر او نهاد

یا آنجا که می گوید:

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 عالیت‌تر باشد. همچنین است پاره‌ای از موعظ مولوی در مثنوی و سایر شعرای فارسی‌زبان 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 زبانهای دیگر نیز این بخش از ادبیات اسلامی جلوه‌ خویش را نموده است و یک روح خاص بر همه آنها حکم فرماست.

اگر کسی با قرآن کریم و کلمات رسول اکرم و امیرالمؤمنین و سایر ائمه دین و اکابر اولیاء 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 تبجر داشته باشند و با سایر زبانهایی که ادبیات اسلامی را منعکس کرده‌اند نیز آشنایی داشته باشند و شاهکارهایی که در زمینه موعظ اسلامی به وجود آمده جمع‌آوری کنند، معلوم خواهد شد که فرهنگ اسلامی از این نظر فوق‌العاده غنی و پیشرفته است.

ولی تعجب در این است که همه نبوغ فارسی‌زبانان 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 شفاهاً و از ظهرالقلب 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 می کرده اند، در دست است ولی به هیچ وجه آب و رنگ اشعار موعظه ای 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 نصیحة الملوك ابو حامد محمد غزالی و تازیانه سلوک احمد غزالی که نامه ای است مفصل خطاب به مرید و شاگردش عین القضاة همدانی.

□

موعظه و حکمت

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

تفاوت موعظه و حکمت در این است 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، سروکار حکمت با عقل و فکر است و سروکار موعظه با دل و عاطفه، حکمت یاد می دهد و موعظه یادآوری می کند، حکمت بر موجودی ذهنی می افزاید و موعظه ذهن را برای بهره برداری از موجودی خود آماده می سازد، 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 این رو شخصیت گوینده در موعظه نقش اساسی دارد، بر خلاف حکمت. در حکمت روحها بیگانه وار با هم سخن می گویند و در موعظه حالتی

شبيه جريان برق كه يك طرف آن كوينده است و طرف ديگر شنونده به وجود مي آيد و از اين رو در اين گونه از سخن است كه «اگر از جان برون آيد نشيند لاجرم بر دل»، وگرنه از گوش شنونده تجاوز نمي كند. در باره سخنان موعظه اي گفته شده است: «الكلام اذا خرج من القلب دخل في القلب و اذا خرج من اللسان لم يتجاوز الاذان» سخن اگر از دل برون آيد و پيام روح باشد در دل نفوذ مي كند اما اگر پيام روح نباشد و صرفاً صنعت لفظي باشد از گوشها آنطرفتر نمي رود.

موعظه و خطابه

موعظه با خطابه نيز متفاوت است. سروكار خطابه نيز با احساسات است اما خطابه براي تهيج و بيتاب كردن احساسات است و موعظه براي رام ساختن و تحت تسلط درآوردن. خطابه آنجا به كار آيد كه احساسات خمود و راكد است و موعظه آنجا ضرورت پيدا مي كند كه شهوات و احساسات خودسرانه عمل مي كنند. خطابه احساسات غيرت، حميت، حمايت، سلحشوري، عصبيت، برترى طلبي، عزت طلبي، مردانگي، شرافت، كرامت، نيكوكاري و خدمت را به جوش مي آورد و پشت سر خود حركت و جنبش ايجاد مي كند اما موعظه جوششها و هيجانهاي بيجا را خاموش مي نمايد. خطابه زمام كار را از دست حسابگريهاي عقل خارج مي كند و به دست طوفان احساسات مي سپارد اما موعظه طوفانها را فرو مي نشاند و زمينه را براي حسابگري و دورانديشي فراهم مي كند. خطابه به بيرون مي كشد و موعظه به درون مي برد.

خطابه و موعظه هر دو ضروري و لازم است. در نهج البلاغه از هردو استفاده شده است؛ مسئله عمده موقع شناسي است كه هر کدام در جاي خود و به موقع مورد استفاده واقع شود. خطابه هاي مهيج اميرالمؤمنين در موقعي ايراد شده كه احساسات بايد برافروخته شود و طوفاني به وجود

آید و بنیادی ظالمانه برکنده شود آنچنان که 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 سرداشت، فرصت را غنیمت شمرد و تصاحب «شریعه» را موفقیتی برای خود تلقی کرد و از هرگونه 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:

قَدْ اسْتَطَعْمَكُمُ الْقِتَالَ، فَأَقْرُوا عَلَى مَذَلَّةٍ وَ تَأْخِيرِ حَلَّةٍ، أَوْ رَوْوا
السُّيُوفَ مِنَ الدِّمَاءِ تَرَوْوا مِنَ الْمَاءِ، فَاَلْمُوتُ فِي حَيَاتِكُمْ مَقْهُورِينَ
وَ الْحَيَاةُ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِينَ. أَلَا وَ إِنَّ مُعَاوِيَةَ قَادِلَةٌ مِنَ الْغَوَاةِ وَ
عَمَسَ عَلَيْهِمُ الْخَبَرُ حَتَّى جَعَلُوا نُحُورَهُمْ أَغْرَاصَ الْمَيْتَةِ^۱.

همانا دشمن گرسنه جنگ است و از شما نبرد می‌طلبد. اکنون دو راه در پیش دارید: یا تن به ذلت و پستی و عقب‌ماندگی دادن یا تیغها را با خون سیراب کردن و سپس سیراب شدن. مرگ این است 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.

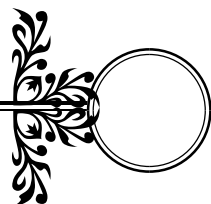
این جمله‌ها کار خود را کرد، خونها را به جوش و غیرتها را در خروش آورد؛ شام نشده «شریعه» در اختیار یاران علی قرار گرفت و یاران معاویه به عقب رانده شدند.

اما مواعظ علی در شرایط دیگر انجام یافته است. در دوره خلفا و مخصوصاً در زمان عثمان بر اثر فتوحات پی‌درپی و غنائم بی حساب و نبودن برنامه خوب برای بهره‌برداری از آن ثروتهای هنگفت و مخصوصاً 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 موعظه‌ای که بلند بود فریاد علی بود.

□

در فصول بعد - ان شاء الله - در باره 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 سیدرضی تحت عنوان «خطب» جمع کرده است (هر چند همه آنها خطبه نیست) ۸۶ خطبه موعظه است و البته بعضی از آنها مفصل و طولانی است نظیر خطبه ۱۷۴ که با جمله «اتَّقِعُوا بَيَانَ اللَّهِ» آغاز می‌شود و خطبه «القاصعة» که طولانی‌ترین خطب نهج البلاغه است و خطبه ۱۹۱ (خطبة 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 آن حضرت است به فرزندان عزیزش امام مجتبی علیه السلام و پس از فرمان معروف آن حضرت به مالک اشتر طولانی‌ترین نامه‌هاست، و دیگر نامه ۴۵ که همان نامه معروف آن حضرت است به عثمان بن حنیف والی 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 شداید 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 علیه السلام 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 علیه السلام در سخنان خود طرح کرده شماره کنیم؛ کافی نیست که مثلاً بگوییم علی در باره تقوا، توکل و زهد سخن گفته است بلکه باید بینیم 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 رایجی 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 مفهومی افراد از این کلمات در جهت‌های متضاد است و طبعاً نتیجه‌گیری‌های متضاد از آنها می‌شود.

از این رو لازم است اندکی به تفصیل در باره این عناصر از نظر مکتب خاص علی علیه السلام 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؟

معمولاً چنین فرض می‌شود که تقوا یعنی «پرهیزکاری» و به عبارت دیگر تقوا یعنی یک روش عملی منفی؛ هر چه اجتنابکاری و پرهیزکاری و کناره‌گیری 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 کوچکترین 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. این است 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: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى»^۱.
اما اولاً: پرهیزها و نفیها و سلبها و عصیانها و کفرها در حدود «تضاد»
هاست. پرهیز از ضدی برای عبور به ضد دیگر است، بریدن از یکی
مقدمه پیوند با دیگری است.

از این رو 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 نیرویی است روحانی که بر اثر
تمرینهای زیاد پدید می آید 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 می رود.

این حالت، روح را نیرومند و شاداب می کند و به آن مصونیت می دهد.
انسانی که از این نیروی بهره باشد، اگر بخواهد خود را از گناهان مصون و
محفوظ بدارد چاره ای ندارد جز اینکه خود را از موجبات گناه دور
نگه دارد، 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 هرچه افراد اجتنابکارتر و منزوی تر شوند جلوه تقوایی بیشتری در
نظر مردم عوام پیدا می کند.

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 آنان را نجات می‌دهند. آنچه سعدی در گلستان آورده نمونه دسته اول است:

بسدیدم عابدی در کوهساری قناعت کرده از دنیا به غاری
چرا گفتم به شهر اندر نیایی که باری بند از دل برگشایی؟
بگفت آنجا پربرویان نغزند چو گِل 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 نتایجی دارد و
از آن جمله پرهیز از گناه را سهل و آسان می‌نماید، طرح و عنوان کرده
است:

ذِمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِيْنَةً وَ أَنَا بِهِ رَعِيْمٌ. إِنَّ مَنْ صَرَحَتْ لَهُ الْعِبَرَةُ عَمَّا
بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ حَزَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ.

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 فرورفتن در
کارهای شبهه‌ناک می‌گیرد.

تا آنجا که می‌فرماید:

أَلَا وَ إِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شُمُسُ حُمُلٍ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ خُلِعَتْ لِحْمُهَا

فَتَقَوَّيْتُ بِهِمْ فِي النَّارِ. أَلَا وَإِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلٍّ حِمْلٌ عَلَيْهَا
أَهْلُهَا وَ أُعْطُوا أَزِمَّتْهَا فَأَوْرَدَتْهُمْ الْجَنَّةَ^۱.

همانا خطاها و گناهان و زمام را در اختیار هوای نفس [قرار] 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 بی تقوایی و مطیع هوای نفس بودن، ضعف و زبونی و بی شخصیت 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 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.

إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ حَمَتُ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ حَارِمَهُ وَالْزَمَتْ قُلُوبَهُمْ خَافَتَهُ حَتَّى

أَسْهَرَتْ لَيَالِيَهُمْ وَ أَظْمَأَتْ هَوَاجِرَهُمْ^۱.

تقوای الهی اولیای 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 بی‌آب (به سبب روزه) گردانیده است.

در اینجا علی‌علیه تصریح می‌کند که تقوا چیزی است که پرهیز از محرّمات الهی و همچنین 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 نیرویی است روحی و مقدس که این امور را به دنبال خود دارد.

فَإِنَّ التَّقْوَىٰ فِي الْيَوْمِ الْحَرِّ وَالْجَنَّةِ وَ فِي غَدِ الطَّرِيقِ إِلَى الْجَنَّةِ^۲.

همانا تقوا در امروزِ 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 تقوا و آثاری که بر روح می‌گذارد، به طوری که احساس میل به پاکی و نیکوکاری و احساس تنفر از گناه و پلیدی در فرد به وجود می‌آورد.

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 در باره عناصر موعظه‌ای نهج البلاغه بود. از عنصر «تقوا» آغاز کردیم. دیدیم که از نظر نهج البلاغه، تقوا نیرویی است روحی، نیرویی مقدس و متعالی که منشأ کششها و گریزهایی می‌گردد؛ کشش به سوی ارزشهای معنوی و فوق حیوانی، و گریز از پستیها و آلودگیهای مادی. از نظر نهج البلاغه 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 نهج البلاغه بر این معنی تأکید شده که تقوا حفاظ و پناهگاه است نه زنجیر و زندان و محدودیت. بسیارند کسانی که میان «مصونیت» و «محدودیت» فرق نمی‌نهند و با نام آزادی و رهایی از قید و بند، به خرابی حصار تقوا فتوا می‌دهند.

قدر مشترک پناهگاه و زندان «مانعیت» است، اما پناهگاه مانع خطر هاست و زندان مانع بهره‌برداری از موهبتها و استعدادها. این است

که علی علیه السلام می فرماید:

اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ التَّقْوَى دَارُ حِصْنٍ عَزِيزٍ، وَالْفُجُورَ دَارُ حِصْنٍ ذَلِيلٍ، لَا يَمْنَعُ أَهْلَهُ وَلَا يُحَرِّزُ مَنْ لَجَأَ إِلَيْهِ. إِلَّا وَبِالتَّقْوَى تُقَطَّعُ حُمَةُ الْخَطَايَا^۱.

بندگان خدا! بدانید که تقوا حصار و بارویی بلند و غیرقابل تسلط است، و بی تقوایی و هرزگی حصار و بارویی پست است که مانع و حافظ ساکنان خود نیست و آن کس را که به آن پناه ببرد حفظ نمی کند. همانا با نیروی تقوا نیش گزنده خطا کارها بریده می شود.

علی علیه السلام در این بیان عالی خود گناه و لغزش را که به جان آدمی آسیب می زند، به گزنده ای از قبیل مار و عقرب تشبیه می کند؛ می فرماید نیروی تقوا نیش این گزندگان را قطع می کند.

علی علیه السلام در برخی از کلمات تصریح می کند که تقوا مایه اصلی آزادیهاست؛ یعنی نه تنها خود قید و بند و مانع آزادی نیست، بلکه منبع و منشأ همه آزادیهاست. در خطبه ۲۲۸ می فرماید:

فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ ذَخِيرَةُ مَعَادٍ وَعِثْقٌ مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ وَ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ.

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

مطلب روشن است؛ تقوا به انسان آزادی معنوی می‌دهد، یعنی او را از اسارت و بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند، رشته‌آز و طمع و حسد و شهوت و خشم را از گردنش برمی‌دارد و به این ترتیب ریشه‌رقیتها و بردگیهای اجتماعی را از بین می‌برد. مردمی که بنده و برده پول و مقام و راحت طلبی نباشند، هرگز زیر بار اسارتها و رقیتها اجتماعی نمی‌روند. در نهج البلاغه در باره آثار تقوا زیاد بحث شده است و ما لزومی نمی‌بینیم در باره همه آنها بحث کنیم. منظور اصلی این است که مفهوم حقیقی تقوا در مکتب نهج البلاغه روشن شود تا معلوم گردد که اینهمه تأکید 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 توانایی بر حل مشکلات و خروج از مضایق و شداید. و چون در جای دیگر به تفصیل در این باره بحث کرده‌ایم^۱ و علاوه از هدف این بحث که روشن کردن مفهوم حقیقی تقواست بیرون است، از بحث در باره آنها خودداری می‌کنیم. ولی در پایان بحث «تقوا» دریغ است که از بیان اشارات لطیف نهج البلاغه در باره 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، به این نکته توجه داده می‌شود که در عین حال انسان از حراست و نگهداری تقوا نباید آنی غفلت ورزد. تقوا نگهداری انسان است و انسان نگهداری تقوا، و این دور محال نیست بلکه دور جایز است. این نگهداری متقابل از نوع نگهداری انسان و جامعه است که انسان

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 گرماست، و چنانکه می دانیم قرآن کریم از تقوا به «جامه» تعبیر کرده است: «وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ»^۱. علی علیه السلام در باره نگهبانی متقابل انسان و تقوا می فرماید:

أَتَيْتُهَا بِهَا نَوْمَكُمْ وَأَقْطَعُوا بِهَا يَوْمَكُمْ وَأَشْعَرُهَا قُلُوبَكُمْ وَ
ارْحَضُوا بِهَا ذُنُوبَكُمْ... أَلَا فَصُونُوهَا وَتَصُونُوا بِهَا^۲.

خواب خویش را به وسیله تقوا تبدیل به بیداری کنید و وقت خود را با آن به پایان رسانید و احساس آن را در دل خود زنده نمایید و گناهان خود را با آن بشویید... همانا تقوا را صیانت کنید و خود را در صیانت تقوا قرار دهید.

و هم می فرماید:

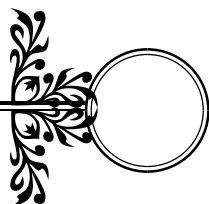
أَوْصِيَكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّهَا حَقُّ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَالْمَوْجِبَةُ
عَلَى اللَّهِ حَقَّكُمْ وَأَنْ تَسْتَعِينُوا عَلَيْهِ بِاللَّهِ وَتَسْتَعِينُوا بِهَا
عَلَى اللَّهِ^۳.

بندگان خدا! شما را سفارش می کنم به تقوا. همانا تقوا حق الهی است بر عهده شما و پدیدآورنده حقی است از شما بر خداوند. سفارش می کنم که با مدد از خدا به تقوا نائل گردید و با مدد تقوا به خدا برسید.

۱. اعراف / ۲۶.

۲ و ۳. خطبه ۱۸۹.

زهد و پارسایی



عنصر دیگر موعظه‌ای نهج البلاغه «زهد» است. در میان عناصر 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 برمی‌خوریم. 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 زیادتر در باره‌اش 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 مأکولات یا مشروبات مطبوع ندارد. بدیهی است که این گونه بی میلی و اعراض ربطی به زهد به معنی مصطلح ندارد.

بی میلی روحی یا عقلی 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 چیزهایی که 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:

أَيُّهَا النَّاسُ! الزَّهَادَةُ قِصَرُ الْأَمَلِ وَالشُّكْرُ عِنْدَ النِّعَمِ وَالْوَرَعُ عِنْدَ
الْمَحَارِمِ.

ای مردم! زهد عبارت است از کوتاهی آرزو و سپاسگزاری هنگام نعمت و پارسایی نسبت به نایستنیها.

در حکمت ۴۳۹ می‌فرماید:

الرُّهُدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ اللَّهُ سُبحَانَهُ: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» وَمَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَىٰ الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الرُّهُدَ بِطَرَفَيْهِ.

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 تأکید 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 به اعراض از مجرمات و بس که در خطبه ۷۹ به آن اشاره شده است و یا چیزی بیش از این است آنچنان که زندگی عملی علی علیه السلام و پیش از ایشان زندگی عملی رسول اکرم صلی الله علیه و آله نشان می‌دهد؟

و بنا بر این فرض که زهد محدود به مجرمات نیست، شامل مباحات هم می‌شود، چه فلسفه‌ای دارد؟ زندگی زاهدانه و محدود و پشت پازدن به تنعمها چه اثر و خاصیتی می‌تواند داشته باشد؟

و آیا به طور مطلق باید عمل شود و یا صرفاً در شرایط 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 مطلوب‌هایی مافوق مادی است؛ آن کمال مطلوب‌ها از نظر اسلام چیست؟ مخصوصاً در نهج‌البلاغه چگونه بیان شده است؟

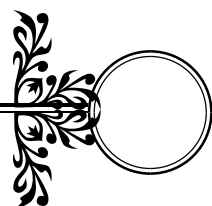
اینها مجموع سؤالاتی است که در زمینه مسئله زهد و اعراض از دنیا، کوتاهی آرزو - که در نهج‌البلاغه فراوان در باره آنها بحث شده - باید روشن شود.

در فصول آینده این سؤالات را مطرح و بدانها پاسخ می‌گوییم.

بنیاد علمی و فرهنگی شهید مرتضی

motahari.ir

زهد اسلامی و ربانیت مسیحی



گفتیم بر حسب تعریف و تفسیری که از نهج البلاغه در باره زهد استفاده می‌شود، زهد حالتی است روحی. زاهد از آن نظر که دلبستگی‌هایی معنوی و اخروی دارد، به مظاهر مادی زندگی بی‌اعتناست. این بی‌اعتنایی 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 لذت‌گرایی 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 لذت‌گرایی 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 لذت‌گرایی ابا داشت و به اصطلاح تارک دنیا بود.

دو پرسش

اینجا قطعاً دو پرسش برای خواننده محترم مطرح می شود و ما باید بدانها پاسخ دهیم:

یکی اینکه همه می دانیم اسلام با رهبانیت و زهدگرایی به مخالفت برخاسته، آن را بدعتی از راهبان شمرده است^۱. پیغمبر اکرم صریحاً فرمود: «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ»^۲. هنگامی که به آن حضرت اطلاع دادند که گروهی از صحابه پشت به زندگی کرده از همه چیز اعراض نموده اند و به عزلت و عبادت روی آورده اند، سخت آنها را مورد عتاب قرار داد، فرمود: من که پیامبر شمایم چنین نیستم. پیغمبر اکرم به این وسیله فهماند که اسلام دینی جامعه گرا و زندگی گراست نه زهدگرا. بعلاوه 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 جهان بینی و فلسفه خوشبینانه اسلام در باره هستی و خلقت ناسازگار است. اسلام هرگز مانند برخی کیشها و فلسفه ها با بدبینی به هستی و خلقت نمی نگرد و هم خلقت را به دو بخش زشت و زیبا، روشنایی و تاریکی، حق و باطل، درست و نادرست، بجا و نابجا تقسیم نمی کند.

پرسش دوم اینکه: گذشته از اینکه زهدگرایی همان رهبانیت است که با اصول و مبانی اسلامی ناسازگار است، چه مبنا و چه فلسفه ای می تواند داشته باشد؟ چرا بشر محکوم به زهد شده است؟ چرا بشر باید به این دنیا

۱. حدید / ۲۷.

۲. رجوع شود به بحارالانوار، ج ۱۵، جزء اخلاق، باب ۱۴ (باب النهی عن الرهبانية و السیاحة). 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 زهدگرایانه‌ای که در اسلام دیده می‌شود، بدعت‌هایی است که بعدها از مذاهب دیگر مانند مسیحی و بودایی 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 این است 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 جداست، دو نوع کار بیگانه از هم است، از دو کاری که 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 جامعه‌گرایی است، مستلزم کناره‌گیری از خلق و بریدن از مردم و سلب هرگونه مسئولیت و تعهد از خود است.

اما زهد اسلامی در عین اینکه مستلزم انتخاب زندگی ساده و بی‌تکلف است و بر اساس پرهیز از تنعم و تجمل و لذت‌گرایی است، در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی قرار دارد و عین جامعه‌گرایی است، برای خوب از عهده مسئولیتها برآمدن 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 مسئله 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 شئی 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 بر ضد مصلحت آن جهان است بر ضد مصلحت این جهان نیز هست، و هرچه 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 دنیایی 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 دنیایی 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 برمی‌آید - بر سه پایه اصلی که از ارکان جهان‌بینی اسلامی است استوار است.

سه اصل یا سه پایه زهد اسلامی

۱. بهره‌گیری‌های مادی از جهان و تمتعات طبیعی و جسمانی، تنها عامل تأمین‌کننده 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 تأمین بهجت و سعادت نیست.

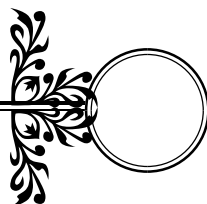
۲. سرنوشت سعادت فرد از سعادت جامعه جدا نیست. انسان از آن جهت که انسان است، یک سلسله وابستگیهای عاطفی و احساس مسئولیتهای انسانی در باره جامعه دارد که نمی‌تواند فارغ از آسایش دیگران آسایش و آرامش داشته باشد.

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 بی نیاز نیست، اما بدون شک غرقه شدن در تنعمات مادی و اقبال تمام به لذت‌گرایی جسمانی مجال و فراغت برای بهره‌برداری از کانون روح و منبع بی پایان 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.

مسئله روح و بدن مسئله رنج و لذت نیست؛ چنین نیست که هرچه مربوط به روح است رنج است و هرچه مربوط به بدن است لذت. لذت روحی بسی صافتر، عمیقتر، بادوامتر از لذات بدنی است. روآوری یکجانبه به تمتعات مادی و لذات جسمانی، در حاصل جمع از خوشی و لذت و آسایش واقعی بشر می‌کاهد. لهذا آنگاه که می‌خواهیم به زندگی روآوریم و از آن بهره بگیریم و بدان رونق و صفا و شکوه و جلال ببخشیم و آن را 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 می‌گردد چگونه اسلام رهبانیت را طرد می‌کند اما زهدگرایی را در عین جامعه‌گرایی 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.



گفتیم اسلام به زهد دعوت و رهبانیت را محکوم کرده است. زاهد و راهب هر دوازتنعم و لذت‌گرایی دوری می‌جویند ولی راهب از جامعه و تعهدات و مسئولیتهای اجتماعی می‌گریزد و آنها را جزء امور پست و مادی دنیایی می‌شمارد و به صومعه و دیر و دامن کوه پناه می‌برد، اما زاهد به جامعه و ملاکهای آن و ایده‌های آن و مسئولیتهای و تعهدهای آن رو می‌آورد. زاهد و راهب هر دو آخرت‌گرایند، اما زاهد آخرت‌گرای جامعه‌گراست و راهب آخرت‌گرای جامعه‌گریز. در لذت‌گریزی نیز ایندو 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 دنیایی که زاهد آن را رها می‌کند سرگرم شدن به تنعم و تجمل و تمتعات و این امور را کمال مطلوب و نهایت آرزو دانستن است، ولی دنیایی که راهب آن را ترک می‌کند کار، فعالیت و تعهد و مسئولیت اجتماعی است. این است که زهد زاهد برخلاف رهبانیت

راهب در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی است و نه تنها با تعهد و مسئولیت اجتماعی و جامعه گرایی منافات ندارد بلکه وسیله بسیار مناسبی است برای خوب از عهده مسئولیتها برآمدن.

تفاوت روش زاهد و راهب از دو جهان بینی مختلف ناشی می شود. از نظر راهب، جهان دنیا و آخرت دو جهان کاملاً از یکدیگر جدا و بی ارتباط به یکدیگرند؛ حساب سعادت جهان دنیا نیز از حساب سعادت آخرت کاملاً جداست بلکه کاملاً متضاد با یکدیگرند و غیر قابل جمع؛ طبعاً کار مؤثر در سعادت دنیا نیز از کار مؤثر در سعادت آخرت مجزاست و به عبارت دیگر وسایل سعادت دنیا با وسایل سعادت آخرت مغایر و مباین است، امکان ندارد یک کار و یک چیز هم وسیله سعادت دنیا باشد و هم وسیله سعادت آخرت.

ولی در جهان بینی زاهد، دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته اند، دنیا مزرعه آخرت است. از نظر زاهد آنچه به زندگی این جهان سامان می بخشد و موجب رونق و صفا و امنیت و آسایش آن می گردد این است که ملاکهای اخروی و آنجهانی وارد زندگی اینجهانی شود، و آنچه مایه و پایه سعادت آنجهانی است این است که تعهدات و مسئولیتهای اینجهانی خوب انجام شود و با ایمان و پاکی و طهارت و تقوا توأم باشد.

حقیقت این است 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 زهدگرایانه انبیا ایجاد کرده اند.

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

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 بی‌تکلف و در کمال قناعت زندگی می‌کند و بر خود تنگ می‌گیرد، که دیگران را به آسایش برساند. او آنچه دارد به نیازمندان می‌بخشد، زیرا قلب حساس و دل دردآشنای او آنگاه به نعمتهای جهان دست می‌یازد که انسان نیازمندی نباشد. او از اینکه نیازمندان را بخوراند و پیوشاند و به آنان آسایش برساند بیش از آن لذت می‌برد که خود بخورد و پیوشد و استراحت کند. او محرومیت و گرسنگی و رنج و درد را از آن جهت تحمل می‌کند که دیگران برخوردار و سیر و بی‌دردسر 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 علیه السلام و خاندان گرامی‌اش را در آیات پرشکوه خود در سوره «هل‌أئی» منعکس کرده است. علی و زهرا 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 در باره‌اش 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 کراهِت نشان داد. زهرای مرضیه بلافاصله پرده و دستبند را توسط قاصدی خدمت

رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ارسال داشت که به مصرف نیازمندان برساند. چهره رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ از اینکه دخترش نکته را درک کرده و دیگران را بر خود مقدم داشته شکفته گشت و فرمود: پدرش به فدای او باد. شعار «الْجَارُ ثُمَّ الدَّارُ» رسم جاری خاندان علی و زهرا بود. علی عَلَيْهِ السَّلَام در خطبه «المتقین» می گوید:

نَفْسُهُ مِنْهُ فِي عَنَاءٍ وَ النَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ^۱.

متقی کسی است که خودش از ناحیه سختگیرهای خودش در رنج است اما مردم از ناحیه او در آسایش اند.

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

و يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ^۲.

دیگران را بر خود مقدم می دارند، هرچند فقیر و نیازمند باشند.

بدیهی است که زهد بر مبنای ایثار در شرایط 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 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و علی عَلَيْهِ السَّلَام در این جهت با سایر ائمه اطهار همین است.

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

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱.

۲. حشر / ۹.

گریز از اجتماع ندارد بلکه زائیده علائق و عواطف اجتماعی است و جلوه‌ عالیترین احساسات انساندوستانه 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 دستنارسی به ضروریات زندگی، و از طرف دیگر رنج احساس تأخر و عقب‌ماندگی 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 این است که به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام وضع موجود مبنی بر پرخوری ظالم و گرسنگی مظلوم را دگرگون سازد و این پیمان خداست با دانایان امت، 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 برخوردارکردن 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

۱. «... أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارَوْا عَلَى كُظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۳).

در غم دیگران، مخصوصاً در مورد پیشوایان امت که چشمها به آنان دوخته است اهمیت بسزایی دارد. علی علیه السلام در دوره خلافت بیش از هر وقت دیگر زاهدانه زندگی می کرد. می فرمود:

إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى أُمَّةٍ الْعَدْلَ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ
كَثِيلاً يَتَّبِعُ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ^۱.

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 آن حضرت می فرمود:

أَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا أَشَارِكُهُمْ فِي
مَكَارِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ^۲؟
آیا با عنوان و لقب «امیرالمؤمنین» که روی من نهاده و مرا با آن
خطاب می کنند خودم را قانع سازم و در سختیهای روزگار با
مؤمنین شرکت نداشته باشم و یا در فقرانه زندگی کردن، امام و
پیشوای آنان نباشم؟

و نیز در همان نامه می فرماید:

... هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَيَقُودَنِي جَشْعِي إِلَى تَخْيِيرِ الْأَطْعَمَةِ وَ

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷.

۲. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

لَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوْ الْيَمَامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ وَلَا عَهْدَ لَهُ
بِالشَّيْخِ، أَوْ أَبَيْتَ مِبْطَانًا وَ حَوْلَى بَطُونُ غَزْوٍ وَ أَكْبَادُ حَرَى؟!

چگونه ممکن است هوای نفس بر من غلبه کند و مرا به سوی
انتخاب بهترین خوراکیها بکشاند، در صورتی که شاید در حجاز
یا یمامه افرادی یافت شوند که امید همین یک قرص نان را هم
ندارند و دیرزمانی 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 علیه السلام اگر شخص دیگری را می دید که این اندازه برخود تنگ
می گیرد، او را مورد مؤاخذه قرار می داد. هنگامی که با اعتراض روبرو
می شد که پس تو خودت چرا این اندازه بر خود تنگ می گیری، جواب
می داد: من مانند شما نیستم، پیشوایان وظیفه جداگانه ای دارند (چنانکه از
گفتگوی آن حضرت با عاصم بن زیاد حارثی پیدا است)^۱.

در جلد نهم بحار به نقل از کافی از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می کند
که می فرمود:

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 ضعیف ترین طبقات اجتماع قرار دهم، تا از طرفی مایه
تسکین آلام فقیر و از طرف دیگر سبب جلوگیری از طغیان
غنی گردد.^۲

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷.

۲. بحار، ج ۹، چاپ تبریز، ص ۷۵۸.

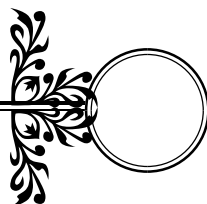
در شرح احوال استاد الفقهاء وحید بهبهانی (رضوان الله علیه) می‌نویسند که روزی یکی از عروسهای خود را مشاهده کرد که پیراهنی الوان از نوع پارچه‌هایی که معمولاً زنان اعیان و اشراف آن عصر می‌پوشیدند به تن کرده است؛ فرزندشان (مرحوم آقا محمد اسماعیل، شوهر آن خانم) را مورد ملامت قرار دادند. او در جواب پدر این آیه قرآن را خواند:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ؟
 بگو چه کسی زینتهایی که خدا برای بندگانش آفریده و
 همچنین 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 این است که خانواده «آقا» در تیپ خودشان هستند. اگر ما هم در زندگی به شکل تیپ اغنیا در آییم، این یگانه مایه تسکین آلام هم از میان می‌رود. ما که قادر نیستیم عملاً وضع موجود را تغییر دهیم، لااقل از این مقدار همدردی مضایقه نکنیم.

چنانکه به وضوح می‌بینیم، زندهای ناشی از همدردی و شرکت در غمخوارگی هم به هیچ وجه با رهبانیت هم‌ریشگی ندارد، مبنی بر گریز 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 آنهاست، 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 شرایط 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 آزادی‌اش 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 قیدوبندها آن است که به صورت یک نیاز درونی درآید 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 زندگی‌اش 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 درمی‌آورد.

گرایش انسان به زهد، ریشه‌ای در آزادمنشی او دارد. انسان، بالفطره میل به تصاحب و تملک و بهره‌مندی از اشیاء دارد ولی آنجا که می‌بیند 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 شعرا ما از حریت و آزادی و آزادگی، بسیار گفته‌اند؛ حافظ خود را غلام همت آن می‌داند که در زیر این چرخ کبود از هرچه 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. رشته‌هایی 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 شرایط اضافی و مصنوعی که ابتدا 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، رشته‌های قویتری برای اسارت انسان به شمار می رود و بیش از تعلقات قلبی آدمی را زبون می سازد.

عارف وارسته دل به دنیا نیسته‌ای را در نظر بگیرید که عادت به چای و سیگار و افیون، طبیعت ثانیه او شده است و تخلف از غذاهایی 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.

ابوسعید خدری که از اکابر صحابه رسول خداست، آنجا که در مقام توصیف حالات آن حضرت برمی آید اولین جمله‌ای که می گوید این است: «كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خَفِيفَ الْمُؤْنَةِ» یعنی رسول خدا کم خرج بود، با اندک بسر می برد، با مؤونه بسیار کم می توانست زندگی خود را ادامه دهد.

آیا این فضیلت است که کسی خفیف المؤونه باشد؟ اگر صرفاً از جنبه اقتصادی در نظر بگیریم که ثروت کمتری را مستهلک می کند،

جواب این است که نه، و لا اقل فضیلت مهمی نیست. ولی اگر موضوع را از جنبه معنوی، یعنی از جنبه حداکثر آزادی نسبت به قیود زندگی مورد مطالعه قرار دهیم، جواب این است: آری فضیلت است، فضیلت بزرگی هم هست، زیرا تنها با احراز این فضیلت است که انسان می تواند سبکبار و سبکبال زندگی کند، تحرک و نشاط داشته باشد، آزادانه پرواز نماید، در نبرد دائم زندگی سبک بپا خیزد.

منحصر به عادات فردی نیست؛ تقید به عادات و رسوم عرفی در نشستن و برخاستن ها، در رفت و آمدها، در معاشرت ها، در لباس پوشیدن ها و امثال اینها بار زندگی را سنگین و آهنگ حرکت را کند می کند.

حرکت در میدان زندگی مانند شناوری در آب است؛ هر چه وابستگیها کمتر باشد امکان شناوری بیشتر است. وابستگیهای زیاد، این امکان را سلب و خطر غرق شدن پیش می آورد.

اثیرالدین اخسیکتی می گوید:

در شط حوادث برون آی از لباس

کاؤل برهنگی است که شرط شناور است

فرخی یزدی می گوید:

ز عریانی ننالد مرد باتقوا که عریانی

بود بهتر به شمشیری که از خود جوهری دارد

بابا طاهر رباعی ای دارد که اگر چه به منظور دیگری گفته است ولی

مناسب بحث ماست. می گوید:

دلا راه تو پر خار و خسک بی گذرگاه تو بر اوج فلک بی

گر از دست برآید پوست از تن برآور تا که 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 ماست. می گوید:

توانگرزاده‌ای 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 بجنیبیده باشد، پدر من به بهشت رسیده
بود.

اینها همه تمثیلهایی است برای سبکباری و سبکبالی که شرط
اساسی تحرکها و جنبشها و جهشهاست. جهشها و جنبشها و مبارزات
سرسختانه و پیگیر به وسیله افرادی صورت گرفته که عملاً پایبندیهای
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 حیرت‌انگیز ویت کنگ مدیون آن چیزی
است که در اسلام «خفت مؤونه» خوانده می‌شود. 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 نازپروردگی منشأ تحولی در
جهان شده است و یا کدام سرسلسله، قدرت را از خاندانی به خاندانی
منتقل کرده است و لذت‌گرا بوده است؟

آزادمرد جهان، علی بن ابیطالب 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:

الطَّمْعُ رِقٌّ مُؤَبَّدٌ^۱.

طمع بردگی جاودان است.

زهد عیسی بن مریم را چنین توصیف می‌کند:

و لَا طَمْعٌ يَذِلُّهُ^۲.

طمعی که او را خوار و ذلیل سازد در او نبود.

در جای دیگر می‌فرماید:

الدُّنْيَا دَارُ مَرٍّ لَا دَارَ مَقَرٍّ وَ النَّاسُ فِيهَا رَجُلَانِ: رَجُلٌ بَاعَ نَفْسَهُ
فَأَوْبَقَهَا وَ رَجُلٌ ابْتِاعَ نَفْسَهُ فَأَعْتَقَهَا^۳.

یعنی دنیا گذرگاه است نه قرارگاه و مردم در این معبر و گذرگاه
دو دسته‌اند: برخی خود را می‌فروشند و برده می‌سازند و
خویشتن را تباه می‌کنند و برخی برعکس، خویشتن 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 ذی‌شعور طرف خطاب قرار می‌دهد و با زبان مخاطبه
با دنیا، راز زهد و فلسفه ترک لذت‌گرایی خویش را برای ما روشن
می‌سازد. می‌فرماید:

۱. کلمات قصار، حکمت ۱۸۰.

۲. خطبه ۱۵۸.

۳. کلمات قصار، حکمت ۱۳۳.

إِيَّاكَ عَنِّي يَا دُنْيَا فَحَبِّلِكَ عَلَى غَارِيكِ، قَدْ أَسَلْتُ مِنْ مَخَالِيكِ
وَ أَقَلْتُ مِنْ حَبَائِلِكَ ...

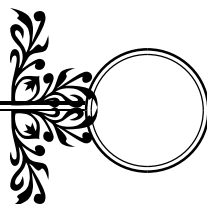
دور شو از من! افسارت را بر دوش انداخته‌ام، از چنگالهای
درنده تو خود را رهانیده‌ام و از دامهای تو جسته‌ام...

أُعْزِي عَنِّي فَوَاللَّهِ لَا أَذِلُّ لَكَ فَتَسْتَذِلِّي وَلَا أَسْلُسُ لَكَ
فَتَقْوَدِينِي ...^۱

دور شو! به خدای سوگند که رام تو و ذلیل تو نخواهم شد که هر
جا بخوابی مرا به خواری به دنبال خود بکشی، و مهار خود را
به دست تو نخواهم داد که به هر سو بخوابی 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.

motahari.ir



زهد و عشق و پرستش

سرچشمه دیگر زهد و ترک لذت‌گرایی، برخورداری از مواهب روحی و معنوی است. ما فعلاً در صدد اثبات جنبه معنوی جهان و جنبه معنوی انسان نیستیم؛ این خود داستانی دیگر است. بدیهی است که بنا بر جهان‌بینی مادی، ترک لذت‌گرایی و ماده‌پرستی و پول‌پرستی برای یک سلسله کمالات معنوی، بی‌معنی است. ما فعلاً با این مکتب و این‌گونه طرز تفکر کاری نداریم. روی سخن با کسانی است که بویی از معنویت به مشامشان رسیده است. اگر کسی بویی از معنویت برده باشد می‌داند که تا انسان از قید هوا پرستی 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 اندیشه‌های تابناک و عواطف ملکوتی آماده نمی‌گردد. این است که می‌گویند: زهد شرط اصلی معرفت افاضی است و پیوندی محکم و 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 در حال توجه و

حضور و ذکر دائم بودن، با خودپرستی و لذت‌گرایی و در اسارت زرق و برق مادیات بودن به هیچ‌وجه 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 بی‌اعتنائی نسبت به شؤون مادی است.

عشقها و پرستشها بر خلاف علمها و فلسفه‌ها، چون سروکارشان با دل و احساسات است رقیب نمی‌پذیرند. هیچ مانعی ندارد که یک نفر عالم یا فیلسوف بندهٔ 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 خدایی گردد. پس خانهٔ دل را از تعلقات مادی خالی و فارغ نگه داشتن و بتهای سیم و زر را از کعبهٔ دل فرود آوردن و شکستن، شرط حصول کمالات معنوی و رشد شخصیت واقعی انسانی است.

همان‌طور که بارها گفته‌ایم، هرگز نباید آزادی از بندگی سیم و زر و بی‌اعتنائی به آنچه قابل تبدیل به این فلز است، با رهبانیت و ترک مسئولیتها و شانه‌خالی کردن از زیر تعهدات اشتباه بشود، بلکه مسئولیت و تعهد تنها در پرتو چنین زهدهایی است که حقیقت خویش را باز می‌یابند و دیگر لفظ توخالی و ادعای بی‌پشتوانه نمی‌باشند همچنان که در شخص علی‌علیهٔ ایندو یعنی زهد و احساس مسئولیت، یکجا جمع بود؛ علی‌اول زاهد جهان بود و در عین حال حساسترین قلبها را نسبت به مسئولیت‌های اجتماعی در سینه داشت. او از طرفی می‌گفت:

مَا لِعَلٍّ وَ لَنَعِيمٍ يَغْنَىٰ وَ لَذَّةٍ لَا تَبْقَىٰ.^۱
 علی را با نعمت و لذت ناپایدار چه کار؟

از طرف دیگر، برای یک بی‌عدالتی کوچک و احیاناً به خاطر یک محروم، شب خوابش نمی‌برد. او حاضر نبود شکم سیر بخوابد، مبادا در اقصی بلاد کشور، فردی گرسنه پیدا شود:

وَ لَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوْ الْيَمَامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ وَلَا عَهْدَ لَهُ
 بِالشَّيْبِ.^۲

میان آن زهد و این حساسیت رابطه مستقیم بود. علی چون زاهد و بی‌اعتنا و بی‌طمع بود و از طرف دیگر قلبش از عشق الهی مالا مال بود و جهان را از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین ستاره یک واحد مأموریت و مسئولیت می‌دید، اینچنین نسبت به حقوق و حدود اجتماعی حساس بود. او اگر فردی لذت‌گرا و منفعت‌پرست می‌بود محال بود اینچنین شخصیت مسئول 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 ...

وَ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شَكٌّ أَوْ شِرْكٌ فَهُوَ سَاقِطٌ وَ إِنَّمَا أَرَادُوا الرُّهْدَ
 لِنَفَرَعُ قُلُوبَهُمْ لِلْآخِرَةِ.^۳

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲.

۲. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

۳. کافی، ج ۲ / ص ۱۶ و ۱۲۹.

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 لذت‌پرستی، «شرک» و بر ضد خداپرستی خوانده شده است. مولوی زهد عارفانه را اینچنین توصیف می‌کند:

زهد اندر کاشتن کوشیدن است

معرفت آن کشت را رویدن است

جان شرع و جان تقوا عارف است

معرفت محصول زهد سالف است

بوعلی 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 آن جهت 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.

عبارت بوعلی این است:

الزهد عند غير العارف معاملة ما كان يشتري بمتاع الدنيا الاخرة
و الزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق و تكبر
على كل شيء غير الحق.

و هم او در فصلی دیگر از کتاب اشارات، آنجا که درباره «تمرین عارف» بحث می‌کند می‌گوید:

این تمرین به خاطر سه هدف است: یکی رفع موانع یعنی برداشتن غیر خدا از سر راه، دوم رام و مطیع ساختن نفس امّاره نسبت به نفس مطمئنه، سوم تلطیف باطن.

آنگاه برای هر یک از آن سه هدف، عامل یا عواملی ذکر می‌کند. می‌گوید زهد حقیقی و واقعی کمک می‌کند به هدف اول، یعنی برداشتن غیر حق از سر راه.

تضاد دنیا و آخرت

مسئله تضاد دنیا و آخرت و دشمنی آنها با یکدیگر و اینکه ایندو مانند دو قطب مخالف‌اند، از قبیل مشرق و مغرب‌اند که نزدیکی به هریک 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: (مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي

جَوْفِهِ^۱ با یک دل نمی توان بیش از یک معشوق برگزید. این است که وقتی از علی علیه السلام در باره جامه اش که کهنه و مندرس بود سؤال کردند، فرمود:

يَخْشَعُ لَهُ الْقَلْبُ وَ تَذِلُّ بِهِ النَّفْسُ وَ يَقْتَدِي بِهِ الْمُؤْمِنُونَ^۲.

دل به این سبب نرم می گردد و نفس به این وسیله رام می شود و مؤمنان به آن اقتدا می کنند.

یعنی کسانی که جامه نو ندارند، از پوشیدن جامه کهنه ناراحت نمی شوند و احساس حقارت نمی کنند، زیرا می بینند پیشوایشان جامه ای بهتر از جامه آنها پوشیده است.

آنگاه اضافه فرمود که همانا دنیا و آخرت دو دشمن مشخص و دو راه مختلف اند؛ 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 می دارد. دنیا و آخرت به منزله مشرق و مغرب اند که نزدیکی به هریک از اینها عین دوری از دیگری است؛ ایندو در حکم دو هوو می باشند. علی علیه السلام در یکی از نامه هایش می نویسد:

وَ اَيُّمُ اللّٰهِ - مَيِّناً اَسْتَشْنِي فِيهَا بِمِشْيَةِ اللّٰهِ - لَا رَوْضَنَ نَفْسِي رِيَاضَةً
تَهْتَشُّ مَعَهَا اِلَى الْقُرْصِ اِذَا قَدَّرْتُ عَلَيْهِ مَطْعُوماً وَ تَقْنَعُ بِالْمَلِجِ
مَادُوماً وَ لَا دَعَنَ مُقَلَّتِي كَعَيْنِ مَاءٍ نَضَبَ مَعِيهَا مُسْتَفْرَعَةً
دُمُوعَهَا، اَتَمَلُّ السَّائِمَةَ مِنْ رَعِيهَا فَتَبْرُكَ وَ تَشْبَعُ الرِّبِيضَةُ مِنْ

۱. احزاب / ۴.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۰۳.

عُشْبَهَا فَتَرِيضَ وَيَأْكُلُ عَلَيَّ مِنْ زَادِهِ فَيَهْجَعُ؟! قَرَّتْ إِذَا عَيْنُهُ إِذَا
اِقْتَدَى بَعْدَ السَّنِينَ الْمُتَطَاوِلَةِ بِالْبَهِيمَةِ الْهَامِلَةِ وَالسَّائِمَةِ الْمُرْعِيَةِ.

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 آن را مغتنم بشمارد. همانا آنقدر (در خلوت‌های شب) بگیریم که آب چشمه چشم خشک شود. شگفتا! آیا این درست است که شتران در چراگاه‌ها شکم 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 چهارپایان اقتدا کرده است.

آنگاه می‌فرماید:

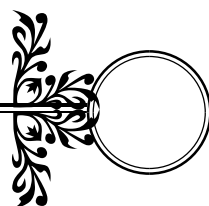
طَوْبِي لِنَفْسٍ أَدَّتْ إِلَى رَبِّهَا قَرْضَهَا وَ عَرَكَتْ بِجَنْبِهَا بُؤْسَهَا وَ
هَجَرَتْ فِي اللَّيْلِ غُمْضَهَا حَتَّى إِذَا غَلَبَ الْكَرَى عَلَيْهَا افْتَرَشَتْ
أَرْضَهَا وَ تَوَسَّدَتْ كَفَّهَا فِي مَعْشَرِ أَشْهَرِ عُيُونِهِمْ خَوْفُ مَعَادِهِمْ وَ
تَجَافَتْ عَنْ مَضَاجِعِهِمْ جُنُوبُهُمْ وَ هَمَّهَتْ بِذِكْرِ رَبِّهِمْ شِفَاهُهُمْ وَ
تَقَشَّعَتْ بِطُولِ اسْتِغْفَارِهِمْ ذُنُوبُهُمْ. أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ، أَلَا إِنَّ
حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^۱.

خوشبخت و سعادتمند آن که فرایض پروردگار خویش را انجام دهد، رنجه‌ها را (مانند سنگ آسیا دانه را) خرد کند، شب

هنگام از خواب دوری گزیند، آنگاه که سپاه خواب حمله می آورد زمین را فرش و دست خود را بالش قرار می دهد، در زمره گروهی که بیم روز بازگشت خواب از چشمشان ربوده و پهلوهانشان از خوابگاههایشان جا خالی کرده است و لبهانشان به ذکر پروردگارشان در زمزمه است، ابرهای گناهان بر اثر استغفار مداومشان برطرف شده است. آنانند حزب خدا، همانا تنها آنان رستگارانند.

ذکر این دو قسمت پشت سر یکدیگر رابطه زهد و معنویت را کاملاً روشن می کند. خلاصه دو قسمت این است 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 روشنایی ای، و گامی از حد حیوانیت فراتر نرفت، و یا قدمی در وادی انسانیت و استفاده از مواهب خاص الهی که مخصوص دلهای پاک و روحمای 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 می خواستند تعبیری جامع و رسا برای زهد به مفهوم خاص اسلامی پیدا کنند. در آن میان دبیری فاضل^۱ - که بعد معلوم شد در کار رساله ای 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. آن را 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 می گویم: «زهد عبارت است از برداشت کم برای بازدهی زیاد»؛ یعنی رابطه ای

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 هرچه بیشتر تیمار شود، اما یک اسب مسابقه چنین نیست؛ اسب سرطویله محال است که از عهده مسابقه بیرون آید؛ اسبی می‌باید که روزها بلکه ماهها تمرین کم‌خوراکی دیده باشد و لاغرمیان شده باشد، گوشتها و پیه‌های اضافی را ریخته باشد تا چابک و چالاک شده و به تیز روی 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 فضایل، سبک به پرواز در می‌آید.

از قضا علی‌علیه 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 می شود. می فرماید:

وَ إِنَّمَا هِيَ تَقْسَى أَرْضَهَا بِالتَّقْوَى^۱.

همانا نفس خویش را با تقوا ورزش می دهد.

گیاهها چطور؟ گیاه هم مانند حیوان است؛ لااقل قسمتی از آنچه می توان آن را - ولو با تشبیه و مسامحه - «هنر» گیاه نامید، مشروط به برداشت کمتر است از طبیعت.

علی علیه السلام به این نکته نیز اشاره می کند و از گیاهان مثلی می آورد. در یکی از نامه هایش پس از آنکه زندگی زاهدانه و قانعانه و کم برداشت خویش را برای یکی از فرماندارانش تشریح می کند و او را ترغیب می نماید که در زندگی این راه را پیشه سازد، می فرماید:

مثل این است که اعتراض معترض را می شنوم 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 می کنند. آن که با سختیهای زندگی دست به گریبان است، نیرومندتر و آبدیده تر از کوره بیرون می آید؛ همانا چوب درخت صحرایی که دست باغبان نوازشش نمی دهد و هر لحظه به سراغش نمی رود و با محرومیتها همواره در نبرد است محکتر، باصلابت تر و آتشش فروزانتر و دیرپا تر است.^۲

۱. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

۲. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

این قانون که بر جانداران حاکم است، بر انسان بماهو 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 سرنوشت شومی پیدا کرده است، و مخصوصاً در عصر ما ظالمانه محکوم می‌شود. در مفهوم این کلمه غالباً تحریف و اشتباهکاری به عمد یا غیرعمد رخ می‌دهد؛ گاهی مساوی با تظاهر و ریا معرفی می‌شود و گاهی مرادف با «رهبانیت و عزلت و گوشه گیری».

هر کسی در باره اصطلاحات شخصی خود مختار است که این الفاظ را به هر معنی که می‌خواهد استعمال کند، اما هرگز نمی‌توان مفهوم و اصطلاح 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 در باره زهد اسلامی بحث کنیم باید قبل از هر چیز مفهوم اسلامی آن را درک کنیم، سپس در باره 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 بگویید 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 «دنیا زدگی» را.

کدام مکتب و منطق است که رهبانیت را توصیه کند و کدام مکتب است که به پول پرستی و کالاً پرستی و یا مقام پرستی و به عبارت جامعتر «دنیا زدگی» توصیه کند؟ و آیا ممکن است انسان اسیر و گرفتار و بنده و

بردهٔ مادیات باشد و به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام بندهٔ دنیا و بندهٔ کسی باشد که دنیا در اختیار اوست و آنگاه از شخصیت دم بزند؟! □

در اینجا مناسب می‌بینم قسمتی از عبارات یک نویسندهٔ مارکسیست را در رابطهٔ پول پرستی و شخصیت انسانی نقل کنم. این نویسنده در کتابی جامع و مفید که در زمینهٔ اقتصاد سرمایه‌داری و اقتصاد کمونیستی نوشته است، به جنبهٔ اخلاقی حکومت پول بر اجتماع توجه می‌کند و می‌گوید:

تسلط فوق‌العادهٔ «طلا» در اجتماع معاصر، غالباً باعث تأثر و انزجار قلبهای حساس است. مردان طالب حقیقت همیشه تنفر خود را نسبت به این «فلز پلید»! ابراز می‌دارند و فساد اصلی اجتماع معاصر را به واسطهٔ وجود طلا می‌دانند. ولی در حقیقت تکه‌های دایره‌مانند یک فلز زرد و درخشانده 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 از خصایص عمدهٔ اقتصاد بدون نظم و مبتنی بر مبادله می‌باشد. همان‌طور که بشر بی‌تمدن زمان قدیم بتی را که به دست خود می‌ساخت معبود و مسجود خود قرار می‌داد و آن را می‌پرستید، بشر دوران معاصر نیز مصنوع خود را می‌پرستد و زندگی‌اش 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 یافتهٔ کالا پرستی است بکلی 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 گرامی 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.

این که از نظر اجتماعی و اقتصادی باید اصل مالکیت اشتراکی جای او را بگیرد یا نه، مورد بحث ما نیست، ولی پیشنهاد این راه از جنبه اخلاقی درست مثل این است که برای آنکه روح امانت را به اجتماع بازگردانیم، موضوع امانت را معدوم سازیم.

بشر آنگاه شخصیت خود را بازمی‌یابد که شخصاً گریبان خویش را از تسلط پول خلاص کند و خود را از اختیار پول خارج سازد و پول را در اختیار خود قرار دهد. شخصیت واقعی آنجاست که امکان تسلط پول و کالا باشد، در عین حال بشر بر پول و کالا حکومت کند نه پول و کالا بر بشر. اینچنین شخصیت داشتن همان است که اسلام آن را «زهد» می‌نامد. در مکتب تربیتی اسلام، انسان شخصیت خویش را بازمی‌یابد 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 خویش را بر آنها مستقر می‌سازند.

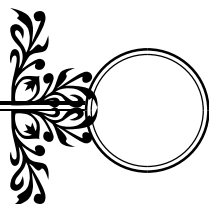
۱. اصول اقتصاد نوشتین، فصل «شکل ارزش - پول».

بخش هفتم

دنیا و دنیابری

منطق اگزیستانسیالیستی نهج البلاغه و ترک دنیا
آیا تکامل از خودبی خود شدن است؟ خطری که غنائم در زمان خلفا به
وجود آورد وجود آورد
سکر نعمت سکر نعمت
آزادی از همه چیز، حتی ... بازبان خاص هر مکتب باید آشنا شد
خودزیانی و خودفراموشی دنیای مذموم چیست؟
خود گم کردن آیا انسان زندانی این جهان است؟
آنجا که واقعیت انسان مسخ می گردد منطق اسلام در این موضوع
تنها با خدایابی خود را می توان یافت انسان موجود ایده آل جو
نقش عبادت در بازیابی خود ارزش دنیا از نظر قرآن و نهج البلاغه
تضاد دنیا و آخرت ارزش انسان از نظر قرآن و
تابع گرایی و متبوع گرایی نهج البلاغه
چنان باش که همیشه زنده ای و چنان وابستگیها و آزادگیها
باش که فردا می میری

دنيا و دنيا پرستی



نهج البلاغه و ترک دنیا

از جمله مباحث نهج البلاغه منع و تحذیر شدید از دنیا پرستی است. آنچه در بخش پیش در باره 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 هریک از این دو مفهوم، دیگری نیز روشن می شود. ولی نظر به تأکید و اصرار فراوان و فوق العاده ای که در مواضع امیرالمؤمنین علی علیه السلام در باره 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 هرگونه ابهام رفع بشود.

نخستین مطلب این است که چرا اینهمه در کلمات امیرالمؤمنین به این مطلب توجه شده است، به طوری که نه خود ایشان مطلب دیگری را این اندازه مورد توجه قرار داده اند نه رسول اکرم و یا سایر ائمه اطهار این اندازه در باره غرور و فریب دنیا و فنا و ناپایداری آن و بی وفایی آن و لغزندگی آن و خطرات ناشی از تجمع مال و ثروت و وفور نعمت و

سرگرمی بدانها سخن گفته‌اند.

خطری که غنائم به وجود آورد

این یک امر تصادفی نیست؛ مربوط است به سلسله خطرات عظیمی که در عصر علی علیه السلام یعنی در دوران خلافت خلفا 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 بالأخره 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 فوق‌العاده قوت گرفت؛ افرادی که تا چند سال پیش فاقد هرگونه ثروت و سرمایه‌ای بودند، دارای ثروت بی‌حساب شدند. اینجا بود که دنیا کار خود را کرد و اخلاق امت اسلام به انحطاط گرایید.

فریادهای علی در آن عصر خطاب به امت اسلام، به دنبال احساس این خطر عظیم اجتماعی بود.

مسعودی در ذیل «احوال عثمان» می‌نویسد:

عثمان فوق‌العاده کریم و بخشنده بود (البته از بیت‌المال!). کارمندان دولت و بسیاری از مردم دیگر راه او را پیش گرفتند. او 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 مُرد در نزد صندوقدارش صدوپنجاه 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 دارالطلحتین معروف است، عایدات روزانه طلحه از املاکش در عراق هزار دینار بود، در سرطویه او هزار اسب بسته بود، پس از مردنش یک‌سی 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. این است که علی علیه السلام در خطبه ۱۲۷ پس از آنکه

مردم را از دنیا پرستی تحذیر می دهد می فرماید:

وَقَدْ أَصْبَحْتُمْ فِي زَمَنٍ لَا يَزِدُّهُ الْخَيْرُ فِيهِ إِلَّا إِدْبَاراً وَ لَا الشَّرُّ إِلَّا
إِقْبَالاً وَ لَا الشَّيْطَانُ فِي هَلَاكِ النَّاسِ إِلَّا طَمَعاً. فَهَذَا أَوَانُ قُوَيْتِ
عُدَّتُهُ وَ عَمَّتْ مَكِيدَتُهُ وَ أَمَكَّتْ فَرِسَتُهُ. اضْرِبْ بِطَرْفِكَ حَيْثُ
شِئْتَ مِنَ النَّاسِ، فَهَلْ تُبْصِرُ إِلَّا فَقِيراً يُكَادُ فَقْراً أَوْ غَنِيّاً بَدَل
نِعْمَةِ اللَّهِ كُفْراً أَوْ بَخِيلاً اتَّخَذَ الْبُخْلَ بَحْقَ اللَّهِ وَ قِراً أَوْ مُتَمَرِّداً كَانَ
بِأُذُنِهِ عَنْ سَمْعِ الْمَوَاعِظِ وَ قِراً؟ أَيْنَ خِيَارُكُمْ وَ صَلْحَاؤُكُمْ وَ أَيْنَ
أَحْرَارُكُمْ وَ سَمَحَاؤُكُمْ؟ وَ أَيْنَ الْمُتَوَرَّعُونَ فِي مَكَاسِبِهِمْ وَ الْمُتَزَهِّوْنَ
فِي مَذَاهِبِهِمْ؟

همانا در زمانی هستید که خیر دائماً واپس می رود و شر همی
به پیش می آید و شیطان هر لحظه بیشتر به شما طمع می بندد.
اکنون زمانی است که تجهیزات شیطان (وسایل غرور شیطانی)
نیرو گرفته و فریب شیطان در همه جا گسترده شده و شکارش
آماده است. نظر کن، هر جا می خواهی از زندگی مردم را تماشا
کن؛ آیا جز این است که یا نیازمندی می بینی که با فقر خود
دست و پنجه نرم می کند 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 پارسایان شما در کار و کسب؟ کجایند
پرهیزکاران شما؟...

سکر نعمت

امیرالمؤمنین در کلمات خود نکته ای را یاد می کند که آن را «سکر
نعمت» یعنی مستی ناشی از رفاه می نامد که به دنبال خود «بلای انتقام»

را می آورد.

در خطبه ۱۴۹ می فرماید:

ثُمَّ إِنَّكُمْ مَعَشَرَ الْعَرَبِ أَعْرَاضُ بَلَايَا قَدْ اقْتَرَبَتْ، فَاتَّقُوا سَكَرَاتِ
النُّعْمَةِ وَاحْذَرُوا بَوَائِقَ النُّقْمَةِ.

شما مردم عرب هدف مصائبی هستید که نزدیک است. همانا
از «مستیهای نعمت» بترسید و از بلای انتقام بهراسید.

آنگاه علی علیه السلام شرح مفصلی در باره عواقب متسلسل و متداوم این
ناهنجاریها ذکر می کند. در خطبه ۱۸۵ آینده و خیمی را برای مسلمین
پیشگویی می کند، می فرماید:

ذَاكَ حَيْثُ تَشْكُرُونَ مِنْ غَيْرِ شَرَابٍ بَلْ مِنَ النُّعْمَةِ وَ التَّعْمِيرِ.
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 علیه السلام 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 زندگیها 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 آن را در باره هستی و جهان و حیات و انسان و به اصطلاح جهان‌بینی آن را به دست آورد.

اسلام جهان‌بینی روشنی در باره هستی و آفرینش دارد؛ با دید ویژه‌ای به حیات و زندگی انسان می‌نگرد.

از جمله اصول جهان‌بینی اسلامی این است که هیچ‌گونه ثنوتی 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، اینچنین 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:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ^۱.
ما تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ^۲.

علیهذا منطق اسلام در مورد ذمّ 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 مُلک خدا قائل نیست. اینچنین جهان بینی نمی تواند بدبینانه باشد. اندیشه چرخ کجمدار و فلک کج رفتار یک اندیشه اسلامی نیست. پس ذمّ 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 علایق و عواطف و تمایلات آفریده می شود و این تمایلات جزء سرشت او است، او خودش اینها را کسب نکرده است. و بعلاوه، این علایق زائد و بیجا نیست. همان طوری که در بدن انسان هیچ عضو زائدی وجود ندارد (حتی یک مو بین رگ اضافی در کار نیست) هیچ عاطفه و علاقه طبیعی زائدی هم وجود ندارد.

۱. سجده / ۷.

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:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ
جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً^۱.

از جمله نشانه‌های حق این است 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.

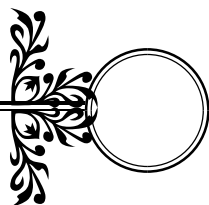
این عواطف و علائق، یک سلسله کانالهای ارتباطی میان انسان و
جهان است؛ بدون اینها انسان نمی‌تواند راه تکامل خویش را بیسماید.
پس جهان‌بینی اسلامی همان‌طوری که به ما اجازه نمی‌دهد جهان را
محکوم و مطرود و مذموم بشماریم، اجازه نمی‌دهد علائق طبیعی و
کانالهای ارتباطی انسان و جهان را نیز زائد و بی‌مصرف و قطع شدنی
بدانیم. این علائق و عواطف، جزئی از نظام عمومی آفرینش است. انبیا و
اولیای حق از این عواطف در حد اعلیٰ برخوردار بودند.

حقیقت این است که منظور از علاقه به دنیا تمایلات طبیعی و فطری
نیست؛ مقصود از علاقه و تعلق، بسته بودن به امور مادی و دنیای و در
اسارت آنها بودن است که توقف است و رکود است و بازایستادن از
حرکت و پرواز است و سکون است و نیستی است. این است که
دنیاپرستی نام دارد و اسلام سخت با آن مبارزه می‌کند، و این است آن

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. 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 علایق 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 مکتهایی بوده که آمدن انسان را به این جهان نتیجه یک اشتباه! و از نوع راه گم کردن! می‌دانند؛ انسان را موجودی صد در صد 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 مساعی اش 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 به‌چاه‌افتاده و چاه است، انسان نمی‌تواند هدفی جز

«خلاصی» داشته باشد.

منطق اسلام

ولی از نظر اسلام، رابطهٔ انسان و جهان از نوع رابطهٔ زندانی و زندان و چاه و درچاه افتاده نیست، بلکه از نوع رابطهٔ 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 مدرسهٔ انسان و محل تربیت انسان و جایگاه تکامل اوست.

در نهج البلاغه گفتگوی امیرالمؤمنین علیه السلام با مردی ذکر شده است که از دنیا مذمت کرده و علی علیه السلام او را که می‌پنداشت دنیای مذموم همین جهان عینی مادی است مورد ملامت قرار داد و به اشتباهش آگاه نمود^۵.
شیخ عطار این جریان را در مصیبت‌نامه به شعر در آورده، می‌گوید:
آن یکی در پیش شیر دادگر

ذمّ دنیا کرد بسیاری مگر
حیدرش گفتا که دنیا نیست بد

بد تویی زیرا که دوری از خرد
هست دنیا بر مثال کشتزار

هم شب و هم روز باید کشت و کار
زانکه عزّ و دولت دین سر به سر

جمله از دنیا توان برد ای پسر

۱. «الدُّنْيَا مَرْعَةٌ الْآخِرَةُ» (حدیث نبوی). کنوزالحقایق، باب دال.

۲. «أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمَضْمَارُ وَغَدَا السَّبَاقُ». نهج البلاغه، خطبه ۲۸.

۳. «الدُّنْيَا ... مَتَجَرُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ». نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱.

۴. «الدُّنْيَا ... مَسْجِدُ أَحِبَّاءِ اللَّهِ». نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱.

۵. نهج البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۱۳۱. جمله‌های بالا ضمن این داستان آمده است.

تسخم امروزینه فردا بر دهد
ور نکارد «ای دریغا» بر دهد
پس نکوتر جای تو دنیای توس
زانکه دنیا توشه عقبای توس
تو به دنیا در، مشو مشغول خویش
لیک در وی کار عقبی گیر پیش
چون چنین کردی تو را دنیا نکوست
پس برای این، تو دنیا دار دوست
ناصر خسرو علوی که بحق می توان او را «حکیم الشعراء» خواند و
یکی از نکته سنج ترین و مذهبی ترین شعرای پارسی زبان است، چکامه ای
در باره خوبی و بدی جهان دارد که هم با منطق اسلام منطبق است و هم
فوق العاده عالی و زیباست؛ شایسته است در اینجا نقل شود. این اشعار در
دیوان او هست و در کتاب جامع الحکمتین خویش نیز آنها را آورده است.
می گوید:
جهانا! چه در خورد و بایسته ای
اگر چند با کس نپایسته ای
به ظاهر چو در دیده خس، ناخوشی
به باطن چو دو دیده بایسته ای
اگر بسته ای را گهی بشکنی
شکسته بسی نیز تو بسته ای
چو آلوده بیندت آلوده ای
ولیکن سوی شستگان شسته ای
کسی کو تو را می نکوهش کند
بگویش: «هنوزم ندانسته ای»

ز من رُسته‌ای تو، اگر بخردی
چه بنکوهی آن را کز آن رُسته‌ای
بسه 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 کثر بر او رُسته‌ای سوختی
وگر راست بر رُسته‌ای رسته‌ای
بسوزد، بلی هر کسی چوب کثر
نپرسد که بادام یا پسته‌ای
تو تیر خدایی سوی دشمنش

به تیرش چرا خویشتن خسته‌ای؟!
اکنون که روشن شد رابطهٔ انسان با جهان از نوع رابطهٔ 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».
به طور کلی میل و کشش و جاذبه، سراسر جهان را فرا گرفته است.
ذرات جهان با حساب معینی به سوی یکدیگر کشیده می‌شوند و یکدیگر
را جذب می‌کنند. این جذب و انجذابها بر اساس 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 میلی‌های خویش آگاهی
دارد. وحشی کرمانی می‌گوید:

یکی میل است در هر ذره رقص
 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
 جنیت در جنیت، 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 علایق طبیعی و فطری انسان اموری نبایستی است. پس
 آنچه مذموم است و نبایستی است و مورد توجه قرآن و نهج البلاغه است
 چیست؟ اینجا 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
 تقدیس‌کننده آفریده شده است و در جستجوی چیزی است که او را
 منتهای آرزوی خویش قرار دهد و «او» همه چیزش بشود.

اینجاست 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، «وسيله» به «هدف» استحاله می‌شود، «رابطه» به صورت
 «بند» و «زنجر» در می‌آید، حرکت و تلاش و آزادی مبدل به توقف و
 رضایت و اسارت می‌گردد.

این است آن چیزی که نبایستی است و بر خلاف نظام تکاملی

جهان است و از نوع نقص و نیستی است نه کمال و هستی، و این است آن چیزی که آفت انسان و بیماری خطرناک انسان است، و این است آن چیزی که قرآن و نهج البلاغه انسان را نسبت به آن هشدار می دهند و اعلام خطر می کنند.

بدون شک اسلام، جهان مادی و زیست در آن را - ولو بهزیستی در حد اعلیٰ 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 ثانیاً مقام انسان و ارزشهای عالی انسان برتر و بالاتر از این است که خویشتن را «بسته» و اسیر و بردهٔ مادیات این جهان نماید. این است که علی علیه السلام مکرر به این مطلب اشاره می کند که دنیا خوب جایی است اما برای کسی که بداند اینجا قرارگاه دائمی نیست، گذرگاه و منزلگاه اوست:

وَلَنِعْمَ دَارُ مَنْ لَمْ يَرْضَ بِهَا دَاراً^۱.

خوب خانه ای است دنیا، اما برای کسی که آن را خانهٔ خود (قرارگاه خود) نداند.

الدُّنْيَا دَارٌ حَاجَزٌ لَا دَارُ قَرَارٍ، فَخُذُوا مِنْ مَّوَرِّثَتِهِمْ لِمَقَرِّكُمْ^۲.
دنیا خانهٔ بین راه است، نه خانهٔ اصلی و قرارگاه دائمی.

از نظر مکتبهای انسانی جای هیچ گونه شک و تردید نیست که

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۲۱.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱.

هرچیزی که انسان را به خود ببندد و در خود محو نماید بر ضد شخصیت انسانی است، زیرا او را را کد و منجمد می‌کند؛ سیر تکامل انسان لایتناهی است و هرگونه توقفی و رکودی و «بستگی» ای 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 در باره روابط انسان و جهان؟ آیا واقعاً 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 علایق 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 دریند 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 نفی 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 همچنان که 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 (آنچنان که اگزیستانسیالیسم می‌گوید)، چه فرق می‌کند که آن چیز خدا باشد یا غیر خدا؟ و اگر بناست 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 ایده‌آل 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 آن را 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 «نایستنی» است و آفت و بیماری انسان تلقی می شود و اسلام در تعلیمات خویش مبارزه ای بی امان با آن دارد «تعلق» و «وابستگی» انسان به دنیا است نه «علاقه» و «ارتباط» او به دنیا، «اسیرزیستی» 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 می گردد. ارزش انسان به کمال مطلوب هایی است که جستجو می کند؛ بدیهی است که اگر فی المثل مطلوبی بالاتر از سیر کردن شکم خودش نداشته باشد و تمام تلاشها و آرزوهایش در همین حد باشد، ارزشی بیشتر از «شکم» نخواهد داشت. این است که علی علیه السلام می فرماید:

آن کس که همه هدفش پرکردن شکم است، ارزشش با آنچه از

شکم خارج می‌گردد برابر است.

همه سخنها در باره 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 پایین تر از هدف و کمال مطلوب خویش است - «اسفل سافلین» می‌گردد؛ پست ترین، منحط ترین و ساقط ترین موجود جهان می‌شود؛ تمام ارزشهای عالی و مختصات انسانی او از میان می‌رود؛ و در یک شکل دیگر، بر عکس دنیا و اشیاء آن فدای انسان می‌گردد و در خدمت انسان قرار می‌گیرد و انسان ارزشهای عالی خویش را باز می‌یابد. این است که در حدیث قدسی آمده است:

يَا ابْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي.

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 در باره 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 می‌شکند 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 برداشتهای انسان واقع‌بینانه باشد نه خیالبافانه، و اگر انسان با کشف واقعیت - آنچنان که هست - می‌تواند به سعادت خویش نایل گردد نه با فرضهای وهمی و واهی و آرزویی، باید همواره این حقیقت را نصب‌العین خویش قرار دهد و از آن غفلت نرزد. 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؛ مپندار 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. أَلَمْ آتِ الْبَنُونَ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَاباً وَ خَيْرٌ أَمْلاً.

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 آرزوست؛ نهایت آرزو آن چیزی است که انسان به خاطر او زنده است و بدون آن، زندگی برایش پوچ و بی معنی است.

۲. **إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِمَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ^۱**

آنان که «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 آنان که از آیات و نشانه های ما غافلند.

در این آیه آنچه نفی شده و «نبایستی» تلقی شده است، «امید به زندگی دیگر نداشتن» و به مادیات «رضایت دادن» و قانع شدن و «آرام گرفتن» است.

۳. **فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. ذَٰلِكَ**

مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ^۱.

از آنان که از یاد ما روگردانده و «جز زندگی دنیا هدف و غایت و مقصدی ندارند» روی برگردان. این است مقدار دانش آنها.

۴. ... وَ فَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ^۲.
... آنان به زندگی دنیا «شادمان و دلخوش» شده‌اند، در صورتی که زندگی دنیا در جنب آخرت جز [متاع ناقابلی] نیست.

۵. يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ^۳.
تنها به «ظواهر و نمودهایی» از زندگی دنیا آگاهی دارند و از آخرت (جهان ماورای نموده‌ها 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 «نباستنی» تلقی شده این است 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 بهره‌برداری 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 برمی‌خوریم؛ دسته اول - که بیشترین آنهاست - با موشکافی‌هایی دقیق و تشبیهات و کنایات و استعاراتی بلیغ و آهنگی مؤثر، ناپایداری جهان و

۱. نجم / ۲۹ و ۳۰.

۲. رعد / ۲۶.

۳. روم / ۷.

غير قابل دلبستگی [بودن] آن تشریح شده است، و دسته دوم نتیجه گیری است که عیناً همان نتیجه گیری قرآن است.

در خطبه ۳۲ مردم را ابتدا به دو گروه تقسیم می کند: اهل دنیا و اهل آخرت. اهل دنیا به نوبه خود به چهار گروه تقسیم شده اند:

گروه اول مردمی آرام و گوسفند صفت می باشند و هیچ گونه تباهکاری (نه به صورت زور و تظاهر و نه به صورت فریب و زیر پرده) از آنها دیده نمی شود، ولی تنها به این دلیل که عرضه اش 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 می آورند یا قدرت و حکومت به چنگ می آورند و یا مقاماتی را اشغال می کنند و از هیچ فساد کوتاهی نمی کنند.

گروه سوم گرگانی هستند در لباس گوسفند، جو فروشانی هستند گندم نما، اهل دنیا اما در سیمای اهل آخرت؛ سرها را به علامت قدس فرو می افکنند، گامها را کوتاه برمی دارند، جامه را بالا می زنند، در میان مردم آنچنان ظاهر می شوند که اعتمادها را به خود جلب کنند و مرجع امانات مردم قرار گیرند.

گروه چهارم در حسرت آقایی و ریاست به سر می برند و در آتش این آرزو می سوزند اما حقارت نفس، آنان را خانه نشین کرده است و برای اینکه پرده روی این حقارت بکشند به لباس اهل زهد در می آیند.

علی علیه السلام 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 می داند: 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) می پردازد. در ضمن توصیف این گروه می فرماید:

وَلَيْسَ الْمُتَجَرُّ أَنْ تَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِكَ ثَمًّا.

بد معامله ای 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 می گوید:

تیز نگیرد جهان، شکار مرا

نیست دگر با غمانش کار مرا

لاجرم اکنون جهان شکار من است

گرچه همی داشت او شکار مرا

گرچه همی خلق را فکار کنند

کرد نیارد جهان، فکار مرا

جان من از روزگار برتر شد

بیم نیاید ز روزگار مرا

این مضمون در کلمات پیشوایان اسلام زیاد دیده می شود که مسئله

مسئله قربانی شدن انسانیت است، انسانیت انسان است که به هیچ قیمتی نباید از دست برود.

امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیت معروف خود به امام حسن علیه السلام که جزء

نامه های نهج البلاغه است می فرماید:

أَكْرَمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ ... فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْذُلُ مِنْ

نَفْسِكَ عِوَضًا^۱.

نفس خویش را از آلودگی به پستیها گرامی بدار، که در برابر آنچه از خویشتن خویش می پردازی بهایی نخواهی یافت.

امام صادق علیه السلام، به نقل بحارالانوار در شرح احوال آن حضرت، می فرمود:

أَنَا مِنْ بِنْتِ النَّفْسِ النَّفِيسَةِ رَبِّهَا - وَ لَيْسَ لَهَا فِي الْخَلْقِ كُلِّهِمْ ثَمَنٌ
همانا با خویشتن گرانها و انسانیت گرانقدر خودم در همه هستی تنها یک چیز را قابل معامله می دانم و آن پروردگار است، دیگر در همه ماسوا بهایی که ارزش برابری داشته باشد وجود ندارد.

در تحف العقول می نویسد:

از امام سجاد علیه السلام سؤال شد: چه کسی از همه مردم مهمتر است؟ فرمود: آن کس که همه دنیا را با خویش برابر نداند.

به این مضمون احادیث زیادی هستند که برای پرهیز از اطاله، از نقل آنها خودداری می کنم.

از تعمق در قرآن و نهج البلاغه و سایر سخنان پیشوایان دین روشن می شود که اسلام ارزش جهان را پایین نیاورده است، ارزش انسان را بالا

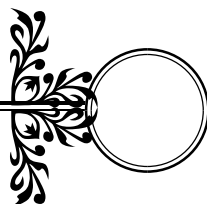
برده است؛ اسلام جهان را برای انسان می‌خواهد نه انسان را برای جهان؛ هدف اسلام احیای ارزشهای انسان است نه بی‌اعتبار کردن ارزشهای جهان.



بنیاد علمی و فرهنگی شهید مرتضی

motahari.ir

وابستگیها و آزادیها



بحث در باره «دنیاپرستی» در نهج البلاغه به درازا کشید. مطلبی باقی مانده که نتوان از آن گذشت و بعلاوه قبلاً به صورت سؤال طرح کرده ایم و بدان پاسخ نگفته ایم.

آن مطلب این است 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 می رود، چه فرقی می کند که آن چیز ماده باشد یا معنی، دنیا باشد یا عقبی، و بالأخره خدا باشد یا خرما! اگر نظر اسلام در جلو گیری از تعلق به دنیا و مادیات، حفظ اصالت شخصیت انسانی و رهایی از اسارت بوده و می خواسته انسان در نقطه ای متوقف و منجمد نگردد، می بایست 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 می دانند چنین می بینیم.

در این مکتبها شخصیت انسانی انسان را مساوی می دانند 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» واقعی اش 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 درمی‌آید. 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 را کد 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 رهایی از دنیا را برای پابند شدن به آخرت، و ترک خرما را برای به دست آوردن خدا می‌خواهد.

عرفان که به آزادی از هرچه رنگ تعلق پذیرد دعوت می‌کند، استثنایی هم در کنارش قرار می‌دهد.

حافظ می‌گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
مگر تعلق خاطر به ماه رخساری
که خاطر از همه غمها به مهر او شاد است

*

فاش می‌گویم و از گفته خودم دلشادم
بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار

چه کنم 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 اومانیستی و انسانی، آزادی عرفانی
دردی از بشر را دوا نمی‌کند زیرا آزادی نسبی است؛ آزادی از هر چیز
برای یک چیز است؛ اسارت بالأخره اسارت است و وابستگی بستگی
است، عامل آن هرچه 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
ناخود 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 تناقض‌رهایی یابند گفته‌اند: خود انسان این

است که هیچ خودی نداشته باشد و به اصطلاح خودمان، انسان عبارت است از «لاتعینی» مطلق؛ حد انسان بی حدی و مرز او بی مرزی و رنگ او بی رنگی و شکل او بی شکلی و قید او بی قیدی و بالأخره ماهیت او بی ماهیتی است. انسان موجودی است فاقد طبیعت، فاقد هرگونه اقتضای ذاتی، بی رنگ و بی شکل و بی ماهیت، هر حد و هر مرز و هر قید و هر طبیعت و هر رنگ و شکلی که به او تحمیل کنیم خود واقعی او را از او گرفته ایم.

این سخن به شعر و تخیل شبیه تر است تا فلسفه. لاتعینی مطلق و بی رنگی و بی شکلی مطلق، تنها به یکی از دو صورت ممکن است: یکی اینکه یک موجود، کمال لایتناهی و فعلیت محض و بی پایان باشد؛ یعنی وجودی باشد بی مرز 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 نمی شود.

دیگر اینکه یک موجود فاقد هر فعلیت و هر کمال بوده باشد؛ یعنی امکان محض و استعداد محض و لافعلیت 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 می پذیرد. چنین موجود با آنکه در ذات خود لاتعین محض است، همواره در ضمن یک تعین موجود است و با آنکه در ذات خود بی رنگ و بی شکل است، همواره در پناه یک موجود رنگدار و شکلدار قرار گرفته است. اینچنین موجود همان است که فلاسفه آن را «هیولای اولی» و یا «ماده المود» می نامند. هیولای اولی در مراتب نزولی وجود در حاشیه وجود قرار گرفته است همچنانکه ذات باری تعالی در مراتب کمال در حاشیه دیگر وجود قرار گرفته است، با این تفاوت که ذات باری تعالی حاشیه ای است که بر همه متون احاطه دارد.

انسان مانند همهٔ موجودات دیگر در وسط این دو حاشیه قرار دارد، نمی‌تواند فاقد هرگونه تعیین بوده باشد. تفاوت انسان با سایر موجودات جهان در این است که تکامل انسان حد یقف ندارد. سایر موجودات در یک حد معین می‌مانند و از آن تجاوز نمی‌کنند ولی انسان نقطهٔ توقف ندارد.

انسان دارای طبیعت وجودی خاص است ولی بر خلاف نظر فلاسفهٔ اصالت‌ماهییتی - که ذات هر چیز را مساوی با ماهیت آن چیز می‌دانستند و هرگونه تغییر ذاتی و ماهوی را تناقض و محال می‌دانستند و همهٔ تغییرات را در مرحلهٔ 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 حد یقف ندارد.

برخی از مفسران قرآن در تعبیرات و تأویلات خود آیهٔ کریمهٔ «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ»^۱ را به یثرب انسانیت حمل کرده‌اند، گفته‌اند این انسان است که هیچ مقام معلوم و منزلگاه مشخص ندارد، هرچه پیش برود باز می‌تواند به مقام بالاتر برود.

فعلاً کاری به این جهت نداریم که آیا حق اینچنین تأویلاتی در آیات قرآن داریم یا نداریم؛ مقصود این است که علمای اسلامی انسان را اینچنین 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 [در میان] علمای اسلامی در بارهٔ صلوات - که ما موظفیم وجوباً یا استحباباً بر رسول اکرم و آل اطهار او درود بفرستیم و

از خداوند برای آنها رحمت بیشتر طلب کنیم - این بحث هست که آیا صلوات برای رسول اکرم که کاملترین انسان است می تواند سودی داشته باشد؟ یعنی آیا امکان بالا رفتن برای رسول اکرم هست؟ و یا صلوات صددردصد 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 این است که رسول اکرم دائماً در حال ترقی و بالا رفتن است و هیچگاه این حرکت متوقف نمی شود.

آری این است مقام انسان. آنچه انسان را اینچنین کرده است «لا تعینی محض» او نیست، بلکه نوعی تعین است که از آن به فطرت انسانی و امثال این امور تعبیر می شود.

انسان مرز و حد ندارد اما «راه» دارد. قرآن روی راه مشخص انسان که از آن به «صراط مستقیم» تعبیر می کند، 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 سنگ و خوک، و نه در خارج از هر مداری، یعنی و نه در هرج و مرج.

منطق اگزیستانسیالیستی

از این رو بحق بر اگزیستانسیالیسم - که می خواهد 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 می داند و تنها بر آزادی و بی قیدی و تمرد و عصیان تکیه می کند - ایراد گرفته اند که لازمه این فلسفه هرج و مرج اخلاقی و بی تعهدی و نفی هرگونه مسئولیت است.

آیا تکامل از خود بی خود شدن است؟

اکنون می توانیم 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 این است 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 هیچ وجه مستلزم این نیست که خود واقعی آن موجود تبدیل به خود دیگر گردد.

آنچه خود واقعی یک موجود را تشکیل می دهد ((وجود)) اوست نه ماهیتش؛ تغییر ماهیت و نوعیت به هیچ وجه مستلزم تبدیل خود به ناخود نیست. صدرالمتألهین که قهرمان این مسئله است تصریح می کند 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 می کند و به تعبیری می توان گفت از ناخود به خود حرکت می کند. تخم گیاهی که در زمین می شکافد و از زمین می دمد و رشد می کند، ساقه و شاخه و برگ و گل می دهد، از خود به سوی ناخود نرفته است؛ اگر خود آگاه می بود و به غایت خویش شاعر می بود، احساس از خود بیگانگی نمی کرد.

این است که عشق به کمال واقعی، عشق به خود برتر است و عشق ممدوح، خودخواهی ممدوح است.

شیخ اشراق رباعی لطیفی دارد، می گوید:

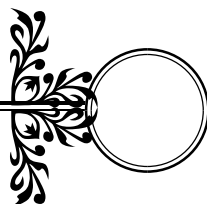
هان تا سر رشته خرد گم نکنی
خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
رهرو تویی و راه تویی، منزل تو

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
بندگی‌ای است که عین آزادی است، تنها تعلق و وابستگی‌ای است که
توقف و انجماد نیست، تنها غیرپرستی 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: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^۱.

اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ایم که می‌توانیم بیان قرآن را در زمینه‌ای که
فراموشی خدا فراموشی خود است، باختن خدا باختن همه چیز است،
بریدن با خدا سقوط مطلق است، توضیح دهیم.

motahari.ir

خودزیانی و خودفراموشی



یادم هست در حدود هجده 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 در باره برخی از آدمیان به کار می‌برد از قبیل «خودزیانی» یا «خودفراموشی» یا «خودفروشی». مثلاً می‌فرماید:

قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ^۱.

همانا خود را باخته و معبودهای دروغین از دستشان رفته است.

یا می‌فرماید:

قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ^۱.

بگو زیان کرده و سرمایه باخته آن است که خویشتن را
زیان کرده و خود را باخته است.

و یا در مواردی می‌فرماید:

نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ أَنْفُسَهُمْ^۲.

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 بیازد؟ 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 بیازد 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 مسئله در معارف اسلامی، خصوصاً 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

۱. زمر / ۱۵.

۲. حشر / ۱۹.

احیاناً خود را با «ناخود» اشتباه می‌کند و «ناخود» را «خود» می‌پندارد و چون ناخود را خود می‌پندارد، آنچه به خیال خود برای «خود» می‌کند در حقیقت برای «ناخود» می‌کند و خود واقعی را متروک و مهجور و احیاناً مسموخ می‌سازد.

مثلاً آنجا که انسان واقعیت خود را همین «تن» می‌پندارد و هرچه می‌کند برای تن و بدن می‌کند، خود را گم کرده و فراموش کرده و ناخود را خود پنداشته است. به قول مولوی مثلش مثل کسی است که قطعه زمینی در نقطه‌ای دارد، زحمت می‌کشد و مصالح و بنا و عمله می‌برد آنجا را می‌سازد و رنگ و روغن می‌زند و به فرشها و پرده‌ها مزین می‌نماید اما روزی که می‌خواهد به آن خانه منتقل گردد یکمرتبه متوجه می‌شود 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 به کناری افتاده است:

در زمین دیگران خانه مکن
کار «خود» کن، کار «بیگانه» مکن
کیست بیگانه؟ «تن» خاک‌ی تو

کز برای اوست غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی
گوه‌ر جان را نیایی فربه‌ی

در جای دیگر می‌گوید:
ای که در پیکار «خود» را باخته
دیگران را تو ز «خود» نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی
که منم این، والله این تو نیستی

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق
در غم و اندیشه مانی تا به خلق
این تو کی باشی؟ که تو آن اوحدی
که خوش و زیبا و سرمست خودی
امیرالمؤمنین علی علیه السلام جمله‌ای دارد که بسیار جالب و عمیق است.
می‌فرماید:

عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْشِدُ ضَالَّتَهُ وَقَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا^۱.
تعجب می‌کنم از کسی که در جستجوی گمشده‌اش برمی‌آید و
حال آنکه «خود» را گم کرده و در جستجوی آن برنمی‌آید.

خود را گم کردن و فراموش کردن منحصر به این نیست که انسان در
باره هویت و ماهیت خود اشتباه کند و مثلاً خود را با بدن جسمانی و
احیاناً با بدن برزخی - آنچنانکه احياناً این اشتباه برای اهل سلوک رخ
می‌دهد - اشتباه کند. همان‌طور 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.

پس غایات و اهداف انحرافی داشتن یکی از عواملی است که انسان، غیرخود را به جای 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: «مَنْ أَحَبَّ حَجْرًا حَشَرَهُ اللَّهُ مَعَهُ»^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 چیزهاست که انسان در این جهان کسب کرده، روشن می‌شود که علت اینکه انسان همواره با آن چیزهایی محشور می‌گردد که به آنها عشق می‌ورزد و علاقه‌مند است، این است که عشق و علاقه و طلب یک چیز آن را 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.

حکمای 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

۱. سفینه البحار، ماده «حب».

من فاش کنم حقیقت مطلب را هر چیز که در جستن آنی، آنی

خود یابی و خدا یابی

بازیافتن خود علاوه بر این دو جهت، یک شرط دیگر هم دارد و آن شناختن و بازیافتن 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 اوست، از خودش به خودش نزدیکتر است.

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ^۱.
وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ^۲.

عرفای اسلامی روی این مطلب تکیه فراوان دارند که معرفه النفس و معرفه الله از یکدیگر جدا نیست؛ شهود کردن نفس آنچنانکه 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:

۱. ق / ۱۶.

۲. انفال / ۲۴.

همه یک نور دان، اشباح و ارواح
 گه از آینه پیدا، گه ز مصباح
 تو گویی 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. اجمالاً
 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 علیه السلام نیز رسیده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»^۲.
 و این است معنی سخن علی علیه السلام در نهج البلاغه که وقتی که از آن
 حضرت سؤال کردند: «هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟» آیا پروردگار خود را دیده ای؟
 در پاسخ فرمود: «أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أَرَى» آیا چیزی را که نمی بینم عبادت
 می کنم؟ آنگاه چنین توضیح داد:

لَا تَرَاهُ الْعَيْنُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ

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 نایل شده است فقد استسمن ذا ورم و نفخ
 فی غیر ضرم».

۲. بحار الانوار، ج ۶۱/ ص ۹۹.

الایمان^۱.

او هرگز با چشم دیده نمی شود ولی دلها با ایمانهای واقعی
شهودی او را درک می کنند.

□

نکته بسیار جالبی که از تعبیرات قرآن کریم استفاده می شود این
است 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 خودفراموشی:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ^۲.

مولوی در دنبال قسمت اول اشعاری که نقل کردیم می گوید:
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 می گوید:

«حضور» گر همی خواهی از او «غایب» مشو حافظ

متی ما تلق من تهوی دع الدنيا و اهلها
از اینجا معلوم می شود که چرا یاد خدا مایه حیات قلب است، مایه
روشنایی 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 علیه السلام در نهج البلاغه:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۷.

۲. حشر / ۱۹.

إِنَّ اللَّهَ سُبحَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جِلَاءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ
الْوَقْرَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَتَّقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمَعَانِدَةِ، وَ مَا بَرَحَ
لِلَّهِ عَزَّتْ الْاِلَهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فِي اَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادًا
نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلَمَهُمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ^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 می گردد. همواره چنین بوده که در
فاصله ها خداوند بندگان (ذاکر) داشته که در اندیشه هاشان با
آنان نجوا می کند و در عقلهایشان با آنان سخن می گوید.

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 می کنیم و آن
ارزش عبادت از نظر بازیافتن خود است.

به همان نسبت که وابستگی و غرق شدن در مادیات انسان را از خود
جدا می کند و با خود بیگانه می سازد، عبادت انسان را به خویشتن باز
می گرداند. عبادت به هوش آورنده انسان و بیدارکننده انسان است؛ عبادت
انسان غرق شده و محو شده در اشیاء را مانند نجات غریق از اعماق دریای
غفلتها بیرون می کند؛ در عبادت و در پرتو یاد خداوند است که انسان خود
را آنچنان که هست می بیند، به نقصها و کسریهای خود آگاه می گردد، از
بالا به هستی و حیات و زمان و مکان می نگرد؛ و در عبادت است که
انسان به حقارت و پستی آمال و آرزوهای محدود مادی پی می برد و
می خواهد خود را به قلب هستی برساند.

من همیشه به این سخن دانشمند معروف عصر خودمان، اینشتاین، به اعجاب می‌نگرم. آنچه بیشتر مایهٔ اعجاب است این است 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 اینچنین 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 یکباره به عنوان یک حقیقت واحد دریابد.^۱

ویلیام جیمز در بارهٔ نیایش می‌گوید:

انگیزهٔ نیایش نتیجهٔ ضروری این امر است که در عین اینکه درونی‌ترین قسمت از خودهای اختیاری و عملی هرکس 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 باارزش می‌کند.^۲

۱. دنیایی که من می‌بینم، ص ۵۷.

۲. به نقل احیای فکر دینی، ص ۱۰۵.

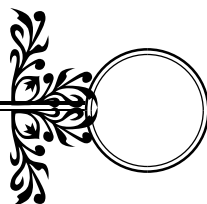
اقبال لاهوری نیز سخنی عالی در مورد ارزش پرستش و نیایش از نظر بازیافتن خود دارد که دریغ است نقل نشود؛ می‌گوید:

نیایش به وسیله اشراق نفسانی، عملی 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 دامنه‌دار را به همین جا پایان می‌دهیم.



نکاتی چند



اکنون که بحث ما درباره «دنیا در نهج البلاغه» نزدیک به پایان است، چند مسئله 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 ایندو 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 سؤال می‌گوییم 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 اعلیٰ قرار گرفتن است. برخورداری از دنیا مستلزم محرومیت از آخرت نیست. آنچه مستلزم محرومیت از آخرت است، یک سلسله گناهان زندگی برباد ده است نه برخورداری از یک زندگی سالم مرفه و تنعم به نعمتهای پاکیزه و حلال خدا؛ همچنان که چیزهایی که موجب محرومیت از دنیاست تقوا و عمل صالح و ذخیرهٔ اخروی داشتن نیست، یک سلسله عوامل دیگر است. بسیاری از پیغمبران، امامان، صالحان از مؤمنین که در خوبی آنها تردیدی نیست، کمال برخورداری از نعمتهای حلال دنیا داشته‌اند. علیهذا فرضاً از جمله‌ای چنین استفاده شود که میان برخورداری از دنیا و برخورداری از آخرت تضاد است، به حکم ادلهٔ قطعی مخالف، قابل قبول نیست.

ثانیاً اگر درست دقت شود نکتهٔ 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، مقدمهٔ کوتاهی باید ذکر شود و آن اینکه در اینجا سه نوع رابطه وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱. رابطهٔ میان برخورداری از دنیا و برخورداری از آخرت.
۲. رابطهٔ میان هدف قرار گرفتن دنیا و هدف قرار گرفتن آخرت.
۳. رابطهٔ میان هدف قرار گرفتن یکی از ایندو با برخورداری از دیگری.

رابطهٔ اول به هیچ‌وجه از نوع تضاد نیست و لهذا جمع میان آندو ممکن است.

رابطهٔ دوم از نوع تضاد است و امکان جمع میان آندو وجود ندارد. اما رابطهٔ 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.

تابع‌گرایی و متبوع‌گرایی

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 همچنان که 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:

النَّاسُ فِي الدُّنْيَا عَامِلَانِ: عَامِلٌ عَمِلَ فِي الدُّنْيَا لِلدُّنْيَا قَدْ شَغَلَتْهُ دُنْيَاهُ عَنْ آخِرَتِهِ، يَخْشَى عَلَى مَنْ يَخْلُقُهُ الْفَقْرَ وَ يَأْمَنُهُ عَلَى نَفْسِهِ فَيُفْنِي عُمُرَهُ فِي مَنَفَعَةٍ غَيْرِهِ، وَ عَامِلٌ عَمِلَ فِي الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا فَجَاءَهُ الَّذِي لَهُ مِنَ الدُّنْيَا بِغَيْرِ عَمَلٍ، فَاحْزَرَ الْحُطَّيْنِ مَعًا وَ مَلَكَ الدَّارَيْنِ جَمِيعًا، فَاصْبَحَ وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ لَا يَسْأَلُ اللَّهُ حَاجَةً فَيَمْنَعُهُ.

مردم در دنیا از نظر عمل و هدف دوگونه‌اند: یکی تنها برای دنیا کار می‌کند و هدفی ماورای 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 تأمین 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 خودبه‌خود و بدون آنکه کاری برای آن و به خاطر آن صورت گرفته باشد به او رو می‌آورد. نتیجه این است که بهره دنیا و آخرت را توأمأً احراز می‌کند و مالک هر دو خانه می‌گردد. چنین کسی صبح می‌کند در حالی که آبرومند نزد پروردگار است و هرچه 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:

صید دین کن تا رسد اندر تبع حسن و مال و جاه و بخت منتفع
آخرت قطار اشتر دان عمو در تبع دنیاش همچون پشک و مو
پشیم بگزینی شتر نبود تو را و بود اشتر چه قسمت پشم را
این که دنیا و آخرت تابع و متبوعند و دنیا گرایى تابع گرایى است و
مستلزم محرومیت از آخرت است و اما آخرت گرایى متبوع گرایى است و
خود به خود دنیا را به دنبال خود می‌کشد، تعلیمی است که از قرآن کریم
آغاز شده است. از آیات ۱۴۵ - ۱۴۸ آل عمران به طور صریح و از آیات
۱۸ و ۱۹ سوره اسراء و آیه ۲۰ سوره شوری به طور 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 مجتبی‌علیه‌السلام در مرض وفات نیز آمده است به این مضمون:

كُنْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَكُنْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا^۱.

برای دنیایت چنان باش که گویی جاویدان خواهی ماند و برای آخرت چنان باش که گویی فردا می‌میری.

این حدیث معرکه‌آرا و عقاید ضد و نقیض شده است. برخی می‌گویند مقصود این است که در کار دنیا سهل‌انگاری 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 سهل‌انگاری بدهد، روش و سیرت اولیای دین هرگز چنین نبوده است - گفته‌اند مقصود این است که در کار دنیا همواره فکر کن که جاویدان خواهی ماند، پس به هیچ وجه کوچک‌شمسار و کارها را به صورت موقت و به بهانه‌ای که عمر اعتبار ندارد سرسری انجام نده، بلکه آنچنان اساسی و با آینده‌نگری انجام بده که گویی تا آخر دنیا زنده هستی زیرا

۱. وسائل، ج ۲ / ص ۵۳۵، چاپ امیربهادر (حدیث ۲ از باب ۸۲ از ابواب مقدمات تجارت).

فرضاً خودت زنده نمائی، دیگران از محصول کار تو بهره خواهند برد، اما کار آخرت به دست خداست، 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 لایقید و لالایی و بی مسئولیت بود و طبق تفسیر دیگر در کار آخرت باید چنین بود. بدیهی است که هیچ کدام 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 لایقیدی و پشت سراندازی، چه در کارهای به اصطلاح دنیایی 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 فعلاً این است که خانه فعلی را سر و صورتی بدهیم، کار آن خانه فعلاً دیر نمی شود، فرصت زیاد است.

در حالی که شخص در تردید به سر می برد و نمی داند که بزودی 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 فعلاً 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 هرچه زودتر نواقص و ناتمامیهای آنجا را تکمیل کن. نتیجه چنین دستوری این است که انسان در هر دو قسمت کوشا و جدی می شود. فرض کنید می خواهد دست به کار تحصیل علم و یا تألیف کتاب و یا تأسیس مؤسسه ای بزند که سالها وقت و فرصت می خواهد. اگر بداند عمرش کفاف نمی دهد و کارش ناتمام می ماند، شروع نمی کند. اینجا است که می گویند چنان بیندیش که عمرت دراز است. ولی همین شخص از نظر توبه و جبران گذشته ها، از نظر ادای حقوق الهی و حقوق مردمی، و بالأخره از نظر کارهایی که وقت و فرصت کم هم کافی است، امروز نشد فردا، فردا اگر نشد پس فردا هم می شود انجام داد، چیزی که هست ممکن است انسان امروز را به فردا و فردا را به پس فردا بیفکند اما فردایی یا پس فردایی نیاید؛ در این گونه کارها بر عکس نوع اول، لازمه این فرض که عمر باقی است و وقت زیاد است این است که لزومی ندارد شتاب به خرج داده شود. پس نتیجه چنین فرضی تأخیر 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 برعکس 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 می کند و در هر مورد یک گونه باید فرض کرد که به عمل و اقدام منتهی گردد.

به اصطلاح علمای اصول، لسانِ دلیل لسان «تنزیل» است، لهذا هیچ مانعی ندارد که دو «تنزیل» از دو جهت بر ضد یکدیگر بوده باشند.

حاصل معنی حدیث این می شود که از نظر برخی کارها بگو اصل «بقای حیات و ادامه عمر» است و از نظر برخی کارها بگو اصل «عدم بقای عمر و کوتاهی آن» است.

این معانی که ذکر کردم صرفاً یک توجیه بلادلیل نیست؛ چندین روایت دیگر وجود دارد که کاملاً مفهوم این حدیث را به همین نحو که گفته شد روشن می کند. علت اینکه این حدیث مورد اختلاف واقع شده است، عدم توجه به آن احادیث است.

در سفینه البحار، ماده «رفق»، از رسول اکرم نقل می کند (خطاب به جابر):

إِنَّ هَذَا الدِّينَ لَمَتْنٌ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ ... فَاحْرَثْ حَرْثَ مَنْ يَظُنُّ أَنَّهُ لَا يَمُوتُ وَاعْمَلْ عَمَلَ مَنْ يَخَافُ أَنَّهُ يَمُوتُ غَدًا.

این دین توأم با متانت است، بر خود سخت نگیر بلکه مدارا کن... کشت کن مانند کسی که گمان می برد نمی میرد و عمل کن مانند کسی که می ترسد فردا بمیرد.

در جلد ۱۵ بحار، بخش اخلاق، باب ۲۹، از کافی، از رسول اکرم خطاب به علی علیه السلام نقل می کند:

إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتْنٌ ... فَأَعْمَلْ عَمَلَ مَنْ يَرْجُو أَنْ يَمُوتَ هَرَمًا وَاحْذَرْ حَذَرَ مَنْ يَتَخَوَّفُ أَنَّهُ يَمُوتُ غَدًا.

اسلام دینی است بامتانت ... 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 تأخیر بیندازی، فکر کن که فردا می‌میری؛ فرصت را از دست نده و تأخیر نینداز.
در نهج الفصاحة از رسول اکرم نقل می‌کند:

أَصْلِحُوا دُنْيَاكُمْ وَكُونُوا لِآخِرَتِكُمْ كَأَنَّكُمْ تَمُوتُونَ غَدًا.
دنیای خویش را سامان دهید و برای آخرت خویش آنچنان باشید که گویا فردا می‌میرید.

ایضاً نقل می‌کند:

إِعْمَلْ عَمَلِ امْرِئٍ يَظُنُّ أَنَّهُ لَنْ يَمُوتَ أَبَدًا وَاحْذَرْ حَذَرَ امْرِئٍ يَخْشَى أَنْ يَمُوتَ غَدًا.
مانند آن کس عمل کن که گمان می‌برد هرگز نمی‌میرد و مانند آن کس بترس که می‌ترسد فردا بمیرد.

در حدیث دیگر از رسول اکرم آمده است:

أَعْظَمُ النَّاسِ هَمًّا الْمُؤْمِنُ، يَهْتَمُّ بِأَمْرِ دُنْيَاهُ وَ أَمْرِ آخِرَتِهِ.
از همه مردم گرفتارتر مؤمن است، که باید هم به کارهای دنیای خویش بپردازد و هم به کار آخرت.

در سفینه البحار، ماده «نفس»، از تحف العقول، از امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند که ایشان به صورت یک روایت مسلم در میان اهل البیت نقل

کرده اند که:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِدِينِهِ أَوْ تَرَكَ دِينَهُ لِدُنْيَاهُ.
آن که دنیای خویش را به بهانه دین و یا دین خویش را به خاطر
دنیا رها کند، از ما نیست.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد که چنان تعبیری با چنین مفهومی که
ما استنباط کردیم، در لسان اولیای دین رایج و شایع بوده است.



فهرستا



بنیاد علمی فرهنگ استاد شهید مرتضی

motahari.ir

۱. آیات قرآن
۲. سخنان رسول اکرم ﷺ و ائمه علیهم السلام (جز امام علی علیهم السلام)
۳. سخنان امام علی علیهم السلام
۴. اشعار
۵. اعلام

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شماره آیه	صفحه
فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله...	بقره	۲۵۶	۱۹۹
و ما محمد الا رسول قد خلت...	آل عمران	۱۴۴	۱۱۱
ان الله يأمرکم أن تؤدوا...	النساء	۵۸	۱۳۴
يا ايها الذين آمنوا...	النساء	۵۹	۱۳۵
يا ايها الرسول بلغ ما...	المائدة	۶۷	۱۱۱
و لباس التقوى ذلك خير.	اعراف	۲۶	۲۰۷
قل من حرم زينة الله التي...	اعراف	۳۲	۲۲۴
قد خسروا انفسهم و ضل عنهم...	اعراف	۵۳	۲۸۳
واعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه.	انفال	۲۴	۲۸۸
ان الذين لا يرجون لقاءنا و...	يونس	۷	۲۶۹
و فرحوا بالحياة الدنيا و...	الرعد	۲۶	۲۷۰
الا بذكر الله تطمئن القلوب.	الرعد	۲۸	۱۰۱
المال و البنون زينة الحياة الدنيا...	كهف	۴۶	۲۶۹
لو كان فيهما الهة...	انبیاء	۲۲	۶۵
ما اتخذ الله...	مؤمنون	۹۱	۶۵
يعلمون ظاهراً من الحياة...	روم	۷	۲۷۰
و من اياته ان خلق لكم...	روم	۲۱	۲۵۶

۲۵۵	۷	سجده	الذی احسن کل شیء خلقه.
۲۳۶ و ۲۳۷	۴	احزاب	ما جعل الله لرجل من قلیین فی جوفه.
۲۷۹	۱۳	احزاب	یا اهل یشرب لامقام لکم...
۲۸۴	۱۵	زمر	قل ان الخاسرین الذین...
۲۸۸	۱۶	ق	و نحن اقرب الیه من حبل الوریث.
۲۶۹ و ۲۷۰	۲۹ و ۳۰	النجم	فاعرض عن من تولی عن ذکرنا...
۲۱۰	۲۳	الحدید	لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و...
۱۱۰	۲۵	الحدید	لقد ارسلنا رسلنا بالبینات...
۲۲۰	۹	حشر	و یؤثرون علی انفسهم و لو...
۲۸۴	۱۹	حشر	نسوا الله فأنسهم انفسهم.
۲۹۰	۱۹	حشر	و لاتکونوا کالذین نسوا الله...
۲۵۵	۳	ملک	ما ترى فی خلق الرحمن من تفاوت.
۱۰۱	۶	انشقاق	یا ایها الانسان انک کادح...

□

فهرست احادیث نبوی و ائمه علیهم السلام (جز امام علی علیه السلام)

صفحه	گوینده	متن حدیث
۲۶۷	حدیث قدسی	یا ابن آدم خلقت الاشیاء لاجلک و...
۲۷۳	امام سجاد علیه السلام	آن کس از همه مردم مهمتر است...
۲۷۳	امام صادق علیه السلام	اثامن بالنفس النفیسة ربها...
۳۰۲	رسول اکرم ﷺ	اصلحوا دنیاکم و کونوا لآخرتکم...
۳۰۲	»	اعظم الناس همّاً المؤمن؛...
۳۰۲	»	اعمل عمل امرئ یظن انه لن یموت ابدا...
۳۰۱	»	ان هذا الدین لمتمین، فاوغل فیہ برفق...
۳۰۱	»	ان هذا الدین متین ... فاعمل عمل من یرجو...
۲۵۹	»	الدنیا مزرعة الاخرة.
۱۳۳	»	کلکم راع و کلکم مسؤول...
۲۹۸	امام مجتبی علیه السلام	کن لدنیاک کانک تعیش ابدا...
۲۱۳	رسول اکرم ﷺ	لا رهبانیه فی الاسلام.
۳۰۳	رسول اکرم ﷺ	لیس منا من ترک دنیاه لدینه او...

۲۸۷	—	من احب حجراً حشره الله معه.
۲۸۹	رسول اکرم ﷺ	من عرف نفسه عرف ربه.
۲۳۴	امام صادق علیہ السلام	وکل قلب فيه شک او شرک فهو ساقط...

□

فهرست سخنان امام علی علیہ السلام

صفحه	سخن
۲۲۲	أقنع من نفسي بأن يقال هذا امير المؤمنين...
۱۲۲	أتأمرني أن اطلب النصر بالجور...
۱۵۷	احتجوا بالشجرة و اضاعوا الثمرة.
۷۳	الاحد لا يتأويل عدد.
۲۲۱	أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا...
۱۵۴	أرى ترائي نهيا.
۱۱۴	از جمله حقوق الهی حقوقی است که برای مردم بر مردم...
۱۷۲	استأثر فاساء الاثرة وجزعتم فاسأتم الجزع.
۲۳۱	اعزبي عني، فوالله لا اذل لك فتستذليني...
۲۰۵	اعلموا عباد الله، ان التقوى دار حصن عزيز...
۲۸۹ و ۲۹۰	أفاعد ما لا ارى؟ لا تراه العيون بمشاهدة العيان...
۲۷۲ و ۲۷۳	اكرم نفسك من كل دنية...
۲۰۱ و ۲۰۰	الا و ان الخطايا خيل شمس...
۲۵۹	ألا و ان اليوم مضمار و غداً السباق.
۵۰	الا ينظرون الى صغير ما خلق؟...
۸۰	الذى ليس لصفته حد محدود...
۱۰۵	أللهم انك آنس الانسين لا ولياك...
۱۵۲	أللهم انى استعدادك على قريش و من اعانهم.
۱۴۸	أللهم بلى لا تخلق الارض من قائم لله بحجة...
۹۴	الهى ما عبدتك خوفاً من نارك...
۱۷۵	الى ان قام ثالث القوم نافجاً حضنيه...
۲۳۱	اليك عنى يا دنيا، فحبلك على غاربك...
۱۵۸	اما الاستبداد علينا بهذا المقام...
۱۲۹	اما بعد، فقد جعل الله لى عليكم حقاً...

- اما اللیل فصاصون اقدامهم تالین لاجزاء القرآن... ۹۹
- اما والله لقد تقمصها ابن ابی قحافة و انه لیعلم... ۱۵۵
- ان الله سبحانه و تعالی جعل الذكر جلاء للقلوب... ۲۹۱ و ۹۴
- ان الله فرض علی ائمة العدل أن یقدروا انفسهم... ۲۲۲
- ان تقوی الله حمت اولیاء الله محارمه... ۲۰۱ و ۲۰۲
- ان قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار... ۹۳
- ان القوم لم یجروا فی حلیة تعرف الغایة... ۳۹
- آن کس که همه هدفش پرکردن شکم است... ۲۶۶ و ۲۶۷
- انک لملبوس علیک، ان الحق و الباطل لایعرفان... ۳۵
- اوصیکم عبادالله بتقوی الله فانها حق الله علیکم... ۲۰۷
- ایقظوا بها نومکم و اقطعوا بها یومکم... ۲۰۷
- این الذین زعموا انهم الراسخون فی العلم دوننا؟!... ۱۴۵
- ایها الناس! الزهاده قصر الامل... ۲۰۹
- بان من الاشیاء بالقهر لها و القدرة علیها... ۷۱
- بل أنتم والله لا حرص و ابعد و انا اخص و اقرب... ۱۵۲
- بلی من هم می گویم لا حکم الا لله اما به این معنی که... ۱۱۲
- به راه بیفت براساس تقوای خدای یگانه... ۱۳۸ و ۱۳۹
- ثم انکم معشر العرب اغراض بلایا قد اقتربت... ۲۵۳
- ثم ذكرت ما کان من امری و امر عثمان... ۱۷۰
- ثم لیسحذن فیها قوم شحذ القین النصل... ۱۰۶
- حق علی الامام ان یحکم بما انزل الله و... ۱۳۵
- الحق القدیم لا یبطله شیء... ۱۲۰
- الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه... ۷۶
- الحمد لله الذی لم یسبق له حال حالا... ۷۵
- خداوند مرا پیشوای خلق قرار داده است و... ۲۲۳
- الدنیا دار مجاز لا دار قرار، فخذوا من ممرکم لممرکم... ۲۶۳
- الدنیا دار ممر لا دار مقر... ۲۳۰
- الدنیا... متجر اولیاء الله... ۲۵۹
- الدنیا مزرعة الآخرة... ۲۵۹
- الدنیا... مسجد احیاء الله... ۲۵۹
- ذاک حیث تسکرون من غیر شراب... ۲۵۳

- ٢٠٠ ذمتي بما اقول رهينة وانا به زعيم...
- ٢١٠ الزهد كله بين كلمتين من القرآن...
- ١٨٢ سلامة الدين احب اليها من غيره...
- ١٨٢ شقوا امواج الفتن بسفن النجاة...
- ١٠٢ صحبوا الدنيا بآذان ارواحها معلقة بالمحل الاعلى.
- ٢٣٠ الطمع رق مؤبد.
- ٢٣٨ و ٩٦ طوبى لنفس ادت الى ربها فرضها...
- ٢٨٦ عجب لمن ينشد ضالته و قد اضل نفسه فلا يظليها.
- ١١٨ العدل سائس عام والجود عارض خاص.
- ١١٨ العدل يضع الامور مواضعها والجود يخرجها من جهتها.
- ١١٩ فالعدل اشرفهما و افضلهما.
- ١٧١ فاما اكثارك الحجاج في عثمان و قتلته...
- ١٨٣ فامسكت يدى حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الاسلام...
- ١٨٥ فانا فقات عين الفتنة و لم يكن ليجتري عليها احد...
- ٢٠٥ فان تقوى الله مفتاح سداد و ذخيرة معاد...
- ٢٠٢ فان التقوى فى اليوم الحرز و الجنة...
- ١٣٨ فان حقا على الوالى ان لا يغيره على رعيته...
- ١٣٦ و ١٣٧ فانصفوا الناس من انفسكم...
- ١٥٤ فانها كانت اثرة، شحت عليها نفوس قوم...
- ١٢٠ فان فى العدل سعة و...
- ١٨١ فرأيت ان الصبر على ذل افضل من تفريق كلمة المسلمين...
- ١٦٤ فصيرها فى حوزة خشاء يغلف كلمها...
- ١٣١ فلا تكلمونى بما تكلم به الجبابة...
- ١٧٤ فلا تكونن لمروان سبيقة يسوقك حيث شاء...
- ١٥٦ فمن ذا احق به منى حياً و ميتاً؟
- ١٦١ فواعجبا بيناهو يستقبلها فى حياته...
- ١٥١ فوالله ما زلت مدفوعاً عن حقى مستأثراً...
- ١٤٦ فيهم كرائم القرآن و هم كنوز الرحمن...
- ١٠٠ قد أحببى عقله و امات نفسه، حتى دق جليله...
- ١٠٢ قد اخلص لله سبحانه فاستخلصه.
- ١٩٤ قد استطعموكم القتال، فأقروا على مذلة و تأخير محلة...

- ۹۵ قد حفت بهم الملائكة و تنزلت عليهم السكينة...
- ۱۸۳ لقد علمتم اني احق الناس بها من غيري...
- ۱۱۳ و ۱۱۴ قيمت اين كفش چقدر است؟...
- ۲۹ قيمة كل امرئ ما يحسنه.
- ۷۴ كل مسمى بالوحدة غيره قليل.
- ۷۵ و ۷۶ لا تصحبه الاوقات و لا ترفده الادوات...
- ۷۳ لا يشمل بحد و لا يحسب بعد.
- ۱۶۲ لشد ما تشظرا ضرعيها.
- ۱۰۲ لولا الاجل الذي كتب عليهم لم تستقر...
- ۱۲۱ لولا حضور الحاضر و قيام الحجة بوجود الناصر...
- ۹۳ لولم يتوعد الله على معصيته...
- ۷۱ ليس في الاشياء بوالج و لا عنها بخارج.
- ۳۷ ما به پنج خصلت از ديگران ممتازيم...
- ۲۳۴ ما لعلی و لنعيم يفنى ولذة لا تبقى.
- ۲۴۲ مثل اين است كه اعتراض معترض را می شنوم كه...
- ۷۰ مع كل شيء لا بمقارنة...
- ۴۰ و ۴۱ ملاك كار شما دين است...
- ۷۴ من اشار اليه فقد حده و من حده فقد عده.
- ۷۴ من وصفه فقد حده و من حده فقد عده.
- ۱۴۴ موضع سره ولجاً امره و عيبه علمه...
- ۲۹۶ الناس في الدنيا عاملان...
- ۱۴۵ نحن شجرة النبوة و محط الرسالة...
- ۱۴۶ نحن الشعار والاصحاب والخزنة والابواب...
- ۲۲۰ نفسه منه في عناء والناس منه في راحة.
- ۱۳۷ و اشعر قلبك الرحمة للرعية و المحبة لهم...
- ۱۱۴ و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق...
- ۱۷۷ و اغضيت على القذى و شربت على الشجي...
- ۱۷۸ و الله لابن ابي طالب انس بالموت من الطفل بشدي امه.
- ۳۷ و انا لامراء الكلام و فينا تنشبت عروقه...
- ۱۳۶ و ان عملك ليس لك بطعمة...
- ۱۰۵ و ان للذكر لاهلا اخذوه من الدنيا بدلا.

- و انما هی نفسی اروضها بالتقوی... ۲۴۲
- و انها لتحت الذنوب حت الورق... ۱۰۳ و ۱۰۴
- وانی انشدک الله ان تكون امام هذه الامة المقتول... ۱۷۲
- و ایم الله لولا مخافة الفرقة بین المسلمین... ۱۸۰
- و ایم الله - یمینا استثنی فیها بمشیة الله - لاروضن نفسی... ۲۳۷ و ۲۳۸
- و طففت ارتای بین ان اصول بیدجذاء... ۱۷۸ و ۱۷۹
- و قد اصبحتم فی زمن لا یزداد الخیر فیها... ۲۵۲
- و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه... ۸۰
- و لا تقولن انی مؤمر آمر فاطاع... ۱۳۷
- و لا طمع یذله... ۲۳۰
- و لبئس المتجر ان ترى الدنيا لنفسک ثمناً... ۲۷۲
- و لعل بالحجاز اولیماة من لا طمع له فی القرص... ۲۳۴
- و لنعم دار من لم یرض بها دارا... ۲۶۳
- و لیس امرؤ و ان عظمت فی الحق منزلته... ۱۳۰
- و عن ذلك ما حرس الله عباده المؤمنین... ۱۰۴
- و هلم الخطب فی ابن ابی سفیان... ۱۵۴
- و یكثر العثار فیها والاعتذار منها... ۱۶۴
- هجم بهم العلم علی حقیقة البصيرة... ۱۰۳
- همانا زبان پاره ای از انسان است و... ۳۶ و ۳۷
- هم عیش العلم و موت الجهل... ۱۴۶ و ۱۴۷
- هیئات ان یغلبنی هوای و... ۲۲۲ و ۲۲۳
- یا ابن عباس ما یرید عثمان الا ان یجعلنی... ۱۷۵
- یخشع له القلب و تذلل به النفس و... ۲۳۷
- یرون اهل الدنیا یعظمون موت اجسادهم... ۱۰۱
- یقول لمن اراد کونه کن فیکون... ۸۱

فهرست اشعار عربی

مصرع اول اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
اثامن بالنفس النفیسة ربها	امام صادق <small>علیه السلام</small>	۱	۲۷۳
الاشعری باز دیاد قائله	—	۱	۸۰
جمعت فی صفاتک الاضداد	صفی الدین حلی	۵	۴۴
حکم المنیة فی البریة جار	ابوالحسن تهامی	۱	۱۹۰
دع المکارم لا ترحل لبغیتها	حطیئه	۱	۱۷۶
زیادة المرء فی دنیاہ نقصان	ابوالفتح بستی	۱	۱۹۰
فان امارتی بالسوء ما اتعظت	بوصیری مصری	۲	۱۹۰
یا من هواختفی لفرط نوره	—	۱	۷۸

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اول اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
آن یکی در پیش شیر دادگر	شیخ عطار	۸	۲۵۹
ایها الناس جهان جای تن آسانی نیست	سعدی	۱	۱۹۰
بدیدم عابدی در کوهساری	سعدی	۳	۲۰۰
بس بگردید و بگردد روزگار	سعدی	۱	۱۹۰
تیز نگیرد جهان شکار مرا	ناصر خسرو	۴	۲۷۲
جهانا چه در خورد و بایسته ای	ناصر خسرو	۱۱	۲۶۰
جهان بر آب نهاده است و زندگی برباد	سعدی	۱	۱۹۰
حجاب روی تو هم روی توست در همه حال	—	۱	۷۸
در زمین دیگران خانه مکن	مولوی	۷	۲۸۵
در شط حادثات برون آی از لباس	اثیرالدین اخسیکتی	۱	۲۲۸
دلا راه تو پر خار و خشک بی	باباطاهر	۲	۲۲۸
ز عریانی ننالد مرد باتقوا که عریانی	فرخی یزدی	۱	۲۲۸
زهد اندر کاشتن کوشیدن است	مولوی	۲	۲۳۵
شب مردان خدا روز جهان افروز است	—	۱	۹۷
سید دین کن تا رسد اندر تبع	مولوی	۳	۲۹۷

۲۷۶	۲	حافظ	غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
۲۷۶ و ۲۷۷	۲	حافظ	فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم
۲۸۸	۶	شیخ محمود شبستری	که باشم من؟ مرا از من خبر کن
۲۸۷ و ۲۸۸	۲	—	گر در طلب گوهرکافی، کافی
۱۳۳	۱	سعدی	گوسفند از برای چوپان نیست
۳۶	۱	—	مادح خورشید مداح خود است
۲۸۲	۲	شیخ اشراق	هان تا سر رشته خرد گم نکنی
۱۹۰	۱	سعدی	هر دم از عمر می‌رود نفسی
۲۶۲	۵	وحشی کرمانی	یکی میل است در هر ذره رقاص

□

فهرست اسامی اشخاص

ابو جهل: ۵۶	آقا محمد اسماعیل: ۲۲۴
ابو دؤاد ایادی: ۴۰	آمدی: ۲۴
ابوسعید خدری: ۲۲۷	آنسلم مقدس: ۸۶
ابوسفیان: ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۵۶	ابن ابی الحدید: ۲۸، ۳۲، ۴۰، ۱۵۳، ۱۵۶
ابوعبیده: ۱۵۶	۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۱
ابوعلی سینا: ۵۶، ۷۴، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶	ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین:
۲۳۵، ۲۳۶	۵۵
ابولهب: ۱۸۲	ابن خلدون: ۲۹
ابی حشمه: ۱۶۵، ۱۶۶	ابن رشد: ۸۵
ابوذر: ۱۷۳	ابن عالیّه: ۱۶۰
اثیرالدین اخسیکتی: ۲۲۸	ابن عباس (عبدالله): ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۱۱۳
اخوان المسلمین: ۶۰	۱۶۳، ۱۷۴
ارسطو: ۳۲	ابن العمید: ۲۸
اسپینوزا: ۸۶	ابن قتیبه: ۲۹
اسدآبادی: ۵۴	ابن مقفع: ۲۸
اسماعیل بن علی حبلی: ۱۶۰	ابن نباته، عبدالرحیم: ۲۸
۵۹، ۶۲، ۶۳	ابو الاسود دوئلی: ۴۰
اعشی: ۴۱	ابوبکر: ۱۵۶، ۱۶۱-۱۶۴

- افلاطون: ۳۲
 اقبال لاهوری: ۲۹۳
 امرؤ القیس: ۴۱
 ام فروه (خواهر ابوبکر): ۱۶۳
 امین مصری، احمد: ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷
 اوریا: ۱۲۸
 اینشتاین، آلبرت: ۲۹۲
 بابا طاهر: ۲۲۸
 امام باقر علیه السلام: ۱۳۵
 بخاری، محمد بن اسماعیل: ۵۵
 بستی، ابوالفتح: ۱۹۰
 بسطام: ۳۳
 پرورش، اکبر: ۲۴۰
 تهامی، ابوالحسن: ۱۹۰
 ثعالبی: ۲۲
 جابر: ۳۰۱
 جاحظ: ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۷
 جبرئیل: ۲۷۹
 جمال الدین خوانساری: ۲۴
 الجندی، علی: ۲۴، ۲۸، ۳۴
 جرداق، جرج: ۳۶
 حافظ: ۳۹، ۲۲۶، ۲۷۶، ۲۹۰
 حجاج: ۱۶۳
 حسنی، هاشم معروف: ۵۳
 حسین، دکتر طه: ۳۴، ۳۵
 حلی، صفی الدین: ۴۴
 خلیل بن احمد: ۳۲
 خواجه عبدالله انصاری: ۱۹۱
 خوارج: ۱۱۲، ۱۸۵
 خیام: ۳۹
 داوود: ۱۲۸
 دکارت: ۸۶
 راسل، برتراند: ۵۵
 روسو، ژان ژاک: ۱۲۶، ۱۲۷
 زبیر: ۳۴، ۱۵۱، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۵۱
 زهیر بن ابی سلمی: ۴۱
 زید بن ثابت: ۲۵۱
 سبحان بن وائل: ۳۳
 سجستانی، ابوداود: ۵۵
 سعد بن عباده انصاری: ۱۵۶
 سعد وقاص: ۱۵۲
 سعدی: ۳۹، ۱۳۳، ۱۹۰-۱۹۲، ۲۰۰، ۲۲۸
 سقراط: ۳۲
 سید رضی: ۲۱-۲۴، ۲۷، ۳۱، ۴۳، ۴۴
 ۵۵، ۸۲، ۸۵، ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۶
 ۱۹۶
 سید علیخان: ۲۸۰
 سید قطب: ۶۰
 شبستری، شیخ محمود: ۲۸۸
 شکیب ارسلان (امیرالبیان): ۳۵
 شیخ اشراق: ۲۸۱
 امام صادق علیه السلام: ۲۳۴، ۲۷۳
 صدر المتألهین: ۸۵، ۸۶، ۲۸۱
 صدوق: ۵۳
 صعصعه بن صوحان: ۲۹
 صناعی، دکتر محمود: ۱۲۷
 طباطبائی، علامه سید محمد حسین: ۸۲
 ۸۴، ۱۱۲
 طبرسی: ۵۳
 طبری: ۱۶۵، ۱۶۶
 طلحه: ۳۴، ۱۵۱، ۱۶۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۵۱

- طوسی، خواجه نصیرالدین: ۸۲، ۸۳، ۸۵
 عاصم بن زیاد حارثی: ۲۲۳
 عایشه: ۱۵۱، ۱۸۱
 عباس: ۱۸۱
 عبدالحمید کاتب: ۲۸
 عبدالرحمن بن عوف: ۱۸۳
 عبدالله بن جناده: ۱۸۰
 عبدالله محض (عبدالله بن الحسن بن علی): ۳۷
 عبده، شیخ محمد: ۲۳، ۳۳، ۴۴
 عثمان بن حنیف: ۱۶۴، ۱۹۶، ۲۳۰
 عثمان (بن عفان، خلیفه): ۳۰، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷-۱۷۵، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۵۰، ۲۵۱
 عثمان بن مظعون: ۱۶۵
 عربی، محیی الدین: ۲۸۹
 عطار، شیخ: ۲۵۹
 عمر (بن الخطاب): ۱۵۶، ۱۶۲-۱۶۶
 عنبسه: ۳۳
 عیسی بن مریم: ۲۳۰
 عین القضاة همدانی: ۱۹۲
 غزالی (ابی حامد، محمد): ۸۵، ۱۹۲
 غزالی، احمد: ۱۹۲
 فارابی: ۷۴، ۸۲، ۸۳، ۸۵
 فاطمه زهرا (علیها السلام): ۱۸۵، ۲۱۹، ۲۲۰
 فردوسی: ۳۹
 فرخی یزدی: ۲۲۸
 فیلون: ۱۲۶
 قدامة بن جعفر: ۳۴
 قُسن بن ساعده: ۳۳
 قضاعی: ۲۴
 قطب راوندی: ۱۶۵
 امام کاظم (علیه السلام): ۳۰۲
 کالینگولا: ۱۲۶
 کانت: ۸۶
 کلیبی: ۱۸۱
 کلینی، محمد بن یعقوب: ۵۳، ۵۴
 کمیل بن زیاد نخعی: ۱۴۷
 گاندی: ۲۲۹
 گرسیوس: ۱۲۶
 لایب نیتس: ۸۶
 میرد: ۲۹
 امام مجتبی (علیه السلام): ۱۹۶
 مجلسی: ۳۰
 محقق بن ابی محقق: ۲۶
 محدث ارموی، میرجلال الدین: ۲۴
 محمد بن ابی بکر: ۳۲
 محمد بن ابی طالب مازندرانی: ۵۵
 محمد بن عبدالله، رسول اکرم (صلی الله علیه و آله): ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۹۲، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۹، ۳۰۱، ۳۰۲
 محمودی، محمد باقر: ۲۴
 مروان بن محمد: ۲۸
 مسعودی: ۲۱، ۲۲، ۲۵۰، ۲۵۱
 معاویه بن ابی سفیان: ۲۶، ۳۲، ۵۶، ۱۲۲
 ۱۵۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۴، ۱۹۵
 مغنیه، محمد جواد: ۳۶

- مغیره بن شعبه: ۱۶۵، ۱۶۶
مولوی (مولانا، ملای رومی): ۳۹، ۱۹۱
نیشابوری، مسلم بن حجاج: ۵۵
وجدی، فرید: ۶۰، ۶۱
وحدید بهیانی: ۲۲۴
ویت کنگ: ۲۲۹
ویلیام جیمز: ۲۹۲
همام بن شریح: ۲۷
هابز: ۱۲۶، ۱۲۷
یعقوب لیث صفار: ۲۲۹
یعلی بن امیه: ۲۵۱
یفتاح: ۱۲۸
- نابغه ذبیانی: ۴۱
ندوی هندی، سید ابوالحسن: ۶۰، ۶۱، ۶۵
نظامی: ۳۹
نعیمه، میخائیل: ۳۶
النوادر (کتاب): ۲۹

□

فهرست اسامی کتب، مقالات و نشریات

- آزادی فرد و قدرت دولت: ۱۲۷، ۱۲۸
احتجاج طبرسی: ۵۳
احیای فکر دینی: ۲۹۲، ۲۹۳
ادب الکاتب: ۲۹
اصول اقتصاد نوشتین: ۲۴۵
اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۵۹، ۶۲
اصول کافی: ۵۳، ۲۲۳، ۲۳۴، ۳۰۱
الامام علی: ۳۶
بحار الانوار: ۳۰، ۹۴، ۲۱۳، ۲۲۳
بوستان: ۱۹۰، ۱۹۱
البيان والتبيين: ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۷
تاریخ فلسفه غرب: ۵۵
تازیانه سلوک: ۱۹۲
تحف العقول: ۲۷۳، ۳۰۲
توحید صدوق: ۵۳، ۸۴
حکم سیدنا علی علیه السلام: ۲۴
- الخطوط: ۲۴
دراسات فی الکافی للکلینی و الصحیح
للبخاری: ۵۳
درالمشور: ۱۳۵
دستور معالم الحكم: ۲۴
دنیایی که من می بینم: ۲۹۲
سفینه البحار: ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۰۲
شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه: ۲۸، ۴۰
شرح عبده بر نهج البلاغه: ۲۳، ۴۴
صحیح بخاری: ۵۳، ۱۳۳
صحیفه سجاده: ۲۸۰
ظهر الاسلام: ۵۳
علل گرایش به مادیگری: ۸۶
علی اطلال المذهب المادی: ۶۰
علی بن ابیطالب، شعره و حکمه: ۲۴، ۳۴
علی و بنوه: ۳۴

- غرر و درر آمدی: ۲۴، ۲۸۶
قرآن کریم: ۲۷، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲-۶۸، ۷۵، ۷۹-۸۲، ۹۲
مثنوی مولوی: ۱۹۱، ۲۱۳
مجمع البیان: ۱۳۴
مروج الذهب: ۲۱
مقدمه ابن خلدون: ۲۹
مکتب تشیع (نشریه): ۸۲، ۸۳
نثر اللثالی: ۲۴
نصیحه الملوك: ۱۹۲
نهج البلاغه: در بسیاری از صفحات
نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه: ۲۳
نهج الفصاحة: ۳۰۲
وسائل: ۲۹۸
ولایت و حکومت (مقاله): ۱۱۲
- ۲۸۶، ۲۴
۵۶، ۵۳، ۴۶، ۴۵، ۴۲، ۲۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲-۶۸، ۷۵، ۷۹-۸۲، ۹۲
۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۰-۱۱۲
۱۳۴-۱۳۶، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۸۹، ۱۹۱
۱۹۲، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰
۲۲۴، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸
۲۶۲-۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱
۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۸
۲۹۰، ۲۹۷
قرارداد اجتماعی: ۱۲۶، ۱۲۷
الکامل میرد: ۲۹
گفتار ماه: ۲۰۶
گلستان: ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۲۸

□