بسم الله الرحمن الرحیم

نام کتاب:سیری در نهج البلاغه

نویسنده: شهید مطهری (ره)

## مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

نردبان آسمان است اين كلام

هر كه از آن بر رود آيد به بام

نى به بام چرخ كان اخضر بود

بل به بامى كز فلك برتر بود

آشنائى من با نهج البلاغه

شايد برايتان پيش آمده باشد - و اگر هم پيش نيامده مى توانيد آنچه را مى خواهم بگويم در ذهن خود مجسم سازيد - كه سالها با فردى در يك كوى و محله زندگى مى كنيد , لا اقل روزى يك بار او را مى بينيد و طبق عرف و عادت سلام و تعارفى مى كنيد و رد مى شويد , روزها و ماهها و سالها به همين منوال مى گذرد . . .

تا آنكه تصادفى رخ مى دهد و چند جلسه با او مى نشينيد و از نزديك با افكار و انديشه ها و گرايشها و احساسات و عواطف او آشنا مى شويد , با كمال تعجب احساس مى كنيد كه هرگز نمى توانسته ايد او را آنچنانكه هست حدس بزنيد و پيش بينى كنيد .

از آن به بعد چهره او در نظر شما عوض مى شود , حتى قيافه اش در چشم شما طور ديگر مى نمايد , عمق و معنى و احترام ديگرى در قلب شما پيدا مى كند , شخصيتش از پشت پرده شخصش متجلى مى گردد , گوئى شخص ديگرى است غير آنكه سالها او را مى ديده ايد . احساس مى كنيد دنياى جديدى كشف كرده ايد .

برخورد من با نهج البلاغه چنين برخوردى بود , از كودكى با نام نهج البلاغه آشنا بودم و آنرا در ميان كتاب هاى مرحوم پدرم اعلى الله مقامه مى شناختم , پس از آن سالها بود كه تحصيل مى كردم , مقدمات عربى را در حوزه علميه مشهد و سپس در حوزه علميه قم به پايان رسانده بودم , دروسى كه اصطلاحا ( سطوح) ناميده مى شود نزديك به پايان بود و در همه اين مدت نام نهج البلاغه بعد از قرآن بيش از هر كتاب ديگرى به گوشم مى خورد , چند خطبه زهدى تكرارى اهل منبر را آن قدر شنيده بودم كه تقريبا حفظ كرده بودم , اما اعتراف مى كنم كه مانند همه طلاب و هم قطارانم با دنياى نهج البلاغه بيگانه بودم . بيگانه وار با آن برخورد مى كردم , بيگانه وار مى گذشتم . تا آنكه در تابستان سال هزار و سيصد و بيست پس از پنج سال كه در قم اقامت داشتم , براى فرار از گرماى قم به اصفهان رفتم . تصادف كوچكى مرا با فردى آشنا با نهج البلاغه آشنا كرد , او دست مرا گرفت و اندكى وارد دنياى نهج البلاغه كرد , آن وقت بود كه عميقا احساس كردم اين كتاب را نمى شناختم و بعدها مكرر آرزو كردم كه اى كاش كسى پيدا شود و مرا با دنياى قرآن نيز آشنا سازد .

از آن پس چهره نهج البلاغه در نظرم عوض شد , مورد علاقه ام قرار گرفت و محبوبم شد , گوئى كتاب ديگرى است غير آن كتابى كه از دوران كودكى آنرا مى شناختم , احساس كردم كه دنياى جديدى كشف كرده ام .

شيخ محمد عبده , مفتى اسبق مصر , كه نهج البلاغه را با شرح مختصرى در مصر چاپ كرد و منتشر ساخت و براى اولين بار به توده مصرى معرفى كرد , مدعى است كه اصلا نهج البلاغه را نمى شناخته و نسبت به آن آگاهى نداشته است , تا اينكه در يك حالت

دورى از وطن اين كتاب را مطالعه مى كند و سخت در شگفت مى ماند , احساس مى كند كه به گنجينه اى گرانبها دست يافته است . همان وقت تصميم مى گيرد آنرا چاپ كند و به توده عرب معرفى نمايد .

بيگانگى يك عالم سنى با نهج البلاغه چندان عجيب نيست , عجيب اينست كه نهج البلاغه در ديار خودش , در ميان شيعيان على , در حوزه هاى علميه شيعه ( غريب) و ( تنها) است . هم چنان كه خود على غريب و تنها است . بديهى است كه اگر محتويات كتابى و يا انديشه ها و احساسات و عواطف شخصى با دنياى روحى مردمى سازگار نباشد , اين كتاب و يا آن شخص عملا تنها و بيگانه مى ماند هر چند نامشان با هزاران تجليل و تعظيم برده شود .

ما طلاب بايد اعتراف كنيم كه با نهج البلاغه بيگانه ايم , دنياى روحيى كه براى خود ساخته ايم دنياى ديگرى است غير از دنياى نهج البلاغه .

## يادى از استاد

دريغ است در اين مقدمه از آن بزرگمردى كه مرا اولين بار با نهج البلاغه آشنا ساخت و درك محضر او را همواره يكى از ( ذخائر) گرانبهاى عمر خودم كه حاضر نيستم با هيچ چيز معاوضه كنم مى شمارم و شب و روزى نيست كه خاطره اش در نظرم مجسم نگردد , يادى نكنم و نامى نبرم و ذكر خيرى ننمايم .

به خود جرات مى دهم و مى گويم او به حقيقت يك ( عالم ربانى) بود , اما چنين جراتى ندارم كه بگويم من ( متعلم على سبيل نجاه)(١) بودم . يادم هست كه در برخورد با او همواره اين بيت سعدى در ذهنم جان مى گرفت :

مرد اگر هست به جز ( عالم ربانى ) ن رهند نيست عابد و زاهد و صوفى همه طفل

او هم فقيه بود و هم حكيم و هم اديب و هم طبيب . فقه و فلسفه و ادبيات عربى و فارسى و طب قديم را كاملا مى شناخت و در برخى متخصص درجه اول به شمار مى رفت , قانون بوعلى را كه اكنون مدرس ندارد او به خوبى تدريس مى كرد و فضلا در حوزه درسش شركت مى كردند , اما هرگز نمى شد او را در بند يك تدريس مقيد ساخت , قيد و بند به هر شكل با روح او ناسازگار بود , يگانه تدريسى كه با علاقه مى نشست نهج البلاغه بود , نهج البلاغه به او حال مى داد و روى بال و پر خود مى نشاند و در عوالمى كه ما نمى توانستيم درست درك كنيم سير مى داد .

او با نهج البلاغه مى زيست , با نهج البلاغه تنفس مى كرد , روحش با اين كتاب همدم بودم , نبضش با اين كتاب مى زد و قلبش با اين كتاب مى طپيد , جمله هاى اين كتاب ورد زبانش بود و به آنها استشهاد مى نمود , غالبا جريان كلمات نهج البلاغه بر زبانش با جريان سرشك از چشمانش بر محاسن سپيدش همراه بود . براى ما درگيرى او با نهج البلاغه , كه از ما و هر چه در اطرافش بود مى بريد و غافل مى شد منظره اى تماشائى و لذتبخش و آموزنده بود , سخن دل را از صاحبدلى شنيدن , تاثير و جاذبه و كشش ديگرى دارد . او نمونه اى عينى از سلف صالح بود , سخن على درباره اش صادق مى نمود :

و لولا الاجل الذى كتب لهم لم تستقر ارواحهم فى اجسادهم طرفه عين , شوقا الى الثواب و خوفا من العقاب , عظم الخالق فى انفسهم فصغر ما دونه فى اعينهم(٢).

اديب محقق , حكيم متاله , فقيه بزرگوار , طبيب عاليقدر , عالم ربانى مرحوم آقاى حاج ميرزا على آقا شيرازى اصفهانى قدس الله سره راستى مرد حق و حقيقت بود , از خود و خودى رسته و به حق پيوسته بود . با همه مقامات علمى و شخصيت اجتماعى , احساس وظيفه نسبت به ارشاد و هدايت جامعه و عشق سوزان به حضرت اباعبدالله الحسين عليه السلام موجب شده بود كه منبر برود و موعظه كند , مواعظ و اندرزهايش چون از جان برون مىآمد لاجرم بر دل مى نشست , هر وقت به قم مىآمد علماء طراز اول قم با اصرار از او مى خواستند كه منبر برود و موعظه نمايد . منبرش بيش از آنكه ( قال) باشد ( حال) بود .

از امامت جماعت پرهيز داشت , سالى در ماه مبارك رمضان با اصرار زياد او را وادار كردند كه اين يك ماهه در مدرسه صدر اقامه جماعت كند , با اينكه مرتب نمى آمد و قيد منظم آمدن سر ساعت معين را تحمل نمى كرد , جمعيت بى سابقه اى براى اقتدا شركت مى كردند , شنيدم كه جماعتهاى اطراف خلوت شد , او هم ديگر ادامه نداد .

تا آنجا كه من اطلاع دارم مردم اصفهان عموما او را مى شناختند و به او ارادت مى ورزيدند , همچنانكه حوزه علميه قم به او ارادت مى ورزيد , هنگام ورودش به قم علماء قم با اشتياق به زيارتش مى شتافتند . ولى او از قيد ( مريدى) و ( مرادى) مانند قيود ديگر آزاد بود . رحمه الله عليه و رحمه و اسعه و حشره الله مع اوليائه .

با همه اينها من ادعا نمى كنم كه او در همه دنياهاى نهج البلاغه وارد بود و همه سرزمينهاى نهج البلاغه را فتح كرده بود . او متخصص برخى از دنياهاى نهج البلاغه بود و در آنچه متخصص بود خود بدان ( متحقق) بود , يعنى آن قسمت از نهج البلاغه در او عينيت خارجى يافته بود . نهج البلاغه چندين دنيا دارد : دنياى زهد و تقوا , دنياى عبادت و عرفان , دنياى حكمت و فلسفه , دنياى پند و موعظه , دنياى ملاحم و مغيبات , دنياى سياست و مسؤوليتهاى اجتماعى دنياى حماسه و شجاعت . . . اين همه از يك فرد دور از انتظار است . او توانسته بود بخشى از اين اقيانوس عظيم را بپيمايد و بر قسمتهائى از آن احاطه يابد .

## نهج البلاغه و جامعه امروز اسلامى

تنها من و امثال من نبوديم كه با دنياى نهج البلاغه بيگانه بوديم , جامعه اسلامى اين كتاب را نمى شناخت , آنكه مى شناخت از حدود شرح كلمات و ترجمه الفاظ تجاوز نمى كرد , روح و محتواى نهج البلاغه از همگان مخفى بود . اخيرا جهان اسلام دارد نهج البلاغه را كشف مى كند و به تعبير ديگر : نهج البلاغه جهان اسلام را فتح مى كند .

چيزى كه مايه حيرت است اينست كه قسمتى از محتواى نهج البلاغه را , چه در كشور شيعه ايران و چه در كشورهاى عربى , اولين بار ( بى خدا) ها و يا ( با خدا) هاى غير مسلمان كشف كردند و در اختيار توده مردم مسلمان قرار دادند .

البته هدف غالب يا همه آنها از اين كار اين بود كه از على و نهج البلاغه على توجيهى براى درستى پاره اى از مدعاهاى اجتماعى خود بسازند , و خود را تقويت كنند ولى براى آنها نتيجه معكوس داد , زيرا براى اولين بار توده مسلمان دانست كه سخنان پر زرق و برق ديگران چيز تازه اى نيست , بهترش در نهج البلاغه على است , در سيرت على است , در سيرت تربيت شدگان على از قبيل سلمان و ابوذر و عمار است . نتيجه اين شد كه به جاى اينكه على و نهج البلاغه آنها را ( توجيه) نمايند آنها را ( شكست) دادند . ولى به هر حال بايد اعتراف كنيم كه قبل از اين جريان آشنائى اكثريت ما از حدود چند خطبه زهدى و موعظه اى تجاوز نمى كرد , گنجينه اى مانند ( عهد نامه) مولى به مالك اشتر نخعى را كسى نه مى شناخت و نه توجهى مى كرد .

همچنانكه در فصل اول و دوم كتاب ذكر شده , نهج البلاغه منتخبى است از خطبه ها و وصايا و دعاها و نامه ها و كلمات كوتاه على عليه السلام كه سيد شريف رضى در حدود هزار سال پيش جمع آورى كرده است . نه كلمات مولى منحصر است بدانچه سيد رضى گرد آورده است مسعودى كه صد سال قبل از سيد رضى بوده است در جلد دوم مروج الذهب مى گويد : ( در حال حاضر چهارصد و هشتاد و اندى خطبه از على در دست مردم است) در صورتى كه همه خطبه هاى گرد آورى شده سيد رضى ٢٣٩ است , يعنى كمتر از نصف عددى كه مسعودى مى گويد و نه گرد آورى كلمات اميرالمؤمنين عليه السلام منحصر به سيد رضى بوده است .

. اكنون دو كار لازم در مورد نهج البلاغه در پيش است , يكى غور و تعمق در محتواى نهج البلاغه است , تا مكتب على در مسائل مختلف و متنوعى كه در نهج البلاغه مطرح است دقيقا روشن شود كه جامعه اسلامى سخت بدان نيازمند است , ديگر تحقيق در اسناد و مدارك نهج البلاغه . خوشبختانه مى شنويم كه در گوشه و كنار جامعه اسلامى فضلائى مشغول انجام اين دو مهم مى باشند .

آنچه در اين كتاب آمده است , مجموع مقالات متسلسلى است كه در سالهاى ٥١ - ٥٢ در مجله گرامى مكتب اسلام منتشر شده است و اكنون به صورت يك كتاب در اختيار خوانندگان محترم قرار مى گيرد . قبلا پنج جلسه در موسسه اسلامى حسينيه ارشاد تحت همين عنوان سخنرانى كرده بودم , بعد از آن بود كه علاقه مند شدم با تفصيل بيشتر به صورت يك سلسله مقالات آنها را منتشر كنم .

از اول كه نام ( سيرى در نهج البلاغه) به آن دادم توجه داشتم كه كار من جز يك ( سير) و يك ( گردش) نام ديگرى نمى تواند داشته باشد , هرگز نمى توان اين كوشش مختصر را ( تحقيق) ناميد . نه وقت و فرصت يك تحقيق را داشتم و نه خودم را لايق و شايسته اين كار مى دانستم , به علاوه تحقيق عميق و دقيق در محتواى نهج البلاغه و شناخت مكتب على و همچنين تحقيق در اسناد و مدارك نهج البلاغه كار يك فرد نيست , كار گروه است . ولى از باب مالايدرك كله لايترك كله و به حكم اينكه كارهاى كوچك راه را براى كارهاى بزرگ باز مى كند سير و گردش خود را شروع كردم . متاسفم كه همين سير هم به پايان نرسيد , برنامه اى كه براى اين سير تنظيم كرده بودم كه در فصل سوم كتاب ذكر شده است . به علت گرفتاريهاى زياد ناتمام ماند . نمى دانم موفق خواهم شد كه بار ديگر به اين سير بپردازم يا نه ؟ ولى سخت آرزومندم .

قلهك , ٢٥ ديماه ١٣٥٣ شمسى

مطابق ٣ محرم الحرام ١٣٩٥ قمرى

مرتضى مطهرى

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

١ - يا كميل ! الناس ثلثه : فعالم ربانى و متعلم على سبيل نجاه و همج رعاع . نهج البلاغه : حكمت ١٤٧ .

٢ - اگر نبود اجل معينى كه براى آنها مقدر شده روانهاشان در تن هاشان نمى ماند , از كمال اشتياق به پاداشهاى الهى و ترس از كيفرهاى الهى . آفريننده در روحشان به عظمت تجلى كرده , ديگر غير او در چشمهايشان كوچك مى نمايد .

۱ كتابى شگفت كتابى شگفت

اين مجموعه نفيس . . .

اين مجموعه نفيس . . . سيد رضى و نهج البلاغه دو امتياز زيبائى و فصاحت جامعيت اعترافات ديگران نهج البلاغه در آئينه عصر ما شاهكارها على , در ميدانهاى گوناگون نگاهى كلى به مباحث نهج البلاغه

اين مجموعه نفيس و زيبا به نام ( نهج البلاغه) كه اكنون در دست ما است و روزگار از كهنه كردن آن ناتوان است و گذشت زمان و ظهور افكار و انديشه هاى نوتر و روشن تر مرتبا بر ارزش آن افزوده است , منتخبى از ( خطابه ها) و ( دعاها) و ( وصايا) و ( نامه ها) و( جمله هاى كوتاه) مولاى متقيان على ( ع ) است كه بوسيله سيد شريف بزرگوار ( رضى ) رضوان الله عليه در حدود هزار سال پيش گردآورى شده است . آنچه ترديد ناپذير است اينست كه على ( ع ) چون مرد سخن بوده است , خطابه هاى فراوان انشاء كرده , و همچنين به تناسبهاى مختلف جمله هاى حكيمانه كوتاه فراوان از او شنيده شده است , همچنانكه نامه هاى فراوان مخصوصا در زمان خلافت نوشته است , و مردم مسلمان علاقه و عنايت خاصى به حفظ و ضبط آنها داشته اند . ( مسعودى) كه تقريبا صد سال پيش از سيد رضى مى زيسته است ( اواخر قرن سوم و اوايل قرن چهارم هجرى ) در جلد دوم مروج الذهب تحت عنوان ( فى ذكر لمع من كلامه و اخباره و زهده) مى گويد : (آنچه مردم از خطابه هاى على در مقامات مختلف حفظ كرده اند(١) بالغ بر چهارصد و هشتاد و اندى مى شود , على (ع) آن خطابه ها را بالبديهه و بدون يادداشت و پيشنويس انشاء مى كرد , و مردم هم الفاظ آنرا مى گرفتند و هم عملا از آن بهره مند مى شدند) . گواهى دانشمند خبير و متتبعى مانند مسعودى مى رساند كه خطابه هاى على چه قدر فراوان بوده است , در نهج البلاغه تنها ٢٣٩ قسمت به نام خطبه نقل شده است , در صورتيكه مسعودى چهارصد و هشتاد و اندى آمار مى دهد و به علاوه اهتمام و شيفتگى طبقات مختلف را بر حفظ و ضبط سخنان مولى مى رساند.

## سيد رضى و نهج البلاغه

سيد رضى شخصا شيفته سخنان على ( ع ) بوده است , او مردى اديب و شاعر و سخن شناس بود , ثعالبى كه معاصر وى بوده درباره اش گفته است :

( او امروز شگفت ترين مردم عصر و شريفترين سادات عراق است و گذشته از اصالت نسب و حسب به ادب روشن و فضلكامل آراسته شده است . . . او از همه شعراى آل ابى طالب برتر است با اينكه آل ابى طالب شاعر برجسته فراوان دارند , اگر بگويم در همه قريش شاعرى به اين پايه نرسيده است دور از صواب نگفتهام .(٢)

سيد رضى به خاطر همين شيفتگى كه به ادب عموما و به كلمات على (ع) خصوصا , داشته است بيشتر از زاويه فصاحت و بلاغت و ادب به سخنان مولى مى نگريسته است , و به همين جهت در انتخاب آنها اين خصوصيت را در نظر گرفته است , يعنى آن قسمت ها بيشتر نظرش را جلب مى كرده است كه از جنبه بلاغت برجستگى خاص داشته است , و از اين رو نام مجموعه منتخب خويش را( نهج البلاغه) نهاده است , و به همين جهت نيز اهميتى به ذكر ماخذ و مدارك نداده است , فقط در موارد معدودى به تناسب خاصى نام كتابى را مى برد كه آن خطبه يا نامه در آنجا آمده است . در يك مجموعه تاريخى و يا حديثى در درجه اول بايد سند و مدرك مشخص باشد وگرنه اعتبار ندارد , ولى ارزش يك اثر ادبى در لطف و زيبايى و حلاوت و شيوائى آن است . در عين حال نمى توان گفت كه سيد رضى از ارزش تاريخى و ساير ارزشهاى اين اثر شريف غافل و تنها متوجه ارزش ادبى آن بوده است . خوشبختانه در عهدها و عصرهاى متاخرتر افراد ديگرى در پى گرد آورى اسناد و مدارك نهج البلاغه برآمده اند , و شايد از همه مشروحتر و جامعتر كتابى است به نام( نهج السعاده فى مستدرك نهج البلاغه) كه در حال حاضر بوسيله يكى از فضلاى متتبع و ارزشمند شيعه عراق به نام محمد باقر محمودى در حال تكوين است , در اين كتاب ذى قيمت مجموعه سخنان على ( ع ) اعم از خطب , اوامر , كتب و رسائل , وصايا , ادعيه , كلمات قصار جمع آورى شده است اين كتاب شامل نهج البلاغه فعلى و قسمت هاى علاوه اى است كه سيد رضى آنها را انتخابنكرده و يا در اختيارش نبوده است و ظاهرا جز قسمتى از كلمات قصار , مدارك و ماخذ همه بدست آمده است . تاكنون چهار جلد از اين كتاب چاپو منتشر شده است . اين نكته نيز ناگفته نماند كه كار گردآورى مجموعه اى از سخنان على (ع) منحصر به سيد رضى نبوده است , افراد ديگرى نيز كتابهايى با نام هاىمختلف در اين زمينه تاليف كرده اند . معروف ترين آنها( غرر و دررآمدى) است كه محقق جمال الدين خوانسارى آن را به فارسى شرح كرده است و اخيرا به همت فاضل متتبع عاليقدر آقاى مير جلال الدين محدث ارموى , ازطرف دانشگاه تهران چاپ شده است .

(على الجندى) رئيس دانشكده علوم در دانشگاه قاهره در مقدمه اى كهبر كتاب(على بن ابى طالب , شعره و حكمه) نوشته است , چند كتاب ونسخه از اين مجموعه ها نام مى برد كه برخى از آنها به صورت خطى مانده است و هنوز چاپ نشده است , از اين قرار :

١ - دستور معالم الحكم , از قضاعى صاحب الخطط .

٢ - ( نثراللئالى) اين كتاب به وسيله يك مستشرق روسى در يك جلد ضخيم ترجمه و منتشر شده است .

٣ - حكم سيدنا على (ع) نسخه خطى در دارالكتب المصريه .

دو امتياز

كلمات اميرالمومنين ( ع ) از قديم ترين ايام با دو امتياز همراه بودهاست و با اين دو امتياز شناخته مى شده است : يكى فصاحت و بلاغت , وديگر چند جانبه بودن و به اصطلاح امروز چند بعدى بودن . هر يك از اين دو امتياز به تنهايى كافى است كه به كلمات على ( ع ) ارزش فراوان بدهد ,ولى توام شدن اين دو با يكديگر يعنى اينكه سخنى در مسيرها و ميدانهاى مختلف و احيانا متضاد رفته و در عين حال كمال فصاحت و بلاغت خود را درهمه آنها حفظ كرده باشد , سخن على ( ع ) را قريب به حد اعجاز قرار دادهاست و به همين جهت سخن على در حد وسط كلام مخلوق و كلام خالق قرار گرفته است و درباره اش گفته اند : (فوق كلام المخلوق و دون كلام الخالق) !

زيبايى

اين امتياز نهج البلاغه براى فردى كه سخن شناس باشد و زيبايى سخن رادرك كند نياز به توضيح و توصيف ندارد , اساسا زيبايى درك كردنى است نه وصف كردنى . نهج البلاغه پس از نزديك چهارده قرن براى شنونده امروزهمان لطف و حلاوت و گيرندگى و جذابيت را دارد كه براى مردم آنروز داشتهاست , ما نمى خواهيم در مقام اثبات اين مطلب برآئيم , به تناسب بحث و گفتگويى درباره تاثير و نفوذ سخن على در دلها و در برانگيختناعجابها كه از زمان خود آنحضرت تا امروز با اين همه تحولات و تغييراتىكه در فكرها و ذوقها پيدا شده , ادامه دارد , انجام مى دهيم و از زمان خودآنحضرت آغاز مى كنيم :

ياران على ( ع ) خصوصا آنان كه از سخنورى بهره اى داشتند شيفته سخنانش بودند , ابن عباس يكى از آنهاست . ابن عباس آنچنان كه ( جاحظ) در (البيان و التبيين) نقل مى كند خود خطيبى زبردست بوده است(٣) .

وى اشتياق خود را به شنيدن سخنان على (ع) و لذت بردن خويش را ازسخنان نغز آن حضرت كتمان نمى كرده است , چنان كه هنگامى كه على (ع) خطبه معروف شقشقيه را انشاء فرمود ابن عباس حضور داشت , در اين بين ,مردى از اهل سواد كوفه نامه اى كه مشتمل بر مسائلى بود به دست آن حضرت داد و سخن قطع شد . على عليه السلام پس از قرائت آن نامه با آنكه ابن عباس تقاضا كرد سخن را ادامه دهد ادامه نداد , ابن عباس گفت هرگز درعمر خود از سخنى متاسف نشدم آنچنانكه بر قطع اين سخن متاسف شدم .

ابن عباس در مورد يكى از نامه هاى كوتاه على كه به عنوان خودش صادرشده مى گويد : ( بعد از سخن پيامبر اكرم ( ص ) از هيچ سخنى به اندازهاين سخن سود نبردم)(٤).

معاويه بن ابى سفيان كه سرسخت ترين دشمنان وى بود به زيبايى و فصاحت خارق العاده سخن او معترف بود .

محقن بن ابى محقن به على ( ع ) پشت مى كند و به معاويه رو مىآورد وبراى اين كه دل معاويه را كه از كينه على ( ع ) مى جوشد خرسند سازد گفت :از نزد بى زبانترين مردم به نزد تو آمدم .

آنچنان اين چاپلوسى مشمئز كننده بود كه خود معاويه او را ادب كرد .گفت : واى بر تو ! على بى زبانترين افراد است ؟ ! قريش پيش از على ازفصاحت آگاهى نداشت , على به قريش درس فصاحت آموخت .

تأثير و نفوذ

آنان كه پاى منبر او مى نشستند سخت تحت تاثير قرار مى گرفتند , مواعظوى دلها را مى لرزانيد و اشكها را جارى مى ساخت , هنوز هم كدام دل است كه خطبه هاى موعظه اى على ( ع ) را بخواند و يا گوش كند و بلرزه در نيايد ,سيد رضى پس از نقل خطبه معروف ( الغراء)(٥) مى گويد : وقتى كه على( ع ) اين خطابه را القا كرد بدنها لرزيد , اشكها جارى شد , دلها به طپش افتاد !

همام بن شريح از ياران وى است , دلى از عشق خدا سرشار و روحى از آتشمعنى شعله ور داشت , با اصرار و ابرام , از على عليه السلام مى خواهد سيماىكاملى از پارسايان ترسيم كند على از طرفى نمى خواهد جواب ياس بدهد و ازطرفى مى ترسد همام تاب شنيدن نداشته باشد لذا با چند جمله مختصر سخن راكوتاه مى كند , اما همام راضى نمى شود بلكه آتش شوقش تيزتر مى گردد , بيشتراصرار مى كند و او را سوگند مى دهد . على شروع به سخن كرد , در حدود ٥ . ١صفت(\*) در اين ترسيم گنجانيده و هنوز ادامه داشت اما هر چه سخن علىادامه مى يافت و اوج مى گرفت ضربان قلب همام بيشتر مى شد و روح متلاطمش متلاطمتر مى گشت و مانند مرغ محبوسى مى خواست قفس تن را بشكند , ناگهانفرياد هولناكى جمع شنوندگان را متوجه خود كرد , فرياد كننده كسى جز همامنبود , وقتى كه بر بالينش رسيدند قالب تهى كرده و جان به جان آفرين تسليم كرده بود .

على فرمود : ( من از همين مى ترسيدم , عجب ! مواعظ بليغ با دلهاىمستعد چنين مى كند ؟( ! اين بود عكس العمل معاصران على در برابرسخنانش .

اعترافات على ( ع ) يگانه كسى است بعد از رسول خدا كه مردم به حفظ و ضبطسخنانش اهتمام داشتند .

ابن ابى الحديد از ( عبدالحميد كاتب( كه در فن نويسندگى ضرب المثلاست .(٦) و در اوايل قرن دوم هجرى مى زيسته است نقل مى كند كه گفت هفتاد خطبه از خطبه هاى على ( ع ) را حفظ كردم و پس از آن ذهنم جوشيد كه جوشيد .

( على الجندى) نيز نقل مى كند كه از( عبدالحميد) پرسيدند : چه چيز تو را به اين پايه از بلاغت رساند ؟ گفت :

حفظ كلام الاصلع = (٧) ( ازبر كردن سخنان على) .

عبدالرحيم بن نباته ضرب المثل خطباى عرب است در دوره اسلامى , وىاعتراف مى كند كه سرمايه فكرى و ذوقى خود را از على ( ع ) گرفته است .وى به نقل ابن ابى الحديد در مقدمه شرح نهج البلاغه مى گويد :

(صد فصل از سخنان على را حفظ كردم و به خاطر سپردم و همانها براى منگنجى پايان ناپذير بود) .

جاحظ , اديب سخندان و سخن شناس معروف كه از نوابغ ادب است و دراوايل قرن سوم هجرى مى زيسته است و كتاب ( البيان و التبيين( وى يكىاز اركان چهارگانه ادب بشمار آمده است(٨) مكرر در كتاب خويشستايش و اعجاب فوق العاده خود را نسبت به سخنان على ( ع ) اظهارمى دارد .

از گفته هاى وى بر مىآيد كه در همانوقت سخنان فراوانى از على ( ع ) درميان مردم پخش بوده است .

در جلد اول ( البيان و التبيين)(٩) راى و عقيده كسانى را نقلمى كند كه صحت و سكوت را ستايش , و سخن زياد را , نكوهش كرده اند ,جاحظ مى گويد :

(سخن زياد كه نكوهش شده است سخن بيهوده است , نه سخن مفيد و سودمند وگرنه على بن ابى طالب و عبدالله بن عباس نيز سخن فراوان داشته اند) .

جاحظ در همان جلد اول(١٠) اين جمله معروف را از على ( ع ) نقل مى كند:

قيمه كل امرء ما يحسنه(١١) .

آنگاه بيش از نيم صفحه اين جمله را ستايش مى كند و مى گويد :

( در همه كتاب ما , اگر جز اين يك جمله نبود كافى , بلكه كفايت بود, بهترين سخن آن است كه كم آن , تو را از بسيارش , بى نياز كند , ومعنى در لفظ پنهان نشده باشد بلكه ظاهر و نمودار باشد) .

آنگاه مى گويد :

( و كان الله عز و جل قد البسه من الجلاله و غشاه من نورالحكمه علىحسب نيه صاحبه و تقوا قائله).

( گويا خداوند جامه اى از جلالت و پرده اى از نور حكمت متناسب با نيت پاك و تقواى گوينده اش , بر اين جمله كوتاه پوشانيده است . . .)

جاحظ در همين كتاب , آنجا كه مى خواهد درباره سخنورى صعصعه بن صوحان(١٢) بحث كند مى گويد :

(از هر دليلى بالاتر بر سخنورى او اينست كه على گاهى مى نشست و از اومى خواست سخنرانى كند)

سيد رضى جمله معروفى در ستايش و توصيف سخنان مولى (ع ) دارد :مى گويد :

( كان اميرالمومنين عليه السلام مشرع الفصاحه و موردها و عنه اخذت قوانينها و على امثلته حذا كل قائل خطيب و بكلامه استعان كل واعظ بليغ ومع ذلك فقد سبق و قصروا , و تقدم و تاخروا , لان كلامه عليه السلام , الكلامالذى عليه مسحه من العلم الالهى و فيه عبقه من الكلام النبوى) .

اميرالمؤمنين آبشخور فصاحت و ريشه و زادگاه بلاغت است . اسرار مستوربلاغت از وجود او ظاهر گشت و قوانين آن از او اقتباس شد . هر گويندهسخنور از او دنباله روى كرد و هر واعظ سخندانى از سخن او مدد گرفت , در عين حال به او نرسيدند و ازاو عقب ماندند . بدان جهت كه بر كلام او نشانه اى از دانش خدايى و بوئىاز سخن نبوى موجود است .

ابن ابى الحديد از علماء معتزلى قرن هفتم هجرى است , او اديبى ماهر وشاعرى چيره دست است و چنانكه مى دانيم سخت شيفته كلام مولى است و مكرردر خلال كتاب خود شيفتگى خويش را ابراز مى دارد.

در مقدمه كتاب خويش مى گويد :

( به حق , سخن على را از سخن خالق فروتر و از سخن مخلوق فراترخوانده اند , مردم همه دو فن خطابه و نويسندگى را از او فرا گرفته اند . .. همين كافى است كه يك دهم بلكه يك بيستم آنچه مردم از سخنان على گردآورده و نگهدارى كرده اند از سخنان هيچكدام از صحابه رسول اكرم با آنكه فصحايى در ميان آنها بوده است , نقل نكرده اند , و باز كافى است كه مردىمانند جاحظ در البيان و التبيين و ساير كتب خويش ستايشگر او است).

ابن ابى الحديد در جلد چهارم كتاب خود در شرح نامه امام به عبدالله بنعباس پس از فتح مصر به دست سپاهيان معاويه و شهادت محمد بن ابى بكركه امام , خبر اين فاجعه را براى عبدالله به بصره مى نويسد(١٣).

مى گويد :

(فصاحت را ببين كه چگونه افسار خود را به دست اين مرد داده و مهارخود را باو سپرده است , نظم عجيب الفاظ را تماشا كن , يكى پس از ديگرىمىآيند و در اختيار او قرار مى گيرند مانند چشمه اى كه خود به خود و بدونزحمت از زمين بجوشد , سبحان الله جوانى از عرب در شهرى مانند مكه بزرگ مى شود , با هيچ حكيمى برخورد نكرده است اما سخنانش در حكمت نظرى بالادست سخنان افلاطون و ارسطو قرار گرفته است , با اهل حكمت عملىمعاشرت نكرده است اما از سقراط بالاتر رفته است , ميان شجاعان و دلاورانتربيت نشده است زيرا مردم مكه تاجر پيشه بودند و اهل جنگ نبودند , اماشجاعترين بشرى , از كار در آمد كه بر روى زمين راه رفته است . از خليل بن احمد پرسيدند : على (ع ) شجاعتر است يا عنبسه و بسطام ؟ گفت (عنبسه و بسطام را با افراد بشر بايد مقايسه كرد , على مافوق افراد بشراست.

( . اين مرد فصيحتر از سحبان بن وائل و قس بن ساعده از كار در آمد و حالآنكه قريش كه قبيله او بودند افصح عرب نبودند , افصح عرب ( جرهم) است هر چند زيركى زيادى ندارند . . . .).

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

١ - براى من معلوم نيست كه مقصود مسعودى اينست كه در متن كتب حفظ شده است و يا مقصود اينست كه مردم از بركرده اند و يا هر دو قصد شده است .

٢ - مقدمه عبده بر شرح نهج البلاغه .

٣ - جلد اول .

٤ - نهج البلاغه , بخش نامه ها , شماره ٢٢ .

٥ - خطبه ٨١ .

\* - به حسب آنچه من شخصا شمرده ام , اگر در عدد اشتباه نكرده باشم .

٦ - وى (كاتب مروان بن محمد) آخرين خليفه اموى است , ايرانى الاصل و استاد ابن مقفع دانشمند و نويسنده معروف است , درباره اش گفته اند : نويسندگى با عبدالحميد , آغاز شد و با (ابن العميد) پايان يافت . ابن العميد وزير آل بويه بود .

٧ - اصلع : يعنى كسى كه موى جلو سرش ريخته است عبدالحميد با اينكه عملا فضيلت و كمال مولى را اعتراف مى كند , به حكم وابستگى اموى , نام آن حضرت را با تعبير طنز آميزى مىآورد.

٨ - سه ركن ديگر عبارت است از : ( ادب الكاتب ابن قتيبه),( الكامل مبرد) , ( النوادر ابى على قالى) مقدمه البيان و التبيين نقل از مقدمه ابن خلدون .

٩ - .

١٠ - .

١١ - ارزش هر كسى همان است كه مى داند .

١٢ - وى از اكابر اصحاب اميرالمؤمنين است و از خطباى معروف است ,هنگامى كه مولى پس از عثمان خليفه شد خطاب به آن حضرت گفت : زينت الخلافه و مازانتك و رفعتها و ما رفعتك و هى اليك و احوج منك اليها( يعنى) تو با قبول خلافت , به آن زينت بخشيدى و جلال دادى اما خلافت ,تو را زينت نبخشيد و جلال نداد , تو به خلافت رفعت دادى و مقامش را بالابردى ولى خلافت به تو رفعت نداد و مقام تو را بالا نبرد , خلافت به تونيازمندتر است از تو به خلافت .

صعصعه جزء افراد معدودى است كه در شب وفات اميرالمومنين در تشييعجنازه آن حضرت و مراسم تدفين او , در دل تاريك شب , شركت كرد . صعصعه پس از پايان تدفين , كنار قبر على ( ع ) ايستاد , يك دست روى قلب متهيج و پرطپش خود گذاشت و با دستى ديگر مشتى از خاك برداشت و بر سرخود ريخت و خطابه اى پر شور و پر هيجان در مجمع خاندان و ياران خاص على( ع ) ايراد كرد . مرحوم مجلسى در جلد نهم بحار باب شهادت اميرالمومنين( ع ) آن خطابه عالى را نقل كرده است .

١٣ - نامه با اين جمله آغاز مى شود:( اما بعد فان مصر قد افتتحت و محمد بن ابى بكر رحمه الله قد استشهد (نامه ٣٥ از بخش نامه ها نهج البلاغه) .

## ۲ در آئينه اين عصر

از چهارده قرن پيش تاكنون . جهان هزاران رنگ به خود گرفته , فرهنگ هاتغيير و تحول يافته و ذائقه ها دگرگون شده است , ممكن است كسى بپنداردكه فرهنگ قديم و ذوق قديم سخن على را مى پسنديد و در برابرش خاضع بود ,فكر و ذوق جديد بنحو ديگرى قضاوت مى كند , اما بايد بدانيم كه سخن على (ع ) چه از نظر صورت و چه از نظر معنى محدود به هيچ زمان و هيچ مكانى نيست , انسانى و جهانى است , ما بعد در اين باره بحث خواهيم كرد فعلابه موازات اظهار نظرهايى كه در قديم در اين زمينه شده است اظهار نظرهاى صاحب نظران عصر خود را اندكى منعكس مى كنيم .

مرحوم ( شيخ محمد عبده) مفتى اسبق مصر از افرادى است كه تصادف ودورى از وطن او را با نهج البلاغه آشنا مى كند و اين آشنايى به شيفتگىمى كشد و شيفتگى به شرح اين صحيفه مقدس و تبليغ آن در ميان نسل جوان عرب , منجر مى گردد .

وى در مقدمه شرح خود مى گويد :

( در همه مردم عرب زبان , يك نفر نيست مگر آنكه معتقد است سخن على (ع) بعد از قرآن و كلام نبوى , شريفترين وبليغ ترين و پرمعنى ترين و جامعترين سخنان است) .

على الجندى رئيس دانشكده علوم در دانشگاه قاهره در مقدمه كتاب (على بن ابى طالب , شعره و حكمه) درباره نثر على (ع) مى گويد :

( نوعى خاص از آهنگ موسيقى كه بر اعماق احساسات پنجه مى افكند دراين سخنان هست , از نظر سجع , چنان منظوم است كه مى توان آنرا ( شعرمنثور) ناميد) .

وى از قدامه بن جعفر نقل مى كند كه گفته است :

( برخى در سخنان كوتاه , توانايند و برخى در خطبه هاى طولانى , و على درهر دو قسمت بر همه پيشى گرفته است , همچنانكه در ساير فضيلتها) .

(طه حسين) اديب و نويسنده معروف مصرى معاصر , در كتاب ( على وبنوه) داستان مردى را نقل مى كند كه در جريان جنگ جمل دچار ترديد مى شود, با خود مى گويد چطور ممكن است شخصيت هايى از طراز طلحه و زبير برخطاباشند ؟ ! درد دل خود را با خود على ( ع ) در ميان مى گذارد و از خود علىمى پرسد كه مگر ممكن است چنين شخصيتهاى عظيم بى سابقه اى برخطا روند ؟ علىبه او مى فرمايد :

(انك لملبوس عليك , ان الحق و الباطل لا يعرفان باقدار الرجال ,اعرف الحق تعرف اهله , و اعرف الباطل تعرف اهله ) .

يعنى تو سخت در اشتباهى , تو كار واژگونه كرده اى , تو به جاى اينكه حق و باطل را مقياس عظمت و حقارت شخصيتهاقرار دهى , عظمتها و حقارتها را كه قبلا با پندار خود فرض كرده اى ,مقياس حق و باطل قرار داده اى , تو مى خواهى حق را با مقياس افراد بشناسى! برعكس رفتار كن ! اول خود حق را بشناس , آن وقت اهل حق را خواهى شناخت , خود باطل را بشناس , آن وقت اهل باطل را خواهى شناخت , آنوقت ديگر اهميت نمى دهى كه چه كسى طرفدار حق است و چه كسى طرفدار باطل , واز خطا بودن آن شخصيتها در شگفت و ترديد نخواهى بود .

(طه حسين) پس از نقل جمله هاى بالا مى گويد :

(من پس از وحى و سخن خدا , جوابى پر جلال تر و شيواتر از اين جواب نديده و نمى شناسم.)

(شكيب ارسلان) ملقب به اميرالبيان يكى ديگر از نويسندگان زبر دست عرب در عصر حاضر است . در جلسه اى كه به افتخار او در مصر تشكيل شده بود, يكى از حضار مى رود پشت تريبون و ضمن سخنان خود مى گويد :

دو نفر در تاريخ اسلام پيدا شده اند كه به حق شايسته اند ( امير سخن) ناميده شوند : يكى على بن ابى طالب و ديگرى شكيب .

شكيب ارسلان با ناراحتى برمى خيزد و پشت تريبون قرار مى گيرد و ازدوستش كه چنين مقايسه اى به عمل آورده گله مى كند و مى گويد :

) من كجا و على بن ابى طالب كجا ! من بند كفش على هم به حساب نمىآيم )(١) .

(ميخائيل نعيمه) نويسنده مسيحى معاصر لبنانى در مقدمه كتاب (الامام على) تاليف جرج جورداق مسيحى لبنانى , مى گويد :

(على تنها در ميدان جنگ قهرمان نبود , در همه جا قهرمان بود : درصفاى دل , پاكى وجدان , جذابيت سحر آميز بيان , انسانيت واقعى , حرارت ايمان , آرامش شكوهمند , يارى مظلومان , تسليم حقيقت بودن در هر نقطه وهر جا كه رخ بنمايد , او در همه اين ميدانها قهرمان بود.)

سخن خود را پايان مى دهيم و بيش از اين به نقل ستايش افراد و اشخاصنمى پردازيم ستايشگر سخن على ( ع ) ستايشگر خود است .

كه دو چشمم روشن و نامرمد است .

مادح خورشيد , مداح خود است

سخن خود را در اين زمينه به سخن خود على ( ع ) پايان مى دهيم :

روزى يكى از اصحاب على ( ع ) خواست خطابه اى ايراد كند , نتوانست وزبانش به اصطلاح بند آمد , على فرمود :

همانا زبان , پاره اى از انسان است و در اختيار ذهن او , اگر ذهن نجوشدو واپس رود از زبان كارى ساخته نيست , اما آنگاه كه ذهن باز شود مهلت به زبان نمى دهد .

سپس فرمود :

( و انا لامراء الكلام و فينا تنشبت عروقه و علينا تهدلت غصونه.)

همانا ما فرماندهان سپاه سخنيم , ريشه درخت سخن در ميان ما دويده و جاگرفته و شاخه هايش بر سر ما آويخته است(٢)

جاحظ در ( البيان و التبيين) از عبدالله بن الحسن بن على ( عبدالله محض ) نقل مى كند كه على (ع) فرموده است :

ما به پنج خصلت از ديگران ممتازيم :

فصاحت , زيبايى رخسار , گذشت و اغماض , شجاعت و دليرى ,محبوبيت در ميان زنان(٣).

اكنون درباره خصيصه دوم سخنان على , يعنى چند بعدى معانى آن , كه موضوعاصلى اين سلسله مقالات است وارد بحث مى شويم .

شاهكارها هر ملتى كم و بيش در ميان خود از نظر ادبى آثارى دارد كه برخى از آنهاشاهكار به شمار مى رود . بگذريم از برخى شاهكارهاى دنياى قديم در يونان وغير يونان و برخى شاهكارهاى ادبى قرون جديد در ايتاليا و انگلستان وفرانسه و غيره , گفتگو و قضاوت درباره آنها را بر عهده كسانى مى گذاريمكه با آن ادبيات آشنا هستند و شايستگى داورى درباره آنها را دارند , سخنخود را محدود مى كنيم به شاهكارهايى كه در زبان عربى و فارسى وجود دارد وكم و بيش مى توانيم آنها را درك كنيم .

البته قضاوت صحيح درباره شاهكارهاى زبان عربى و فارسى خاصه ادبا و اهلفن است , ولى اين اندازه مسلم است كه هر يك از اين شاهكارها از جنبهخاصى شاهكار است نه از همه جنبه ها , و به عبارت صحيحتر : هر يك ازخداوندان اين شاهكارها تنها در يك زمينه خاص و محدود توانسته اند هنرنمائى كنند , در واقع استعداد هنريشان در يك زمينه معين و محدود بودهاست , و اگر احيانا از آن زمينه خارج شده اند از آسمان به زمين سقوط كرده اند .

در زبان فارسى شاهكارهايى وجود دارد , در غزل عرفانى , غزل عادى , پندو اندرز , تمثيلات روحى و عرفانى , حماسه , قصيده و غيره ولى چنان كه مى دانيم هيچيك از شعراى ما كه شهرت جهانى دارند در همه اين رشته ها نتوانسته اند شاهكار به وجود آورند .

شهرت و هنر حافظ در غزل عرفانى , سعدى در پند و اندرز و غزل معمولى ,فردوسى در حماسه , مولوى در تمثيلات و نازك انديشى هاى روحى و معنوى ,خيام در بدبينى فلسفى , و نظامى در چيز ديگر است و به همين جهت نمى توانآنها را با هم مقايسه كرد و ميانشان ترجيح قائل شد , حداكثر اينست كه گفته شود هر كدام از اينها در رشته خود مقام اول را واجد است . هر يك از اين نوابغ اگر احيانا از رشته اى كه در آن استعداد داشته اند خارجشده اند تفاوت فاحشى ميان دو نوع سخن آنها ملاحظه شده است .

شعراى عرب , چه در دوره جاهليت و چه در دوره اسلام , نيز چنين اند .

در نهج البلاغه آمده است كه از على عليه السلام سؤال شد : شاعرترين شاعران عرب كيست ؟ ايشان جواب دادند :

( ان القوم لم يجروا فى حلبه تعرف الغايه عند قصبتها , فان كان لابدفالملك الضليل ) . يعنى اين شاعران در يك ميدان اسب نتاخته اند تا معلوم شود كداميك گوى سبقت ربوده اند.

آنگاه فرمود :

فان كان و لابد فالملك(٤) الضليل.

اگر ناچار بايد اظهار نظرى كرد بايد گفت آن پادشاه تبه كار ( يعنىامرؤالقيس ) بر ديگران مقدم است .

ابن ابى الحديد در شرح نهج البلاغه ذيل جمله بالا داستانى با سند نقلمى كند , مى گويد :

على عليه السلام در ماه رمضان هر شب مردم را به شام دعوت مى كرد و به

آنها گوشت مى خورانيد .

اما خود از غذاى آنها نمى خورد . پس از صرف شام براى آنها خطابه مى خواند و موعظه مى كرد , يك شب حاضران در حالى كه مشغول صرف غذا بودند درباره شاعران گذشته به بحث مى پرداختند , على پساز صرف غذا سخن گفت و در ضمن فرمود : ( ملاك كار شما دين است , مايه حفظ و نگهدارى شما تقوا است , ادب زيور شما است و حلم حصار آبروى شمااست) . آنگاه رو كرد به ابوالاسود دئلى كه جزء حاضران بود و قبلا دربحث درباره شاعران شركت كرده بود و گفت بگو ببينم عقيده تو دربارهشاعرترين شاعران چيست ؟ ! ابوالاسود شعرى از ابودؤاد ايادى خواند و گفت به عقيده من اين شخص از همه شاعرتر است . على فرمود اشتباه كرده اى چنين نيست , مردم كه ديدند على درباره موضوعى كه قبلا مورد بحث آنها بود اظهار علاقه مى كند يك صدا فرياد كردند : شمانظر بدهيد يا اميرالمومنين , شما بفرماييد كه تواناترين شاعران كيست ؟على فرمود قضاوت درباره اين موضوع صحيح نيست , زيرا اگر در مسابقه شعرى, همه آنها در يك جهت سير كرده بودند ممكن بود درباره آنها داورى كردهبرنده را معرفى كنيم . اگر لازم باشد حتما اظهار نظرى بشود بايد بگوييم آنكس كه نه تحت تاثير ميل شخصى و نه تحت تاثير بيم و ترس ( بلكه صرفا تحت تاثير قوه خيال و ذوق شعرى ) سروده است بر ديگران مقدم است ,گفتند يا اميرالمؤمنين آن كيست ؟ گفت پادشاه تبهكار امرء القيس .

مى گويند كه از يونس , نحوى معروف , پرسيدند بزرگترين شاعر جاهليت كيست ؟ گفت :

امرء القيس اذا ركب , و النابغه اذا هرب , و زهير اذا رغب و الاعشىاذا طرب .

بزرگترين شاعران امرء القيس است آنگاه كه سوار شود يعنى در وقتى كهاحساسات دلاورى و شجاعتش تحريك شود و بخواهد حماسه بگويد , و ديگر نابغه ذبيانى است اما آنگاه كه تحت تاثير واهمه و ترس قرار گيرد وبخواهد معتذر شود و از خود دفاع كند , و زهير بن ابى سلمى است آنگاه كه چيزي را دوست بدارد و بخواهد توصيف كند , اعشى است آنگاه كه به طرب آيد .

مقصود اين مرد اينست كه هر يك از اين شاعران در زمينه معين استعداددارند و شاهكارهايى كه به وجود آورده اند تنها در همان زمينه معين است كه استعداد آن را داشته اند . هر كدام در رشته خود اولند و هيچكدام در رشته ديگرى نبوغى بخرج نداده اند .

## على در ميدانهاى گوناگون

از امتيازات برجسته سخنان اميرالمومنين كه به نام ( نهج البلاغه) امروز در دست ما است اينست كه محدود به زمينه خاصى نيست , على بهتعبير خودش تنها در يك ميدان اسب نتاخته است , در ميدانهاى گوناگونكه احيانا بعضى با بعضى متضاد است تكاور بيان را به جولان در آورده است . نهج البلاغه شاهكار است اما نه تنها در يك زمينه , مثلا : موعظه , ياحماسه , يا فرضا عشق و غزل , يا مدح و هجا و غيره . بلكه در زمينه هاىگوناگون كه شرح خواهيم داد .

اين كه سخن شاهكار باشد ولى در يك زمينه البته زياد نيست و انگشت شمار است ولى به هر حال هست . اينكه در زمينه هاى گوناگون باشد ولى درحد معمولى نه شاهكار , فراوان است , ولى اينكه سخنى شاهكار باشد و درعين حال محدود به زمينه خاصى نباشد از مختصات نهج البلاغه است .

بگذريم از قرآن كريم كه داستانى ديگر است , كدام شاهكار را مى توان پيدا كرد كه به اندازه نهج البلاغه متنوع باشد ؟ !

سخن نماينده روح است , سخن هر كس به همان دنيايى تعلق دارد كه روح گوينده اش به آنجا تعلق دارد , طبعا سخنى كه به چندين دنيا تعلق داردنشانه روحيه اى است كه در انحصار يك دنياى بخصوص نيست . و چون روح علىمحدود به دنياى خاصى نيست , در همه دنياها و جهانها حضور دارد , و به اصطلاح عرفا , ( انسان كامل) و( كون جامع) و( جامع همه حضرات) و دارنده همه مراتب است , سخنش نيز به دنياى خاص محدود نيست . ازامتيازات سخن على اينست كه به اصطلاح شايع عصر ما چند بعدى است نه يك بعدى .

خاصيت همه جانبه بودن سخن على و روح على مطلبى نيست كه تازه كشف شدهباشد , مطلبى است كه حداقل از هزار سال پيش اعجابها را بر مى انگيخته است . سيد رضى كه به هزار سال پيش تعلق دارد , متوجه اين نكته و شيفته آن است , مى گويد :

(از عجايب على كه منحصر به خود اوست و احدى با او در اين جهت شريك نيست اينست كه وقتى انسان در آن گونه سخنانش كه در زهد و موعظه و تنبه است تامل مى كند , و موقتا از ياد مى برد كه گوينده اين سخن , خود, شخصيت اجتماعى عظيمى داشته و فرمانش همه جا نافذ و مالك الرقاب عصرخويش بوده است , شك نمى كند كه اين سخن از آن كسى است كه جز زهد و كناره گيرى چيزى را نمى شناسد و كارى جز عبادت و ذكرندارد , گوشه خانه يا دامنه كوهى را براى انزوا اختيار كرده , جز صداىخود چيزى نمى شنود و جز شخص خود كسى را نمى بيند و از اجتماع و هياهوى آنبى خبر است . كسى باور نمى كند كه سخنانى كه در زهد و تنبه و موعظه تااين حد موج دارد و اوج گرفته است از آن كسى است كه در ميدان جنگ تاقلب لشكر فرو مى رود , شمشيرش در اهتزاز است و آماده ربودن سر دشمناست , دليران را به خاك مى افكند و از دم تيغش خون مى چكد , و در همين حال اين شخص زاهدترين زهاد و عابدترين عباد است.)

سيد رضى آنگاه مى گويد :

( من اين مطلب را فراوان با دوستان در ميان مى گذارم و اعجاب آنها رابدين وسيله بر مى انگيزم).

شيخ محمد عبده نيز تحت تاثير همين جنبه نهج البلاغه قرار گرفته است ,تغيير پرده ها در نهج البلاغه و سير دادن خواننده , به عوالم گوناگون بيشاز هر چيز ديگر مورد توجه و اعجاب او قرار گرفته است چنانكه خود او درمقدمه شرح نهج البلاغه اظهار مى دارد .

قطع نظر از سخنان على , بطور كلى روح على يك روح وسيع و همه جانبه وچند بعدى است , و همواره به اين خصلت ستايش شده است . او زمامدارى است عادل , عابدى است شب زنده دار , در محراب عبادت گريان و در ميدان نبرد خندان است , سربازىاست خشن و سرپرستى است مهربان و رقيق القلب , حكيمى است ژرف انديش, فرماندهى است لايق , او هم معلم است و هم خطيب و هم قاضى و هم مفتى وهم كشاورز و هم نويسنده , او انسان كامل است و بر همه دنياهاى روحىبشريت محيط است .

صفى الدين حلى متوفى در قرن هشتم هجرى درباره اش مى گويد :

و لهذا عزت لك الانداد

فاتك ناسك فقير جواد

و لا حاز مثلهن العباد

و باس يذوب منه الجماد

الشعر و يحصى صفاتك النقاد

جمعت فى صفاتك الاضداد

زاهد حاكم حليم شجاع

شيم ما جمعن فى بشر قط

خلق يخجل النسيم من اللطف

جل معناك ان تحيط به

از همه اينها گذشته نكته جالب ديگر اينست كه على عليه السلام با اينكه همه درباره معنويات سخن رانده است فصاحت را به اوج كمال رسانيده است . على ازمى و معشوق و يا مفاخرت و امثال اينها كه ميدانهايى باز براى سخن هستند بحث نكرده است , به علاوه او سخن را براى خود سخن و اظهار هنر سخنورى ايراد نكرده است , سخن براى او وسيله بوده نه هدف , او نمى خواسته است به اين وسيله يك اثر هنرى و يك شاهكار ادبى از خود باقى بگذارد , بالاتر اينكه سخنش كليت دارد محدود به زمان و مكان و افراد معينى نيست .

مخاطب او ( انسان) است و به همين جهت نه مرز مى شناسد و نه زمان , همه اينها ميدان را از نظر شخص سخنور محدود و خود او را مقيد مى سازد . عمده جهت در اعجاز لفظى قرآن كريم اينست كه با اينكه يكسره موضوعات و مطالبش با موضوعات سخنان متداول عصر خود مغاير است و سر فصل ادبيات جديدى است و با جهان و دنياى ديگرى سر و كار دارد , زيبايى و فصاحتش در حد اعجاز است , نهج البلاغه در اين جهت نيز مانند ساير جهات متاثر از قرآن و در حقيقت فرزند قرآن است .

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

١- اين داستان را دانشمند معاصر محمد جواد مغنيه مقيم لبنان در احتفالى كه به افتخار ايشان در مشهد مقدس , در چند سال پيش تشكيل شده بوده است نقل كرده بودند .

٢- نهج البلاغه , بخش خطبه ها .

٣- جلد ٢ .

1. نهج البلاغه , حكمت ٤٤٧ .

۳ مباحث و موضوعات در نهج البلاغه

مباحث و موضوعاتى كه در نهج البلاغه مطرح است و رنگهاى مختلفى به اين سخنهاى آسمانى داده است زياد است . اين بنده ادعا ندارد كه بتواند نهج البلاغه را تجزيه و تحليل كند و حق مطلب را ادا نمايد , فقط در نظر دارد نهج البلاغه را با اين ديد مورد بررسى قرار دهد و شك ندارد كه در آينده كسانى پيدا خواهند شد كه حق مطلب را بهتر ادا كنند .

نگاهى كلى به مباحث و مسائل نهج البلاغه

مباحث نهج البلاغه كه هر كدام شايسته بحث و مقايسه است , به قرار ذيل است :

١ - الهيات و ماوراء الطبيعه ,

٢ - سلوك و عبادت ,

٣ - حكومت و عدالت ,

٤ - اهل البيت و خلافت ,

٥ - موعظه و حكمت ,

٦ - دنيا و دنيا پرستى ,

٧ - حماسه و شجاعت ,

٨ - ملاحم و مغيبات ,

٩ - دعا و مناجات ,

١٠ - شكايت و انتقاد از مردم زمان ,

١١ - اصول اجتماعى ,

١٢ - اسلام و قرآن ,

١٣ - اخلاق و تهذيب نفس ,

١٤ - شخصيتها .

و يك سلسله مباحث ديگر .

بديهى است كه همانطورى كه عنوان مقالات نشان مى دهد ( سيرى در نهج البلاغه ) اين بنده نه ادعا دارد كه موضوعات بالا جامع همه موضوعاتى است كه در نهج البلاغه طرح شده اند و نه مدعى است كه بحث درباره موضوعاتنامبرده را به پايان خواهد رسانيد و نه دعوى شايستگى چنين كارى را دارد .

آنچه در اين مقالات ملاحظه مى فرمائيد از حد يك نگاه تجاوز نمى كند . شايد بعدها توفيق حاصل شد و بهره بيشترى از اين گنجينه عظيم حاصل گشت و يا ديگران چنين توفيقى به دست خواهند آورد . خدا دانا است . انه خير موفق و معين .

## توحيد و معرفت

يك بخش از بخشهاى اساسى نهج البلاغه , مسائل مربوط به الهيات وماوراء الطبيعه است . در مجموع خطبه ها و نامه ها و كلمات قصار در حدود چهل نوبت درباره اين مطالب بحث شده است , البته بعضى از اين مواردجمله هاى كوتاهى است . ولى غالبا چند سطر و احيانا چند صفحه است .

بحثهاى توحيدى نهج البلاغه را شايد بتوان اعجاب انگيزترين بحثهاى آن دانست , بدون مبالغه اين بحثها با توجه به مجموع شرائط پديد آمدن آنهادر حد اعجاز است .

بحثهاى نهج البلاغه در اين زمينه مختلف و متنوع است , قسمتى از آنهااز نوع مطالعه در مخلوقات و آثار صنع و حكمت الهى است , در اين قسمت گاهى نظام كلى آسمان و زمين را مطرح مى كند . گاه موجود معينى را , مثلا (خفاش) يا ( طاووس) يا ( مورچه) را , مورد مطالعه قرار مى دهد و آثار آفرينش يعنى دخالت تدبير و توجه به هدف را در خلقت اين موجودات ارائه مى دهد . ما براى اينكه نمونه اى از اين قسمت به دست داده باشيم بيان آن حضرت را در مورد ( مورچه) نقل و ترجمه مى كنيم :در خطبه ١٧٧ چنين آمده است :

الا ينظرون الى صغير ما خلق كيف احكم خلقه و اتقن تركيبه و فلق , لهالسمع والبصر , و سوى له العظم و البشر , انظروا الى النمله فى صغر جثتهاو لطافه هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر , و لا بمستدرك الفكر كيف دبت على ارضها و صبت على رزقها , تنقل الحبه الى جحرها و تعدها فى مستقرها ,تجمع فى حرها لبردها و فى وردها لصدرها مكفوله برزقها , مرزوقه بوفقها ,لا يغفلها المنان , و لا يحرمها الديان , و لو فى الصفا اليابس و الحجرالجامس , و لو فكرت فى مجارى اكلها فى علوها و سفلها , و ما فى الجوف من شراسيف بطنها , و ما فى الراس من عينها و اذنها لقضيت من خلقهاعجبا . . .

يعنى آيا در مخلوق كوچك او دقت نمى كنند ؟ چگونه به خلقتش استحكامبخشيده و تركيبش را استوار ساخته , به او دستگاه شنوائى و بينائى عنايت كرده و استخوان و پوست كامل داده است ؟ . . . در مورچه با اين جثه كوچك و اندام لطيف بينديشيد , آنچنان كوچك است كه نزديك است با چشم ديده نشود , و از انديشه غائب گردد , چگونه بااين جثه كوچك روى زمين مى جنبد و بر جمع روزى , عشق مى ورزد , و دانه رابه لانه خود حمل مى كند , و در انبار نگهدارى مى نمايد , در تابستانش براىزمستانش گرد مىآورد , و هنگام ورود اقامت زمستانى , زمان بيرون آمدن را پيش بينى مى كند , اينچنين موجود اينچنينروزيش تضمين شده , و تطبيق داده شده است , خداوند منان هرگز او را ازياد نمى برد , ولو در زير سنگ سخت باشد , اگر در مجراى ورودى و خروجىغذا و در ساختمان شكم او و گوش و چشم او , كه در سرش قرار داده شدهتفكر و تحقيق كنى و آنها را كشف كنى سخت در شگفت خواهى رفت .

ولى بيشتر بحثهاى نهج البلاغه درباره توحيد , بحثهاى تعقلى و فلسفى است , اوج فوق العاده نهج البلاغه در اين بحثها نمايان است , در بحثهاى توحيدىتعقلى نهج البلاغه آنچه اساس و محور و تكيه گاه همه بحثها و استدلالها واستنتاجها است اطلاق و لاحدى و احاطه ذاتى و قيومى حق است , على ( ع ) دراين قسمت داد و سخن را داده است , نه پيش از او و نه بعد از او كسى بهاو نرسيده است .

مساله ديگر ( بساطت مطلقه) و نفى هر گونه كثرت و تجزى و نفى هرگونه مغايرت صفات حق با ذات حق است , در اين قسمت نيز مكرر بحث بهميان آمده است .

يك سلسله مسائل عميق و بى سابقه ديگر نيز مطرح است از قبيل : اوليت حق در عين آخريت او و ظاهريت او در عين باطنيتش , تقدم او بر زمان وبر عدد , و اينكه قدمت او قدمت زمانى و وحدت او وحدت عددى نيست ,علو و سلطان و غناى ذاتى حق , مبدعيت او و اينكه شانى او را از شان ديگر شاغل نمى شود , كلام او عين فعلش است . حدود توانائى عقول برادراك او و اينكه معرفت حق از نوع تجلى او برعقول است , نه از نوع احاطه اذهان بر يك معنى و مفهوم ديگر , سلب جسميت و حركت و سكون و تغيير و مكان و زمان و مثل و ضد و شريك و شبيه و استخدام آلت و محدوديت و معدوديت از او , و يك سلسله مسائل ديگر كه به حول و قوه الهى براى هر يك از اينها نمونه اى ذكر خواهيم كرد .

اينها مباحثى است كه در اين كتاب شگفت مطرح است و يك فيلسوف وارددر عقائد و افكار فلاسفه قديم و جديد را سخت غرق در اعجاب مى كند .

بحث تفصيلى درباره همه مسائلى كه در نهج البلاغه در اين زمينه آمده است , خود يك كتاب مفصل مى شود و با يك مقاله و دو مقاله , توضيح دادهنمى شود , ناچار به اجمال بايد بگذريم ولى براى اينكه بتوانيم نگاهىاجمالى به اين بخش نهج البلاغه بكنيم ناچاريم مقدمتان به چند نكته اشارهكنيم :

اعتراف تلخ

۴ ذات و صفات پروردگار

در اين فصل نمونه هائى از بحثهاى نهج البلاغه درباره مسائل مربوط به الهيات يعنى مسائل مربوط به ذات و صفات حق را ذكر مى كنيم و سپسارزيابى و مقايسه مختصرى به عمل مىآوريم و بحث در اين بخش نهج البلاغه را خاتمه مى دهيم .

قبلا لازم است از خوانندگان محترم معذرت بخواهم كه در سه فصل اخير ومخصوصا اين فصل بحث ما جنبه فنى و فلسفى به خود گرفته است و طبعا مسائلى طرح مى شود كه بر اذهانى كه با اين گونه تجزيه و تحليلها آشنائىندارند سنگين است .

چاره چيست ؟ بحث درباره كتابى مانند نهج البلاغه , اوج و حضيضها ونشيب و فرازهائى دارد . ما به همين مناسبت بحث را به اصطلاح درزمى گيريم و به ذكر چند نمونه قناعت مى كنيم و اگر بخواهيم كلمه به كلمه نهج البلاغه را شرح كنيم ( مثنوى هفتاد من كاغذ شود) .

## ذات حق

آيا در نهج البلاغه درباره ذات حق و اينكه او چيست و چه تعريفى مى توانبرايش ذكر كرد بحثى شده است ؟ بلى بحث شده است , زياد هم بحث شده است , ولى همه در اطراف يك نكته دور مى زند و آن اينكه ذات حق وجودبى حد و نهايت , و هستى مطلق است و ( ماهيت ) ندارد , او ذاتى است محدوديت ناپذير و بى مرز , هر موجودى از موجودات حد و مرز و نهايتى دارد, خواه آن موجود متحرك باشد و يا ساكن , موجود متحرك نيز دائما مرزهارا عوض مى كند , ولى ذات حق حد و مرزى ندارد , و ماهيت كه او را در نوع خاصى محدود كند و وجود محدودى را به او اختصاص دهد در او راه ندارد ,هيچ زاويه اى از زواياى وجود از او خالى نيست , هيچ فقدانى در او راهندارد , تنها فقدانى كه در او راه دارد , فقدان فقدان است و تنها سلبىكه درباره او صادق است سلب سلب است و تنها نفى و نيستى كه وصف اوواقع مى شود نفى هر نقص و نيستى از قبيل مخلوقيت و معلوليت و محدوديت و كثرت و تجزى و نيازمندى است , و بالاخره تنها مرزى كه او در آن مرز پانمى گذارد مرز نيستى است , او با همه چيز است ولى در هيچ چيز نيست وهيچ چيز هم با او نيست , داخل در هيچ چيز نيست ولى از هيچ چيز هم بيرون نيست . او از هر گونه كيفيت و چگونگى و از هر گونه تشبيه و تمثيل منزهاست . زيرا همه اينها اوصاف يك موجود محدود و متعين و ماهيت دار است :

مع كل شىء لا بمقارنه و غير كل شيىء لا بمزايله(١)

او با همه چيز هست ولى نه باين نحو كه جفت و قرين چيزى واقع شود و درنتيجه آن چيز نيز قرين و همدوش او باشد , و مغاير با همه چيز است و عيناشياء نيست ولى نه به اين وجه كه از اشياء جدا باشد و وجودات اشياءمرزى براى ذات او محسوب شود .

( ليس فى الاشياء بوالج و لا عنها بخارج )(٢) .

او در اشياء حلول نكرده است , زيرا حلول مستلزم محدوديت شىء حلولكننده و گنجايش پذيرى او است , در عين حال از هيچ چيز هم بيرون نيست زيرا بيرون بودن نيز خود مستلزم نوعى محدوديت است .

( بان من الاشياء بالقهر لها و القدره عليها و بانت الاشياء منه بالخضوع له) . (٣)

مغايرت و جدائى او از اشياء به اين است كه او قاهر و قادر و مسلط برآنها است , و البته هرگز قاهر عين مقهور و قادر عين مقدور و مسلط عينمسخر نيست و مغايرت و جدائى اشياء از او به اين نحو است كه خاضع ومسخر پيشگاه كبريائى او مى باشند و هرگز آنكه در ذات خود خاضع و مسخراست ( عين خضوع و اطاعت است ) با آنكه در ذات خود بى نياز است يكى نيست . جدائى و مغايرت حق با اشياء به اين نحو نيست كه حد و مرزى آنهارا از هم جدا كند بلكه به ربوبيت و مربوبيت . كمال و نقص , و قوت و صعف است .

در كلمات على (ع ) از اينگونه سخن بسيار مى توان يافت . همه مسائل ديگر كه بعدا ذكر خواهد شد بر اساس اين اصل است كه ذات حق وجود مطلق وبى نهايت است و هيچ نوع حد و ماهيت و چگونگى درباره او صادق نيست .

## وحدت حق , وحدت عددى نيست

يكى ديگر از مسائل توحيدى ( نهج البلاغه) اينست كه وحدت ذات اقدساحديت , وحدت عددى نيست . نوعى ديگر از وحدت است . وحدت عددى يعنىوحدت چيزى كه فرض تكرار وجود در او ممكن است . هرگاه ماهيتى ازماهيات و طبيعتى از طبايع را در نظر بگيريم كه وجود يافته است عقلا فرضاينكه آن ماهيت فرد ديگر پيدا كند و بار ديگر وجود يابد ممكن است . دراينگونه موارد وحدت افراد آن ماهيت , وحدت عددى است اين وحدت درمقابل اثنينيت و كثرت است , يكى است يعنى دو تا نيست و قهرا اين نوعاز وحدت با صفت كمى ( قلت ) متصف مى شود , يعنى آن يك فرد نسبت به نقطه مقابلش كه دو يا چند فرد است كم است . ولى اگر وجود چيزى به نحوىباشد كه فرض تكرار در او ممكن نيست ( نمى گوئيم وجود فرد ديگر محال است بلكه مى گوئيم فرض تكرار و فرض فرد ديگر غير آن فرد ممكن نيست ) زيرابى حد و بى نهايت است و هر چه را مثل او و دوم او فرض كنيم يا خود اوست و يا چيزى هست كه ثانى و دوم اونيست , در اينگونه موارد وحدت عددى نيست , يعنى اين وحدت در مقابل اثنينيت و كثرت نيست و معنى اينكه يكى است اين نيست كه دو تا نيست بلكه اينست كه دوم براى او فرض نمى شود .

اين مطلب را با يك تمثيل مى توان روشن كرد : مى دانيم كه دانشمندان جهان درباره تناهى يا عدم تناهى ابعاد عالم اختلاف نظر دارند , بعضى مدعى لاتناهى ابعاد جهانند و مى گويند عالم اجسام را حد و نهايتى نيست , بعضىديگر معتقدند كه ابعاد جهان محدود است و از هر طرف كه برويم بالاخره به جائى خواهيم رسيد كه پس از آن جائى نيست مساله ديگرى نيز محل بحث است و آن اينكه آيا جهان جسمانى منحصر است به جهانى كه ما در آن زندگى مى كنيم و يا يك و يا چند جهان ديگر نيز وجود دارد ؟

بديهى است كه فرض جهان جسمانى ديگر غير از جهان ما فرع بر اينست كه جهان جسمانى ما محدود و متناهى باشد . . تنها در اين صورت است كه مى توان فرض كرد مثلا دو جهان جسمانى و هر كدام محدود به ابعادى معين وجودداشته باشد . اما اگر فرض كنيم جهان جسمانى ما نامحدود است فرض جهانىديگر غير ممكن است زيرا هر چه را جهانى ديگر فرض كنيم خود همين جهان ويا جزئى از اين جهان خواهد بود .

فرض وجودى ديگر مانند وجود ذات احديت با توجه به اينكه ذات حق وجود محض و انيت صرف و واقعيت مطلقه است نظير فرض جهان جسمانى ديگر در كنار جهان جسمانى غير متناهى است يعنى فرضى غيرممكن است .

در نهج البلاغه مكرر در اين باره بحث شده است كه وحدت ذات حق وحدت عددى نيست و او با يكى بودن عددى توصيف نمى شود و تحت عدد در آمدن ذات حق ملازم است با محدوديت او .

الاحد لا بتاويل عدد(٤) او يك است ولى نه يك عددى . لا يشمل بحد و لا يحسب بعد(٥) هيچ حد و اندازه اى او را در برنمى گيرد و با شمارش به حساب نمىآيد .

من اشار اليه فقد حده و من حده فقد عده(٦) هر كس بدو اشاره كنداو را محدود ساخته است و هر كس او را محدود سازد او را تحت شمارشدرآورده است . من وصفه فقد حده و من حده فقد عده و من عده فقد ابطل ازله(٧) هر كس او را با صفتى ( زائد بر ذات ) توصيف كند او را محدود ساخته است و هر كس او را محدود سازد او را شماره كرده است و هر كه او راشماره كند ازليت و تقدم او را بر همه چيز از بين برده است .

كل مسمى بالوحده غيره قليل(٨) هر چيزى كه با وحدت نامبرده شودكم است جز او كه با اينكه واحد است به كمى و قلت موصوف نمى شود .

چقدر زيبا و عميق و پر معنى است اين جمله . اين جمله مى گويد هر چه جزذات حق اگر واحد است كم هم هست . يعنى چيزى است كه فرض فرد ديگر مثلاو ممكن است , پس خود او وجود محدودى است و با اضافه شدن فرد ديگر بيشتر مى شود . و اما ذات حق با اينكه واحد است به كمى و قلت موصوف نمى شود زيرا وحدت او همان عظمت و شدت و لانهائى وجود و عدم تصور ثانى ومثل و مانند براى اوست .

اين مساله كه وحدت حق وحدت عددى نيست , از انديشه هاى بكر و بسيارعالى اسلامى است , در هيچ مكتب فكرى ديگر سابقه ندارد , خود فلاسفه اسلامى تدريجا بر اثر تدبر در متون اصيل اسلامى بالخصوص كلمات على عليه السلام به عمق اين انديشه پى بردند و آنرا رسما در فلسفه الهى وارد كردند . در كلمات قدماء از حكماء اسلامى از قبيل فارابى و بوعلى اثرى از اين انديشه لطيف ديده نمى شود , حكماء متاخر كه اين انديشه را وارد فلسفه خود كردندنام اين نوع وحدت را ( وحدت حقه حقيقيه( اصطلاح كردند .

اوليت و آخريت و ظاهريت و باطنيت حق

از جمله بحثهاى نهج البلاغه بحثهائى است درباره اينكه خداوند هم اولاست و هم آخر , هم ظاهر است و هم باطن , البته اين بحث مانند ساير مباحث مقتبس از قرآن مجيد است و فعلا ما در مقام استناد به قرآن مجيد نيستيم . خداونداول است نه اوليت زمانى تا با آخريت او مغاير باشد , و ظاهر است نهبمعنى اينكه محسوس به حواس است تا با باطن بودن او دو معنى و دو جهت مختلف باشد اوليت او عين آخريت , و ظاهريت او عين باطنيت او است .

الحمد الله الذى لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا . . . و كل ظاهر غيره غير باطن و كل باطنغيره غير ظاهر(٩) .

سپاس خدايرا كه هيچ حال و صفتى از او بر حال و صفتى ديگر تقدم نداردتا اوليت او مقدم بر آخريتش , و ظاهريت او مقدم بر باطنيتش بوده باشد. هر پيدائى جز او فقط پيداست و ديگر پنهان نيست و هر پنهانى جز اوفقط پنهان است و ديگر پيدا نيست او است كه در عين اينكه پيدا است پنهان است و در عين اينكه پنهان است پيدا است .

لا تصحبه الاوقات و لا ترفده الادوات , سبق الاوقات كونه و العدم وجودهو الابتداء ازله . (١٠)

زمانها او را همراهى نمى كنند ( در مرتبه ذات او زمان وجود ندارد ) واسباب و ابزارها او را كمك نمى كنند . هستى او بر زمانها , و وجود او برنيستى , و ازليت او بر هر آغازى تقدم دارد .

تقدم ذات حق بر زمان و بر هر نيستى و بر هر آغاز و ابتدائى يكى ازلطيفترين انديشه هاى حكمت الهى است و معنى ازليت حق فقط اين نيست كهاو هميشه بوده است . شك نيست كه هميشه بوده است , اما هميشه بودنيعنى زمانى نبوده كه او نبوده است . ازليت حق فوق هميشه بودن است ,زيرا ( هميشه بودن) مستلزم فرض زمان است , ذات حق علاوه بر اينكه باهمه زمانها بوده است بر همه چيز , حتى بر زمان تقدم دارد و اين است معنى ( ازليت) او . از اينجا معلوم مى شود كه تقدم او نوعى ديگر غيراز تقدم زمانى است .

الحمد لله الدال على وجوده بخلقه و بمحدث خلقه على ازليته وباشتباههم على ان لا شبيه له لا تستلمه المشاعر و لا تحجبه السواتر .(١١) سپاس خدايرا كه آفرينش دليل بر هستى او و حدوث مخلوقاتش دليل برازليت او و مانند داشتن مخلوقاتش دليل بر بيمانندى او است . از حواسپنهان است و دست حواس به دامن كبريائيش نمى رسد , و در عين حال هويداست و هيچ چيزى نمى تواند مانع و حاجب و پرده وجودش شود .

يعنى او هم پيداست و هم پنهان است , او در ذات خود پيدا است , امااز حواس انسان پنهان است , پنهانى او از حواس انسان از ناحيه محدوديت حواس است نه از ناحيه ذات او .

در جاى خود ثابت شده است كه وجود مساوى با ظهور است , و هر چه وجود كاملتر و قويتر باشد ظاهرتر است و بر عكس هر چه ضعيفتر و با عدم مخلوطتر باشد , از خود و از غير پنهانتر است .

براى هر چيز دو نوع وجود است : ( وجود فى نفسه) و (وجود براى ما) . وجود هر چيزى براى ما وابسته است به ساختمان قواى ادراكى ما و بهشرائط خاصى كه بايد باشد , و از اينرو ظهور نيز بر دو قسم است : ظهور فىنفسه و ظهور براى ما .

حواس ما به حكم محدوديتى كه دارد فقط قادر است موجودات مقيد و محدودو داراى مثل و ضد را در خود منعكس كند , حواس ما از آن جهت رنگها وشكلها و آوازها و غير اينها را درك مى كنند كه به مكان و زمان محدودمى شوند , در يك جا هستند و در جائى ديگر نيستند , در يك زمان هستند ودر زمانى ديگر نيستند , مثلا اگر روشنى هميشه و همه جا بطور يكنواخت مى بود قابل احساس نبود , اگر يك آواز بطور مداوم و يك نواخت شنيدهشود هرگز شنيده نمى شود .

ذات حق كه صرف الوجود و فعليت محض است و هيچ مكان و زمان او رامحدود نمى كند نسبت به حواس ما باطن است اما او در ذات خود عين ظهوراست و همان كمال ظهورش كه ناشى از كمال وجودش است سبب خفاى او ازحواس ما است , جهت ظهور و جهت بطون در ذات او يكى است , او ازآن جهت پنهان است كه در نهايت پيدائى است , او از شدت ظهور در خفاست .

الظاهر الباطن فى ظهوره

نهان زچشم جهانى زبس كه پيدايى

يا من هواختفى لفرط نوره

حجاب روى تو هم روى تو است در همه حال

## مقايسه و داورى

اگر يك مقايسه - و لو بطور مختصر - ميان منطق نهج البلاغه با منطق ساير مكتبهاى فكرى به عمل نيايد ارزش واقعى بحثهاى توحيدى نهج البلاغه روشن نمى شود , آنچه در فصل پيش به عنوان نمونه ذكر شد قسمت بسيار مختصرى بودو از لحاظ نمونه هم چندان كافى به نظر نمى رسد ولى فعلا بهمان اندازه قناعت مى كنيم و به مقايسه مى پردازيم :

درباره ذات و صفات حق قبل از نهج البلاغه و بعد از آن , در شرق و غرب , در قديم و جديد از طرف فلاسفه , عرفا , متكلمين , بحثهاى فراوان به عمل آمده است ولى با سبكها و روشهاى ديگر . سبك و روش نهج البلاغه كاملا ابتكارى و بى سابقه است , تنها زمينه انديشه هاى نهج البلاغه , قرآن مجيداست و بس . از قرآن مجيد كه بگذريم هيچگونه زمينه ديگرى براى بحثهاى نهج البلاغه نخواهيم يافت .

قبلا اشاره كرديم كه برخى دانشمندان براى اينكه بتوانند زمينه قبلى براى اين مباحث فرض كنند اصالت انتساب آنها را به على عليه السلام مورد ترديد قرار داده اند ! و چنين فرض كرده اند كه اين بيانات در عصرهاى متاخرتر پس از پديد آمدن افكار معتزله از يك طرف وانديشه هاى يونانى از طرف ديگر , پيدا شده است , غافل از آنكه ( چه نسبت خاك را با عالم پاك ؟) ! انديشه هاى معتزلى يا يونانى كجا وافكار نهج البلاغه اى كجا .

نهج البلاغه و انديشه هاى كلامى

در نهج البلاغه در عين اين كه خداوند متعال با اوصاف كماليه توصيف شدهاست , هر گونه صفت (مقارن) و زائد بر ذات نفى شده است . از طرف ديگر , هم چنان كه مى دانيم اشاعره طرفدار صفات زائد بر ذاتند و معتزله هرگونه صفت را نفى مى كنند .

و قال بالنيابه المعتزله

الاشعرى بازدياد قائله

همين امر سبب شده كه بعضى بپندارند آنچه در نهج البلاغه در اين زمينه آمده است در عصرهاى متاخرتر ساخته شده و تحت تاثير افكار معتزلى بوده است , و حال آنكه اگر فردى انديشه شناس باشد مى فهمد در نهج البلاغه كه صفت نفى مى شود , صفت محدود نفى مى شود(١٢) و صفت نامحدود براى ذات نامحدود مستلزم عينيت ذات با صفات است نه انكار صفات آن چنان كه معتزله پنداشته اند , و اگر معتزله به چنين انديشه اى رسيده بودند هرگز نفىصفات نكرده و قائل به (نيابت) ذات از صفات نمى شدند .

و همچنين است آنچه در خطبه ١٨٤ درباره حدوث كلام پروردگار آمده است ممكن است توهم شود كه آن چيزى كه در اين خطبه آمده است مربوط است به بحث در قدم و حدوث قرآن كه مدتها بازار داغى در ميان متكلمين اسلامى داشت و آنچه در نهج البلاغه آمده است در آن عصرها يا عصرهاى بعدتر الحاقشده است . ولى اندك دقت معلوم مى دارد كه بحث نهج البلاغه درباره حدوث و قدم قرآن كه يك بحث بى معنى است , نيست بلكه درباره ( امر) تكوينى و اراده انشائى پروردگار است , على مى فرمايد امر پرودگار و اراده انشائى پروردگار فعل اوست و به همين دليل حادث و متاخر از ذات است واگر قديم و در مرتبه ذات باشد مستلزم ثانى و شريك براى ذات است :

يقول لمن اراد كونه كن فيكون , لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع و انماكلامه سبحانه فعل منه انشائه و مثله لم يكن من قبل ذلك كائنا و لو كانقديما لكان الها ثانيا .

يعنى هر چه را بخواهد باشد مى گويد ( باش) پس وجود مى يابد , اين گفتن , آوازى كه دروازه گوشها را بكوبد و يا فريادى كه شنيده شود , نيست , سخن او فعل او است , و چون فعل او است حادث است و در مرتبه قبل موجود نبوده است و اگر قديم باشد خداى دوم خواهد بود .

به علاوه , رواياتى كه در اين زمينه از على عليه السلام رسيده است و فقط برخى از آنها در نهج البلاغه جمع شده است رواياتى مسند است و به زمانخود آن حضرت متصل مى شود , بنابراين چه جاى ترديد است ؟ و اگر شباهتى ميان كلمات على عليه السلام و برخى سخنان معتزله مشاهده شود احتمالى كه بايد داده شود اينست كه معتزله از آن حضرت اقتباس كرده اند .

متكلمين اسلامى عموما - اعم از شيعى و سنى , اشعرى يا معتزلى - محور بحثهاى خود را ( حسن و قبح عقلى) قرار داده اند . اين اصل كه جز يك اصل عملى اجتماعى بشرى نيست از نظر متكلمين در عالم الوهيت نيز جارىاست و بر سنن تكوين هم حكومت مى كند . ولى ما در سراسر نهج البلاغه كوچك ترين اشاره و استنادى به اين اصل نمى بينيم , هم چنان كه در قرآن نيزاشاره اى بدان نيست , و اگر افكار و عقايد متكلمين در نهج البلاغه راهيافته بود در درجه اول مى بايست پاى اين اصل باز شده باشد .

## نهج البلاغه و انديشه هاى فلسفى

برخى ديگر كه به كلماتى در نهج البلاغه از قبيل وجود و عدم و حدوث وقدم و مانند اينها برخورده اند فرضيه ديگرى پيش آورده احتمال داده اند كه اين كلمات و اصطلاحات پس از آنكه فلسفه يونانى وارد دنياى اسلام شده به عمد و يا سهو در رديف كلمات على عليه - السلام قرار گرفته است .

صاحبان اين فرضيه نيز اگر از الفاظ عبور كرده به معانى رسيده بودند ,چنين فرضى را ابراز نمى داشتند . سبك و روش استدلال در نهج البلاغه باسبك و روش فلاسفه متقدم و معاصر سيد رضى , و حتى تا قرنها پس از سيدرضى و گرد آورى نهج البلاغه , صددرصد متفاوت است .

فعلا در الهيات فلسفه يونان و اسكندريه بحثى نمى كنيم كه در چه حد وپايه بوده است , بحث خود را به الهياتى كه از طرف فارابى و ابن سينا وخواجه نصيرالدين طوسى بيان شده است اختصاص مى دهيم , البته شك نيست كه فلاسفه اسلامى تحت تاثير و نفوذ تعليمات اسلامى برخى مسائل را وارد فلسفه كردند . كه قبلا نبود و به علاوه در بيان و توجيه و استدلال بعضى مسائل ديگرابتكاراتى بوجود آوردند . در عين حال با آنچه از نهج البلاغه مى تواناستفاده كرد تفاوتهائى دارد .

حضرت استاد علامه طباطبائى روحى فداه در نشريه مكتب تشيع شماره ٢ در مقدمه بحث روايات معارف اسلامى مى فرمايند :

ين بيانات در فلسفه الهيه يك رشته مطالب و مسائل را حل مى كنند كه علاوه بر اينكه در ميان مسلمين مطرح نشده بوده و در ميان اعراب مفهوم نبوده اساسا در ميان كلمات فلاسفه قبل از اسلام كه كتبشان به عربى نقل شده عنوانى ندارند و در آثار حكماى اسلام كه از عرب و عجم پيداشده و آثارى از خود گذاشته اند يافت نمى شوند . اين مسائل همانطور در حالابهام مانده و هر يك از شراح و باحثين به حسب گمان خود تفسير مى كردندتا تدريجا راه آنها تا حدى روشن و در قرن يازده هجرى حل شده و مفهومگرديدند , مانند , مساله وحدت حقه (وحدت غير عددى) در واجب , ومساله اينكه ثبوت وجود واجبى همان ثبوت وحدت او است (وجود واجب چون وجود مطلق است مساوى با وحدت است ) و اينكه واجب معلوم بالذات است و اينكه واجب خود به خود بلا واسطه شناخته مى شود و همه چيز با واجب شناخته مى شود نه به عكس . . . .(١٣)

محور استدلالهاى فلاسفه پيشين اسلام از قبيل فارابى و بوعلى و خواجه نصيرالدين طوسى در مباحث مربوط به ذات و صفات و شؤون حق از وحدت وبساطت و غناى ذاتى و علم و قدرت و مشيت و غيره (وجوب وجود) است , يعنى همه چيز ديگر از( وجوب وجود) استنتاج مى شود و خود وجوب وجوداز يك طريق غير مستقيم اثبات مى گردد , از اين راه به اثبات مى رسد كه بدون فرض واجب الوجود ممكنات غير قابل توجيه است . گرچه برهانى كه براين مطلب اقامه مى شود از نوع برهان خلف نيست ولى از نظر غير مستقيم بودن و خاصيت الزامى داشتنمانند برهان خلف است و لهذا ذهن هرگز به ملاك ( وجوب وجود) دست نمى يابد و (لم) مطلب را كشف نمى كند , بوعلى در اشارات بيان مخصوصىدارد و مدعى مى شود كه با آن بيان (لم) مطلب را كشف كرده است ولهذا برهان معروف خود را(برهان صديقين) ناميده است ولى حكماى بعداز او بيان او را براى توجيه (لم) مطلب كافى نشمرده اند .

در نهج البلاغه هرگز بر وجوب وجود به عنوان اصل توجيه كننده ممكنات تكيه نشده است , آنچه در اين كتاب بر آن تكيه شده است همان چيزى است كه ملاك واقعى وجوب وجود را بيان مى كند , يعنى واقعيت محض و وجود صرف بودن ذات حق .

حضرت استاد در همان كتاب ضمن شرح معنى يك حديث كه در توحيد صدوق ازعلى عليه السلام روايت شده مى فرمايند :

( اساس بيان روى اين اصل است كه وجود حق سبحانه واقعيتى است كه هيچ گونه محدوديت و نهايتى نمى پذيرد زيرا وى واقعيت محض است كه هر چيزواقعيت دارى در حدود و خصوصيات وجودى خود به وى نيازمند است و هستىخاص خود را از وى دريافت مى دارد) . (١٤)

آرى آنچه در نهج البلاغه پايه و اساس همه بحثها درباره ذات حق قرار گرفته اينست كه او هستى مطلق و نامحدود است , قيدو حد به هيچ وجه در او راه ندارد , هيچ مكان و يا زمان و هيچ شيىء از اوخالى نيست , او با همه چيز هست ولى هيچ چيز با او نيست و چون مطلق وبى حد است بر همه چيز حتى بر زمان و بر عدد و بر حد و اندازه (ماهيت) تقدم دارد , يعنى زمان و مكان و عدد و حد و اندازه در مرتبه افعال اواست و از فعل و صنع او انتزاع مى شود , همه چيز از او است و بازگشت همهچيز به او است , او در همان حال كه اول الاولين است , آخرالاخرين است .

اينست آنچه محور بحثهاى نهج البلاغه است و در كتب فارابى و بوعلى وابن رشد و غزالى و خواجه نصيرالدين طوسى نشانه اى از آن نمى توان يافت .

همچنانكه استاد علامه متذكر شده اند اين بحثهاى عميق در( الهيات بالمعنى الاخص) مبتنى بر يك سلسله مسائل ديگر است كه در امور عامه فلسفه به ثبوت رسيده است (١٥) و ما در اينجا نمى توانيم به ذكر آن مسائل و بيان مبتنى بودن اين بحثها بر آن مسائل بپردازيم .

وقتى كه ما مى بينيم اولا مسائلى كه در نهج البلاغه مطرح است كه در عصرسيد رضى , گرد آورنده نهج البلاغه , در ميان فلاسفه جهان مطرح نبوده است ,از قبيل اينكه وحدت ذات واجب از نوع وحدت عددى نيست و عدد در مرتبه متاخر از ذات او است , و اينكه وجود او مساوى با وحدت است و ديگربسيط الحقيقه بودن ذات واجب و با همه چيز بودن او و برخى مسائل ديگر . و ثانيا مى بينيمتكيه گاه بحث در اين كتاب با بحثهاى فلسفى متداول جهان تا امروز متفاوت است , چگونه مى توانيم ادعا كنيم كه اين سخنان از طرف آشنايان با مفاهيم فلسفى آنروز اختراع شده است .

## نهج البلاغه و انديشه هاى فلسفى غرب

نهج البلاغه در تاريخ فلسفه شرق سهم عظيم دارد صدر المتالهين كه انديشه هاى حكمت الهى را دگرگون ساخت , تحت تاثير عميق كلمات على عليه السلام بود , روش او در مسائل توحيد براساس استدلال از ذات به ذات , واز ذات بر صفات و افعال است و همه اينها مبتنى است بر صرف الوجود بودن واجب , و آن بر پايه يك سلسله اصول كلى ديگر كه در فلسفه عامه اومطرح است , بنا شده است .

حكمت الهى شرق از بركت معارف اسلام بارور شد و استحكام يافت و بريك سلسله اصول و مبادى خلل ناپذير بنا شد , ولى حكمت الهى غرب از اين مزايا محروم ماند . گرايش به (١٦) فلسفه مادى در غرب علل و موجبات فراوانىدارد كه اكنون مجال شرح آنها نيست , به عقيده ما علت عمده آن ناتوانى ونارسائى مفاهيم حكمت الهى غرب بود اگر كسى بخواهد مقايسه اى در زمينه بحثهائى كه در اين دو سه فصل اشاره شد به عمل آورد لازم است در اطراف برهان وجودى كه از ( آنسلم مقدس) تادكارت و اسپينوزا و لايب نيتس و كانت و غيره به بحث و رد و قبول آن پرداخته اند , مطالعه كند و آنگاه آن را با برهان صديقين صدر المتالهين كه از انديشه هاى اسلامى و مخصوصا كلمات على (ع) الهام يافته است مقايسهنمايد تا ببيند : ( تفاوت ره از كجا است تا به كجا ؟) .

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

١ - خطبه ١ .

٢ - خطبه ١٨٤ .

٣ - خطبه ١٥٠ .

٤ - خطبه ١٥٠ .

٥ - خطبه ١٨٤ .

٦ - خطبه ١ .

٧ - خطبه ١٥٠ .

٨ - خطبه ٦٣ .

٩ - خطبه ٦٣ .

١٠- خطبه ١٨٤ .

١١- خطبه ١٥٠ .

١٢- در خطبه اول نهج البلاغه قبل از آنكه بفرمايد: ( و كمال الاخلاصله نفى الصفات عنه ) مى فرمايد: ( الذى ليس لصفته حد محدود و لانعت موجود.)

١٣- نشريه سالانه مكتب تشيع , شماره ٢ .

١٤- همان كتاب .

١٥- همان كتاب .

١٦- رجوع شود به كتاب ( علل گرايش به ماديگرى) تاليف مرتضى مطهرى, بخش ( نارسائيهاى مفاهيم فلسفى) .

## ۵ عبادت در اسلام عبادت در اسلام

عبادت در اسلام، عبادت و پرستش خداوند يكتا و ترك پرستش هر موجود ديگر , يكى ازاصول تعليمات پيامبران الهى است , تعليمات هيچ پيامبرى از عبادت خالىنبوده است .

چنانكه مى دانيم در ديانت مقدسه اسلام نيز عبادت سر لوحه همه تعليمات است , چيزى كه هست در اسلام عبادت به صورت يك سلسله تعليمات جدا اززندگى كه صرفا به دنياى ديگر تعلق داشته باشد وجود ندارد , عبادات اسلامىبا فلسفه هاى زندگى توام است و در متن زندگى واقع است .

گذشته از اينكه برخى عبادات اسلامى به صورت مشترك و همكارى دسته جمعىصورت مى گيرد , اسلام به عبادتهاى فردى نيز آنچنان شكل داده است كه متضمن انجام پاره اى از وظايف زندگى است , مثلا نماز كه مظهر كامل اظهارعبوديت است چنان در اسلام شكل خاص يافته است كه حتى فردى كه مى خواهد در گوشه خلوت به تنهائى نماز بخواند خود به خود به انجام پاره اى از وظائف اخلاقىو اجتماعى از قبيل نظافت , احترام به حقوق ديگران , وقت شناسى , جهت شناسى , ضبط احساسات , اعلام صلح و سلم با بندگان شايسته خدا و غيره مقيد مى گردد .

از نظر اسلام هر كار خير و مفيدى اگر با انگيزه پاك خدائى توام باشدعبادت است , لهذا درس خواندن , كار و كسب كردن , فعاليت اجتماعىكردن اگر لله و فى الله باشد عبادت است . در عين حال , اسلام نيز پاره اى تعليمات دارد كه فقط براى انجام مراسمعبادت وضع شده است از قبيل نماز و روزه و اين خود فلسفه اى خاص دارد .

## درجات عبادتها

تلقى افراد از عبادت يكسان نيست , متفاوت است . از نظر برخى افرادعبادت نوعى معامله و معاوضه و مبادله كار و مزد است , كار فروشى و مزدبگيرى است , همانطور كه يك كارگر , روزانه نيروى كار خود را براى يك كارفرما مصرف مى كند و مزد مى گيرد , عابد نيز براى خدا زحمت مى كشد و خمو راست مى شود و طبعا مزدى طلب مى كند كه البته آن مزد در جهان ديگر بهاو داده خواهد شد .

و همانطور كه فائده كار براى كارگر در مزدى كه از كارفرما مى گيرد خلاصهمى شود و اگر مزدى در كار نباشد نيرويش به هدر رفته است فائده عبادت عابد نيز , از نظر اينگروه , همان مزد و اجرى است كه در جهان ديگر به او به صورت يك سلسله كالاهاى مادى پرداخت مى شود .

و اما اينكه هر كار فرما كه مزدى مى دهد به خاطر بهره اى است كه از كاركارگر مى برد و كارفرماى ملك و ملكوت چه بهره اى مى تواند از كار بندهضعيف و ناتوان خود ببرد و هم اينكه فرضا اجر و مزد از جانب آن كارفرماىبزرگ به صورت تفضل و بخشش انجام گيرد , پس چرا اين تفضل بدون صرف مقدارى انرژى كار به او داده نمى شود , مساله اى است كه براى اين چنين عابدهائى هرگز مطرح نيست .

از نظر اينگونه افراد تار و پود عبادت همين اعمال بدنى و حركات محسوس ظاهرى است كه به وسيله زبان و ساير اعضاء بدن صورت مى گيرد .

اين يك نوع تلقى است از عبادت كه البته عاميانه و جاهلانه است , وبه تعبير بوعلى در نمط نهم اشارات , خدانشناسانه است و تنها از مردمعامى و قاصر پذيرفته است .

تلقى ديگر از عبادت , تلقى عارفانه است , برحسب اين تلقى , مساله كارگر و كارفرما و مزد به شكلى كه ميان كارگر و كارفرما متداول است مطرح نيست و نمى تواند مطرح باشد . بر حسب اين تلقى , عبادت نردبان قرب است , معراج انسان است , تعالى روان است , پرواز روح است به سوى كانون نامرئى هستى , پرورش استعدادهاىروحى و ورزش نيروهاى ملكوتى انسانى است , پيروزى روح بر بدن است ,عاليترين عكس العمل سپاسگزارانه انسان است از پديد آورنده خلقت ,اظهار شيفتگى و عشق انسان است به كامل مطلق و جميل على الاطلاق , و بالاخرهسلوك و سير الى الله است .

برحسب اين تلقى , عبادت پيكرى دارد و روحى , ظاهرى دارد و معينى ,آنچه بوسيله زبان و ساير اعضاء بدن انجام مى شود پيكره و قالب و ظاهرعبادت است , روح و معنى عبادت چيز ديگر است , روح عبادت وابستگىكامل دارد به مفهومى كه عابد از عبادت دارد و به نوع تلقى او از عبادت و به انگيزه اى كه او را به عبادت برانگيخته است و به بهره و حظى كه ازعبادت عملا مى برد و اينكه عبادت تا چه اندازه سلوك الى الله و گامبرداشتن در بساط قرب باشد .

## تلقى نهج البلاغه از عبادت

تلقى نهج البلاغه از عبادت چگونه است ؟ تلقى نهج البلاغه از عبادت ,تلقى عارفانه است , بلكه سرچشمه و الهام بخش تلقى هاى عارفانه ازعبادتها در جهان اسلام , پس از قرآن مجيد و سنت رسول اكرم , كلمات علىو عبادتهاى عارفانه على است .

چنانكه مى دانيم , يكى از وجهه هاى عالى و دور پرواز ادبيات اسلامى , چهدر عربى و چه در فارسى , وجهه روابط عابدانه و عاشقانه انسان است با ذات احديت . انديشه هاى نازك وظريفى به عنوان خطابه , دعا , تمثيل , كنايه , به صورت نثر و يا نظم دراين زمينه به وجود آمده است كه راستى تحسين آميز و اعجاب انگيز است .

با مقايسه با انديشه هاى ما قبل اسلام در قلمرو كشورهاى اسلامى مى توانفهميد كه اسلام چه جهش عظيمى در انديشه ها در جهت عمق و وسعت و لطف ورقت به وجود آورده است , اسلام از مردمى كه بت يا انسان و يا آتش رامى پرستيدند و بر اثر كوتاهى انديشه مجسمه هاى ساخته دست خود را معبود خودقرار مى دادند و يا خداى لايزال را در حد پدر يك انسان تنزل مى دادند واحيانا پدر و پسر را يكى مى دانستند و يا رسما اهورامزدا را مجسممى دانستند و مجسمه اشرا همه جا نصب مى كردند , مردمى ساخت كه مجردترينمعانى و رقيقترين انديشه ها و لطيف ترين افكار و عاليترين تصورات را درمغز خود جاى دادند .

چطور شد كه يك مرتبه انديشه ها عوض شد , منطق ها تغيير كرد , افكار اوجگرفت , احساسات رقت يافت و متعالى شد و ارزشها دگرگون گشت ؟

(سبعه معلقه) و (نهج البلاغه) دو نسل متوالى هستند , هر دو نسلنمونه فصاحت و بلاغت اند , اما از نظر محتوى تفاوت از زمين تا آسماناست . در آن يكى هر چه هست وصف اسب است و نيزه و شتر و شبيخون و چشمو ابرو و معاشقه و مدح و هجو افراد , و در اين يكى عاليترين مفاهيم انسانى .

اكنون براى اينكه نوع تلقى ( نهج البلاغه) از عبادت روشن شود به ذكرنمونه هائى از كلمات ( على) مى پردازيم و سخن خود را با جمله اى آغازمى كنيم كه درباره تفاوت تلقيهاى مردم از عبادت گفته شده است .

## عبادت آزادگان

ان قوما عبدوا الله رغبه فتلك عباده التجار , و ان قوما عبدوا اللهرهبه فتلك عباده العبيد, و ان قوما عبدوا الله شكرا فتلك عباده الاحرار(١) .

همانا گروهى خدايرا به انگيزه مى پرستند , اين عبادت تجارت پيشگان است , و گروهى او را از ترس مى پرستند , اين عبادت برده صفتاناست , و گروهى او را براى آنكه او را سپاسگزارى كرده باشند مى پرستند ,اين عبادت آزادگان است .

لو لم يتوعد الله على معصيته لكان يجب ان لا يعصى شكرا لنعمته فرضاخداوند كيفرى براى نافرمانى معين نكرده بود , سپاسگزارى ايجاب مى كرد كهفرمانش تمرد نشود . از كلمات آن حضرت است :

الهى ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا فى جنتك بل وجدتك اهلاللعباده فعبدتك . (٢)

من تو را به خاطر بيم از كيفرت و يا به خاطر طمع در بهشتت پرستش نكرده ام , من تو را بدان جهت پرستش كردم كه شايسته پرستش يافتم .

ياد حق ريشه همه آثار معنوى اخلاقى و اجتماعى كه در عبادت است در يك چيز است : ياد حق و غير او را از ياد بردن . قرآنكريم در يك جا به اثر تربيتى و جنبه تقويتى روحى عبادت اشاره مى كند ومى گويد : ( نماز از كار بد و زشت باز مى دارد) و در جاى ديگر مى گويد :( نماز را براى اينكه به ياد من باشى به پادار) اشاره به اينكه انسانكه نماز مى خواند و در ياد خدا است همواره در ياد دارد كه ذات دانا وبينائى مراقب او است و فراموش نمى كند كه خودش بنده است .

ذكر خدا و ياد خدا كه هدف عبادت است , دل را جلا مى دهد و صفا مى بخشدو آنرا آماده تجليات الهى قرار مى دهد , على درباره ياد حق كه روح عبادت است چنين مى فرمايد :

ان الله تعالى جعل الذكر جلاء للقلوب , تسمع به بعد الوقره و تبصر بهبعد العشوه و تنقاد به المعائده و ما برح لله عزت آلائه فى البرهه بعدالبرهه و فى ازمان الفترات رجال ناجاهم فى فكرهم وكلمهم فى ذات عقولهم . (٣)

خداوند ياد خود را صيقل دلها قرار داده است , دلها بدين وسيله از پسكرى , شنوا و از پس نابينائى , بينا و از پس سركشى و عناد , راممى گردند , همواره چنين بوده و هست كه خداوند متعال در هر برهه ئى از زمانو در زمانهائى كه پيامبرى در ميان مردم نبوده است بندگانى داشته و داردكه در سر ضمير آنها با آنها راز مى گويد و از راه عقلهايشان با آنان تكلممى كند .

در اين كلمات خاصيت عجيب و تاثير شگرف ياد حق در دلها بيان شدهاست تا جائى كه دل قابل الهامگيرى و مكالمه با خدا مى گردد .

## حالات و مقامات :

در همين خطبه حالات و مقامات و كرامتهائى كه براى اهل معنى در پرتوعبادت رخ مى دهد توضيح داده شده است , از آن جمله مى فرمايد :

قد حفت بهم الملائكه و تنزلت عليهم السكينه و فتحت لهم ابواب السماء و اعدت لهم مقاعد الكرامات فى مقام اطلع الله عليهم فرضى سعيهمو حمد مقامهم يتنسمون بدعائه روح التجاوز . . .

فرشتگان آنان را در ميان گرفته اند , آرامش برايشان فرود آمده است ,درهاى ملكوت بر روى آنان گشوده شده است , جايگاه الطاف بى پايان الهىبراى شان آماده گشته است , خداوند متعال مقام و درجه آنان را كه بوسيلهبندگى به دست آورده اند ديده و عملشان را پسنديده و مقامشان را ستودهاست , آنگاه كه خداوند را مى خوانند بوى مغفرت و گذشت الهى را استشمامو پس رفتن پرده هاى تاريك گناه را احساس مى كنند .

## شب مردان خدا

از ديدگاه نهج البلاغه , دنياى عبادت دنياى ديگرى است , دنياى عبادت آكنده از لذت است , لذتى كه با لذت دنياى سه بعدى مادى قابل مقايسه نيست . دنياى عبادت پر از جوشش و جنبش و سير و سفر است اما سير و سفرى كه ( به مصر و عراق وشام) و يا هر شهر ديگر زمينى منتهى نمى شود , به شهرى منتهى مى شود (كاو را نام نيست) دنياى عبادت شب و روز ندارد , زيرا همه روشنائىاست , تيرگى و اندوه و كدورت ندارد , يكسره صفا و خلوص است , از نظرنهج البلاغه چه خوشبخت و سعادتمند است كسى كه به اين دنيا پاگذارد ونسيم جانبخش اين دنيا او را نوازش دهد , آن كس كه به اين دنيا گام نهدديگر اهميت نمى دهد كه در دنياى ماده و جسم بر ديبا سر نهد يا بر خشت :

طوبى لنفس ادت الى ربها فرضها و عركت بجنبها بوسها و هجرت فىالليل غمضها حتى اذا غلب الكرى عليها افترشت ارضها و توسدت كفها فىمعشر اسهر عيونهم خوف معادهم و تجافت عن مضاجعهم جنوبهم , و همهمت بذكر ربهم شفاههم و تقشعت بطول استغفارهم ذنوبهم , اولئك حزب الله الاان حزب الله هم المفلحون .

( چه خوشبخت و سعادتمند است آنكه فرائض پروردگار خويش را انجاممى دهد , الله , يار و حمد و قل هو الله , كار او است , رنجها وناراحتيها را , مانند سنگ آسيا دانه را , در زير پهلوى خود خورد مى كند .شب هنگام از خواب دورى مى گزيند و شب زنده دارى مى نمايد , آنگاه كه سپاه خواب حمله مىآورد زمين را فرش و دست خود را بالش قرار مى دهد ,در گروهى است كه نگرانى روز بازگشت , خواب از چشمان شان ربوده ,پهلوهاشان از خوابگاههاشان جا خالى مى كنند , لبهاشان به ذكر پروردگارشان آهسته حركت مى كنند , ابر مظلم گناههايشان بر اثراستغفارهاى مداومشان پس مى رود . آنانند حزب خدا , همانا آنانندرستگاران ! .

شب مردان خدا روز جهان افروز است

روشنانرا به حقيقت شب ظلمانىنيست

## ترسيم چهره عبادت و عباد در نهج البلاغه

در فصل پيش طرز تلقى ( نهج البلاغه) از عبادت بيان شد , معلوم شدكه از نظر نهج البلاغه , عبادت تنها انجام يك سلسله اعمال خشك و بى روحنيست . اعمال بدنى صورت و پيكره عبادت است , روح و معنى چيز ديگراست , اعمال بدنى آنگاه زنده و جاندار است و شايسته نام واقعى عبادت است كه با آن روح و معنى توام باشد . عبادت واقعى نوعى خروج و انتقالاز دنياى سه بعدى و قدم نهادن در دنيائى ديگر است , دنيائى كه به نوبه خود پر است از جوشش و جنبش , و از واردات قلبى و لذتهاى خاص به خود.

در نهج البلاغه مطالب مربوط به اهل سلوك و عبادت فراوان آمده است ,به عبارت ديگر : ترسيمها از چهره عبادت و عبادت پيشگان شده است گاهىسيماى عباد و سلاك از نظر شب زنده داريها , خوف و خشيتها , شوق و لذتها, سوز و گدازها , آه و ناله ها , تلاوت قرآنها ترسيم و نقاشى شده است ,گاهى واردات قلبى و عنايات غيبى كه در پرتو عبادت و مراقبه و جهادنفس نصيب شان مى گردد بيان شده است , گاهى تاثير عبادت از نظر ( گناه زدائى( و محو آثار تيره گناهان مورد بحث قرار گرفته است , گاهى به اثر عبادت از نظر درمانپاره اى از بيماريهاى اخلاقى و عقده هاى روانى اشاره شده است و گاهى ذكرىاز لذتها و بهجت هاى خالص و بى شائبه و بى رقيب عباد و زهاد و سالكانراه به ميان آمده است . :

## شب زنده داريها

( اما الليل فصافون اقدامهم تالين لاجزاء القرآن يرتلونه ترتيلا يحزنون به انفسهم و يستثيرون به دواء دائهم فاذا مروا بايه فيها تشويقركنوا اليها طمعا و تطلعت نفوسهم اليها شوقا و ظنوا انها نصب اعينهم ,و اذا مروا بايه فيها تخويف اصغوا اليها مسامع قلوبهم و ظنوا ان زفيرجهنم و شهيقها فى اصول آذانهم , فهم حانون على اوساطهم , مفترشون لجباههمو اكفهم و ركبهم و اطراف اقدامهم يطلبون الى الله تعالى فكاك رقابهم ,و اما النهار فحلماء علماء ابرار اتقياء ). (٤)

شبها پاهاى خود را براى عبادت جفت مى كنند , آيات قرآن را با آرامى وشمرده شمرده تلاوت مى نمايند , با زمزمه آن آيات و دقت در معنى آنها غمىعارفانه در دل خود ايجاد مى كنند و دواى دردهاى خويش را بدين وسيله ظاهرمى سازند , هر چه از زبان قرآن مى شنوند مثل اينست كه به چشم مى بينند , هرگاه به آيه اى از آيات رحمت مى رسند بدان طمع مى بندند و قلبشان از شوقلبريز مى گردد , چنين مى نمايد كه نصب العين آنها است , و چون به آيه اىاز آيات قهر و غضب مى - رسند بدان گوش فرا مى دهند و مانند اينست كه آهنگ بالا و پايين رفتن شعله هاى جهنم به گوششان مى رسد , كمرها را به عبادت خم كرده پيشانيها وكف دستها و زانوها و سر انگشت پاها به خاك مى سايند و از خداوند آزادىخويش را مى طلبند , همين ها كه چنين شب زنده دارى مى كنند و تا اين حدروح شان به دنياى ديگر پيوسته است , روزها مردانى هستند اجتماعى , بردبار, دانا , نيك و پارسا .

## واردات قلبى

قد احيى , عقله و امات نفسه , حتى دق جليله و لطف غليظه و برق لهلامع كثير البرق , فابان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعته الابواب الى باب السلامه , و ثبتت رجلاه بطمانينه بدنه فى قرار الامن و الراحه بمااستعمل قلبه و ارضى ربه . (٥) : عقل خويش را زنده و نفس خويش را ميرانده است , تا آنجا كه ستبرى هاىبدن تبديل به نازكى و خشونتهاى روح تبديل به نرمى شده است و برق پر نورىبر قلب او جهيده و راهرا بر او روشن و او را به رهروى سوق داده است ,پيوسته از اين منزل به آن منزل برده شده است تا به آخرين منزل كه منزلسلامت و بارانداز اقامت است رسيده و پاهايش همراه بدن آرام او درقرارگاه امن و آسايش , ثابت ايستاده است اين همه به موجب اينست كه دل و ضمير خود را به كار گرفته و پروردگار خويش راخوشنود ساخته است .

در اين جمله ها چنانكه مى بينيم سخن از زندگى ديگرى است كه زندگى عقل خوانده شده است , سخن از مجاهده و ميراندن نفس اماره است , سخن ازرياضت بدن و روح است , سخن از برقى است كه بر اثر مجاهده در دل سالك مى جهد و دنياى او را روشن مى كند , سخن از منازل و مراحلى است كه يك روحمشتاق و سالك به ترتيب طى مى كند تا به منزل مقصود كه آخرين حد سير وصعود معنوى بشر است مى رسد :

( يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه) .(٦)

سخن از طمانينه و آرامشى است كه نصيب قلب ناآرام و پراضطراب و پرظرفيت بشر در نهايت امر مى گردد :

الا بذكر الله تطمئن القلوب (٧) .

در خطبه ٢٢١ : اهتمام اين طبقه به زندگى دل چنين توصيف شده است :

( يرون اهل الدنيا ليعظمون موت اجسادهم و هم اشد اعظاما لموت قلوب احيائهم ) . (٨)

اهل دنيا مردن بدن خويش را بزرگ مى شمارند اما آنها براى مردن دلخودشان اهميت قائل هستند و آن را بزرگتر مى شمارند .

خلسه ها و جذبه هائى كه روحهاى مستعد را مى ربايد و بدان سو مى كشد اينچنين بيان شده است :

صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقه بالمحل الاعلى .(٩) با دنيا و اهل دنيا با بدنهائى معاشرت كردند كه روحهاى آن بدنها بهبالاترين جايگاهها پيوسته بود .

لولا الاجل الذى كتب لهم لم تستقر ارواحهم فى اجسادهم طرفه عينشوقا الى الثواب و خوفا من العقاب . (١٠)

اگر اجل مقدر و محتوم آنها نبود روحهاى آنها در بدنهاشان يك چشم به همزدن باقى نمى ماند از شدت عشق و شوق به كرامتهاى الهى و خوف از عقوبتهاىاو .

قد اخلص لله سبحانه فاستخلصه . (١١)

او خود را و عمل خود را براى خدا خالص كرده است خداوند نيز به لطف وعنايت خاص خويش , او را مخصوص خويش قرار داده است .

علوم افاضى و اشراقى كه در نتيجه تهذيب نفس و طى طريق عبوديت برقلب سالكان راه سرازير مى شود و يقين جازمى كه نصيب آنان مى گردد اينچنين بيان شده است :

هجم بهم العلم على حقيقه البصيره و باشروا روح اليقين و استلانواما استوعره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون .(١٢)

علمى كه بر پايه بينش كامل است بر قلبهاى آنان هجوم آورده است روحيقين را لمس كرده اند , آنچه بر اهل تنعم سخت و دشوار است بر آنان نرمگشته است و با آن چيزى كه جاهلان از آن دروحشتند انس گرفته اند .

## گناه زدائى

از نظر تعليمات اسلامى , هر گناه اثرى تاريك كننده و كدورت آور بر دلآدمى باقى مى گذارد و در نتيجه ميل و رغبت به كارهاى نيك و خدائى كاهشمى گيرد و رغبت به گناهان ديگر افزايش مى يابد . متقابلا عبادت و بندگى و در ياد خدا بودن وجدان مذهبى انسان را پرورشمى دهد , ميل و رغبت به كار نيك را افزون مى كند و از ميل و رغبت به شرو فساد و گناه مى كاهد . يعنى تيرگيهاى ناشى از گناهان را زايل مى گرداند وميل به خير و نيكى را جايگزين آن مى سازد .

در نهج البلاغه خطبه اى هست كه درباره نماز زكوه و اداء امانت بحث كرده است . پس از توصيه و تاكيدهائى درباره نماز , مى فرمايد :

و انها لتحت الذنوب حت الورق و تطلقها اطلاق الربق و شبهها رسول الله (ص) بالحمه تكون على باب الرجل فهو يغتسل منها فى اليوم والليله خمس مرات فما عسى ان يبقى عليه من الدرن ؟ . (١٣)

نماز گناهان را مانند برگ درخت مى ريزد و گردنها را از ريسمان گناهآزاد مى سازد , پيامبر خدا نماز را به چشمه آب گرم كه بر در خانه شخصباشد و روزى پنج نوبت خود را در آن شستشو دهد تشبيه فرمود , آيا با چنين شستشوها چيزى از آلودگى بر بدن باقى مى ماند ؟

## درمان اخلاقى

در خطبه ١٩٦ پس از اشاره به پاره اى از اخلاق رذيله از قبيل سركشى , ظلم, كبر , مى فرمايد :

و من ذلك ما حرس الله عباده المؤمنين بالصلوات و الزكوات ومجاهده الصيام فى الايام المفروضات تسكينا لاطرافهم و تخشيعا لابصارهم وتذليلا لنفوسهم , و تخفيضا لقلوبهم و ازاله للخيلاء عنهم .

چون بشر در معرض اين آفات اخلاقى و بيماريهاى روانى است خداوندبوسيله نمازها و زكاتها و روزه ها بندگان مؤمن خود را از اين آفات حراست و نگهبانى كرد , اين عبادات دستها و پاها را از گناه باز مى دارند ,چشمها را از خيرگى بازداشته به آنها خشوع مى بخشند , نفوس را راممى گردانند , دلها را متواضع مى نمايند , و باد دماغ را زايل مى سازند .

انس و لذت

اللهم انك آنس الانسين لاوليائك و احضرهم بالكفايه للمتوكلين عليك تشاهدهم فى سرائرهم و تطلع عليهم فى ضمائرهم و تعلم مبلغ بصائرهمفاسرارهم لك مكشوفه و قلوبهم اليك ملهوفه , ان اوحشتهم الغربه آن سهم ذكرك و ان صبت عليهم المصائب لجاوا الى الاستجاره بك (١٤) . :

پروردگارا تو از هر انيسى براى دوستانت انيسترى , و از همه آنها براىكسانى كه به تو اعتماد كنند براى كارگزارى آماده ترى , آنان را در باطندل شان مشاهده مى كنى و در اعماق ضميرشان بر حال آنان آگاهى و ميزانبصيرت و معرفتشان را مى دانى , رازهاى آنان نزد تو آشكار است و دلهاىآنها در فراق تو بيتاب است . اگر تنهائى سبب وحشت آنان گردد ياد تو مونس شان است و اگر سختيها بر آنان فرو ريزد به تو پناه مى برند .

( و ان للذكر لاهلا اخذوه عن الدنيا بدلا ) (١٥) .

همانا ياد خدا افراد شايسته اى دارد كه آن را به جاى همه نعمتهاى دنياانتخاب كرده اند .

در خطبه ١٥٠ اشاره اى به مهدى موعود عجل الله تعالى فرجه الشريف دارد ,و در آخر سخن , گروهى را در آخرالزمان ياد مى كند كه شجاعت و حكمت وعبادت تواما در آنها گرد آمده است , مى فرمايد :

ثم ليشحذن فيها قوم شحذ القين النصل . تجلى بالتنزيل ابصارهم , ويرمى بالتفسير فى مسامعهم , و يغبقون كاس الحكمه بعد الصبوح !

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

١- نهج البلاغه , كلمات قصار , حكمت ٢٣٧ .

٢- نهج البلاغه , كلمات قصار , حكمت ٢٩٠ .

٣- خطبه ٢٢٠ .

٤- خطبه ١٩١ .

٥- خطبه ٢١٨ .

٦- سوره انشقاق آيه ٨٤ .

٧- سوره رعد آيه ١٣ .

٨- خطبه ٢٢٨ .

٩- حكمت ١٤٧ .

١٠- خطبه ١٩١ .

١١- خطبه ٨٥ .

١٢- حكمت ١٤٧ .

١٣- خطبه ١٩٧ .

١٤- خطبه ٢٢٥ .

١٥- خطبه ٢٢٠ .

## ۶ نهج البلاغه و مساله حكومت حكومت و عدالت

نهج البلاغه و مساله حكومت

از جمله مسائلى كه در نهج البلاغه فراوان درباره آنها بحث شده است مسائل مربوط به حكومت و عدالت است .

هر كسى كه يك دوره نهج البلاغه را مطالعه كند مى بيند على (ع ) دربارهحكومت و عدالت حساسيت خاصى دارد , اهميت و ارزش فراوانى براى آنهاقائل است . قطعا براى كسانى كه با اسلام آشنائى ندارند و برعكس باتعليمات ساير اديان جهانى آشنا مى باشند باعث تعجب است كه چرا يك پيشواى دينى اينقدر به اينگونه مسائل مى پردازد ؟ مگر اينها مربوط به دنياو زندگى دنيا نيست ؟ آخر يك پيشواى دينى را با دنيا و زندگى و مسائلاجتماعى چه كار ؟

و بر عكس , كسى كه با تعليمات اسلامى آشنا است و سوابق على ( ع ) رامى داند كه در دامان مقدس پيغمبر مكرم اسلام پرورش يافته است , پيغمبراو را در كودكى از پدرش گرفته در خانه خود و روى دامان خود بزرگ كرده است و با تعليمو تربيت مخصوص خود او را پرورش داده , رموز اسلام را به او آموخته ,اصول و فروع اسلام را در جان او ريخته است دچار هيچگونه تعجبى نمى شودبلكه براى او اگر جز اين بود جاى تعجب بود .

مگر قرآن كريم نمى فرمايد :

لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقومالناس بالقسط .(١)

سوگند كه ما پيامبران خويشرا با دلائل روشن فرستاديم و با آنان كتاب وتراز و فرود آورديم كه در ميان مردم به عدالت قيام كنند .

در اين آيه كريمه , برقرارى عدالت به عنوان هدف بعثت همه انبيامعرفى شده است . مقام قداست عدالت تا آنجا بالا رفته كه پيامبران الهىبه خاطر آن مبعوث شده اند . عليهذا چگونه ممكن است كسى مانند على كهشارح و مفسر قرآن و توضيح دهنده اصول و فروع اسلام است درباره اين مساله سكوت كند و يا در درجه كمترى از اهميت آنرا قرار دهد ؟

آنان كه در تعليمات خود توجهى به اين مسائل ندارند و يا خيال مى كننداين مسائل در حاشيه است و تنها مسائلى از قبيل طهارت و نجاست در متندين است , لازم است در افكار و عقايد خود تجديد نظر نمايند .

ارزش و اعتبار

اولين مساله اى كه بايد بحث شود همين است كه ارزش و اهميت اين مسائل از نظر نهج البلاغه در چه درجه است , بلكه اساس ا اسلام چه اهميتى به مسائل مربوط به حكومت و عدالت مى دهد . بحث مفصل از حدود اين مقالات خارجاست . اما اشاره به آنها لازم است .

قرآن كريم آنجا كه رسول اكرم را فرمان مى دهد كه خلافت و ولايت و زعامت على عليه السلام را بعد از خودش به مردم ابلاغ كند , مى فرمايد :

يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته . (٢)

اى فرستاده ! اين فرمان را كه از ناحيه پروردگارت فرود آمده به مردمبرسان , اگر نكنى رسالت الهى را ابلاغ نكرده اى .

به كدام موضوع اسلامى اين اندازه اهميت داده شده است , كدام موضوعديگر است كه ابلاغ نكردن آن با عدم ابلاغ رسالت مساوى باشد ؟

در جريان جنگ احد كه مسلمين شكست خوردند و خبر كشته شدن پيغمبر اكرمپخش شد و گروهى از مسلمين پشت به جبهه كرده فرار كردند , قرآن كريمچنين مى فرمايد :

و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ا فان مات او قتل انقلبتمعلى اعقابكم؟ .(٣)

محمد جز پيامبرى كه پيش از او نيز پيامبرانى آمده اند نيست , آيا اگر او بميرد و يا در جنگ كشته شودشما فرار مى كنيد و ديگر كار از كار گذشته است ؟ !

حضرت استاد علامه طباطبائى روحى فداه در مقاله ( ولايت و حكومت( ازاين آيه چنين استنباط فرموده اند كه كشته شدن پيغمبر اكرم در جنگ نبايد هيچ گونه وقفه اى در كار شما ايجاد كند , شما فورا بايد تحت لواى آن كس كه پس از پيغمبر زعيم شما است به كار خود ادامه دهيد به عبارت ديگر فرضاپيغمبر كشته شود يا بميرد , نظام اجتماعى و جنگى مسلمين نبايد از همبپاشد .

در حديث است كه پيغمبر اكرم فرمود : اگر سه نفر ( حداقل ) همسفر شديد حتما يكى از سه نفر را امير و رئيس خود قرار دهيد . از اينجا مى توان فهميد كه از نظر رسول اكرم هرج و مرج و فقدان يك قوه حاكم بر اجتماع كه منشا حل اختلافات و پيوند دهنده افراد اجتماع با يكديگر باشد چه اندازهزيان آور است .

مسائل مربوط به حكومت و عدالت كه در نهج البلاغه مطرح شده است فراواناست و ما به حول و قوه الهى برخى از آنها را طرح مى كنيم :

اولين مساله كه لازم است بحث شود ارزش و لزوم حكومت است . على عليه السلام مكرر لزوم يك حكومت مقتدر را تصريح كرده است و با فكر خوارج كهدر آغاز امر مدعى بودند با وجود قرآن از حكومت بى نيازيم , مبارزه كردهاست . خوارج , همچنانكه مى دانيم , شعارشان لاحكم الا لله بود , اين شعار از قرآن مجيد اقتباس شده است ومفادش اينست كه فرمان ( قانون ) تنها از ناحيه خداوند و يا از ناحيهكسانى كه خداوند به آنان اجازه قانونگذارى داده است بايد وضع شود , ولىخوارج اين جمله را در ابتدا طور ديگر تعبير مى كردند و به تعبير اميرالمؤمنين , از اين كلمه حق معنى باطلى را در نظر مى گرفتند , حاصل تعبير آن اين بود كه بشر حق حكومت ندارد , حكومت منحصرا از آن خداست .

على مى فرمايد , بلى من هم مى گويم لا حكم الا لله اما به اين معنى كهاختيار وضع قانون با خدا است , لكن اينها مى گويند حكومت و زعامت هم باخدا است , و اين معقول نيست , قانون خدا بايست بوسيله افراد بشر اجراشود , مردم را از فرمانروائى ( نيك( يا (بد) (٤) چاره اى نيست , در پرتو حكومت و در سايه حكومت است كه مومن براى خدا كار مى كند وكافر بهره دنياى خود را مى برد و كارها به پايان خود مى رسد . به وسيلهحكومت است كه مالياتها جمع آورى , و با دشمن نبرد , و راهها امن , و حقضعيف از قوى باز ستانده مى شود , تا آنوقتى كه نيكان راحت گردند و از شربدان راحتى بدست آيد . (٥)

على عليه السلام مانند هر مرد الهى و رجل ربانى ديگر , حكومت و زعامت را به عنوان يك پست و مقام دنيوى كه اشباعكننده حس جاه طلبى بشر است و به عنوان هدف و ايده آل زندگى سخت تحقيرمى كند و آنرا پشيزى نمى شمارد , آنرا مانند ساير مظاهر مادى دنيا ازاستخوان خوكى كه در دست انسان خورده دارى باشد بى مقدارتر مى شمارد , اماهمين حكومت و زعامت را در مسير اصلى و واقعيتش يعنى به عنوان وسيله اىبراى اجراء عدالت و احقاق حق و خدمت به اجتماع فوق العاده مقدس مى شمارد و مانع دست يافتن حريف و رقيب فرصت طلب و استفاده جو مى گردد, از شمشير زدن براى حفظ و نگهداريش از دستبرد چپاولگران دريغ نمى ورزد .

ابن عباس در دوران خلافت على ( ع ) بر آن حضرت وارد شد , در حالى كهبا دست خودش كفش كهنه خويش را پينه مى زد , از ابن عباس پرسيد قيمت اين كفش چقدر است ؟ ابن عباس گفت هيچ , امام فرمود ارزش همين كفشكهنه در نظر من از حكومت و امارت بر شما بيشتر است , مگر آنكه بوسيلهآن عدالتى را اجرا كنم , حقى را به ذى حقى برسانم , يا باطلى را از ميانبردارم . (٦)

در خطبه ٢١٤ بحثى كلى در مورد حقوق مى كند و مى فرمايد : حقوق همواره طرفينى است , مى فرمايد . از جمله حقوق الهى حقوقى است كه براى مردم برمردم قرار داده است , آنها را چنان وضع كرده كه هر حقى در برابر حقى ديگر قرار مى گيرد , هر حقى به نفع يك فرد و يا يك جمعيت موجب حقى ديگر است كه آنها را متعهد مى كند , هر حقى آنگاه الزام آور مى گردد كه ديگرى هم وظيفه خود را در مورد حقوقى كه بر عهده داردانجام دهد .

پس از آن چنين به سخن ادامه مى دهد :

و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالى على الرعيه و حق الرعيه على الوالى , فريضه فرضها الله سبحانه لكل على كل , فجعلها نظاما لانفسهم و عزا لدينهم , فليست تصلح الرعيه الا بصلاح الولاه و لا تصلح الولاه الا باستقامه الرعيه , فاذا ادت الرعيه الى الوالى حقه و ادى الوالى الى الرعيه حقها عز الحق بينهم و قامت مناهج الدين و اعتدلت معالم العدل وجرت على اذلالها السنن فصلح بذلك الزمان و طمع فى بقاء الدوله و يئست مطامع الاعداء . . . . (٧)

يعنى بزرگترين اين حقوق متقابل , حق حكومت بر مردم و حق مردم برحكومت است , فريضه الهى است , كه براى همه بر همه حقوقى مقرر فرموده ,اين حقوق را مايه انتظام روابط مردم و عزت دين آنان قرار داده است ,مردم هرگز روى صلاح و شايستگى نخواهند ديد مگر حكومتشان صالح باشد وحكومتها هرگز به صلاح نخواهند آمد مگر توده ملت استوار و با استقامت شوند . هرگاه توده ملت به حقوق حكومت وفادار باشند و حكومت حقوق مردمرا ادا كند , آنوقت است كه (حق) در اجتماع محترم و حاكم خواهد شد ,آنوقت است كه اركان دين به پا خواهد خاست آن وقت است كه نشانه ها وعلائم عدل بدون هيچگونه انحرافى ظاهر خواهد شد و آن وقت است كه سنتها درمجراى خود قرار خواهد گرفت و محيط و زمانه محبوب و دوست داشتنى مى شود و دشمن از طمع بستن بهچنين اجتماع محكم و استوارى مايوس خواهد شد .

## ارزش عدالت

تعليمات مقدس اسلام اولين تاثيرى كه گذاشت روى انديشه ها و تفكرات گروندگان بود . نه تنها تعليمات جديدى در زمينه جهان و انسان و اجتماعآورد بلكه طرز تفكر و نحوه انديشيدنها را عوض كرد , اهميت اين قسمت كمتر از اهميت قسمت اول نيست .

هر معلمى معلومات تازه اى به شاگردان خود مى دهد و هر مكتبى اطلاعات جديدى در اختيار پيروان خود مى گذارد , اما تنها برخى از معلمان و برخى ازمكتبها است كه منطق جديدى به شاگردان و پيروان خود مى دهند و طرز تفكرآنان را تغيير داده نحوه انديشيدنشان را دگرگون مى سازند .

اين مطلب نيازمند توضيح است . چگونه است كه منطقها عوض مى شود ؟ طرزتفكر و نحوه انديشيدنها دگرگون مى گردد ؟

انسان چه در مسائل علمى و چه در مسائل اجتماعى از آن جهت كه يك موجودمتفكر است استدلال مى كند و در استدلالهاى خود , خواه ناخواه بر برخى اصولو مبادى تكيه مى نمايد و با تكيه به همان اصول و مبادى است كه استنتاجمى نمايد و قضاوت مى كند .

تفاوت منطقها و طرز تفكرها در همان اصول و بادى اولى است كه در استدلالها و استنتاجها به كار مى رود , در اينست كهچه نوع اصول و مبادئى نقطه اتكاء و پايه استدلال و استنتاج قرار گرفتهباشد , اينجا است كه تفكرات و استنتاجات متفاوت مى گردد .

در مسائل علمى تقريبا طرز تفكرها در هر زمانى ميان آشنايان با روح علمىزمان يكسان است , اگر اختلافى هست ميان تفكرات عصرهاى مختلف است ولىدر مسائل اجتماعى حتى مردمان همزمان نيز همسان و همشكل نيستند و اين خودرازى دارد كه اكنون مجال بحث در آن نيست .

بشر در برخورد با مسائل اجتماعى و اخلاقى خواه ناخواه به نوعى ارزيابىمى پردازد . در ارزيابى خود براى آن مسائل درجات و مراتب يعنى ارزشهاىمختلف قائل مى شود و بر اساس همين درجه بندى ها و طبقه بنديها است كهنوع اصول و مبادئى كه به كار مى برد با آنچه ديگرى ارزيابى مى كند متفاوت مى شود و در نتيجه طرز تفكرها مختلف مى گردد .

مثلا عفاف , خصوصا براى زن , يك مساله اجتماعى است , آيا همه مردم درارزيابى خود درباره اين موضوع يك نوع فكر مى كنند ؟ البته نه , بى نهايت اختلاف است , برخى از مردم ارزش اين موضوع را به حد صفر رسانده اند .پس اين موضوع در انديشه و تفكرات آنان هيچ نقش مؤثرى ندارد و بعضىبى نهايت ارزش قائلند و با نفى اين ارزش براى حيات و زندگى ارزشقائل نيستند .

اسلام كه طرز تفكرها را عوض كرد به اين معنى است كه ارزشها را بالا وپائين آورد , ارزشهائى كه در حد صفر بود , مانند تقوا در درجه اعلى قرارداد و بهاى فوق العاده سنگين براى آنها تعيين كرد و ارزشهاى خيلى بالا رااز قبيل خون و نژاد و غير آن را پائين آورده تا سر حد صفر رساند .

عدالت يكى از مسائلى است كه به وسيله اسلام حيات و زندگى را از سرگرفت و ارزش فوق العاده يافت . اسلام به عدالت , تنها توصيه نكرد و ياتنها به اجراء آن قناعت نكرد بلكه عمده اينست كه ارزش آنرا بالا برد ,بهتر است اين مطلب را از زبان على ( ع ) در نهج البلاغه بشنويم .

فرد باهوش و نكته سنجى از اميرالمومنين على ( ع ) سوال مى كند :

العدل افضل ام الجود ؟ (٨)

آيا عدالت شريفتر و بالاتر است يا بخشندگى ؟

مورد سوال دو خصيصه انسانى است , بشر همواره از ستم , گريزان بودهاست و همواره احسان و نيكى ديگرى را كه بدون چشمداشت پاداش انجاممى داده مورد تحسين و ستايش قرار داده است .

پاسخ پرسش بالا خيلى آسان به نظر مى رسد : جود و بخشندگى از عدالت بالاتر است زيرا عدالت رعايت حقوق ديگران و تجاوز نكردن به حدود و حقوق آنهاست , اما جود اينست كهآدمى با دست خود حقوق مسلم خود را نثار غير مى كند , آن كه عدالت مى كندبه حقوق ديگران تجاوز نمى كند و يا حافظ حقوق ديگران است از تجاوز ومتجاوزان , و اما آنكه جود مى كند فداكارى مى نمايد , و حق مسلم خود را بهديگرى تفويض مى كند پس جود بالاتر است .

واقعا هم اگر تنها با معيارهاى اخلاقى و فردى بسنجيم مطلب از اين قراراست , يعنى جود بيش از عدالت معرف و نشانه كمال نفس و رقاء روحانسان است , اما . . .

ولى على ( ع ) برعكس نظر بالا جواب مى دهد . على (ع ) به دو دليلمى گويد عدل از جود بالاتر است , يكى اينكه :

العدل يضع الامور مواضعها و الجود يخرجها من جهتها .

يعنى (عدل جريانها را در مجراى طبيعى خود قرار مى دهد . اما جودجريانها را از مجراى طبيعى خود خارج مى سازد) .

زيرا مفهوم عدالت ايناست كه استحقاقهاى طبيعى و واقعى در نظر گرفته شود و به هر كس مطابقآنچه به حسب كار و استعداد , لياقت دارد داده شود , اجتماع حكم ماشينىرا پيدا مى كند كه هر جزء آن در جاى خودش قرار گرفته است . و اما جوددرست است كه از نظر شخص جود كننده كه مايملك مشروع خويشرا به ديگرىمى بخشد فوق العاده با ارزش است , اما بايد توجه داشت كه يك جريان غير طبيعى است , مانند بدنى است كه عضوى از آنبدن بيمار است و ساير اعضاء موقتا براى اينكه آن عضو را نجات دهندفعاليت خويش را متوجه اصلاح وضع او مى كنند . از نظر اجتماعى چه بهتر كهاجتماع چنين اعضاء بيماريرا نداشته باشد تا توجه اعضاء اجتماع به جاىاينكه به طرف اصلاح و كمك به يك عضو خاص معطوف شود , به سوى تكاملعمومى اجتماع معطوف گردد .

ديگر اينكه :

العدل سائس عام و الجود عارض خاص .

عدالت قانونى است عام و مدير و مدبرى است كلى و شامل , كه همهاجتماع را در بر مى گيرد و بزرگراهى است كه همه بايد از آن بروند , اماجود و بخشش يك حالت استثنائى و غير كلى است كه نمى شود رويش حساب كرد ,

اساسا جود اگر جنبه قانونى و عمومى پيدا كند و كليت يابد ديگر جودنيست .

على ( ع ) آنگاه نتيجه گرفت . فالعدل اشرفهما و افضلهما . (٩)

يعنى پس از ميان عدالت وجود , آنكه اشرف و افضل است عدالت است .

اين گونه تفكر درباره انسان و مسائل انسانى نوعى خاص از انديشه است بر اساس ارزيابى خاصى , ريشه اين ارزيابى اهميت و اصالت اجتماع است .ريشه اين ارزيابى اينست كه اصول و مبادى اجتماعى بر اصول و مبادى اخلاقى تقدمدارد , آن يكى اصل است و اين يكى فرع , آن يكى تنه است و اين يكى شاخه, آن يكى ركن است و اين يكى زينت و زيور .

از نظر على ( ع ) آن اصلى كه مى تواند تعادل اجتماع را حفظ كند و همه راراضى نگهدارد , به پيكر اجتماع , سلامت و به روح اجتماع آرامش بدهدعدالت است , ظلم و جور و تبعيض قادر نيست حتى روح خود ستمگر و روح آن كسى كه به نفع او ستمگرى مى شود راضى و آرام نگهدارد تا چه رسد به ستمديدگان و پايمال شدگان , عدالت بزرگراهى است عمومى كه همه رامى تواند در خود بگنجاند و بدون مشكلى عبور دهد , اما ظلم و جور كوره راهىاست كه حتى فرد ستمگر را به مقصد نمى رساند .

مى دانيم كه عثمان بن عفان قسمتى از اموال عمومى مسلمين را در دورهخلافتش تيول خويشاوندان و نزديكانش قرار داد , بعد از عثمان على ( ع )زمام امور را به دست گرفت . از آن حضرت خواستند كه عطف به ما سبقنكند و كارى به گذشته نداشته باشد . كوشش خود را محدود كند به حوادثى كهاز اين به بعد در زمان خلافت خودش پيش مىآيد , اما او جواب مى داد كه :

الحق القديم لا يبطله شىء

حق كهن به هيچ وجه باطل نمى شود .

فرمود به خدا قسم اگر با آن اموال براى خود زن گرفته باشند و يا كنيزكان خريده باشند باز هم آن را به بيت المال برمى گردانم .

فان فى العدل سعه و من ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيق .(١٠)

يعنى همانا در عدالت گنجايش خاصى است , عدالت مى تواند همه را دربرگيرد و در خود جاى دهد , و آنكس كه بيمار است اندامش آماس كرده درعدالت نمى گنجد بايد بداند كه جايگاه ظلم و جور تنگتر است .

يعنى عدالت چيزى است كه مى توان به آن به عنوان يك مرز ايمان داشت وبه حدود آن راضى و قانع بود , اما اگر اين مرز شكسته و اين ايمان گرفتهشود و پاى بشر به آن طرف مرز برسد ديگر حدى براى خود نمى شناسد , به هرحدى كه برسد به مقتضاى طبيعت و شهوت سيرى ناپذير خود تشنه حد ديگرمى گردد و بيشتر احساس نارضائى مى نمايد .

نتوان تماشاچى صحنه هاى بيعدالتى بود

على (ع) عدالت را يك تكليف و وظيفه الهى , بلكه يك ناموس الهىمى داند , هرگز روا نمى شمارد كه يك مسلمان آگاه به تعليمات اسلامى ,تماشاچى صحنه هاى تبعيض و بى عدالتى باشد .

در خطبه شقشقيه , پس از آنكه ماجراهاى غم انگيز سياسى گذشته را شرحمى دهد , بدانجا مى رسد كه مردم پس از قتل عثمان به سوى او هجوم آوردند و با اصرار و ابرام از اومى خواستند كه زمامدارى مسلمين را بپذيرد و او پس از آن ماجراهاى دردناك گذشته و با خرابى اوضاع حاضر ديگر مايل نبود اين مسؤوليت سنگين رابپذيرد , اما به حكم اينكه اگر نمى پذيرفت حقيقت لوث شده بود و گفته مى شد على از اول علاقه اى به اين كار نداشت و براى اين مسائل اهميتى قائل نيست , و به حكم اينكه اسلام اجازه نمى دهد كه آنجا كه اجتماع به دو طبقه ستمگر و ستمكش , يكى پرخور ناراحت از پرخورى , و ديگرى گرسنه ناراحت از گرسنگى , تقسيم مى شود , دست روى دست بگذارد و تماشاچى صحنه باشد , اين وظيفه سنگين را برعهده گرفت :

لولا حضور الحاضر و قيام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علىالعلماء ان لا يقاروا على كظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقيت حبلها علىغاربها و لسقيت آخرها بكاس اولها .(١١)

اگر آن اجتماع عظيم نبود و اگر تمام شدن حجت و بسته شدن راه عذر بر مننبود و اگر پيمان خدا از دانشمندان نبود كه در مقابل پرخورى ستمگر وگرسنگى ستمكش ساكت ننشينند و دست روى دست نگذارند , همانا افسارخلافت را روى شانه اش مى انداختم و مانند روز اول كنار مى نشستم .

عدالت نبايد فداى مصلحت بشود

تبعيض و رفيق بازى و باند سازى و دهانها را با لقمه هاى بزرگ بستن و دوختن , همواره ابزار لازم سياست قلمداد شده است اكنون مردى زمامدار و كشتى سياست را ناخدا شده است كه دشمن اين ابزاراست , هدف و ايده اش مبارزه با اين نوع سياست بازى است .

طبعا ازهمان روز اول ارباب توقع , يعنى همان رجال سياست , رنجش پيدا مى كنند ,رنجش منجر به خرابكارى مى شود و دردسرهائى فراهم مىآورد , دوستانخيرانديش به حضور على (ع) آمدند و با نهايت خلوص و خير خواهى تقاضا كردند كه به خاطر مصلحت مهمتر , انعطافى در سياست خود پديد آورد ,پيشنهاد كردند كه خودت را از دردسر اين هوچى ها راحت كن ( دهن سگ به لقمه دوخته به( اينها افراد متنفذى هستند , بعضى از اينها از شخصيتهاى صدر اولند , تو فعلا در مقابل دشمنى مانند معاويه قرار دارى كه ايالتى زرخيز مانند شام را در اختيار دارد , چه مانعى دارد كه به خاطر (مصلحت( ! فعلا موضوع مساوات و برابرى را مسكوت عنه بگذارى ؟

على (ع) جواب داد :

ا تامرونى ان اطلب النصر بالجور و الله ما اطور به ما سمر سمير و امنجم فى السماء نجما , لو كان المال لى لسويت بينهم فكيف و انما المالمال الله.(١٢)

شما از من مى خواهيد كه پيروزى را به قيمت تبعيض و ستمگرى به دست آورم ؟ از من مى خواهيد كه عدالت را به پاى سياست و سيادت قربانى كنم ؟, خير سوگند به ذات خدا كه تا دنيا دنيا است چنين كارى نخواهمكرد و به گرد چنين كارى نخواهم گشت , من و تبعيض ؟ من و پايمال كردنعدالت ؟ اگر همه اين اموال عمومى كه در اختيار من است مال شخص خودم ومحصول دسترنج خودم بود و مى خواستم ميان مردم تقسيم كنم هرگز تبعيض روانمى داشتم , تا چه رسد كه مال مال خدا است و من امانت دار خدايم . اين بود نمونه اى از ارزيابى على ( ع ) درباره عدالت , و اينست ارزشعدالت در نظر على ( ع ) .

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

١ - الحديد ٢٤ .

٢ - المائده ٦٦ .

٣ - آل عمران ١٤٤ .

٤ - يعنى به فرض نبودن حكومت صالح حكومت ناصالح كه به هر حال نظاماجتماع را حفظ مى كند , از هرج و مرج و بى نظامى و زندگى جنگلى بهتر است .

٥ - نهج البلاغه , خطبه ٤٠ .

٦ - نهج البلاغه , خطبه ٣٣ .

٧ - نهج البلاغه , خطبه ٢١٤ .

٨ - نهج البلاغه , حكمت ٤٣٧ .

٩ - حكمت ٤٣٧ .

١٠ - از خطبه ١٥ نهج البلاغه .

١١ - نهج البلاغه , خطبه ٣ ( شقشقيه ) .

١٢ - نهج البلاغه خطبه ١٢٦ .

## ۷ اعتراف به حقوق مردم

احتياجات بشر در آب و نان و جامه و خانه خلاصه نمى شود , يك اسب و يايك كبوتر را مى توان با سير نگهداشتن و فراهم كردن وسيله آسايش تن ,راضى نگهداشت . ولى براى جلب رضايت انسان , عوامل روانى به هماناندازه مى تواند موثر باشد كه عوامل جسمانى .

حكومت ها ممكن است از نظر تامين حوائج مادى مردم , يكسان عمل كنند ,در عين حال از نظر جلب و تحصيل رضايت عمومى يكسان نتيجه نگيرند , بدانجهت كه يكى حوائج روانى اجتماع را برمىآورد و ديگرى برنمىآورد .

يكى از چيزهائى كه رضايت عموم بدان بستگى دارد اينست كه حكومت با چهديده اى به توده مردم و به خودش نگاه مى كند ؟ با اين چشم كه آنها برده ومملوك و خود , مالك و صاحب اختيار است ؟ و يا با اين چشم كه آنهاصاحب حقند و او خود تنها وكيل و امين و نماينده است ؟ در صورت اول هر خدمتى انجام دهد از نوع تيمارى است كه مالك يك حيوان براى حيوان خويش , انجام مى دهد , و در صورت دوم از نوعخدمتى است كه يك امين صالح انجام مى دهد , اعتراف حكومت به حقوق واقعىمردم و احتراز از هر نوع عملى كه مشعر بر نفى حق حاكميت آنها باشد , ازشرايط اوليه جلب رضا و اطمينان آنان است .

## كليسا و مساله حق حاكميت

در قرون جديد , چنانكه مى دانيم نهضتى بر ضد مذهب در اروپا بر پا شد وكم و بيش دامنه اش به بيرون دنياى مسيحيت كشيده شد . گرايش اين نهضت به طرف ماديگرى بود . وقتى كه علل و ريشه هاى اين امر را جستجو مى كنيم مى بينيم يكى از آنها نارسايى مفاهيم كليسايى , از نظر حقوق سياسى است .ارباب كليسا و همچنين برخى فيلسوفان اروپائى , نوعى پيوند تصنعى مياناعتقاد به خدا از يك طرف و سلب حقوق سياسى و تثبيت حكومتهاى استبدادىاز طرف ديگر , برقرار كردند . طبعا نوعى ارتباط مثبت ميان دموكراسى وحكومت مردم بر مردم و بى خدائى فرض شد .

چنين فرض شد كه يا بايد خدا را بپذيريم و حق حكومت را از طرف اوتفويض شده به افراد معينى كه هيچ نوع امتياز روشنى ندارند تلقى كنيم ويا خدا را نفى كنيم تا بتوانيم خود را ذى حق بدانيم .

از نظر روانشناسى مذهبى , يكى از موجبات عقبگرد مذهبى , اينست كه اولياء مذهب ميان مذهب و يك نياز طبيعى , تضاد برقرار كنند , مخصوصاهنگامى كه آن نياز در سطح افكار عمومى ظاهر شود . درست در مرحله اى كه استبدادها و اختناقها در اروپا به اوج خود رسيده بود و مردم تشنه اينانديشه بودند كه حق حاكميت از آن مردم است , كليسا يا طرفداران كليسا ويا با اتكاء به افكار كليسا , اين فكر عرضه شد كه مردم در زمينه حكومت ,فقط تكليف و وظيفه دارند نه حق , همين كافى بود كه تشنگان آزادى ودموكراسى و حكومت را بر ضد كليسا , بلكه بر ضد دين و خدا به طور كلىبرانگيزد . اين طرز تفكر , هم در غرب و هم در شرق , ريشه اى بسيار قديمى دارد .

ژان ژاك روسو در قرارداد اجتماعى مى نويسد :

فيلون ( حكيم يونانى اسكندرانى در قرن اول ميلادى ) نقل مى كند كه كاليگولا ( امپراطور خونخوار رم ) مى گفته است همان قسمى كه چوپان طبيعه بر گله هاى خود برترى دارد قائدين قوم جنسا بر مرئوسين خويش تفوق دارند واز استدلال خود نتيجه مى گرفته است كه آنها نظير خدايان , و رعايا نظيرچارپايان مى باشند .

در قرون جديد اين فكر قديمى تجديد شد و چون رنگ مذهب و خدا به خود گرفت , احساسات را بر ضد مذهب برانگيخت . درهمان كتاب مى نويسد :

گرسيوس (رجل سياسى و تاريخ نويس هلندى كه در زمان لوئى سيزدهم درپاريس به سر مى برد و در سال ( ١٦٢٥م ) كتابى به اسم حق جنگ و صلح نوشته است ) قبول ندارد كه قدرت رؤسا فقط براى آسايش مرئوسين ايجاد شده است , براى اثبات نظريه خود وضعيت غلامان را شاهد مىآورد و نشان مى دهد كه بندگان براى راحتى اربابان هستند نه اربابان براى راحتى بندگان . . .

هوبز نيز همين نظر را دارد , به گفته اين دو دانشمند , نوع بشر ازگله هايى چند , تشكيل شده كه هر يك براى خود رئيسى دارند كه آنها را براىخورده شدن پرورش مى دهند . (١)

روسو كه چنين حقى را حق زور ( حق = قوه ) مى خواند به اين استدلال چنينپاسخ مى دهد :

مى گويند تمام قدرتها از طرف خداوند است و تمام زورمندان را اوفرستاده است . ولى اين دليل نمى شود كه براى رفع زورمندان اقدام نكنيم ,تمام بيماريها از طرف خداست ولى اين مانع نمى شود كه از آوردن طبيب خوددارى نمائيم . دزدى در گوشه جنگل به من حمله مى كند , آيا كافى است فقط در مقابل زور تسليم شده كيسه ام را بدهم يا بايد از اين حد تجاوزنمايم و با وجود اين كه مى توانم پول خود را پنهان كنم , آنرا به رغبت تقديم دزد نمايم , تكليف من در مقابل قدرت دزد يعنى تفنگ چيست ؟ .(٢)

هابز – كه در بالا به نظريه او اشاره شد هر چند در منطق استبدادى خويشتن, خداوند را نقطه اتكاء قرار نمى دهد و اساس نظريه فلسفى وى در حقوقسياسى اينست كه حكمران , تجسم دهنده شخص مردم است و هر كارى كه بكندمثل اينست كه خود مردم كرده اند , ولى دقت در نظريه او نشان مى دهد كه ازانديشه هاى كليسا متاثر است . هوبز مدعى است كه آزادى فرد با قدرت نامحدود حكمران منافات ندارد , مى گويد :

نبايد پنداشت كه وجود اين آزادى ( آزادى فرد در دفاع از خود) قدرت حكمران را بر جان و مال كسان از ميان مى برد يا از آن مى كاهد , چونهيچ كار حكمران با مردم , نمى تواند ستمگرى خوانده شود (٣) , زيرا تجسم دهنده شخص مردم است , كارى كه او بكند مثل آن است كه خود مردم كرده اند, حقى نيست كه او نداشته باشد و حدى كه بر قدرت او هست از آن لحاظ است كهبنده خداوند است و بايد قوانين طبيعت را محترم شمارد , ممكن است واغلب پيش مىآيد كه حكمران فردى را تباه كند , اما نمى توان گفت بدو ستمكرده است . مثل وقتى كه يفتاح (٤) , موجب شد كه دخترش قربانى شود .در اين موارد كسى كه چنين دچار مرگ مى شود آزادى دارد كارى كه براى آنكار محكوم به مرگ خواهد شد بكند يا نكند , در مورد حكمرانى كه مردم رابيگناه به هلاكت مى رساند نيز حكم همان است , زيرا هر چند عمل او خلاف قانون طبيعت و خلاف انصاف است , چنانكه كشتن ( اوريا) توسط ( داود) چنين بود . اما به اوريا ستم نشد , بلكه ستم به خداوند شد . . . .(٥)

چنانكه ملاحظه مى كنيد , در اين فلسفه ها مسؤوليت در مقابل خداوند موجب سلب مسؤوليت در مقابل مردم فرض شده است , مكلف و موظف بودن دربرابر خداوند كافى دانسته شده است براى اينكه مردم هيچ حقى نداشته باشند, عدالت همان باشد كه حكمران انجام مى دهد و ظلم براى او مفهوم و معنى نداشته باشد . . . به عبارت ديگر , حقالله موجب سقوط حق الناس فرض شده است . مسلما آقاى ( هوبز) در عيناينكه بر حسب ظاهر يك فيلسوف آزاد فكر است و متكى به انديشه هاىكليسائى نيست , اگر نوع انديشه هاى كليسايى در مغزش رسوخ نمى داشت چنين نظريه اى نمى داد .

آنچه در اين فلسفه ها ديده نمى شود اينست كه اعتقاد و ايمان به خداوندپشتوانه عدالت و حقوق مردم , تلقى شود .

حقيقت اينست كه ايمان به خداوند از طرفى زيربناى انديشه عدالت وحقوق ذاتى مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است كه مى توان وجودحقوق ذاتى و عدالت واقعى را به عنوان دو حقيقت مستقل از فرضيه ها وقراردادها پذيرفت , و از طرف ديگر , بهترين ضامن اجراى آنها است .

## منطق نهج البلاغه

منطق نهج البلاغه در باب حق و عدالت , بر اين اساس است . اينك نمونه هائى در همين زمينه :

در خطبه ٢١٤ كه قبلا قسمتى از آنرا نقل كرديم چنين مى فرمايد :

اما بعد فقد جعل الله لى عليكم حقا بولايه امركم و لكم على من الحقمثل الذى لى عليكم , فالحق اوسع الاشياء فى التواصف و اضيقها فى التناصف لا يجرى لاحد الا جرى عليه و لا يجرى عليه الا جرى له

خداوند براى من به موجب اينكه ولى امر و حكمران شما هستم حقى بر شماقرار داده است و براى شما نيز بر من همان اندازه حق است كه از من برشما . همانا حق براى گفتن , وسيعترين ميدانها و براى عمل كردن و انصاف دادن , تنگترين ميدانها است . حق به سود كسى جريان نمى يابد مگر آنكه به زيان او نيز جارى مى گردد و حقى از ديگران بر عهده اش ثابت مى شود , و برزيان كسى جارى نمى شود و كسى را متعهد نمى كند مگر اينكه به سود او نيزجارى مى گردد و ديگران را درباره او متعهد مى كند .

چنانكه ملاحظه مى فرمائيد , در اين بيان همه سخن از خدا است و حق وعدالت و تكليف و وظيفه , اما نه به اين شكل كه خداوند به بعضى از افرادمردم فقط حق اعطاء فرموده است و آنها را تنها در برابر خود مسؤول قرارداده است , و برخى ديگر را از حقوق محروم كرده آنان را در مقابل خودش وصاحبان حقوق , بى حد و نهايت مسؤول قرار داده است و در نتيجه عدالت وظلم ميان حاكم و محكوم مفهوم ندارد .

و هم در آن خطبه مى فرمايد :

و ليس امرؤ و ان عظمت فى الحق منزلته و تقدمت فى الدين فضيلتهبفوق ان يعان على ما حمله الله من حقه ولا امرؤ و ان صغرته النفوس واقتحمته العيون بدون ان يعين على ذلك او يعان عليه .

هيچكس هر چند مقام و منزلتى بزرگ و سابقه اى درخشان در راه حق و خدمت به دين داشته باشد در مقامى بالاتر ازهمكارى و كمك به او در اداء وظائفش نمى باشد و هيچكس هم هر اندازه مردماو را كوچك بشمارند و چشمها او را خرد ببينند در مقامى پائين تر ازهمكارى و كمك رساندن و كمك گرفتن نيست .

و نيز در همان خطبه مى فرمايد :

فلا تكلمونى بما تكلم به الجبابره و لا تتحفظوا منى بما يتحفظ عنداهل البادره و لا تخالطونى بالمصانعه و لا تظنوا بى استثقالا فى حق قيل لى ولا التماس اعظام لنفسى فانه من استثقل الحق ان يقال له او العدل ان يعرض عليه كان العمل بهما اثقل عليه فلا تكفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل .

با من آنسان كه با جباران و ستمگران سخن مى گويند سخن نگوئيد ,القاب پر طنطنه برايم به كار نبريد , آن ملاحظه كاريها و موافقتهاىمصلحتى كه در برابر مستبدان اظهار مى دارند , در برابر من اظهار مداريد ,با من به سبك سازشكارى معاشرت نكنيد , گمان مبريد كه اگر به حق سخنى بهمن گفته شود بر من سنگين آيد و يا از كسى بخواهم مرا تجليل و تعظيم كندكه هر كس شنيدن حق يا عرضه شدن عدالت بر او ناخوش و سنگين آيد عمل بهحق و عدالت بر او سنگين تر است پس از سخن حق يا نظر عادلانه خوددارىنكنيد .

حكمران امانتدار است نه مالك

در فصل پيش گفتيم كه انديشه اى خطرناك و گمراه كننده در قرون جديدميان بعضى از دانشمندان اروپائى پديد آمد كه در گرايش گروهى بهماترياليسم . سهم به سزايى دارد , و آن اينكه نوعى ارتباط تصنعى ميانايمان و اعتقاد به خدا از يك طرف , و سلب حق حاكميت توده مردم ازطرف ديگر برقرار شد . مسؤوليت در برابر خدا مستلزم عدم مسؤوليت دربرابر خلق خدا فرض شد و حق الله جانشين حق الناس گشت . ايمان و اعتقادبه ذات احديت كه جهان را به ( حق) و به ( عدل) بر پا ساخته است به جاى اينكه زير بنا و پشتوانه انديشه حقوق ذاتى و فطرى تلقى شود , ضد ومناقض آن شناخته شد و بالطبع حق حاكميت ملى مساوى شد با بى خدائى .

از نظر اسلام , درست امر برعكس آن انديشه است , در نهج البلاغه كهاكنون موضوع بحث ما است , با آنكه اين كتاب مقدس قبل از هر چيزىكتاب توحيد و عرفان است و در سراسر آن سخن از خدا است و همه جا نامخدا به چشم مى خورد , از حقوق واقعى توده مردم و موقع شايسته و ممتاز آنها در برابر حكمران و اينكه مقام واقعىحكمران امانتدارى و نگهبانى حقوق مردم است غفلت نشده بلكه سخت بدانتوجه شده است .

در منطق اين كتاب شريف , امام و حكمران , امين و پاسبان حقوق مردم ومسؤول در برابر آنها است , از اين دو حكمران و مردم اگر بنا است يكىبراى ديگرى باشد , اين حكمران است كه براى توده محكوم است , نه تودهمحكوم براى حكمران , سعدى همين معنى را بيان كرده آنجا كه گفته است :

گوسفند از براى چوپان نيست بلكه چوپان براى خدمت او است

واژه ( رعيت) على رغم مفهوم منفورى كه تدريجا در زبان فارسى به خودگرفته است , مفهومى زيبا و انسانى داشته است . استعمال كلمه ( راعى) را در مورد ( حكمران) و كلمه ( رعيت) را در مورد ( توده محكوم) اولين مرتبه در كلمات رسول اكرم و سپس به وفور در كلمات على ( ع )مى بينيم .

اين لغت از ماده ( رعى) است كه به معنى حفظ و نگهبانى است , بهمردم از آن جهت كلمه ( رعيت) اطلاق شده است كه حكمران عهده دار حفظو نگهبانى جان و مال و حقوق و آزاديهاى آنها است .

حديث جامعى از نظر مفهوم اين كلمه وارد شده است , رسول اكرم ( ص )فرمود :

( كلكم راع و كلكم مسئول , فالامام راع و هو مسؤول , و المراه راعيهعلى بيت زوجها و هى مسئوله و العبد راع على مال سيده و هو مسؤول , الافكلكم راع و كلكم مسئول ) . (٦)

همانا هر كدام از شما نگهبان و مسئوليد , امام و پيشوا نگهبان و مسؤولمردم است , زن نگهبان و مسؤول خانه شوهر خويش است , غلام نگهبان ومسؤول مال آقاى خويش است , هان پس همه نگهبان و همه مسؤوليد .

در فصل پيش چند نمونه از نهج البلاغه كه نمايشگر ديد على در مورد حقوقمردم بود ذكر كردم , در اين شماره نمونه هائى ديگر ذكر مى كنم . مقدمهمطلبى از قرآن يادآورى مى شود :

در سوره مباركه ( النساء) آيه ٥٨ چنين مى خوانيم :

( ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها و اذا حكمتم بينالناس ان تحكموا بالعدل).

خدا فرمان مى دهد كه امانتها را به صاحبانشان برگردانيد و در وقتى كهميان مردم حكم مى كنيد , به عدالت حكم كنيد .

طبرسى در مجمع البيان در ذيل اين آيه مى گويد :

( در معنى اين آيه چند قول است : يكى اينكه مقصود مطلق امانتها است , اعم از الهى و غير الهى , و اعم از مالى و غير مالى , دوم اينكه مخاطب حكمرانانند , خداوند با تعبير لزوم اداء امانت حكمرانان را فرمان مى دهدكه به رعايت مردم قيام كنند) سپس مى گويد :

( مويد اين معنى اينست كه بعد از اين آيه بلافاصله مى فرمايد :

( يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامرمنكم)

در اين آيه مردم موظف شده اند كه امر خدا و رسول و ولاه امر رااطاعت كنند .

در آيه پيش , حقوق مردم و در اين آيه متقابلا حقوق ولاه امريادآورى شده است , از ائمه عليهم السلام روايت رسيده است كه از اين دوآيه يكى مال ما است ( مبين حقوق ما بر شما است ) و ديگرى مال شما است ( مبين حقوق شما بر ما است ) . . . امام باقر فرمود اداء نماز و زكوه وروزه و حج از جمله امانات است , از جمله امانت ها اينست , كه به ولاهامر دستور داده شده است كه صدقات و غنائم و غير آنها را از آنچه بستگىدارد به حقوق رعيت تقسيم نمايند) . . .

در تفسير الميزان نيز در بحث روائى كه در ذيل اين آيه منعقد شده است از در المنثور از على ( ع ) چنين روايت مى كند :

( حق على الامام ان يحكم بما انزل الله و ان يودى الامانه , فاذا فعلذلك فحق على الناس ان يسمعوا الله و ان يطيعوا و ان يجيبوا اذا دعوا ) .

بر امام لازم است كه آنچنان حكومت كند در ميان مردم كه خداوند دستورآنرا فرود آورده است و امانتى كه خداوند به او سپرده است ادا كند , هر گاه چنينكند بر مردم است كه فرمان او را بشنوند و اطاعتش را بپذيرند و دعوتشرا اجابت كنند .

چنانكه ملاحظه مى شود , قرآن كريم , حاكم و سرپرست اجتماع را به عنوان( امين) و ( نگهبان) اجتماع مى شناسد , حكومت عادلانه را نوعىامانت كه به او سپرده شده است و بايد ادا نمايد تلقى مى كند . برداشت ائمه دين و بالخصوص شخص اميرالمؤمنين على عليه السلام عينا همان چيزىاست كه از قرآن كريم استنباط مى شود .

اكنون كه با منطق قرآن در اين زمينه آشنا شديم به ذكر نمونه هاى ديگرىاز نهج البلاغه بپردازيم , بيشتر بايد به سراغ نامه هاى على ( ع ) به فرماندارانش برويم , مخصوصا آنها كه جنبه بخشنامه دارد , در اين نامه هااست كه شان حكمران و وظائف او در برابر مردم و حقوق واقعى آنان منعكسشده است .

در نامه اى كه به عامل آذربايجان مى نويسد چنين مى فرمايد :

( و ان عملك ليس لك بطعمه و لكنه فى عنقك امانه و انت مسترعىلمن فوقك ليس لك ان تفتات فى رعيته ) . . . . (٧)

مبادا بپندارى كه حكومتى كه به تو سپرده شده است يك شكار است كه بهچنگت افتاده است , خير , امانتى برگردنت گذاشته شده است و ما فوق تواز تو رعايت و نگهبانى و حفظ حقوق مردم را مى خواهد . تو را نرسد كه به استبداد و دلخواه در ميانمردم رفتار كنى .

در بخشنامه اى كه براى مامورين جمع آورى ماليات نوشته است پس از چندجمله موعظه و تذكر مى فرمايد :

( فانصفوا الناس من انفسكم و اصبروا لحوائجهم فانكم خزان الرعيه ووكلاء الامه و سفراء الائمه ) . (٨)

به عدل و انصاف رفتار كنيد , به مردم درباره خودتان حق بدهيد ,پرحوصله باشيد و در بر آوردن حاجات مردم تنگ حوصلگى نكنيد كه شماگنجوران و خزانه داران رعيت , و نمايندگان ملت و سفيران حكومتيد .

در فرمان معروف , خطاب به مالك اشتر مى نويسد :

و اشعر قلبك الرحمه للرعيه و المحبه لهم و اللطف بهم و لا تكوننعليهم سبعا ضاريا تغتنم اكلهم , فانهم صنفان , اما اخ لك فى الدين اونظير لك فى الخلق .

در قلب خود استشعار مهربانى , محبت و لطف به مردم را بيدار كن ,مبادا مانند يك درنده كه دريدن و خوردن را فرصت مى شمارد رفتار كنى كهمردم تو يا مسلمانند و برادر دينى تو و يا غير مسلمانند و انسانى مانندتو . . .

و لا تقولن انى مؤمر آمر فاطاع فان ذلك ادغال فى القلب ومنهكه للدين و تقرب من الغير .

مگو من اكنون بر آنان مسلطم , از منفرمان دادن است و از آنها اطاعت كردن , كه اين عين راه يافتن فساد دردل و ضعف در دين . و نزديك شدن به سلب نعمت است .

در بخشنامه ديگرى كه به سران سپاه نوشته است چنين مى فرمايد :

فان حقا على الوالى ان لا يغيره على رعيه فضل ناله و لا طول خص به وان يزيده ما قسم الله له من نعمه دنوا من عباده و عطفا على اخوانه . (٩)

لازم است والى را كه هر گاه امتيازى كسب مى كند و به افتخارى نائلمى شود آن فضيلتها و موهبتها او را عوض نكند , رفتار او را با رعيت تغيير ندهد بلكه بايد نعمتها و موهبتهاى خدا بر او , او را بيشتر بهبندگان خدا نزديك و مهربانتر گرداند .

در بخشنامه هاى على ( ع ) حساسيت عجيبى نسبت به عدالت و مهربانى به مردم و محترم شمردن شخصيت مردم و حقوق مردم مشاهده مى شود كه راستى عجيب و نمونه است .

در نهج البلاغه سفارشنامه اى ( وصيتى ) نقل شده كه عنوان آن ( لمنيستعمله على الصدفات) است يعنى براى كسانى است كه ماموريت جمع آورىزكات را داشته اند , عنوان حكايت مى كند كه اختصاصى نيست , صورت عمومىداشته است , خواه به صورت نوشته اى بوده است كه در اختيار آنها گذاشته مى شده است و خواه سفارش لفظى بوده كه همواره تكرار مى شده است .

سيد رضى آنرا در رديف نامه ها آورده است , و مى گويد ما اين قسمت رادر اينجا مىآوريم تا دانسته شود على ( ع ) حق و عدالت را چگونه به پامى داشت . و چگونه در بزرگ و كوچك كارها آنها را منظور مى داشت .دستورها اينست :

به راه بيفت بر اساس تقواى خداى يگانه , مسلمانى را ارعاب نكنى (١٠) , طورى رفتار نكن كه از تو كراهت داشته باشد . بيشتر از حقى كه بهمال او تعلق گرفته است از او مگير , وقتى كه بر قبيله اى كه بر سر آبى فرود آمده اند وارد شدى تو هم در كنار آن آب فرود آى بدون آنكه به خانه هاى مردم داخل شوى , با تمام آرامش و وقار نه به صورت يك مهاجم ,بر آنها وارد شو و سلام كن , درود بفرست بر آنها , سپس بگو : بندگان خدا, مرا ولى خدا و خليفه او فرستاده است كه حق خدا را از اموال شما بگيرم, آيا حق الهى در اموال شما هست يا نه ؟ اگر گفتند : نه , بار ديگرمراجعه نكن , سخنشان را بپذير و قول آنها را محترم بشمار , اگر فردى جواب مثبت داد او را همراهى كن بدون آنكه او را بترسانى و يا تهديد كنى, هر چه زر و سيم داد بگير , اگر گوسفند يا شتر دارد كه بايد زكوه آنها را بدهد بدون اجازه صاحبش داخل شتران يا گوسفندان مشو كه بيشتر آنها از او است , وقتى كه داخل گله شتريا رمه گوسفندى شدى به عنف و شدت و متجبرانه داخل مشو (١١) .

تا آخر اين وصيتنامه كه مفصل است .

به نظر مى رسد همين اندازه كافى است كه ديد على را به عنوان يك حكمراندرباره مردم به عنوان توده محكوم روشن سازد .

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

١- قرارداد اجتماعى ص ٣٧ - ٣٨ .

٢- همان مدرك و نيز رجوع شود به كتاب آزادى فرد و قدرت دولت تاليف آقاى دكتر محمود صناعى ص ٤ و ٥ .

٣- به عبارت ديگر هر چه او بكند عين عدالت است .

٤- يفتاح از قضاه بنى اسرائيل در جنگى نذر كرده بود اگر خداوند او راپيروز گرداند در بازگشت هر كس را كه نخست بدو برخورد به قربانى خداوندبسوزاند , در بازگشت نخستين كسى كه به او برخورد , دخترش بود , يفتاحدختر خود را سوزاند .

٥- آزادى فرد و قدرت دولت .

٦- صحيح بخارى , جلد ٧ , كتاب النكاح .

٧- نهج البلاغه بخش نامه ها , نامه ٥

٨- نهج البلاغه بخش نامه ها , نامه ٥١ .

٩- نهج البلاغه بخش نامه ها , نامه ٥١ .

١٠- اينكه تنها نام مسلمان آمده است از آنجهت است كه صدقات تنها ازمسلمين گرفته ميشود .

١١ - نهج البلاغه نامه ٢٥ ايضا رجوع شود به نامه هاى ٢٦ و ٢٧ و ٤٦ .

## ۸ اهل بيت و خلافت

سه مسأله اساسى در چهار گفتار گذشته تحت عنوان (حكومت و عدالت) نظريات كلى نهج البلاغه را در مساله حكومت و مهمترين وظيفه اش يعنى ( عدالت( منعكسكرديم , اكنون نظر به اينكه يكى از مسائلى كه مكرر در اين كتاب مقدسدرباره آن سخن رفته است مساله اهل بيت و خلافت است , لازم است پس ازآن مباحث كه كلياتى بود در امر حكومت و عدالت در اين مبحث كه مربوطاست به مساله خاص خلافت بعد از پيغمبر و مقام اختصاصى اهل بيت در ميانامت وارد شويم .

مجموع مسائلى كه در اين زمينه طرح شده است عبارت است از :

الف . مقام ممتاز و فوق عادى اهل بيت و اينكه علوم و معارف آنها ازيك منبع فوق بشرى سرچشمه مى گيرد و آنها را با ديگران , و ديگران را باآنها نتوان قياس كرد .

ب : احقيت و اولويت اهل بيت و از آن جمله شخص اميرالمؤمنين (ع ) به امر خلافت . هم به حكم وصيت و هم به حكم لياقت و فضيلت و هم به حكمقرابت .

ج : انتقاد از خلفا . د : فلسفه اغماض و چشمپوشى على (ع) از حق مسلم خود و حدود آن كه از آن حدود نه تجاوز كرده نه در آن حدود از انتقاد و اعتراض كوتاهى كرده است .

## مقام ممتاز اهل البيت

( موضع سره و لجا امره و عيبه علمه و موئل حكمه , و كهوف كتبه , وجبال دينه : بهم اقام انحناء ظهره و اذهب ارتعاد فرائصه . . . لا يقاسبال محمد صلى الله عليه و آله من هذه الامه احد و لا يسوى بهم من جرت نعمتهم عليه ابدا , هم اساس الدين و عماد اليقين , اليهم يفىء الغالى وبهم يلحق التالى و لهم خصائص حق الولايه و فيهم الوصيه و الوراثه , الاناذ رجع الحق الى اهله و نقل الى منتقله) .(١)

جايگاه راز خدا , پناهگاه دين او , صندوق علم او , مرجع حكم او ,گنجينه هاى كتابهاى او , و كوههاى دين او مى باشند , بوسيله آنها پشت دينرا راست كرد و تزلزلش را مرتفع ساخت . . . احدى از امت با آل محمدقابل قياس نيست . كسانى را كه از نعمت آنها متنعمند با خود آنها نتوانهم ترازو كرد , آنان ركن دين و پايه يقينند , تند روان بايد به آنان ( كهميانه روند ) برگردند و كند روان بايد سعى كنند به آنان برسند , شرائطولايت امور مسلمين در آنها جمع است و پيغمبر درباره آنها تصريح كرده است وآنان كمالات نبوى را به ارث برده اند , اين هنگام است زمانى كه حق بهاهلش بازگشته به جاى اصلى خود منتقل گشته است .

آنچه در اين چند جمله به چشم مى خورد , برخوردارى اهل بيت از يك معنويت فوق العاده است كه آنان را در سطحى مافوق سطح عادى قرار مى دهد .و در چنين سطحى احدى با آنان قابل مقايسه نيست , همچنانكه در مسالهنبوت مقايسه كردن افراد ديگر با پيغمبر غلط است , در امر خلافت وامامت نيز با وجود افرادى در اين سطح , سخن از ديگران بيهوده است .

( نحن شجره النبوه و مهبط الرساله و مختلف الملائكه و معادن العلم وينابيع الحكم). (٢)

ما درخت نبوت و فرودگاه رسالت و محل آمد و شد فرشتگان و معدنهاىعلوم و سرچشمه هاى حكمتهائيم . ( اين الذين زعموا انهم الراسخون فى العلم دوننا , كذبا و بغياعلينا ان رفعنا الله و وضعهم و اعطانا و حرمهم و ادخلنا و اخرجهم بنايستعطى و يستجلى العمى . ان الائمه من قريش غرسوا فى هذا البطن من هاشم لاتصلح على سواهم و لا تصلح الولاه من غيرهم). (٣)

كجايند كسانى كه به دروغ و از روى حسد كه خداوند ما را بالا برده و آنهارا پائين , به ما عنايت كرده و آنها را محروم ساخته است , ما را وارد كرده , و آنها را خارج گفتند كه راسخان در علم (كه در قرآن آمده است) آنانند نه ما ؟ ! تنها بوسيله ما هدايت جلب , وكورى بر طرف مى گردد , امامان از قريش اند اما نه همه قريش بلكه خصوصيك تيره , از بنى هاشم , جامه امامت جز بر تن آنان راست نيايد و كسىغير از آنان چنين شايستگى را ندارد .

( نحن الشعار و الاصحاب و الخزنه و الابواب لا توتى البيوت الا منابوابها فمن اتاها من غير ابوابها سمى سارقا) . (٤)

جامه زيرين و ياران واقعى و گنجوران دين و درهاى ورودى اسلام مائيم , بهخانه ها جز از درهائى كه براى آنها مقرر شده است نتوان داخل شد , فقط دزداست كه از ديوار ( نه از در ) وارد مى شود . ( فيهم كرائم القرآن و هم كنوز الرحمن , ان نطقوا صدقوا و ان صمتوالم يسبقوا) . (٥)

بالاترين آيات ستايشى قرآن درباره آنان است , گنجهاى خداى رحمانند .اگر لب به سخن بگشايند آنچه بگويند عين حقيقت است , فرضا سكوت كنندديگران بر آنان پيشى نمى - گيرند .

( هم عيش العلم و موت الجهل , يخبركم حلمهم ( حكمهم ) عن علمهم .و صمتهم عن حكم منطقهم , لا يخالفون الحق و لا يختلفون فيه . هم دعائم الاسلام و ولائج الاعتصام , بهم عاد الحق فى نصابه و انزاح الباطل عن مقامه ,و انقطع لسانه عن متنه عقلوا الدين عقل رعايه و وعايه لا عقل سماع و روايه, فان رواه العلم كثير و رعاته قليل ) . (٦)

آنان مايه حيات علم و مرگ جهل مى باشند , حلم و بردبارى شان ( ياحكمهائى كه صادر مى كنند و رايهائى كه مى دهند ) از ميزان علم شان حكايت مى كند , و سكوت هاى به موقع شان از توام بودن حكمت با منطق آنها خبرمى دهد , نه با حق مخالفت مى ورزند و نه در حق اختلاف مى كنند . آنانپايه هاى اسلام و وسائل احتفاظ مردمند , به وسيله آنها حق به جاى خودبرمى گردد و باطل از جائى كه قرار گرفته دور مى شود و زبانش از بيخ بريدهمى شود , آنان دين را از روى فهم و بصيرت و براى عمل فرا گرفته اند , نه آن كه طوطى وار شنيده و ضبط كرده باشند و تكرار كنند , همانا ناقلان علوم فراوانند اما جانبداران آن كم اند .

در ضمن كلمات قصار نهج البلاغه داستانى نقل شده كه كميل بن زياد نخعىگفت : اميرالمؤمنين ( ع ) ( در دوره خلافت و زمان اقامت در كوفه ) دست مرا گرفت و با هم از شهر به طرف قبرستان خارج شهر بيرون رفتيم .

همينكه به خلوتگاه صحرا رسيديم آه عميقى از دل بر كشيد و به سخن آغازكرد .

در مقدمه سخن فرمود : اى كميل دلهاى فرزندان آدم به منزله ظرفها است ,بهترين ظرفها آن است كه بهتر مظروف خود را نگهدارى كند پس آنچه مى گويمضبط كن .

على در اين سخنان خود كه اندكى مفصل است , مردم را از نظر پيروى راهحق به سه دسته تقسيم مى كند و سپس از اينكه انسانهاى لايقى نمى يابد كه اسرار فراوانى كه در سينه انباشته دارد بدانان بسپارد , اظهار دلتنگىمى كند اما در آخر سخن خود مى گويد : البته چنين نيست كه زمين به كلى ازمردان الهى آنچنان كه على آرزو دارد خالى بماند , خير همواره و در هرزمانى چنين افرادى هستند هر چند كمند :

( اللهم بلى لا تخلو الارض من قائم لله بحجه اما ظاهرا مشهورا و اماخائفا مغمورا , لئلا تبطل حجج الله و بيناته . و كم ذا ؟ و اين اولئك ؟اولئك و الله الاقلون عددا و الاعظمون عند الله قدرا , يحفظ الله بهم حججه و بيناته , حتى يودعوها نظرائهم , و يزرعوها فى قلوب اشباههم . هجم بهمالعلم على حقيقه البصيره , و باشروا روح اليقين , و استلانوا و ما استوعره المترفون , و انسوا بما استوحش منه الجاهلون و صحبوا الدنيا بابدانارواحها معلقه بالمحل الاعلى . اولئك خلفاء الله فى ارضه و الدعاه الىدينه , آه آه شوقا الى رويتهم) . (٧)

چرا ! زمين هرگز از حجت خواه ظاهر و آشكار يا ترسان و پنهان خالىنيست زيرا حجتها و آيات الهى بايد باقى بمانند . اما چند نفرند ؟ وكجايند ؟ آنان به خدا قسم از نظر عدد از همه كمتر و از نظر منزلت در نزد خدا از همه بزرگترند ,خداوند به وسيله آنها دلائل خود را نگهدارى مى كند تا آنها را نزد مانندهاىخود بسپارند و در دل امثال خود بذر آنها را بكارند علم از غيب و باطن درمنتهاى بصيرت بر آنها هجوم كرده است , به روح يقين پيوسته اند , آنچه براهل تنعم دشوار است بر آنها آسان است , و آنچه مايه وحشت جاهلان است مايه انس آنان است , دنيا و اهل دنيا را با بدنهائى همراهى مى كنند كه روحهاى آن بدنها در جاى ديگر است و به عاليترين جايگاهها پيوسته است ,آرى جانشينان خدا در زمين خدا و دعوت كنندگان مردم به دين خدا اينانند ,آه آه چقدر آرزوى ديدن اينها را دارم .

در اين جمله ها هر چند نامى ولو به طور اشاره از اهل بيت برده نشدهاست , اما با توجه به جمله هاى مشابهى كه در نهج البلاغه درباره اهل بيت آمده است , يقين پيدا مى شود كه مقصود , ائمه اهل بيت مى باشند .

از مجموع آنچه در اين گفتار از نهج البلاغه نقل كرديم معلوم شد كه درنهج البلاغه علاوه بر مساله خلافت و زعامت امور مسلمين در مسائل سياسى ,مساله امامت به مفهوم خاصى كه شيعه تحت عنوان ( حجت( قائل است عنوان شده و به نحو بليغ و رسائى بيان شده است .

## احقيت و اولويت

در فصل پيش عباراتى از نهج البلاغه درباره مقام ممتاز و فوق عادى اهلبيت و اينكه علوم و معارف آنها از منبع فوق بشرى سرچشمه مى گيرد ومقايسه آنها با افراد عادى غلط است , نقل كرديم . در اين فصل قسمت دوماين بحث را يعنى عباراتى درباره احقيت و اولويت و بلكه تقدم و حق اختصاصى اهل بيت و مخصوصا شخص اميرالمؤمنين (ع ) مىآوريم .

در نهج البلاغه درباره اين مطلب به سه اصل استدلال شده است : وصيت ونص رسول خدا , ديگر شايستگى اميرمؤمنان (ع) و اينكه جامه خلافت تنها بر اندام او راست مىآيد , سوم روابط نزديك نسبى و روحى آن حضرت بارسول خدا (ص ) .

## نص و وصيت

برخى مى پندارند كه در نهج البلاغه به هيچ وجه به مساله نص اشاره اى نشدهاست , تنها به مساله صلاحيت و شايستگى اشاره شده است . اين تصور صحيح نيست , زيرا اولا درخطبه ٢ نهج البلاغه كه در فصل پيش نقل كرديم , صريحا درباره اهل بيت مى فرمايد : و فيهم الوصيه و الوراثه يعنى وصيت رسول خدا (ص) وهمچنين وراثت رسول خدا (ص) در ميان آنها است .

ثانيا در موارد زيادى على (ع ) از حق خويش چنان سخن مى گويد كه جز بامساله تنصيص و مشخص شدن حق خلافت براى او بوسيله پيغمبر اكرم (ص) قابل توجيه نيست . در اين موارد سخن على اين نيست كه چرا مرا با همه جامعيت شرائط كنار گذاشتند و ديگران را برگزيدند , سخنش اينست كه حققطعى و مسلم مرا از من ربودند . بديهى است كه تنها با نص و تعيين قبلىاز طريق رسول اكرم (ص) است كه مى توان از حق مسلم و قطعى دم زد ,صلاحيت و شايستگى حق بالقوه ايجاد مى كند نه حق بالفعل , و در مورد حق بالقوه سخن از ربوده شدن حق مسلم و قطعى صحيح نيست .

اكنون مواردى را ذكر مى كنيم كه على (ع ) خلافت را حق خود مى داند . ازآنجمله در خطبه ٦ كه در اوايل دوره خلافت هنگامى كه از طغيان عايشه وطلحه و زبير آگاه شد و تصميم به سركوبى آنها گرفت انشاء شده است , پساز بحثى درباره وضع روز مى فرمايد :

( فو الله ما زلت مدفوعا عن حقى مستاثرا على منذ قبض الله نبيه (ص) حتى يوم الناس هذا ) .

به خدا سوگند از روزى كه خدا جان پيامبر خويش را تحويل گرفت تا امروز همواره حق مسلم من از من سلب شده است .

در خطبه ١٧٠ كه واقعا خطبه نيست و بهتر بود سيد رضى اعلى الله مقامهآنرا در كلمات قصار مىآورد , جريانى را نقل مى فرمايد و آن اينكه :

شخصى در حضور جمعى به من گفت : پسر ابوطالب ! تو بر امر خلافت حريصى , من گفتم :

(بل انتم و الله احرص و ابعد و انا اخص و اقرب , و انما طلبت حقا لى و انتم تحولون بينى و بينه و تضربون وجهى دونه , فلما قرعتهبالحجه فى الملاء الحاضرين هب لا يدرى ما يجيبنى به.)

بلكه شما حريصتر و از پيغمبر دورتريد و من از نظر روحى و جسمى نزديكترم, من حق خود را طلب كردم و شما مى خواهيد ميان من و حق خاص من حائل ومانع شويد و مرا از آن منصرف سازيد . آيا آنكه به حق خويش را مى خواهد حريصتر است يا آنكه به حق ديگران چشم دوخته است ؟ همينكه او را بانيروى استدلال كوبيدم به خود آمد و نمى دانست در جواب من چه بگويد .

معلوم نيست اعتراض كننده چه كسى بوده ؟ و اين اعتراض در چه وقت بوده است ؟ ابن ابى الحديد مى گويد : اعتراض كننده سعد وقاص بوده آنهم در روز شورا , سپس مى گويد ولى اماميه معتقدند كه اعتراض كننده ابو عبيده جراح بوده در روز سقيفه .

در دنباله همان جمله ها چنين آمده است :

(اللهم انى استعديك على قريش و من اعانهم فانهم قطعوا رحمى وصغروا عظيم منزلتى و اجمعوا على منازعتى امرا هو لى.)

خدايا از ظلم قريش , و همدستان آنها به تو شكايت مى كنم , اينها با منقطع رحم كردند و مقام و منزلت بزرگ مرا تحقير نمودند , اتفاق كردند كهدر مورد امرى كه حق خاص من بود , بر ضد من قيام كنند .

ابن ابى الحديد در ذيل جمله هاى بالا مى گويد :

كلماتى مانند جمله هاى بالا از على مبنى بر شكايت از ديگران و اينكه حقمسلم او به ظلم گرفته شده به حد تواتر نقل شده و مؤيد نظر اماميه است كه مى گويند على بانص مسلم تعيين شده و هيچكس حق نداشت به هيچ عنوان برمسند خلافت قرار گيرد , ولى نظر به اينكه حمل اين كلمات بر آنچه كه ازظاهر آنها استفاده مى شود مستلزم تفسيق يا تكفير ديگران است , لازم است ظاهر آنها را تاويل كنيم , اين كلمات مانند آيات متشابه قرآن است كهنمى توان ظاهر آنها را گرفت .

ابن ابى الحديد خود , طرفدار افضليت و اصلحيت على (ع ) است ,جمله هاى نهج البلاغه تا آنجا كه مفهوم احقيت مولى را مى رساند از نظر ابنابى الحديد نيازى به توجيه ندارد ولى جمله هاى بالا از آن جهت از نظراو نياز به توجيه دارد كه تصريح شده است كه خلافت حق خاص على بوده است , و اين جز با منصوصيت و اينكه رسول خدا ( ص ) از جانب خدا تكليف راتعيين و حق را مشخص كرده باشد , متصور نيست .

مردى از بنى اسد از اصحاب على (ع ) از آن حضرت مى پرسد :

( كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام و انتم احق به.)

چطور شد كه قوم شما , شما را از خلافت باز داشتند و حال آنكه شما شايسته تر بوديد ؟

اميرالمؤمنان ( ع ) به پرسش او پاسخ گفت . اين پاسخ همان است كه بهعنوان خطبه ١٦٠ در نهج البلاغه مسطور است , على ( ع ) صريحا در پاسخ گفت در اين جريان جز طمع و حرص از يك طرف , و گذشت ( بنا به مصلحتى ) ازطرف ديگر , عاملى در كار نبود :

(فانها كانت اثره شحت عليها نفوس قوم و سخت عنها نفوس آخرين.)

اين سؤال و جواب در دوره خلافت على (ع ) , درست در همان زمانى كه على (ع ) با معاويه و نيرنگهاى او درگير بود واقع شده است , اميرالمؤمنين (ع ) خوش نداشت كه در چنين شرائطى اين مساله طرح شود ,لهذا به صورت ملامت گونه اى قبل از جواب به او گفت , كه آخر , هر پرسشىجائى دارد , حالا وقتى نيست كه درباره گذشته بحث كنيم , مساله روز ما مساله معاويه است و هلم الخطب فى ابن ابى سفيان . . . ما در عين حال همان طور كه روش معتدل و هميشگى او بود از پاسخ دادن و روشن كردن حقايق گذشته خوددارى نكرد .

در خطبه (شقشقيه) صريحا مى فرمايد : ارى تراثى نهبا (٨) يعنى حق موروثى خود را مى ديدم كه به غارت برده مى شود . بديهى است كه مقصود از وراثت ,وراثت فاميلى و خويشاوندى نيست , مقصود وراثت معنوى و الهى است .

## لياقت و فضيلت

از مساله نص صريح و حق مسلم و قطعى كه بگذريم مساله لياقت و فضيلت مطرح مى شود , در اين زمينه نيز مكرر در نهج البلاغه سخن به ميان آمده است , در خطبه(شقشقيه) مى فرمايد :

(اما و الله لقد تقصمها ابن ابى قحافه و انه ليعلم ان محلى منها محلالقطب من الرحى ينحدر عنى السيل و لا يرقى الى الطير.)

به خدا سوگند كه پسر ابوقحافه خلافت را مانند پيراهنى به تن كرد درحالى كه مى دانست آن محورى كه اين دستگاه بايد برگرد آن بچرخد من هستم .سرچشمه هاى علم و فضيلت از كوهسار شخصيت من سرازير مى شود و شاهباز و همانديشه بشر از رسيدن به قله عظمت من باز مى ماند.

در خطبه ١٩٥ اول مقام تسليم و ايمان خود را نسبت به رسول اكرم (ص) و سپس فداكاريها و مواساتهاى خود را در مواقع مختلف ياد آورى مى كند وبعد جريان وفات رسول اكرم (ص) را در حالى كه سرش بر سينه او بود , وآنگاه جريان غسل دادن پيغمبر (ص) را به دست خود نقل مى كند , در حالىكه فرشتگان او را در اين كار كمك مى كردند و او زمزمه فرشتگان را مى شنيد وحس مى كرد كه چگونه دسته اى مىآيند و دسته اى مى روند و بر پيغمبر ( ص) درود مى فرستند . و تا لحظه اى كه پيغمبر (ص) را در مدفن مقدسش به خاك سپردند زمزمه فرشتگان يك لحظه هم از گوش على (ع) قطع نگشته بود . بعداز يادآورى موقعيت هاى مخصوص خود از مقام تسليم و عدم انكار ( بر خلاف بعضى صحابه ديگر) گرفته تا فداكاريهاى بى نظير و تا قرابت خود با پيغمبر(ص) تا جائى كه جان پيغمبر (ص) در دامن على (ع) از تن مفارقت مى كند چنين مى فرمايد :

فمن ذا احق به منى حيا و ميتا

چه كسى از من به پيغمبر در زمان حيات و بعد از مرگ او سزاوارتر است ؟

## قرابت و نسب

چنانكه مى دانيم پس از وفات رسول اكرم ( ص ) سعد بن عباده انصارىمدعى خلافت شد و گروهى از افراد قبيله اش دور او را گرفتند , سعد و اتباعوى محل سقيفه را براى اينكار انتخاب كرده بودند , تا آنكه ابوبكر و عمرو ابوعبيده جراح آمدند و مردم را از توجه به سعد بن ابى عباده باز داشتندو از حاضرين براى ابوبكر بيعت گرفتند , در اين مجمع سخنانى ميان مهاجران و انصار ردو بدل شد و عوامل مختلفى در تعيين سرنوشت نهائى اين جلسه تاثير داشت .

يكى از به اصطلاح برگهاى برنده اى كه مهاجران و طرفداران ابوبكر مورداستفاده قرار دادند اين بود كه پيغمبر اكرم (ص ) از قريش است و ما ازطائفه پيغمبريم . ابن ابى الحديد در ذيل شرح خطبه ٦٥ مى گويد :

عمر به انصار گفت : (عرب هرگز به امارت و حكومت شما راضى نمى شودزيرا پيغمبر از قبيله شما نيست , ولى عرب قطعا از اينكه مردى از فاميل پيغمبر (ص) حكومت كند , امتناع نخواهد كرد . . . كيست كه بتواند باما در مورد حكومت و ميراث محمدى معارضه كند و حال آنكه ما نزديكان و خويشاوندان او هستيم) .

و باز چنانكه مى دانيم على (ع) در حين اين ماجراها مشغول وظائف شخصىخود در مورد جنازه پيغمبر (ص) بود . پس از پايان اين جريان على (ع) از افرادى كه در آن مجمع حضور داشتند استدلال هاى طرفين را پرسيد و استدلال هر دو طرف را انتقاد كرد و رد كرد . سخنان على (ع) در اينجا همانها است كه سيد رضى آنها را در خطبه ٦٥ آورده است .

على (ع) پرسيد , انصار چه مى گفتند ؟

- گفتند : حكمفرمائى از ما و حكمفرماى ديگرى از شما باشد .

- چرا شما بر رد نظريه آنها به سفارشهاى پيغمبر اكرم درباره آنها استدلال نكرديد كه فرمود : با نيكان انصار نيكى كنيد و از بدان آناندرگذريد ؟ !

- اينها چه جور دليل مى شود ؟

- اگر بنا بود حكومت با آنان باشد , سفارش درباره آنان معنى نداشت ,اينكه به ديگران درباره آنان سفارش شده است دليل است كه حكومت با غيرآنان است .

- خوب ! قريش چه مى گفتند ؟

استدلال قريش اين بود كه آنها شاخه اى از درختى هستند كه پيغمبر اكرم (ص ) نيز شاخه ديگر از آن درخت است .

- احتجوا بالشجره و اضاعوا الثمره ب ا انتساب خود به شجره وجود پيغمبر (ص) براى صلاحيت خود استدلال كردند اما ميوه را ضايع ساختند .

يعنى اگر شجره نسبت معتبر است , ديگران شاخه اى از آن درخت مى باشند كه پيغمبر يكى از آن شاخه هاى آن است اما اهل بيت پيغمبر ميوه آن شاخه اند .

در خطبه ١٦٠ كه قسمتى از آنرا قبلا نقل كرديم و سؤال و جوابى است از يك مرد اسدى با على (ع) آن حضرت به مساله نسب نيز استدلال مى كند , عبارت اينست :

(اما الاستبداد علينا بهذا المقام و نحن الاعلون نسبا و الاشدون برسول الله (ص) نوطا ) .

استدلال به نسب از طرف على (ع) نوعى جدل منطقى است , نظر بر اين كه ديگران قرابت نسبى را ملاك قرار مى دادند على (ع) مى فرمود از هر چيزديگر , از قبيل نص و لياقت و افضليت گذشته , اگر همان قرابت و نسب را كه مورد استناد ديگران است , ملاك قرار دهيم , باز من از مدعيان خلافت اولايم.

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

١- نهج البلاغه خطبه ٢ .

٢- نهج البلاغه خطبه ١٠٧ .

٣- نهج البلاغه خطبه ١٤٢ .

٤- نهج البلاغه خطبه ١٥٢ .

٥- نهج البلاغه خطبه ١٥٢ .

٦- نهج البلاغه خطبه ٢٣٧ .

٧- نهج البلاغه حكمت ١٤٧ .

٨- نهج البلاغه خطبه ٣ .

۹

## انتقاد از خلفا

مساله سوم در اين موضوع انتقاد از خلفا است , انتقاد على ( ع ) ازخلفا غير قابل انكار است و طرز انتقاد آنحضرت آموزنده است . انتقادعلى ( ع ) از خلفاء احساساتى و متعصبانه نيست , تحليلى و منطقى است وهمين است كه به انتقادات آن حضرت ارزش فراوان مى دهد . انتقادات اگراز روى احساسات و طغيان ناراحتيها باشد , يك شكل دارد , و اگر منطقى وبراساس قضاوت صحيح در واقعيات باشد شكلى ديگر . انتقادهاى احساساتىمعمولا درباره همه افراد يك نواخت است , زيرا يك سلسله ناسزاها وطعن ها است كه نثار مى شود . سب و لعن ضابطى ندارد .

اما انتقادهاى منطقى مبتنى بر خصوصيات روحى و اخلاقى و متكى بر نقطه هاىخاص تاريخى زندگى افراد مورد انتقاد مى باشد , چنين انتقادى طبعا نمى تواند در مورد همه افراد يكسان و بخشنامه وار باشد . در همين جا است كه ارزش درجه واقع بينى انتقاد كننده روشن مى گردد .

انتقادهاى نهج البلاغه از خلفاء برخى كلى و ضمنى است و برخى جزئى ومشخص . انتقادهاى كلى و ضمنى همانها است كه على (ع) صريحا اظهارمى كند كه حق قطعى و مسلم من از من گرفته شده است , ما در فصل پيش به مناسبت بحث از استناد آن حضرت به منصوصيت خود آنها را نقل كرديم .

ابن ابى الحديد مى گويد :

شكايت و انتقاد امام از خلفاء ولو به صورت ضمنى و كلى متواتر است .روزى امام شنيد كه مظلومى فرياد بر مى كشيد كه من مظلومم و بر من ستم شده است , على به او گفت : ( بيا سوته دلان گردهم آئيم ) بيا با هم فريادكنيم . زيرا من نيز همواره ستم كشيده ام .

ايضا از يكى از معاصرين مورد اعتماد خودش معروف به ابن عاليه نقلمى كند كه گفته .

در محضر اسماعيل بن على حنبلى امام حنابله عصر بودم كه مسافرى از كوفه به بغداد مراجعت كرده بود و اسماعيل از مسافرتش و از آنچه در كوفه ديده بود از او مى پرسيد , او در ضمن نقل وقايع با تاسف زياد جريان انتقادهاىشديد شيعه را در روز غدير از خلفاء اظهار مى كرد . فقيه حنبلى گفت تقصيرآنمردم چيست ؟ اين در را خود على (ع) باز كرد . آن مرد گفت پس تكليف ما در اين ميان چيست ؟ آيا اين انتقادها را صحيح و درست بدانيم يا نادرست ؟ اگر صحيح بدانيم يك طرف را بايد رها كنيم و اگر نادرست بدانيم طرف ديگر را !

اسماعيل با شنيدن اين پرسش از جا حركت كرد و مجلس را به هم زد .همين قدر گفت اين پرسشى است كه خود من هم تاكنون پاسخى براى آن پيدانكرده ام.

ابوبكر

انتقاد از ابوبكر به صورت خاص در خطبه شقشقيه آمده است و در دو جمله خلاصه شده است :

اول : اينكه او به خوبى مى دانست من از او شايسته ترم و خلافت جامه ايست كه تنها بر اندام من راست مىآيد . او با اينكه اين را به خوبى مى دانست چرا دست به چنين اقدامى زد , من در دوره خلافت , مانند كسى بودم كه خاردر چشم يا استخوان در گلويش بماند :

( اما و الله لقد تقمصها ابن ابى قحافه و انه ليعلم ان محلى منها محل القطب من الرحى ) .

به خدا قسم پسر ابو قحافه پيراهن خلافت را به تن كرد در حالى كه خودمى دانست محور اين آسيا سنگ منم .

دوم : اين است كه چرا خليفه پس از خود را تعيين كرد خصوصا اينكه او در زمان خلافت خود يك نوبت از مردم خواست كه قراربيعت را اقاله كنند و او را از نظر تعهدى كه از اين جهت بر عهده اشآمده آزاد گذارند , كسى كه در شايستگى خود براى اين كار ترديد مى كند و ازمردم تقاضا مى نمايد استعفايش را بپذيرند چگونه است كه خليفه پس از خودرا تعيين مى كند .

( فيا عجبا بينا هو يستقيلها فى حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته ) .

شگفتا كه ابوبكر از مردم مى خواهد كه در زمان حياتش او را از تصدىخلافت معاف بدارند و در همان حال زمينه را براى ديگرى بعد از وفات خويش آماده مى سازد .

پس از بيان جمله بالا , على ( ع ) شديدترين تعبيراتش را درباره دوخليفه كه ضمنا نشان دهنده ريشه پيوند آنها با يك ديگر است بكار مى بردمى گويد :

( لشد ما تشطرا ضرعيها ) .

با هم , به قوت و شدت , پستان خلافت را دوشيدند .

ابن ابى الحديد درباره استقاله ( استعفاء ) ابوبكر مى گويد جمله اى به دوصورت مختلف از ابوبكر نقل شده كه در دوره خلافت بر منبر گفته است ,برخى به اين صورت نقل كرده اند : وليتكم ولست بخيركم يعنى خلافت بر عهده من گذاشته شد در حالى كه بهترين شما نيستم . اما بسيارى نقل كرده اند كه گفته است : اقيلونى فلست بخيركم , يعنى مرا معاف بداريد كه من بهترين شما نيستم . جمله نهج البلاغه تاييد مى كند كه جمله ابوبكر به صورت دوم اداء شده است .

عمر انتقاد نهج البلاغه از عمر به شكل ديگر است , علاوه بر انتقاد مشتركى كهاز او و ابوبكر با جمله لشد ما تشطرا ضرعيها شده است يك سلسلهانتقادات با توجه به خصوصيات روحى و اخلاقى او انجام گرفته است . على (ع ) دو خصوصيت اخلاقى عمر را انتقاد كرده است :

اول خشونت و غلظت او عمر در اين جهت درست در جهت عكس ابوبكر بود. عمر اخلاقا مردى خشن و درشتخو و پر هيبت و ترسناك بوده است .

ابن ابى الحديد مى گويد :

اكابر صحابه از ملاقات با عمر پرهيز داشتند . ابن عباس عقيده خود رادرباره مساله ( عول( بعد از فوت عمر ابراز داشت . به او گفتند چراقبلا نمى گفتى ؟ گفت از عمر مى ترسيدم .

( دره عمر) يعنى تازيانه او ضرب المثل هيبت بود تا آنجا كه بعدها گفتند : ( دره عمر اهيب من سيف حجاج) يعنى تازيانه عمر از شمشير حجاج مهيب تر بود . عمر نسبت به زنان خشونت بيشترى داشت , زنان از اومى ترسيدند . در فوت ابوبكر زنان خانواده اش مى گريستند و عمر مرتب منعمى كرد , اما زنان همچنان به ناله و فرياد ادامه مى دادند , عاقبت عمر ام فروه خواهر ابوبكر را ازميان زنان بيرون كشيد و تازيانه اى بر او نواخت زنان پس از اين ماجرامتفرق گشتند .

ديگر از خصوصيات روحى عمر كه در كلمات على (ع) مورد انتقاد واقعشده شتابزدگى در راى و عدول از آن , و بالنتيجه تناقضگوئى او بود , مكرر راى صادر مى كرد و بعد به اشتباه خود پى مى برد و اعتراف مى كرد .

داستانهاى زيادى در اين مورد هست . جمله : كلكم افقه من عمر حتى ربات الحجال : همه شما از عمر فقيه تريد حتى خداوندان حجله , در چنين شرايطى از طرف عمر بيان شده است . همچنين جمله لولا على لهلك عمر : اگر علىنبود عمر هلاك شده بود كه گفته اند هفتاد بار از او شنيده شده است . درمورد همين اشتباهات بود كه على او را واقف مى كرد .

اميرالمؤمنين على (ع ) عمر را به همين دو خصوصيت كه تاريخ , سخت آنرا تاييد مى كند , مورد انتقاد قرار مى دهد , يعنى خشونت زياد او به حدىكه همراهان او از گفتن حقايق بيم داشتند و ديگر شتابزدگى و اشتباهات مكرر و سپس معذرت خواهى از اشتباه . درباره قسمت اول مى فرمايد :

( فصيرها فى حوزه خشناء يغلظ كلمها و يخشن مسها . . . فصاحبهاكراكب الصعبه ان اشنق لها خرم و ان اسلس لها تقحم ) .

يعنى ابوبكر زمام خلافت را در اختيار طبيعتى خشن قرار داد كه آسيب رساندنهايش شديد و تماس با او دشوار بود . . آنكه مى خواست با او همكارى كند مانندكسى بود كه شترى چموش و سرمست را سوار باشد , اگر مهارش را محكم بكشد بيني اش را پاره مى كند و اگر سست كند به پرتگاه سقوط مى نمايد .

و درباره شتابزدگى و كثرت اشتباه و سپس عذر خواهى او مى فرمايد :

( و يكثر العثار فيها و الاعتذار منها ) .

لغزشهايش و سپس پوزشخواهيش از آن لغزشها فراوان بود .

در نهج البلاغه تا آنجا كه من به ياد دارم از خليفه اول و دوم تنها درخطبه شقشقيه كه فقراتى از آن نقل كرديم بطور خاص ياد و انتقاد شده است . در جاى ديگر اگر هست يا به صورت كلى است و يا جنبه كنايى دارد , مثلآنجا كه در نامه معروف خود به عثمان بن حنيف اشاره به مساله فدك مى كند. و يا در نامه ٦٢ مى گويد : باور نمى كردم كه عرب اين امر را از منبرگرداند , ناگهان متوجه شدم كه مردم دور فلانى را گرفتند و يا در نامه ٢٨كه در جواب معاويه نوشته و مى گويد اينكه مى گويى مرا به زور وادار به بيعت كردند , نقصى بر من وارد نمى كند , هرگز بر يك مسلمان عيب و عارنيست كه مورد ستم واقع شود مادامى كه خودش در دين خودش در شك و ريب نباشد .

در نهج البلاغه ضمن خطبه شماره ٢٢٦ جمله هايى آمده است مبنى بر ستايش از شخصى كه به كنايه تحت عنوان ( فلان( از او ياد شده است . شراح نهج البلاغه درباره اينكه اين مردى كه مورد ستايش على واقع شده كيست اختلاف دارند غالبا گفته اند مقصود عمر بن الخطاب است كه يا به صورت جد و يابه صورت تقيه ادا شده است و برخى مانند قطب راوندى گفته اند مقصود كه يكى از گذشتگان صحابه از قبيل عثمان بن مظعون و غيره است , ولى ابن ابىالحديد به قرينه نوع ستايشها كه مى رساند از يك مقام متصدى حكومت ستايششده است , زيرا سخن از مردى است كه كجيها را راست و علتها را رفع نموده است و چنين توصيفى بر گذشتگان صحابه قابل انطباق نيست , مى گويد :قطعا جز عمر كسى مقصود نبوده است .

ابن ابى الحديد از طبرى نقل مى كند كه :

در فوت عمر زنان مى گريستند دختر ابى حثمه چنين ندبه مى كرد : اقام الاودو ابرا العمد , امات الفتن و احيا السنن , خرج نقسى الثوب بريئا منالعيب . آنگاه طبرى از مغيره بن شعبه نقل مى كند كه پس از دفن عمر به سراغ على رفتم و خواستم سخنى از او درباره عمر بشنوم . على بيرون آمد درحالى كه سر و صورتش را شسته بود و هنوز آب مى چكيد و خود را در جامه اىپيچيده بود و مثل اينكه ترديد نداشت كه كار خلافت بعد از عمر بر او مستقر خواهد شد . گفت دختر ابى حثمه راست گفت كه گفت : لقد قوم الاود . . .

ابن ابى الحديد اين داستان را مويد نظر خودش قرار مى دهد كه جمله هاىنهج البلاغه در ستايش عمر گفته شده است .

ولى برخى از متتبعين عصر حاضر از مدارك ديگر غير از طبرى داستان را به شكل ديگر نقل كرده اند و آن اينكه على پس از آنكه بيرون آمد و چشمش به مغيره افتاد به صورت سؤال و پرسش فرمود : آيا دختر ابى حثمه آن ستايشهارا كه از عمر مى كرد راست مى گفت ؟

عليهذا جمله هاى بالا نه سخن على (ع) است و نه تاييدى از ايشان است نسبت به گوينده اصلى كه زنى بوده است و سيد رضى ( ره ) كه اين جمله ها را ضمن كلمات نهج البلاغه آورده است دچار اشتباه شده است .

عثمان

ذكر عثمان در نهج البلاغه از دو خليفه پيشين بيشتر آمده است , علت آنروشن است . عثمان در جريانى كه تاريخ آن را فتنه بزرگ ناميد و خودخويشاوندان نزديك عثمان يعنى بنى اميه بيش از ديگران در آن دست داشتند, كشته شد و مردم بلافاصله دور على (ع ) را گرفتند و آنحضرت طوعا اوكرهابيعت آنان را پذيرفت و اين كار طبعا مسائلى را براى حضرتش در دورهخلافت به وجود آورد .

از طرفى , داعيه داران خلافت شخص او را متهممى كردند كه در قتل عثمان دست داشته است و او ناچار بود از خود دفاع وموقف خويش را در حادثه قتل عثمان روشن سازد , و از طرف ديگر , گروهانقلابيون كه عليه حكومت عثمان شوريده بودند و قدرتى عظيم به شمارمى رفتند جزو ياران على (ع ) بودند و مخالفان على از او مى خواستند آنان را تسليم كند تا به جرم قتل عثمان قصاص كنند و على (ع ) مى بايست اينمساله را در سخنان خود طرح كند و تكليف خود را بيان نمايد .

بعلاوه , در زمان حيات عثمان آنگاه كه انقلابيون عثمان را در محاصرهقرار داده بودند و بر او فشار آورده بودند كه يا تغيير روش بدهد يااستعفا كند , يگانه كسى كه مورد اعتماد طرفين و سفير فى ما بين بود و نظريات هر يك از آنها را علاوه بر نظريات خود به طرف ديگر مى گفت ,على بود .

از همه اينها گذشته , در دستگاه عثمان فساد زيادترى راه يافته بود وعلى (ع ) بر حسب وظيفه نمى توانست در زمان عثمان و يا در دوره بعد ازعثمان درباره آنها بحث نكند و به سكوت برگزار نمايد . اينها مجموعاسبب شده كه ذكر عثمان بيش از ديگران در كلمات على (ع ) بيايد .

در نهج البلاغه مجموعا ١٦ نوبت درباره عثمان بحث شده كه بيشتر آنهادرباره حادثه قتل عثمان است . در پنج مورد على خود را از شركت در قتلجدا تبرئه مى كند و در يك مورد طلحه را كه مساله قتل عثمان را بهانه اىبراى تحريك عليه على (ع ) قرار داده بود شريك در توطئه عليه عثمان معرفى مى نمايد . در دو مورد معاويه را كه قتل عثمان را دستاويز براىتوطئه و اخلال در حكومت انسانى و آسمانى على قرار داده و اشك تمساحمى ريخت و مردم بيچاره را تحت عنوان قصاص از كشندگان خليفه مظلوم به نفع آرمانهاى ديرينه خود تهييج مى كرد سخت مقصر مى شمارد .

## نقش ماهرانه معاويه در قتل عثمان

على در نامه هاى خود به معاويه مى گويد تو ديگر چه مى گوئى ؟ دست نامرئىتو تا مرفق در خون عثمان آلوده است , باز دم از خون عثمان مى زنى ؟

اين قسمت فوق العاده جالب است , على پرده از رازى بر مى دارد كه چشم تيز بين تاريخ كمتر توانسته است آنرا كشف كند , تنها در عصر جديد است كه محققان به دستيارى و رهنمائى اصول روانشناسى و جامعه شناسى از زواياى تاريخ اين نكته را بيرون آورده اند اگر نه اكثر مردم دوره هاى پيشين باورنمى كردند كه معاويه در قتل عثمان دست داشته باشد و يا حداقل در دفاع ازاو كوتاهى كرده باشد .

معاويه و عثمان هر دو اموى بودند و پيوند قبيله اى داشتند , امويان بالخصوص چنان پيوند محكم براساس هدفهاى حساب شده و روشهاى مشخص شدهداشتند كه مورخين امروز پيوند آنها را از نوع پيوندهاى حزبى در دنياىامروز مى دانند .

يعنى تنها احساسات نژادى و قبيله اى آنها را به يكديگر نمى پيوست ,پيوند قبيله اى زمينه اى بود كه آنها را گرد هم جمع مى كند و در راه هدفهاىمادى متشكل و هماهنگ نمايد . معاويه شخصا نيز از عثمان محبتها و حمايتهاديده بود و متظاهر به دوستى و حمايت او بود , لذا كسى باور نمى كرد كه معاويه باطنا در اين كار دست داشته باشد .

معاويه كه تنها يك هدف داشت و هر وسيله اى را براى آن هدف مباح مى دانست و در منطق او و امثال او نه عواطف انسانى نقشىدارد و نه اصول , آنروزى كه تشخيص داد از مرده عثمان بهتر مى تواند بهرهبردارى كند تا از زنده او و خون زمين ريخته عثمان بيشتر به او نيرو مى دهدتا خونى كه در رگهاى عثمان حركت مى كند , براى قتل او زمينه چينى كرد ودر لحظاتى كه كاملا قادر بود كمكهاى موثرى به او بدهد و جلو قتل او رابگيرد , او را در چنگال حوادث تنها گذاشت .

ولى چشم تيزبين على دست نامرئى معاويه را مى ديد و جريانات پشت پردهرا مى دانست , اينست كه رسما خود معاويه را مقصر و مسئول در قتل عثمانمعرفى مى كند .

در نهج البلاغه نامه مفصلى است كه امام در جواب نامه معاويه نوشته است . معاويه در نامه خود امام را متهم مى كند به شركت در قتل عثمان وامام عليه السلام به او اينطور پاسخ مى گويد :

( ثم ذكرت ما كان من امرى و امر عثمان فلك ان تجاب عن هذه لرحمك منه , فاينا كان اعدى له و اهدى الى مقاتله ا من بذل له نصرته فاستقعده واستكفه ؟ ام من استنصره فتراخى عنه و بث المنون اليه حتى اتى قدره ؟ . .. و ما كنت لاعتذر من انى كنت انقم عليه احداثا فان كان الذنب اليهارشادى و هدايتى له فرب ملوم لا ذنب له و قد يستفيد الظنه المتنصح و مااردت الا الاصلاح ما استطعت و ما توفيقى الا بالله عليه توكلت ).(١)

يعنى اما آنچه درباره كار مربوط به من و عثمان ياد كردى , اين حق براى تو محفوظ است كه پاسخ آنرا بشنوى , زيرا خويشاوند او هستى . كداميك از من و تو بيشتر با او دشمنى كرديم و راههايى را كه به قتل او منتهى مى شد بيشتر نشان داديم ؟ آنكس كه بي دريغ در صدد يارى اوبر آمد اما عثمان به موجب يك سوء ظن بيجا خود طالب سكوت او شد وكناره گيرى او را خواست يا آنكس كه عثمان از او يارى خواست و او به دفع الوقت گذراند و موجبات مرگ او را برانگيخت تا مرگش فرا رسيد ؟ البته من هرگز از اينكه خير خواهانه در بسيارى از بدعتها و انحرافات بر عثمان انتقاد مى كردم پوزش نمى خواهم و پشيمان نيستم . اگر گناه من اين بودهاست كه او را ارشاد و هدايت كرده ام آنرا مى پذيرم , چه بسيارند افرادبيگناهى كه مورد ملامت واقع مى شوند , آرى گاهى ناصح و خيرخواه نتيجه اى كهاز كار خود مى گيرد بدگمانى طرف است . من جز اصلاح تا حدى كه در قدرت دارم قصدى ندارم جز از خدا توفيقى نمى خواهم و بر او توكل مى كنم .

در يك نامه ديگر خطاب به معاويه چنين مى نويسد :

فاما اكثارك الحجاج فى عثمان و قتلته فانك انما نصرت عثمان حيث كان النصر لك , و خذلته حيث كان النصر له .(٢)

اما اينكه تو فراوان مساله عثمان و كشندگان او را طرح مى كنى , تو آنجا كه يارى عثمان به سودت بود او رايارى كردى و آنجا كه يارى او به سود خود او بود او را واگذاشتى .

قتل عثمان خود مولود فتنه هايى بود و باب فتنه هايى ديگر را بر جهان اسلام گشود كه قرنها دامنگير اسلام شد و آثار آن هنوز باقى است . از مجموعسخنان على در نهج البلاغه بر مىآيد كه بر روش عثمان سخت انتقاد داشتهاست و گروه انقلابيون را ذيحق مى دانسته است . در عين حال قتل عثمان رادر مسند خلافت به دست شورشيان با مصالح كلى اسلامى منطبق نمى دانسته است . پيش از آنكه عثمان كشته شود على اين نگرانى را داشته است و به عواقب وخيم آن مى انديشيده است . اينكه جرائم عثمان در حدى بود كه او را شرعامستحق قتل كرده بود يا نه و ديگر اينكه آيا موجبات قتل عثمان را بيشتراطرافيان خود او به عمد يا به جهل فراهم كردند و همه راهها را جز راه قتلعثمان بر انقلابيون بستند , يك مطلب است و اينكه قتل عثمان به دستورشورشيان در مسند خلافت به مصلحت اسلام و مسلمين بود يا نبود , مطلب ديگراست .

از مجموع سخنان على بر مىآيد كه آن حضرت مى خواست عثمان راهى را كهمى رود رها كند و راه صحيح عدل اسلامى را پيشه نمايد . و در صورت امتناع ,انقلابيون او را بركنار و احيانا حبس كنند . و خليفه اى كه شايسته است روى كار بيايد , آن خليفه كه مقام صلاحيت داراست بعدها به جرائم عثمان رسيدگى كند و حكم لازم را صادر نمايد .

لهذا على نه فرمان به قتل عثمان داد و نه او را عليه انقلابيون تاييدكرد . تمام كوشش على در اين بود كه بدون اينكه خونى ريخته شود خواسته هاى مشروع انقلابيون انجام شود , يا عثمان خود عليه روش گذشته خود انقلاب كندو يا كنار رود و كار را به اهلش بسپارد . على درباره دو طرف اين چنين قضاوت كرد :

استاثر فاساء الاثره و جزعتم فاساتم الجزع . (٣)

يعنى عثمان روش مستبدانه پيش گرفت همه چيز را به خود و خويشاوندان خود اختصاص داد و به نحو بدى اين كار را پيشه كرد و شما انقلابيون نيزبى تابى كرديد و بد بيتابى كرديد .

آنگاه كه به عنوان ميانجى خواسته هاى انقلابيون را براى عثمان مطرح كرد ,نگرانى خود را از اينكه عثمان در مسند خلافت كشته شود و باب فتنه اىبزرگ براى مسلمين باز شود به خود عثمان اعلام كرد . فرمود :

و انى انشدك الله الا تكون امام هذه الامه المقتول , فانه كان يقال :يقتل فى هذه الامه امام يفتح عليها القتل و القتال الى يوم القيامه , ويلبس امورها عليها , و يبث الفتن فيها , فلا يبصرون الحق من الباطل ,يموجون فيها موجا , و يمرجون فيها مرجا . (٤)

من تو را به خدا سوگند مى دهم كه كارى نكنى كه پيشواى مقتول اين امت بشوى زيرا اين سخن گفته مى شد كه در اين امت يك پيشوا كشته خواهد شد كه كشته شدناو در كشت و كشتار را بر اين امت خواهد گشود و كار اين امت را بر اومشتبه خواهد ساخت و فتنه ها بر اين امت خواهد انگيخت كه حق را از باطل نشناسند و در آن فتنه ها غوطه بخورند و درهم بياميزند .

همانطور كه قبلا از خود مولى نقل كرديم , آن حضرت در زمان عثمان رو درروى او و يا در غياب او بر او اعتراض و انتقاد مى كرده است . همچنان كه بعد از درگذشت عثمان نيز انحرافات او را همواره ياد مى كرده است و ازاصل : اذكروا موتاكم بالخير كه گفته مى شود سخن معاويه است و به نفع حكومتها و شخصيتهاى فاسد گفته شده كه سابقه شان با مردنشان لوث شود تابراى نسلهاى بعدى درسى و براى حكومتهاى فاسد بعدى خطرى نباشد پيروى نكردهاست . اينك موارد انتقاد .

١ - در خطبه ١٢٨ جمله هايى كه على ( ع ) در بدرقه ابوذر هنگامى كه ازجانب عثمان به ربذه تبعيد مى شد فرموده است , در آن جمله ها كاملا حق رابه ابى ذر معترض و منتقد و انقلابى مى دهد و او را تاييد مى كند و بطورضمنى حكومت عثمان را فاسد معرفى مى فرمايد :

٢ - در خطبه ٣٠ جمله اى است كه قبلا نقل شد : استاثر فاساء الاثره عثمان راه استبداد و استيثار و مقدم داشتن خود وخويشاوندان خويشرا بر افراد امت پيش گرفت و به شكل بسيار بدى رفتاركرد .

٣ - عثمان مرد ضعيفى بود , از خود اراده اى نداشت خويشاوندانش ,مخصوصا مروان حكم كه تبعيد شده پيغمبر بود و عثمان او را به مدينه آورد وكم كم به منزله وزير عثمان شد , سخت بر او مسلط شدند و به نام او هركارى كه دلشان مى خواست مى كردند . على (ع ) اين قسمت را انتقاد كرد ورو در روى عثمان فرمود :

( فلا تكونن لمروان سيقه يسوقك حيث شاء بعد جلال السن و تقضى العمر) . (٥)

تو اكنون در با شكوه ترين ايام عمر خويش هستى و مدتت هم پايان رسيدهاست با اينحال مهار خويش را به دست مروان مده كه هر جا دلش بخواهد تورا به دنبال خود ببرد .

٤ - على مورد سوء ظن عثمان بود , عثمان وجود على را در مدينه مخل و مضربه حال خود مى ديد , على تكيه گاه و مايه اميد آينده انقلابيون به شمارمى رفت خصوصا كه گاهى انقلابيون به نام على شعار مى دادند و رسما عزل عثمانو زمامدارى على را عنوان مى كردند , لهذا عثمان مايل بود على در مدينهنباشد تا چشم انقلابيون كمتر به او بيفتد , ولى از طرف ديگر بالعيانمى ديد خيرخواهانه ميان او و انقلابيون وساطت مى كند و وجودش مايه آرامشاست از اينرو از على خواست از مدينه خارج شود و موقتا به مزرعه خود در ( ينبع) كه در حدود ده فرسنگ يا بيشتر با مدينه فاصله داشت برود .

اما طولى نكشيد كه از خلاء ناشى از نبود على احساس ناراحتى كرد و پيغامداد كه به مدينه برگردد .

طبعا وقتى كه على برگشت شعارها بنامش داغتر شد , بار ديگر از علىخواست مدينه را ترك كند . ابن عباس پيغام عثمان را آورد كه تقاضا كردهبود بار ديگر مدينه را ترك كند و به سر مزرعه اش برود . على از اينرفتار توهين آميز عثمان ناراحت شد و فرمود :

( يا ابن عباس ما يريد عثمان الا ان يجعلنى جملا ناضحا بالغرب اقبلو ادبر , بعث الى ان اخرج ثم بعث الى ان اقدم ثم هو الان يبعث الى اناخرج , و الله لقد دفعت عنه حتى خشيت ان اكون آثما ) .

پسر عباس ! عثمان جز اين نمى خواهد كه حالت من حالت شتر آبكش باشدكه كارش اينست در يك مسير معين هى برود و برگردد , عثمان پيام فرستاد كه از مدينه خارج شوم سپس پيام داد كه برگردم اكنون بار ديگر تو رافرستاده كه از مدينه خارج شوم . به خدا قسم آنقدر از عثمان دفاع كردم كه مى ترسم گنه كار باشم.

٥ - از همه شديدتر آنچيزى است كه در خطبه شقشقيه آمده است :

( الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله و معتلفه و قام معهبنو ابيه يخضمون مال الله خضم الابل نبته الربيع الى ان انتكث عليه قتلهو اجهز عمله و كبت به بطنته ) .

تا آنكه سومين آن گروه به پا خاست آكنده شكم ميان سرگين و چراگاهش ,خويشاوندان وى نيز قد علم كردند و مال خدا را با تمام دهان مانند شتر كه علف بهارىرا مى خورد , خوردن گرفتند تا آنگاه كه رشته اش باز شد و كارهاى ناهنجارش مرگش را رساند و شكم پرستى , او را به سر در آورد .

ابن ابى الحديد در شرح اين قسمت مى گويد :

اين تعبيرات از تلخترين تعبيرات است و به نظر من از شعر معروف حطيئه كه گفته شده است هجو آميزترين شعر عرب است شديدتر است شعرمعروف حطيئه اينست :

و اقعد فانك انت الطاعم الكاسى

دعالمكارم لاترحل لبغيتها

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

١ - نهج البلاغه , نامه ٢٨ .

٢ - نهج البلاغه , نامه ٣٧ .

٣ - نهج البلاغه , خطبه ٣٠ .

٤ - نهج البلاغه خطبه ١٦٢ .

٥ - نهج البلاغه خطبه ١٦٢ .

## ۱۰سكوت تلخ

سومين بخش از مسائل مربوط به خلافت كه در نهج البلاغه انعكاس يافته است مساله سكوت و مداراى آن حضرت و فلسفه آن است .

مقصود از سكوت , ترك قيام و دست نزدن به شمشير است , و الا چنان كه قبلا گفته ايم , على از طرح دعوى خود و مطالبه آن و از تظلم در هر فرصت مناسب خوددارى نكرد .

على از اين سكوت به تلخى ياد مى كند و آنرا جانكاه و مرارتبار مى خواند:

( و اغضيت على القذى و شربت على الشجى و صبرت على اخذ الكظم وعلى امر من العلقم ) .

خار در چشمم بود و چشمها را بر هم نهادم , استخوان در گلويم گير كردهبود و نوشيدم , گلويم فشرده مى شد و تلختر از حنظل در كامم ريخته بود وصبر كردم .

سكوت على سكوتى حساب شده و منطقى بود نه صرفا ناشى از اضطرار وبيچارگى , يعنى او از ميان دو كار بنا به مصلحت يكى را انتخاب كرد كه شاق تر و فرساينده تر بود ,براى او آسان بود كه قيام كند و حداكثر آن بود كه بواسطه نداشتن يار وياور خودش و فرزندانش شهيد شوند , شهادت آرزوى على بود و اتفاقا درهمين شرايط است كه جمله معروف را ضمن ديگر سخنان خود به ابوسفيان فرمود:

( و الله لابن ابيطالب آنس بالموت من الطفل بثدى امه ) .(١)

به خدا سوگند كه پسر ابوطالب مرگ را بيش از طفل پستان مادر را دوست مى دارد , على با اين بيان به ابوسفيان و ديگران فهماند كه سكوت من ازترس مرگ نيست , از آن است كه قيام و شهادت در اين شرايط بر زياناسلام است نه به نفع آن .

على خود تصريح مى كند كه سكوت من حساب شده بود , من از دو راه آنرا كهبه مصلحت نزديكتر بود انتخاب كردم:

( و طفقت ارتاى بين ان اصولبيد جذاء او اصبر على طخيه عمياء , يهرم فيها الكبير و يشيب فيها الصغيرو يكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه , فرايت ان الصبر على هاتى احجى فصبرت وفى العين قذى و فى الحلق شجى ) . (٢)

در انديشه فرو رفتم كه در ميان دو راه كدام را برگزينم ؟ آيا با كوته دستى قيام كنم يا بر تاريكيى كور صبر كنم , تاريكي اى كه بزرگسال در آن فرتوت مى شود و تازه سال پير مى گردد و مؤمن در تلاشى سخت تا آخرين نفس واقع مى شود , ديدم صبر بر همين حالت طاقت فرسا عاقلانه تر است پس صبركردم در حالي كه خارى در چشم و استخوانى در گلويم بود .

## اتحاد اسلامى

طبعا هر كسى مى خواهد بداند آنچه على درباره آن مى انديشيد , آنچه علىنمى خواست , آسيب ببيند , آنچه على آن اندازه برايش اهميت قائل بود كه چنان رنج جانكاه را تحمل كرد چه بود ؟ حدسا بايد گفت آن چيز وحدت صفوف مسلمين و راه نيافتن تفرقه در آن است , مسلمين قوت و قدرت خود را كه تازه داشتند به جهانيان نشان مى دادند مديون وحدت صفوف و اتفاق كلمه خود بودند , موفقيت هاى محير العقول خود را در سالهاى بعد نيز از بركت همين وحدت كلمه كسب كردند , على القاعده على به خاطر همين مصلحت , سكوت ومدارا كرد .

اما مگر باور كردنى است كه جوانى سى و سه ساله دورنگرى و اخلاص را تا آنجا رسانده باشد و تا آنحد بر نفس خويش مسلط و نسبت به اسلام وفا دارو متفانى باشد كه به خاطر اسلام راهى را انتخاب كند كه پايانش محروميت و خرد شدن خود او است ؟ !

بلى باور كردنى است , شخصيت خارق العاده على در چنين مواقعى روشنمى گردد , تنها حدس نيست على شخصا در اين موضوع بحث كرده و با كمال صراحت علت را كه جز علاقه به عدم تفرقه ميان مسلمين نيست بيان كردهاست , مخصوصا در دوران خلافت خودش آنگاه كه طلحه و زبير نقض بيعت كردند و فتنه داخلى ايجاد نمودند , على مكرروضع خود را بعد از پيغمبر با اينها مقايسه مى كند و مى گويد من به خاطر پرهيز از تفرق كلمه مسلمين از حق مسلم خودم چشم مى پوشيدم و اينان بااينكه به طوع و رغبت بيعت كردند بيعت خويش را نقض كردند , و پرواى ايجاد اختلاف در ميان مسلمين را نداشتند .

ابن ابى الحديد در شرح خطبه ١١٩ از عبدالله بن جناده نقل مى كند كه گفت :

( روزهاى اول خلافت على در حجاز بودم و آهنگ عراق داشتم , در مكه عمره بجا آوردم و به مدينه آمدم , داخل مسجد پيغمبر شدم , مردم براى نمازاجتماع كردند , على در حالي كه شمشير خويش را حمايل كرده بود بيرون آمد وخطابه اى ايراد كرد . در آن خطابه پس از حمد و ثناى الهى و درود برپيامبر خدا چنين فرمود : پس از وفات رسول خدا ما خاندان باور نمى كرديمكه امت در حق ما طمع كند اما آنچه انتظار نمى رفت واقع شد , حق ما راغصب كردند و ما در رديف توده بازارى قرار گرفتيم , چشمهايى از ماگريست و ناراحتى ها به وجود آمد و ايم الله لولا مخافه الفرقه بينالمسلمين و ان يعود الكفر و يبور الدين لكنا على غير ما كنا لهم عليه .

به خدا سوگند اگر بيم وقوع تفرقه ميان مسلمين و بازگشت كفر و تباهىدين نبود رفتار ما با آنان طور ديگر بود .

آنگاه سخن را درباره طلحه و زبير ادامه داد و فرمود اين دو نفر با منبيعت كردند ولى بعد بيعت خويش را نقض كردند , عايشه را برداشته باخود به بصره بردند تا جماعت شما مسلمين را متفرق سازند .

ايضا از كلبى نقل مى كند :

على قبل از آنكه به سوى بصره برود در يك خطبه فرمود : قريش پس ازرسول خدا حق ما را از ما گرفت و به خود اختصاص داد . فرايت ان الصبرعلى ذلك افضل من تفريق كلمه المسلمين و سفك دمائهم و الناس حديثوا عهد بالاسلام و الدين يمخض مخض الوطب يفسده ادنى وهن و يعكسه اقل خلق .

ديدم صبر از تفرق كلمه مسلمين و ريختن خونشان بهتر است , مردم تازهمسلمانند و دين مانند مشكى كه تكان داده مى شود كوچكترين سستى آنرا تباهمى كند و كوچكترين فردى آنرا وارونه مى نمايد . آنگاه فرمود چه مى شود طلحهو زبير را ؟ خوب بود سالى و لااقل چند ماهى صبر مى كردند و حكومت مرامى ديدند آنگاه تصميم مى گرفتند , اما آنان طاقت نياوردند و عليه من شوريدند و در امرى كه خداوند حقى براى آنها قرار نداده با من به كش مكش پرداختند .

ابن ابى الحديد در شرح خطبه شقشقيه نقل مى كند :

در داستان شورا چون عباس مى دانست كه نتيجه چيست از على خواست كه درجلسه شركت نكند اما على با اينكه نظر عباس را از لحاظ نتيجه تاييدمى كرد پيشنهاد را نپذيرفت , و عذرش اين بود انى اكره الخلاف مناختلاف را دوست نمى دارم , عباس گفت اذا ترى ما تكره يعنى بنابراين باآنچه دوست ندارى مواجه خواهى شد .

در جلد دوم ذيل خطبه ٦٥ نقل مى كند :

يكى از فرزندان ابولهب اشعارى مبتنى بر فضيلت و ذيحق بودن على و برذم مخالفانش سرود , على او را از سرودن اين گونه اشعار كه در واقع نوعىتحريك و شعار بود نهى كرد و فرمود : سلامه الدين احب الينا من غيره براى ما سلامت اسلام و اينكه اساس اسلام باقى بماند از هر چيز ديگرمحبوبتر و با ارجتر است .

از همه بالاتر و صريحتر در خود نهج البلاغه آمده است . در سه مورد ازنهج البلاغه اين تصريح ديده مى شود :

١ - در جواب ابوسفيان آنگاه كه آمد و مى خواست تحت عنوان حمايت ازعلى ( ع ) فتنه به پا كند فرمود :

( شقوا امواج الفتن بسفن النجاه و عرجوا عن طريق المنافره وضعوا عنتيجان المفاخره ) . (٣)

امواج درياى فتنه را با كشتيهاى نجات بشكافيد , از راه خلاف و تفرقهدورى گزينيد و نشانه هاى تفاخر بر يكديگر را از سر بر زمين نهيد .

٢ - در شوراى ٦ نفرى پس از تعيين و انتخاب عثمان از طرف عبدالرحمنبن عوف فرمود :

( قد علمتم انى احق الناس بها من غيرى و و الله لاسلمن ما سلمت امور المسلمين و لم يكن فيها جور الا على خاصه ) . (٤)

شما خود مى دانيد من از همه براى خلافت شايسته ترم به خدا سوگند مادامي كه كار مسلمين رو به راه باشد و تنها بر من جور و جفا شده باشد مخالفتىنخواهم كرد .

٣ - آنگاه كه مالك اشتر از طرف على (ع) نامزد حكومت مصر شدآنحضرت نامه اى براى مردم مصر نوشت (اين نامه غير از دستور العمل مطولىاست كه معروف است) در آن نامه جريان صدر اسلام را نقل مى كند تا آنجاكه مى فرمايد : فامسكت يدى حتى رايت راجعه الناس قد رجعت عن الاسلام يدعون الى محقدين محمد (ص) فخشيت ان لم انصر الاسلام و اهله ارى فيه ثلما او هدما تكون المصيبه به على اعظم من فوت ولايتكم التى انما هى متاع ايام قلائل .(٥)

من اول دستم را پس كشيدم تا آنكه ديدم گروهى از مردم از اسلام برگشتند( مرتد شدند اهل رده ) و مردم را به محو دين محمد دعوت مى كنند , ترسيدم كه اگردر اين لحظات حساس اسلام و مسلمين را يارى نكنم خرابى يا شكافى در اساساسلام خواهم ديد كه مصيبت آن بر من از مصيبت از دست رفتن چند روزهخلافت بسى بيشتر است .

## دو موقف ممتاز

على ( ع ) در كلمات خود به دو موقف خطير در دو مورد اشاره مى كند وموقف خود را در اين دو مورد , ممتاز و منحصر به فرد مى خواند يعنى او درهر يك از اين دو مورد خطير تصميمى گرفته كه كمتر كسى در جهان در چنانشرائطى مى تواند چنان تصميمى بگيرد . على در يكى از اين دو مورد حساسسكوت كرده است و در ديگرى قيام , سكوتى شكوهمند و قيامى شكوهمندتر ,موقف سكوت على همين است كه شرح داديم .

سكوت و مدارا در برخى شرائط بيش از قيامهاى خونين نيرو و قدرت تملك نفس مى خواهد . مردى را در نظر بگيريد كه مجسمه شجاعت و شهامت و غيرت است , هرگز به دشمن پشت نكرده و پشت دلاوران از بيمش مى لرزد , اوضاع واحوالى پيش مىآيد كه مردمى سياست پيشه از موقع حساس استفاده مى كنند وكار را بر او تنگ مى گيرند تا آنجا كه همسر بسيار عزيزش مورد اهانت قرار مى گيرد و او خشمگين وارد خانه مى شود و با جمله هائى كه كوه را از جا مى كند شوهر غيور خود را موردعتاب قرار مى دهد و مى گويد :

پسر ابو طالب چرا به گوشه خانه خزيده اى ؟ تو همانى كه شجاعان از بيمتو خواب نداشتند اكنون در برابر مردمى ضعيف سستى نشان مى دهى , اي كاش مرده بودم و چنين روزى را نمى ديدم .

على خشمگين از ماجراها از طرف همسرى كه بى نهايت او را عزيز مى دارداين چنين تهييج مى شود , اين چه قدرتى است كه على را از جا نمى كند , پس از استماع سخنان زهرا با نرمى او را آرام مى كند كه : نه , من فرقىنكرده ام , من همانم كه بودم , مصلحت چيز ديگر است تا آنجا كه زهرا راقانع مى كند و از زبان زهرا مى شنود : حسبى الله و نعم الوكيل .

ابن ابى الحديد در ذيل خطبه ٢١٥ اين داستان معروف را نقل مى كند :

روزى فاطمه سلام الله عليها على (ع) را دعوت به قيام مى كرد , در همين حال فرياد موذن بلند شد كه اشهد ان محمد رسول الله على (ع) به زهرافرمود آيا دوست دارى اين فرياد خاموش شود ؟ فرمود : نه , فرمود سخن منجز اين نيست .

اما قيام شكوهمند و منحصر به فرد على كه به آن مى بالد و مى گويد احدىديگر جرات چنين كارى را نداشت . قيام در برابر خوارج بود .

( فانا فقات عين الفتنه و لم يكن ليجترا عليها احد غيرى بعد ان ماجغيه بها و اشتد كلبها ) . تنها من بودم كه چشم اين فتنه را در آوردم , احدى غير از من جرات برچنين اقدامى نداشت , هنگامى دست به چنين اقدامى زدم كه موج تاريكى وشبهه ناكى آن بالا گرفته هارى آن فزونى يافته بود .

تقواى ظاهرى خوارج طورى بود كه هر مؤمن نافذ الايمانى را به ترديد وامى داشت , جوى تاريك و مبهم , و فضائى پر از شك و دو دلى به وجود آمدهبود . آنان دوازده هزار نفر بودند كه از سجده زياد پيشانيشان و سرزانوهاشان پينه بسته بود , زاهدانه مى خوردند و زاهدانه مى پوشيدند وزاهدانه زندگى مى كردند . زبانشان همواره به ذكر خدا جارى بود , اما روحاسلام را نمى شناختند و ثقافت اسلامى نداشتند , همه كسريها را با فشار برروى ركوع و سجود مى خواستند جبران كنند . تنگ نظر , ظاهر پرست , جاهل وجامد بودند و سدى بزرگ در برابر اسلام .

على به عنوان يك افتخار بزرگ مى فرمايد : اين من بودم كه خطر بزرگى راكه از ناحيه اين خشكه مقدسان متوجه شده بود درك كردم , پيشاني هاى پينه بسته اينها و جامه هاى زاهدانه و زبانهاى دائم الذكرشان نتوانست چشم بصيرت مرا كور كند , من بودم كه دانستم اگر اينها پا بگيرند چنان اسلامرا به جمود و تقشر و تحجر و ظاهر گرائى خواهند كشاند كه ديگر كمر اسلام راست نشود .

آرى اين افتخار تنها نصيب پسر ابوطالب شد , كدام روح نيرومند است كه در مقابل قيافه هاى آنچنان حق به جانب تكان نخورد ؟ و كدام بازو است كه براى فرود آمدن بر فرق اينها بالا رود و نلرزد ؟ !

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

١ - نهج البلاغه , خطبه ٥ .

٢ - نهج البلاغه , خطبه ٣ .

٣ - نهج البلاغه , خطبه ٥ .

٤ - نهج البلاغه , خطبه ٧٢ .

٥ - نامه ٦٢ .

## ۱۱ موعظه و حكمت

مواعظ بى نظير

بزرگترين بخش نهج البلاغه , بخش مواعظ است تقريبا نيمى از نهج البلاغه را اين بخش تشكيل مى دهد و بيشترين شهرت نهج البلاغه مديون موعظه ها وپندها و اندرزها و حكمتهاى عملى آن است .

بگذريم از مواعظ قرآن و يك سلسله مواعظى كه از رسول اكرم ولو مختصرباقى مانده است و به منزله ريشه و سر رشته نهج البلاغه به شمار مى رود .مواعظ نهج البلاغه در عربى و فارسى بى نظير است .

بيش از هزار سال است كه اين مواعظ نقش موثر و خارق العاده خود راايفا كرده و مى كند , هنوز در اين كلمات جاندار , آن نفوذ و تاثير هست كه دلها را به تپش اندازد و به احساسات رقت بخشد و اشكها را جارى سازدو تا بوئى از انسانيت باقى باشد اين كلمات اثر خود را خواهد بخشيد .

مقايسه با ساير مواعظ

ما در فارسى و عربى مواعظ زيادى داريم , مواعظى در اوج تعالى و لطافت ولى در قالب نظم و شعر . در عربى قصيده معروف ( ابوالفتح بستى) كه با اين بيت آغاز مى شود :

زياده المرء فى دنياه نقصان

و ربحه غير محض الخيز نقصان

و همچنين قصيده رثائيه ابوالحسن تهامى كه به مناسبت مرگ فرزند جوانش سروده است و اولش اينست :

حكم المنيه فى البريه جار

ما هذه الدنيا بدار قرار

و همچنين قسمتهاى اول قصيده معروف ( برده) اثر طبع بلند بوصيرىمصرى آنجا كه مى گويد :

فان امارتى بالسوء ما اتعظت

من جهلها بنذير الشيب و الهرم

تا آنجا كه وارد مدح حضرت رسول اكرم ( ص ) مى شود و اصل قصيده در مدحايشان است و باقى مقدمه است و مى گويد :

ظلمت سنه من احيى الظلام الى

ان اشتكت قدماه الضر من ورم

هر كدام از اينها يك اثر جاويدان است و مانند ستاره در ادبيات اسلامىعربى مى درخشد و هرگز كهنه و فرسوده نخواهد شد .

در فارسى , اشعار موعظه اى سعدى در گلستان و بوستان و قصائد , فوقالعاده جالب و موثر است و در نوع خود شاهكار است . مانند اشعار معروفى كه در مقدمه گلستان آورده و بااين بيت آغاز مى شود :

هر دم از عمر مى رود نفسى

چون نگه مى كنم نمانده بسى

و يا در قصائد آنجا كه مى گويد :

ايها الناس جهان جاى تن آسانى نيست

مرد دانا به جهان داشتن ارزانىنيست

يا آنجا كه مى گويد :

جهان بر آب نهاده است , و زندگى بر باد

غلام همت آنم كه دل بر اوننهاد

يا آنجا كه مى گويد :

بس بگرديد و بگردد روزگار

دل به دنيا در نبندد هوشيار

بوستان سعدى پر است از موعظه هاى آبدار جاندار و شايد باب نهم كه درتوبه و راه صواب است از همه عاليتر باشد .

همچنين است پاره اى از مواعظ مولوى در مثنوى و ساير شعراى فارسى زبان كه فعلا مجال ذكر نمونه از آنها نيست .

در ادبيات اسلامى , اعم از عربى يا فارسى مواعظ و حكم بسيار عالى وجوددارد , منحصر به اين دو زبان نيست در زبان تركى و اردو و بعضى اززبانهاى ديگر نيز اين بخش از ادبيات اسلامى جلوه خويش را نمودهاست و يك روح خاص بر همه آنها حكمفرما است .

اگر كسى با قرآن كريم و كلمات رسول اكرم و اميرالمؤمنين و ساير ائمهدين و اكابر اوليه مسلمين آشنا باشد مى بيند يك روح كه همان روح اسلامىاست در همه مواعظ فارسى آشكار است , همان روح است ولى در جامه و پيكرهزبان شيرين فارسى .

اگر كسى يا كسانى در دو زبان عربى و فارسى تبحر داشته باشند و با سايرزبانهايى كه ادبيات اسلامى را منعكس كرده اند نيز آشنايى داشته باشند وشاهكارهايى كه در زمينه مواعظ اسلامى بوجود آمده جمع آورى كنند معلومخواهد شد كه فرهنگ اسلامى از اين نظر فوق العاده غنى و پيشرفته است . ولى تعجب در اينست كه همه نبوغ فارسى زبانان از نظر مواعظ در شعرظهور كرده است اما در نثر هيچ اثر برجسته اى وجود ندارد . در نثر آنچه وجود دارد به صورت جمله هاى كوتاه و كلمات قصار است , مانند نثر گلستان كه قسمتى از آنها موعظه است و در نوع خود شاهكار است و يا جمله هايى كهاز خواجه عبدالله انصارى نقل شده است .

البته اطلاعات من ضعيف است ولى تا آنجا كه اطلاع دارم در متون فارسىيك نثر موعظه اى قابل توجه كه از حدود كلمات قصار تجاوز كرده باشد و بهاصطلاح در حد يك مجلس ولو كوتاه بوده باشد وجود ندارد , خصوصا اينكه شفاها و از ظهر القلب القا شده باشد و سپس جمع آورى و در متن كتب ثبت شده باشد .

مجالسى كه از مولانا يا از سعدى نقل شده كه در مجالس ارشاد براى پيروانخود به صورت وعظ القا مى كرده اند در دست است ولى به هيچ وجه آب و رنگ اشعار موعظه اى آن مردان بزرگ را ندارد تا چه رسد به اينكه با مواعظ نهج البلاغه قابل مقايسه باشد .

همچنين است متونى كه به صورت رساله يا نامه نوشته شده است و اكنوندر دست است , نظير : نصيحه الملوك ابوحامد محمد غزالى و تازيانه سلوك احمد غزالى كه نامه اى است مفصل خطاب به مريد و شاگردش عين القضاه همدانى .

## موعظه و حكمت

وعظ , همچنانكه در قرآن كريم آمده است يكى از طرق سه گانه دعوت (حكمت , موعظه , مجادله به نحو احسن ) است .

تفاوت موعظه و حكمت در اينست كه حكمت تعليم است و موعظه تذكار ,حكمت براى آگاهى است و موعظه براى بيدارى , حكمت مبارزه با جهل است وموعظه مبارزه با غفلت , سر و كار حكمت با عقل و فكر است و سر و كارموعظه با دل و عاطفه , حكمت ياد مى دهد و موعظه يادآورى مى كند , حكمت برموجودى ذهنى مى افزايد و موعظه ذهن را براى بهره بردارى از موجودى خودآماده مى سازد , حكمت چراغ است و موعظه باز كردن چشم است براى ديدن , حكمت براى انديشيدن است و موعظه براى بهخود آمدن , حكمت زبان عقل است و موعظه پيام روح . از اينرو شخصيت گوينده در موعظه نقش اساسى دارد , بر خلاف حكمت . در حكمت روحها بيگانه وار با هم سخن مى گويند و در موعظه حالتى شبيه جريان برق كه يك طرف آن گوينده است , و طرف ديگر شنونده به وجود مىآيد و از اين رو دراينگونه از سخن است كه ( اگر از جان برون آيد نشيند لاجرم بر دل), و گرنه از گوش شنونده تجاوز نمى كند . درباره سخنان موعظه اى گفته شدهاست : ( الكلام اذا خرج من القلب دخل فى القلب و اذا خرج من اللسان لميتجاوز الاذان) سخن اگر از دل برون آيد و پيام روح باشد در دل نفوذ مى كنداما اگر پيام روح نباشد و صرفا صنعت لفظى باشد از گوشها آنطرفتر نمى رود.

## موعظه و خطابه

موعظه با خطابه نيز متفاوت است , سر و كار خطابه نيز با احساسات است اما خطابه براى تهييج و بيتات كردن احساسات است و موعظه براى رامساختن و تحت تسلط در آوردن , خطابه آنجا به كار آيد كه احساسات خمود وراكد است و موعظه آنجا ضرورت پيدا مى كند كه شهوات و احساسات خودسرانه عمل مى كنند . خطابه احساسات غيرت , حميت , حمايت , سلحشورى ,عصبيت , برترى طلبى , عزت طلبى , مردانگى , شرافت , كرامت , نيكوكارىو خدمت را به جوش مىآورد و پشت سر خود حركت و جنبش ايجاد مى كند , اما موعظه جوششها و هيجانهاى بيجا را خاموشمى نمايد , خطابه زمام كار را از دست حسابگريهاى عقل خارج مى كند و بهدست طوفان احساسات مى سپارد اما موعظه طوفانها را فرو مى نشاند و زمينهرا براى حسابگرى و دور انديشى فراهم مى كند . خطابه به بيرون مى كشد وموعظه به درون مى برد .

خطابه و موعظه هر دو ضرورى و لازم است , در نهج البلاغه از هر دواستفاده شده است , مساله عمده موقع شناسى است كه هر كدام در جاى خود وبه موقع مورد استفاده واقع مى شود . خطابه هاى مهيج اميرالمؤمنين در موقعىايراد شده كه احساسات بايد برافروخته شود و طوفانى به وجود آيد و بنيادى ظالمانه بركنده شود آنچنانكه در صفين در آغاز برخورد معاويه , خطابه اىمهيج و آتشين ايراد كرد .

معاويه و سپاهيانش پيشدستى كرده بودند و ( شريعه) را گرفته بودند وكار آب را بر اميرالمؤمنين و يارانش دشوار ساخته بودند . اميرالمؤمنين كوشش داشت كه حتى الامكان از برخورد نظامى پرهيز كند و مى خواست از طريق مذاكره به حل مشكلى كه معاويه براى مسلمين ايجاد كرده بود بپردازد امامعاويه كه سودايى ديگر در سر داشت فرصت را غنيمت شمرد و تصاحب (شريعه) را موفقيتى براى خود تلقى كرد و از هر گونه مذاكره اى خوددارىنمود . كار بر ياران على سخت شد , اينجا بود كه مى بايست با يك خطابه حماسى آتشين , طوفانى ايجاد كرد و با يك يورش دشمن را عقب راند . على براى اصحاب خود چنين خطابه سرود :

( قد استطعموكم القتال , فاقروا على مذله و تاخير محله , او روواالسيوف من الدماء ترووا من الماء فالموت فى حياتكم مقهورين , و الحياهفى موتكم قاهرين . الا و ان معاويه قاد لمه من الغواه و عمس عليهم الخبرحتى جعلوا نحورهم اغراض المنيه ) :

همانا دشمن گرسنه جنگ است و از شما نبرد مى طلبد , اكنون دو راه درپيش داريد يا تن به ذلت و پستى و عقب ماندگى دادن يا تيغ ها را با خونسيراب كردن و سپس سيراب شدن . مرگ اينست كه زنده باشيد اما مقهور ومغلوب , زندگى آن است كه بميريد , اما غالب و پيروز . همانا معاويهگروهى ناچيز از گمراهان را به دنبال خود كشانده و حقيقت را بر آنهاپنهان داشته است تا آنجا كه گلوى خويش را هدف تيرهاى شما كه مرگ راهمراه دارد قرار داده اند .

اين جمله ها كار خود را كرد , خونها را به جوش و غيرتها را در خروشآورد . شام نشده ( شريعه) در اختيار ياران على قرار گرفت و يارانمعاويه به عقب رانده شدند .

اما مواعظ على در شرائط ديگر انجام يافته است . در دوره خلفا و مخصوصادر زمان عثمان بر اثر فتوحات پى در پى و غنائم بى حساب و نبودن برنامهخوب براى بهره بردارى از آن ثروتهاى هنگفت و مخصوصا برقرارى( اريستوكراسى و حكومت اشرافى) و بلكه قبيله اى در زمان عثمان , فساداخلاق و دنيا پرستى و تنعم و تجمل در ميان مسلمين راه يافت , عصبيتهاىقبيله اى از نو جان گرفت , تعصب عرب و عجم بر آن مزيد گشت , در ميانآن غوغاى دنيا پرستى و غنيمت و آز و كامجوئى و تعصب تنها فرياد ملكوتىموعظه اى كه بلند بود فرياد على بود .

در فصول بعد انشاء الله درباره عناصرى كه در مواعظ على عليه السلام وجوددارد از قبيل تقوا , دنيا , طول امل , هواى نفس , زهد , عبرت از احوال گذشتگان , اهوال مرگ , اهوال قيامت و غيره بحث مى كنيم .

## عمده ترين بخشهاى نهج البلاغه

از مجموع ٢٣٩ قطعه اى كه سيد رضى تحت عنوان ( خطب) جمع كرده است (هر چند همه آنها خطبه نيست ) ٨٦ خطبه موعظه است و يا لااقل مشتمل بر يك سلسله مواعظ است و البته بعضى از آنها مفصل و طولانى است نظير خطبه ,١٧٤ كه با جمله ( انتفعوا ببيان الله) آغاز مى شود و خطبه القاصعه كه طولانى ترين خطب نهج البلاغه است و خطبه ١٩١ ( خطبه المتقين ) .

از مجموع ٧٩ قطعه اى كه تحت عنوان ( كتب) ( نامه ها ) گرد آوردهاست ( هر چند همه آنها نامه نيست ) ٢٥ نامه تماما موعظه است و يامتضمن جمله هائى در نصيحت و اندرز و موعظه و برخى از آنها مفصل و طولانىاست مانند نامه ٣١ كه اندرزنامه آنحضرت است به فرزند عزيزش امام مجتبى (ع) و پس از فرمان معروف آن حضرت به مالك اشتر طولانى تريننامه ها است و ديگر نامه ٤٥ كه همان نامه معروف آن حضرت است به (عثمان بن حنيف) و الى بصره از طرف حكومت امام .

عناصر موعظه اى نهج البلاغه

عناصر موعظه اى نهج البلاغه مختلف و متنوع است . تقوا , توكل , صبر ,زهد , پرهيز از دنيا پرستى , از تنعم و تجمل , پرهيز از هواى نفس ,پرهيز از طول امل , پرهيز از عصبيت , پرهيز از ظلم و تبعيض , ترغيب بهاحسان و محبت و دستگيرى از مظلومان و حمايت ضعفا , ترغيب به استقامت و قوت و شجاعت , ترغيب به وحدت و اتفاق و ترك اختلاف , دعوت بهعبرت از تاريخ , دعوت به تفكر و تذكر و محاسبه و مراقبه , يادآورىگذشت سريع عمر , يادآورى مرگ و شدائد سكرات و عوالم بعد از مرگ ,يادآورى اهوال قيامت از جمله عناصرى است كه در مواعظ نهج البلاغه بدانهاتوجه شده است .

## با منطق على آشنا شويم

براى اينكه نهج البلاغه را از اين نظر بشناسيم , به عبارت ديگر براىاينكه على ( ع ) را در كرسى وعظ و اندرز بشناسيم , و براى اينكه با مكتب موعظه اى آن حضرت آشنا گرديم و عملا از آن منبع سرشار بهره مند شويم , كافى نيست كه صرفا عناصر و موضوعاتى كه على (ع) در سخنان خود طرح كردهشماره كنيم , كافى نيست كه مثلا بگوئيم على درباره تقوا , توكل و زهد سخن گفته است , بلكه بايد ببينيم مفهوم خاص آن حضرت از اين معانى چه بوده؟ و فلسفه خاص تربيتى او در مورد تهذيب انسانها و شوق آنها به پاكى و طهارت و آزادى معنوى و نجات ازاسارت چه بوده است ؟

اين كلمات , كلمات رائجى است كه در زبان عموم خاصه آنان كه چهره اندرزگو به خود مى گيرند جارى است , اما منظور همه افراد از اين كلمات يكسان نيست , گاهى مفهومهاى افراد از اين كلمات در جهت هاى متضاد است وطبعا نتيجه گيريهاى متضاد از آنها مى شود .

از اينرو لازم است اندكى به تفصيل درباره اين عناصر از نظر مكتب خاص على (ع) گفتگو كنيم . سخن خود را از تقوا آغاز مى كنيم :

## تقوا

تقوا از رائجترين كلمات نهج البلاغه است . در كمتر كتابى مانند نهجالبلاغه بر عنصر تقوا تكيه شده است , و در نهج البلاغه به كمتر معنى ومفهومى به اندازه تقوا , عنايت شده است . تقوا چيست ؟

معمولا چنين فرض مى شود كه تقوا يعنى ( پرهيز كارى) و به عبارت ديگرتقوا يعنى يك روش عملى منفى , هر چه اجتنابكارى و پرهيزكارى و كنارهگيرى بيشتر باشد تقوا كاملتر است .

طبق اين تفسير اولا تقوا مفهومى است كه از مرحله عمل انتزاع مى شود ,ثانيا روشى است منفى , ثالثا هر اندازه جنبه منفى شديدتر باشد تقوا كاملتر است .

به همين جهت متظاهران به تقوا براى اينكه كوچك - ترين خدشه اى بر تقواى آنها وارد نيايد از سياه و سفيد , تر و خشك , گرمو سرد , اجتناب مى كنند و از هر نوع مداخله اى در هر نوع كارى پرهيزمى نمايند .

شك نيست كه اصل پرهيز و اجتناب يكى از اصول زندگى سالم بشر است ,در زندگى سالم نفى و اثبات , سلب و ايجاب , ترك و فعل , اعراض وتوجه توام است .

با نفى و سلب است كه مى توان به اثبات و ايجاب رسيد , و با ترك واعراض مى توان به فعل و توجه تحقق بخشيد .

كلمه توحيد يعنى كلمه لا اله الاالله مجموعا نفيى است و اثباتى , بدوننفى ماسوا , دم از توحيد زدن ناممكن است . اينست كه عصيان و تسليم ,كفر و ايمان قرين يكديگرند , يعنى هر تسليمى متضمن عصيانى و هر ايمانىمشتمل بر كفرى و هر ايجاب و اثبات مستلزم سلب و نفيى است (فمنيكفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسك بالعروه الوثقى) .

اما اولا : پرهيزها و نفيها و سلبها و عصيانها و كفرها در حدود ( تضاد) ها است , پرهيز از ضدى براى عبور به ضد ديگر است , بريدن از يكىمقدمه پيوند با ديگرى است .

از اينرو پرهيزهاى سالم و مفيد , هم جهت و هدف دارد و هم محدود است به حدود معين . پس يك روش عملى كوركورانه كه نه جهت و هدفى دارد و نه محدود به حدى است , قابل دفاع و تقديس نيست .

ثانيا : مفهوم تقوا در نهج البلاغه مرادف با مفهوم پرهيز حتى به مفهوم منطقى آن نيست , تقوا در نهج البلاغه نيروئى است روحانى كه بر اثرتمرينهاى زياد پديد مىآيد و پرهيزهاى معقول و منطقى از يك طرف سبب ومقدمه پديد آمدن اين حالت روحانى است . و از طرف ديگر , معلول و نتيجه آن است و از لوازم آن به شمار مى رود .

اين حالت , روح را نيرومند و شاداب مى كند و به آن مصونيت مى دهد ,انسانى كه از اين نيرو بى بهره باشد اگر بخواهد خود را از گناهان مصون ومحفوظ بدارد چاره اى ندارد جز اينكه خود را از موجبات گناه دور نگهدارد ,و چون همواره موجبات گناه در محيط اجتماعى وجود دارد , ناچار است ازمحيط كنار بكشد و انزوا و گوشه گيرى اختيار كند .

مطابق اين منطق يا بايد متقى و پرهيزكار بود و از محيط كناره گيرى كرد و يا بايد وارد محيط شد و تقوا را بوسيد و كنارى گذاشت . طبق اين منطق هر چه افراد اجتناب كارتر و منزوى تر شوند جلوه تقوائى بيشترى در نظر مردمعوام پيدا مى كنند .

اما اگر نيروى روحانى تقوا در روح فردى پيدا شد ضرورتى ندارد كه محيط را رها كند , بدون رها كردن محيط خود را پاك و منزه نگه مى دارد .

دسته اول مانند كسانى هستند كه براى پرهيز از آلودگى به يك بيمارى مسرى , به دامنه كوهى پناه مى - برند و دسته دوم مانند كسانى هستند كه با تزريق نوعى واكسن , در خود ,مصونيت به وجود مىآورند , و نه تنها ضرورتى نمى بينند كه از شهر خارج و از تماس با مردم پرهيز كنند , بلكه به كمك بيماران مى شتابند و آنان را نجات مى دهند . آنچه سعدى در گلستان آورده نمونه دسته اول است :

قناعت كرده از دنيا به غارى

كه بارى بند از دل برگشائى ؟

چو گل بسيار شد پيلان بلغزند

بديدم عابدى در كوهسارى

چرا گفتم به شهر اندر نيائى

بگفت آنجا پريرويان نغزند

نهج البلاغه تقوا را به عنوان يك نيروى معنوى و روحى كه بر اثر ممارست و تمرين پديد مىآيد و به نوبه خود آثار و لوازم و نتائجى دارد و ازآنجمله پرهيز از گناه را سهل و آسان مى نمايد , طرح و عنوان كرده است .

( ذمتى بما اقول رهينه و انا به زعيم . ان من صرحت له العبر عمابين يديه من المثلات حجزه التقوا عن التقحم فى الشهوات ) .

همانا درستى گفتار خويش را ضمانت مى كنم و عهده خود را در گرو گفتارخويش قرار مى دهم . اگر عبرتهاى گذشته براى يك شخص آينه قرار گيرد ,تقوا جلو او را از فرو رفتن در كارهاى شبهه ناك مى گيرد .

تا آنجا كه مى فرمايد :

( الا وان الخطايا خيل شمس , حمل عليها راكبها و خلعت لجمهافتقحمت بهم فى النار . الا و ان التقوا مطايا ذلل حمل عليها راكبها واعطوا ازمتها فاوردتهم الجنه ) . (١)

همانا خطاها و گناهان و زمامرا در اختيار هواى نفس دادن , ماننداسبهاى سركش و چموشى است كه لجام از سر آنها بيرون آورده شده و اختياراز كف سوار بيرون رفته باشد و عاقبت اسبها سوارهاى خود را در آتشافكنند . و مثل تقوا مثل مركبهاى رهوار و مطيع و رام است كه مهارشان دردست سوار است و آن مركبها با آرامش سوارهاى خود را به سوى بهشت مى برند .

در اين خطبه تقوا به عنوان يك حالت روحى و معنوى كه اثرش ضبط ومالكيت نفس است ذكر شده است .

اين خطبه مى گويد : لازمه بى تقوائى ومطيع هواى نفس بودن ضعف و زبونى و بى شخصيت بودن در برابر محركات شهوانى و هواهاى نفسانى است .

انسان در آن حالت مانند سوار زبونى است كه از خود اراده و اختيارىندارد و اين مركب است كه به هر جا كه دلخواهش هست مى رود , لازمه تقواقدرت و اراده و شخصيت معنوى داشتن و مالك حوزه وجود خود بودن است ,مانند سوار ماهرى كه بر اسب تربيت شده اى سوار است و با قدرت و تسلطكامل آن اسب را در جهتى كه خود انتخاب كرده مى راند و اسب در كمالسهولت اطاعت مى كند .

( ان تقوى الله حمت اولياء الله محارمه و الزمت قلوبهم مخافته حتىاسهرت لياليهم و اظمات هواجرهم ) . (٢)

تقواى الهى اولياء خدا را در حمايت خود قرار داده آنان را از تجاوز بهحريم منهيات الهى بازداشته است و ترس از خدا را ملازم دلهاى آنان قرارداده است , تا آنجا كه شبهايشان را بيخواب ( به سبب عبادت ) وروزهايشان را بى آب ( به سبب روزه ) گردانيده است .

در اينجا على ( ع ) تصريح مى كند كه تقوا چيزى است كه پرهيز از محرمات الهى و هم چنين ترس از خدا , از لوازم و آثار آن است . پس در اين منطقتقوا نه عين پرهيز است و نه عين ترس از خدا بلكه نيروئى است روحى ومقدس كه اين امور را به دنبال خود دارد .

( فان التقوى : فى اليوم الحرز و الجنه و فى غد الطريق الى الجنه ) . (٣)

همانا تقوا در امروز دنيا براى انسان به منزله يك حصار و به منزله يك سپر است , و در فرداى آخرت راه به سوى بهشت است .

در خطبه ١٥٥ تقوا را به پناهگاهى بلند و مستحكم تشبيه فرموده كه دشمنقادر نيست در آن نفوذ كند . در همه اينها توجه امام معطوف است به جنبه روانى و معنوى تقوى وآثارى كه بر روح مى گذارد , بطورى كه احساس ميل به پاكى و نيكوكارى واحساس تنفر از گناه و پليدى در فرد بوجود مىآورد .

نمونه هاى ديگرى هم در اين زمينه هست و شايد همين قدر كافى باشد و ذكرآنها ضرورتى نداشته باشد .

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

١- نهج البلاغه , خطبه ١٦ .

٢- نهج البلاغه , خطبه ١١٢ .

٣- نهج البلاغه , خطبه ١٨٩ .

## ۱۲ تقوا مصونيت است نه محدوديت

سخن درباره عناصر موعظه اى نهج البلاغه بود , از عنصر (تقوا) آغازكرديم : ديديم كه از نظر نهج البلاغه , تقوا نيروئى است روحى , نيروئى مقدس و متعالى كه منشاء كششها و گريزهائى مى گردد , كشش به سوى ارزشهاى معنوى و فوق حيوانى , و گريز از پستيها و آلودگيهاى مادى . از نظر نهج البلاغه تقوا حالتى است كه به روح انسان شخصيت و قدرت مى دهد و آدمى رامسلط بر خويشتن و مالك (خود) مى نمايد .

تقوا مصونيت است

در نهج البلاغه بر اين معنى تاكيد شده كه تقوا حفاظ و پناهگاه است نه زنجير و زندان و محدوديت . بسيارند كسانى كه ميان (مصونيت) و (محدوديت) فرق نمى نهند و با نام آزادى و رهائى از قيد و بند به خرابىحصار تقوا فتوا مى دهند .

قدر مشترك پناهگاه و زندان (مانعيت) است اما پناهگاه مانع خطرهااست , و زندان مانع بهره بردارى از موهبتها و استعدادها . اينست كه على (ع) مى فرمايد :

(اعلموا , عبادالله , ان التقوى دار حصن عزيز , و الفجور دار حصنذليل , لا يمنع اهله , و لا يحرز من لجا اليه . الا و بالتقوى تقطع حمهالخطايا) . (١)

بندگان خدا بدانيد كه تقوا حصار و باروئى بلند و غير قابل تسلط است وبى تقوائى و هرزگى حصار و باروئى پست است كه مانع و حافظ ساكنان خود نيست و آنكس را كه به آن پناه ببرد حفظ نمى كند , همانا با نيروى تقوانيش گزنده خطاكارى ها بريده مى شود .

على (ع) در اين بيان عالى خود گناه و لغزش را كه به جان آدمى آسيب مى زند به گزنده اى از قبيل مار و عقرب تشبيه مى كند , مى فرمايد نيروى تقوانيش اين گزندگان را قطع مى كند .

على ( ع ) در برخى از كلمات تصريح مى كند كه تقوا مايه اصلى آزاديهااست , يعنى نه تنها خود قيد و بند و مانع آزادى نيست , بلكه منبع ومنشا همه آزاديها است . در خطبه ٢٢٨ مى فرمايد :

( فان تقوى الله مفتاح سداد و ذخيره معاد و عتق من كل ملكه و نجاهمن كل هلكه )

همانا تقوا كليد درستى , و توشه قيامت و آزادى از هر بندگى , و نجات از هر تباهى است .

مطلب روشن است , تقوا به انسان آزادى معنوى مى دهد , يعنى او را ازاسارت و بندگى هوا و هوس آزاد مى كند , رشته آز و طمع و حسد و شهوت وخشم را از گردنش بر مى دارد و باين ترتيب ريشه رقيتها و بردگيهاى اجتماعى رااز بين مى برد , مردمى كه بنده و برده پول و مقام و راحت طلبى نباشند ,هرگز زير بار اسارتها و رقيتهاى اجتماعى نمى روند .

در نهج البلاغه درباره آثار تقوا زياد بحث شده است و ما لزومىنمى بينيم درباره همه آنها بحث كنيم , منظور اصلى اينست كه مفهوم حقيقىتقوا در مكتب نهج البلاغه روشن شود تا معلوم گردد كه اين همه تاكيد نهجالبلاغه بر روى اين كلمه براى چيست ؟

در ميان آثار تقوا كه بدان اشاره شده است از همه مهمتر دو اثر است :

يكى روشن بينى و بصيرت , و ديگر توانائى بر حل مشكلات و خروج از مضايقو شدائد . و چون در جاى ديگر به تفصيل در اين باره بحث كرده ايم (٢) وبه علاوه از هدف اين بحث كه روشن كردن مفهوم حقيقى تقوا است , بيرون است , از بحث درباره آنها خوددارى مى كنيم .

ولى در پايان بحث تقوا دريغ است كه از بيان اشارات لطيف نهج البلاغه درباره تعهد متقابل ( انسان) و ( تقوا) خوددارى كنيم .

تعهد متقابل در نهج البلاغه , با اينكه اصرار شده كه تقوا نوعى ضامن و وثيقه است دربرابر گناه و لغزش , باين نكته توجه داده مى شود كه در عين حال انسان از حراست و نگهبانى تقوا نبايد آنىغفلت ورزد . تقوا نگهبان انسان است و انسان نگهبان تقوا و اين دور محالنيست , بلكه دور جايز است .

اين نگهبانى متقابل از نوع نگهبانى انسان و جامه است كه انسان نگهبان جامه از دزديدن و پاره شدن است و جامه نگهبان انسان از سرما و گرما است , و چنانكه مى دانيم قرآن كريم از تقوا به جامه تعبير كرده است : و لباس التقوى ذلك خير (٣) على عليه السلام درباره نگهبانى متقابل انسان و تقوا مى فرمايد :

( ايقظوا بها نومكم و اقطعوا بها يومكم و اشعروها قلوبكم و ارحضوابها ذنوبكم . . . الا فصونوها و تصونوا بها) . (٤)

خواب خويش را بوسيله تقوا تبديل به بيدارى كنيد و وقت خود را با آنبه پايان رسانيد و احساس آنرا در دل خود زنده نمائيد و گناهان خود را باآن بشوئيد . . . همانا تقوا را صيانت كنيد و خود را در صيانت تقوا قراردهيد .

و هم مى فرمايد :

( اوصيكم عباد الله يتقوى الله فانها حق الله عليكم و الموجبه علىالله حقكم و ان تستعينوا عليها بالله و تستعينوا بها على الله) . (٥)

بندگان خدا , شما را سفارش مى كنم به تقوا , همانا تقوى حق الهى است بر عهده شما و پديد آورنده حقى است از شما بر خداوند , سفارش مى كنم كه بامدد از خدا به تقوا نائل گرديد و با مدد تقوا به خدا برسيد .

## زهد و پارسائى

عنصر ديگر موعظه اى نهج البلاغه ( زهد) است . در ميان عناصر وموعظه اى , شايد عنصر ( زهد) بعد از عنصر ( تقوا) بيش از همه تكرار شده باشد زهد مرادف است با ترك دنيا . در نهج البلاغه به مذمت دنيا ودعوت به ترك آن زياد بر مى خوريم . به نظر مى رسد مهمترين موضوع ازموضوعات نهج البلاغه كه لازم است با توجه به همه جوانب كلمات اميرالمؤمنين تفسير شود , همين موضوع است و با توجه به اينكه زهد و ترك دنيا در تعبيرات نهج البلاغه مرادف يكديگرند , اين موضوع از هر موضوعديگر از موضوعات عناصر نهج البلاغه زيادتر درباره اش بحث شده است .

بحث خود را از كلمه زهد آغاز مى كنيم :

( زهد) و ( رغبت) ( اگر بدون متعلق ذكر شوند ) نقطه مقابل يكديگرند , زهد يعنى اعراض و بى ميلى , در مقابل رغبت كه عبارت است ازكشش و ميل .

بى ميلى دوگونه است : طبيعى و روحى . بى ميلى طبيعى آن است كه طبع انسان نسبت به شيئى معين تمايلى نداشته باشد , آن چنان كه طبع بيمار ميل و رغبتى به غذا و ميوه و ساير ماكولات يامشروبات مطبوع ندارد , بديهى است كه اينگونه بى ميلى و اعراض ربطى بهزهد به معنى مصطلح ندارد .

بى ميلى روحى يا عقلى و يا قلبى آن است كه اشيائى كه مورد تمايل ورغبت طبع است از نظر انديشه و آرزوى انسان كه در جستجوى سعادت و كمال مطلوب است هدف و مقصود نباشد , هدف و مقصود و نهايت آرزو و كمال مطلوب امورى باشد مافوق مشتهيات نفسانى دنيوى , خواه آن امور ازمشتهيات نفسانى اخروى باشد و يا اساسا از نوع مشتهيات نفسانى نباشد ,بلكه از نوع فضائل اخلاقى باشد از قبيل عزت , شرافت , كرامت , آزادى ويا از نوع معارف معنوى و الهى باشد مانند ذكر خداوند , محبت خداوند ,تقرب به ذات اقدس الهى .

پس زاهد يعنى كسى كه توجهش از ماديات دنيا به عنوان كمال مطلوب وبالاترين خواسته , عبور كرده متوجه چيز ديگر از نوع چيزهايي كه فتيمم عطوف شده است . بى رغبتى زاهد بى رغبتى در ناحيه انديشه و آمال و ايدهو آرزو است نه بى رغبتى در ناحيه طبيعت .

در نهج البلاغه در دو مورد , زهد تعريف شده است , هر دو تعريف همانمعنى را مى رساند كه اشاره كرديم . در خطبه ٧٩ مى فرمايد :

(ايها الناس ! الزهاده : قصر الامل و الشكر عند النعم و الورع عند المحارم) .

اى مردم ! زهد عبارت است از : كوتاهى آرزو , و سپاسگزارى هنگام نعمت , و پارسائى نسبت به نبايستنيها .

در حكمت ٤٣٩ مى فرمايد :

( الزهد بين كلمتين من القرآن قال الله سبحانه: ( لكيلا تاسواعلى ما فاتكم و لا تفرحوا بما اتاكم) و من لم ياس على الماضى و لميفرح بالاتى فقد اخذ الزهد بطرفيه ) .

يعنى زهد در دو جمله قرآن خلاصه شده است : ( براى اينكه متاسف نشويدبر آنچه ( از ماديات دنيا ) از شما فوت مى شود و شاد نگرديد بر آنچه خدابه شما مى دهد) هر كس بر گذشته اندوه نخورد و براى آينده شادمان نشودبر هر دو جانب زهد دست يافته است .

بديهى است وقتى كه چيزى كمال مطلوب نبود , و يا اساسا مطلوب اصلىنبود , بلكه وسيله بود , مرغ آرزو در اطرافش پر و بال نمى زند و پرنمى گشايد و آمدن و رفتنش شادمانى يا اندوه ايجاد نمى كند .

اما بايد ديد كه :

آيا زهد و اعراض از دنيا كه در نهج البلاغه به پيروى از تعليمات قرآنزياد بر آن اصرار و تاكيد شده است , صرفا جنبه روحى و اخلاقى دارد ؟ و به عبارت ديگر : زهد صرفا يك كيفيت روحى است يا آنكه جنبه عملى هم همراه دارد ؟ يعنى آيا زهد فقط اعراض روحى است يا توام است با اعراض عملى ؟

و بنا بر فرض دوم آيا اعراض عملى محدود استبه اعراض از محرمات و بس كه در خطبه ٧٩ به آن اشاره شده است و ياچيزى بيش از اينست آن چنانكه زندگى عملى على عليه السلام و پيش از ايشان زندگى عملى رسول اكرم صلى الله عليه و آله نشان مى دهد ؟

و بنابراين فرض كه زهد محدود به محرمات نيست , شامل مباحات هممى شود , چه فلسفه اى دارد ؟

زندگى زاهدانه و محدود و پشت پا زدن بهتنعمها چه اثر و خاصيتى مى تواند داشته باشد ؟

و آيا بطور مطلق بايد عمل شود و يا صرفا در شرائط معينى اجازه دادهمى شود ؟

و اساسا آيا زهد در حد اعراض از مباحات , با ساير تعليمات اسلامىسازگار است يا خير ؟

علاوه بر همه اينها , اساس زهد و اعراض از دنيا بر انتخاب كمال مطلوبهائى ما فوق مادى است , آن كمال مطلوبها از نظر اسلام چيست ؟مخصوصا در نهج البلاغه چگونه بيان شده است ؟

اينها مجموع سؤالاتى است كه در زمينه مساله زهد و اعراض از دنيا ,كوتاهى آرزو , كه در نهج البلاغه فراوان درباره آنها بحث شده بايد روشنشود .

در فصول آينده اين سؤالات را مطرح و بدانها پاسخ مى گوئيم .

زهد اسلامى و رهبانيت مسيحى گفتيم بر حسب تعريف و تفسيرى كه از نهج البلاغه درباره زهد استفادهمى شود , زهد حالتى است روحى . زاهد از آن نظر كه دلبستگيهائى معنوى واخروى دارد , به مظاهر مادى زندگى بى اعتنا است . اين بى اعتنائى و بىتوجهى تنها در فكر و انديشه و احساس و تعلق قلبى نيست و در مرحله ضميرپايان نمى يابد , زاهد در زندگى عملى خويش سادگى و قناعت را پيشه مى سازدو از تنعم و تجمل و لذت گرائى پرهيز مى نمايد . زندگى زاهدانه آن نيست كه شخص فقط در ناحيه انديشه و ضمير , وابستگى زيادى به امور مادى نداشتهباشد , بلكه اين است كه زاهد عملا از تنعم و تجمل و لذت گرائى پرهيزداشته باشد . زهاد جهان آنها هستند كه به حداقل تمتع و بهره گيرى ازماديات اكتفا كرده اند . شخص على عليه السلام از آن جهت زاهد است كه نه تنها دل به دنيا نداشت بلكه عملا نيز از تمتع و لذت گرائى ابا داشت وبه اصطلاح ( تارك دنيا) بود .

دو پرسش

اينجا قطعا دو پرسش براى خواننده محترم مطرح مى شود و ما بايد بدانها پاسخ دهيم :

يكى اينكه : همه مى دانيم اسلام با رهبانيت و زهد گرائى به مخالفت برخاسته آنرا بدعتى از راهبان شمرده است . (٦)

پيغمبر اكرم صريحا فرمود : لا رهبانيه فى الاسلام . (٧)

هنگامى كه به آن حضرت اطلاع دادند كه گروهى از صحابه پشت به زندگىكرده از همه چيز اعراض نموده اند و به عزلت و عبادت روى آورده اند ,سخت آنها را مورد عتاب قرار داد , فرمود , من كه پيامبر شمايم چنين نيستم . پيغمبر اكرم به اين وسيله فهماند كه اسلام دينى جامعه گرا وزندگى گرا است نه زهد گرا .

به علاوه تعليمات جامع و همه جانبه اسلامى در مسائل اجتماعى , اقتصادى ,سياسى , اخلاقى بر اساس محترم شمردن زندگى و روى آورى به آن است نه پشت كردن به آن .

گذشته از همه اينها , رهبانيت و اعراض از زندگى با جهان بينى و فلسفه خوشبينانه اسلام درباره هستى و خلقت ناسازگار است . اسلام هرگز مانند برخى كيشها و فلسفه ها با بدبينى به هستى و خلقت نمى نگرد و هم خلقت را به دو بخش زشت و زيبا , روشنائى و تاريكى , حق و باطل , درست و نادرست , بجا و نابجا تقسيم نمى كند .

پرسش دوم اينكه : گذشته از اينكه زهد گرائى همان رهبانيت است كه با اصول و مبانى اسلامى ناسازگار است , چه مبنا و چه فلسفه اى مى تواند داشته باشد ؟ چرا بشر محكوم به زهد شده است ؟

چرا بشر بايد به اين دنيا بيايد و دريا دريا نعمتهاى الهى را ببيند و بدون آنكه كف پايش تر شود از كنار آن بگذرد ؟

بنابر اين , آيا تعليمات زهد گرايانه اى كه در اسلام ديده مى شود , بدعتهائى است كه بعدها از مذاهب ديگر مانند مسيحى و بودائى وارد اسلامشده است ؟ پس با نهج البلاغه چه كنيم ؟ زندگى شخصى پيغمبر اكرم صلى الله عليه و آله و همچنين زندگى عملى على عليه السلام را كه جاى شكى در آننيست چگونه تفسير و توجيه كنيم ؟

حقيقت اينست كه زهد اسلامى غير از رهبانيت است , رهبانيت , بريدناز مردم و رو آوردن به عبادت است . بر اساس اين انديشه كه كار دنيا وآخرت از يكديگر جدا است , دو نوع كار بيگانه از هم است , از دو كاريكى را بايد انتخاب كرد , يا بايد به عبادت و رياضت پرداخت تا در آن جهان به كار آيد و يا بايد متوجه زندگى و معاش بود تا در اين جهان به كار آيد . اين است كه رهبانيت بر ضد زندگى و بر ضد جامعه گرائى است ,مستلزم كناره گيرى از خلق و بريدن از مردم و سلب هر گونه مسؤوليت و تعهد از خود است .

اما زهد اسلامى در عين اينكه مستلزم انتخاب زندگى ساده و بى تكلف است و بر اساس پرهيز از تنعم و تجمل و لذت گرائى است , در متن زندگى و دربطن روابط اجتماعى قرار دارد و عين جامعه گرائى است , براى خوب از عهده مسئوليتها بر آمدن است و از مسؤوليتها و تعهدهاى اجتماعى سرچشمه مى گيرد. فلسفه زهد در اسلام آن چيزى نيست كه رهبانيت را به وجود آورده است ,در اسلام مساله جدا بودن حساب اين جهان با آن جهان مطرح نيست . از نظراسلام نه خود آن جهان و اين جهان از يكديگر جدا و بيگانه هستند و نه كار اين جهان با كار آن جهان بيگانه است , ارتباط دو جهان با يكديگر از قبيل ارتباط ظاهر و باطن شىء واحد است , از قبيل ارتباط ظاهر و باطن شىء واحداست , از قبيل پيوستگى دو رويه يك پارچه است , از قبيل پيوند روح وبدن است كه چيزى است حد وسط ميان يگانگى و دوگانگى . كار اين جهان باكار آن جهان نيز عينا همين طور است , بيشتر جنبه اختلاف كيفى دارد تااختلاف ذاتى , يعنى آنچه برضد مصلحت آن جهان است بر ضد مصلحت اين جهان نيز هست , و هر چه بر وفق مصالح عاليه زندگى اين جهان است بر وفق مصالح عاليه آن جهان نيز هست .

لهذا يك كار معين كه بر وفق مصالح عاليه اين جهان است اگر از انگيزه هاى عالى و ديدهاى مافوق طبيعى و هدفهاى ماوراءمادى خالى باشد آن كار صرفا دنيائى تلقى مى شود و به تعبير قرآن به سوى خدا بالا نمى رود , اما اگر جنبه انسانىكار از هدفها و انگيزه ها و ديدهاى برتر و بالاتر از زندگى محدود دنيائىبهره مند باشد , همان كار , كار آخرتى شمرده مى شود .

زهد اسلامى كه : چنانكه گفتيم در متن زندگى قرار دارد , كيفيت خاص بخشيدن به زندگى است و از دخالت دادن پاره اى ارزشها براى زندگى ناشى مى شود . زهد اسلامى چنان كه از نصوص اسلامى بر مىآيد , بر سه پايه اصلى كه از اركان جهان بينى اسلامى است استوار است :

## سه اصل , يا سه پايه زهد اسلامى

١ - بهره گيريهاى مادى از جهان و تمتعات طبيعى و جسمانى , تنها عامل تامين كننده خوشى و بهجت سعادت انسان نيست . براى انسان به حكم سرشت خاص , يك سلسله ارزشهاى معنوى مطرح است كه با فقدان آنها تمتعات مادى قادر به تامين بهجت و سعادت نيست .

٢ - سرنوشت سعادت فرد , از سعادت جامعه جدا نيست , انسان , از آن جهت كه انسان است يك سلسله وابستگيهاى عاطفى و احساس مسؤوليتهاى انسانى درباره جامعه دارد كه نمى تواند فارغ از آسايش ديگران آسايش و آرامش داشته باشد .

٣ - روح , در عين نوعى اتحاد و يگانگى با بدن در مقابل بدن اصالت دارد, كانونى است در برابر كانون جسم , منبع مستقلى است براى لذات و آلام . روح نيز به نوبه خود بلكه بيش از بدن نيازمند به تغذيه و تهذيب و تقويت و تكميل است .

روح از بدن و سلامت آن و نيرومندى آن بى نياز نيست , اما بدون شك غرقه شدندر تنعمات مادى و اقبال تمام به لذت گرائى جسمانى مجال و فراغتى براى بهره بردارى از كانون روح و منبع بى پايان ضمير , باقى نمى گذارد و درحقيقت نوعى تضاد ميان تمتعات روحى و تمتعات مادى اگر به صورت غرقه شدن و محو شدن و فانى شدن در آنها باشد وجود دارد.

مساله روح و بدن مساله رنج و لذت نيست , چنين نيست كه هر چه مربوطبه روح است رنج است و هر چه مربوط به بدن است لذت . لذات روحى بسى صافتر , عميقتر , با دوامتر از لذات بدنى است , روآورى يك جانبه به تمتعات مادى و لذات جسمانى در حاصل جمع , از خوشى و لذت و آسايش واقعى بشر مى كاهد . لهذا آنگاه كه مى خواهيم به زندگى رو آوريم و از آن بهره بگيريم و بدان رونق و صفا و شكوه و جلال ببخشيم و آن را دلپسند و زيبا سازيم نمى توانيم از جنبه هاى روحى صرف نظر كنيم .

با توجه به اين سه اصل است كه مفهوم زهد اسلامى روشن مى شود , و با توجه به اين سه اصل است كه روشن مى گردد, چگونه اسلام رهبانيت را طرد مى كند , اما زهدگرائى را در عين جامعه گرائى و در متن زندگى و در بطن روابط اجتماعى مى پذيرد .

در فصول بعد نصوص اسلامى را بر اساساين سه اصل در مورد زهد توضيح مى دهيم .

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

١- نهج البلاغه , خطبه ١٥٧ .

٢- رجوع شود به كتاب گفتار ماه , جلد اول , سخنرانى دوم.

٣- اعراف ٢٧ .

٤- خطبه , ١٨٩ .

٥- ايضا خطبه ١٨٩ .

٦- سوره حديد آيه ٢٧ .

٧- رجوع شود به بحار الانوار , جلد ١٥ جزء اخلاق باب ١٤ ( باب النهىعن الرهبانيه و السياحه ) ملاى رومى در دفتر ششم مثنوى داستانى آورده از مناظره مرغ و صياد درباره اين حديث .

## ۱۳ زاهد و راهب

گفتيم اسلام به زهد دعوت , و رهبانيت را محكوم كرده است . زاهد وراهب هر دو از تنعم و لذتگرائى دورى مى جويند ولى راهب از جامعه وتعهدات و مسؤوليتهاى اجتماعى مى گريزد و آنها را جزء امور پست و مادى دنيائى مى شمارد و به صومعه و دير و دامن كوه پناه مى برد , اما زاهد به جامعه و ملاكهاى آن و ايده هاى آن و مسؤوليتها و تعهدهاى آن رو مىآورد ,زاهد و راهب هر دو آخر تگرايند , اما زاهد آخرتگراى جامعه گرا است وراهب آخرت گراى جامعه گريز . در لذت گريزى نيز اين دو در يك حدنمى باشند .

راهب سلامت و نظافت و قوت و انتخاب همسر و توليد فرزند راتحقير مى كند , اما زاهد حفظ سلامت و رعايت نظافت و برخوردارى از همسر وفرزند را جزء وظيفه مى شمارد , زاهد و راهب هر دو تارك دنيايند اما دنيائى كه زاهد آن را رها مى كند سرگرم شدن به تنعم و تجمل و تمتعات و اين امور را كمال مطلوب و نهايت آرزو دانستن است , ولى دنيائى كه راهب آن را ترك مى كند كار , فعاليت و تعهد و مسؤوليت اجتماعى است , اينست كه زهد زاهد بر خلاف رهبانيت راهب درمتن زندگى و در بطن روابط اجتماعى است و نه تنها با تعهد و مسؤوليت اجتماعى و جامعه گرائى منافات ندارد بلكه وسيله بسيار مناسبى است براى خوب از عهده مسؤوليتها بر آمدن .

تفاوت روش زاهد و راهب از دو جهان بينى مختلف ناشى مى شود , از نظر راهب , جهان دنيا و آخرت دو جهان كاملا از يك ديگر جدا و بى ارتباط به يكديگرند , حساب سعادت جهان دنيا نيز از حساب سعادت آخرت كاملا جدا است بلكه كاملا متضاد با يكديگرند و غيرقابل جمع . طبعا كار موثر درسعادت دنيا نيز از كار موثر در سعادت آخرت مجزا است , و به عبارت ديگر وسائل سعادت دنيا با وسائل سعادت آخرت مغاير و مباين است .امكان ندارد يك كار و يك چيز هم وسيله سعادت دنيا باشد و هم وسيله سعادت آخرت .

ولى در جهان بينى زاهد , دنيا و آخرت به يكديگر پيوسته اند , دنيا مزرعه آخرت است , از نظر زاهد آنچه به زندگى اين جهان سامان مى بخشد و موجب رونق و صفا و امنيت و آسايش آن مى گردد اينست كه ملاكهاى اخروى وآن جهانى وارد زندگى اين جهانى شود , و آنچه مايه و پايه سعادت آن جهانى است اينست كه تعهدات و مسؤوليتهاى اين جهانى خوب انجام شود و با ايمانو پاكى و طهارت و تقوا توام باشد .

حقيقت اينست كه فلسفه زهد زاهد و رهبانيت راهب كاملا مغاير يكديگراست . اساسا رهبانيت تحريف و انحرافى است كه افراد بشر از روى جهالت يا اغراض سوء در زمينه تعليمات زهد گرايانه انبياء ايجاد كرده اند .

اينك با توجه به متون تعليمات اسلامى فلسفه زهد را به مفهومى كه تشريح كرديم توضيح مى دهيم .

## زهد و ايثار

يكى از فلسفه هاى زهد ايثار است . اثره و ايثار هر دو از يك ريشه اند .اثره يعنى خود را و منافع خود را بر ديگران مقدم داشتن , و به عبارت ديگر همه چيز را به خود اختصاص دادن و ديگران را محروم ساختن . اما ايثار يعنى ديگران را بر خويش مقدم داشتن و خود را براى آسايش ديگران به رنج افكندن .

زاهد از آن جهت ساده و بى تكلف و در كمال قناعت زندگى مى كند و برخود تنگ مى گيرد , تا ديگران را به آسايش برساند , او آنچه دارد به نيازمندان مى بخشد زيرا قلب حساس و دل درد آشناى او آنگاه به نعمتهاى جهان دست مى يازد كه انسان نيازمندى نباشد , او از اينكه نيازمندان را بخوراند و بپوشاند و به آنان آسايش برساند بيش از آن لذت مى برد كه خود بخورد و بپوشد و استراحت كند . او محروميت و گرسنگى و رنج و درد را از آن جهت تحمل مى كند كه ديگران برخوردار و سير و بى دردسر زندگى كنند .

ايثار از پرشكوهترين مظاهر جمال و جلال انسانيت است و تنها انسانهاى بسيار بزرگ به اين قله شامخ صعود مى كنند .

قرآن كريم داستان ايثار على (ع ) و خاندان گراميش را در آيات پرشكوه خود در سوره هل اتى منعكس كرده است على و زهراء و فرزندانشان آن چه در ميسور داشتند كه جز چند قرص نان نبود با كمال نيازى كه بدان داشتند تنها و تنها به خاطر رضاى حق به مسكين و يتيم و اسير بخشيدند , اين بودكه اين داستان در ملاء اعلى بازگو شد و آيه قرآن درباره اش نازل گشت .

رسول اكرم وارد خانه دختر عزيزش حضرت زهرا شد , دستبندى از نقره دردست زهرا و پرده اى بر در اتاق زهرا ديد , چهره كراهت نشان داد , زهراى مرضيه بلافاصله پرده و دستبند را توسط قاصدى خدمت رسول اكرم (ص) ارسال داشت كه به مصرف نيازمندان برساند , چهره رسول اكرم (ص) از اين كه دخترش نكته را درك كرده و ديگران را بر خود مقدم داشته شكفته گشت وفرمود : پدرش به فداى او باد .

شعار ( الجار ثم الدار ) رسم جارى خاندان على و زهرا بود .

على ( ع ) در خطبه ( المتقين) مى گويد :

( نفسه منه فى عناء و الناس منه فى راحه ) .

يعنى متقى كسى است كه خودش از ناحيه سختگيريهاى خودش در رنج است اما مردم از ناحيه او در آسايشند .

قرآن كريم انصار مدينه را كه حتى در حال فقر برادران مهاجر خود راپذيرائى كردند و آنان را بر خودشان مقدم داشتند چنين توصيف مى كند :

و يؤثرون على انفسهم و لو كان بهم خصاصه

يعنى ديگران را بر خود مقدم مى دارند هر چند فقير و نيازمند باشند .

بديهى است كه زهد بر مبناى ايثار در شرائط مختلف اجتماعى فرق مى كند ,در يك اجتماع مرفه كمتر نياز به ايثار پيدا مى شود , و در يك اجتماعمحروم مانند اجتماع آنروز مدينه بيشتر , و يكى از رازهاى تفاوت سيره رسول اكرم (ص) و على (ع) در اين جهت با سائر ائمه اطهار همين است .

و به هر حال , زهد بر اساس فلسفه ايثار هيچگونه ربطى با رهبانيت وگريز از اجتماع ندارد بلكه زائيده علائق و عواطف اجتماعى است و جلوه عاليترين احساسات انسان دوستانه و موجب استحكام بيشتر پيوندهاى اجتماعىاست .

## همدردى

همدردى و شركت عملى در غم مستمندان و محرومان يكى ديگر از ريشه ها وفلسفه هاى زهد است .

مستمند و محروم آنگاه كه در كنار افرادى برخوردار و مرفه قرار مى گيردرنجش مضاعف مى گردد , از طرفى رنج ناشى از تهيدستى و دستنارسى به ضروريات زندگى , و از طرف ديگر رنج احساس تاخر و عقب ماندگى ازحريفان .

بشر بالطبع نمى تواند تحمل كند كه ديگران كه مزيتى بر او ندارند بخورندو بنوشند و بپوشند و قهقهه مستانه بزنند و او تماشاچى باشد و نظاره كند .

آنجا كه اجتماع به دو نيم مى شود : برخوردار و محروم , مرد خدا احساس مسؤوليت مى كند , در درجه اول كوشش مرد خدا اينست كه به تعبير اميرالمؤمنين (ع) وضع موجود مبنى بر پر خورى ظالم و گرسنگى مظلوم را دگرگون سازد و اين پيمان خدا است كه با دانايان امت(١) و در درجه دوم با ايثار و تقسيم آنچه در اختيار دارد به ترميم وضع نابسامان مستمندان مى كوشد , اما همينكه مى بيند ( كشته از بس كه فزون است كفن نتوان كرد) وقتى كه مى بيند عملا راه برخوردار كردن و رفع نيازمنديهاى مستمندان مسدود است با همدردى و هم سطحى و شركت عملى در غم مستمندان ,بر زخمهاى دل مستمندان مرهم مى گذارد .

همدردى و شركت در غم ديگران مخصوصا در مورد پيشوايان امت كه چشمها به آنان دوخته است اهميتبه سزائى دارد , على عليه السلام در دوره خلافت بيش از هر وقت ديگر زاهدانه زندگى مى كرد . مى فرمود :

( ان الله فرض على ائمه العدل ان يقدروا انفسهم بضعفه الناس كيلا يتبيغ بالفقير فقره ) . (٢)

يعنى خداوند بر پيشوايان دادگر فرض كرده است كه زندگى خود را با طبقه ضعيف تطبيق دهند كه رنج فقر , مستمندان را ناراحت نكند .

و هم آنحضرت مى فرمود :

( اقنع من نفسى بان يقال هذا اميرالمؤمنين و لا اشاركهم فى مكاره الدهر او اكون اسوه لهم فى جشوبه العيش ) . (٣)

آيا با عنوان و لقب اميرالمؤمنين كه روى من نهاده و مرا با آن خطاب مى كنند خودم را قانع سازم و در سختى هاى روزگار با مؤمنين شركت نداشته باشم و يا در فقيرانه زندگى كردن امام و پيشواى آنان نباشم ؟ و نيز در همان نامه مى فرمايد :

( . . . هيهات ان يغلبنى هواى و يقودنى جشعى الى تخير الاطعمه و لعل بالحجاز او اليمامه من لا طمع له فى القرص و لا عهد له بالشبع او ابيت مبطانا و حولى بطون غرثى و اكباد حرى ؟ ! ) .

چگونه ممكن است هواى نفس بر من غلبه كند و مرا به سوى انتخاب بهترين خوراكها بكشاند . در صورتيكه شايد در حجاز يا يمامه افرادى يافت شوند كه اميد همين يك قرص نان را هم ندارند و دير زمانى است كه شكمشان سير نشده است ,آيا سزاوار است شب را با سيرى صبح كنم در صورتى كه در اطرافم شكمهاىگرسنه و جگرهاى سوزان قرار دارد ؟

على ( ع ) اگر شخص ديگرى را مى ديد كه اين اندازه بر خود تنگ مى گيرد او را مورد مؤاخذه قرار مى داد , هنگامى كه با اعتراض رو برو مى شد كه پستو خودت چرا اين اندازه بر خود تنگ مى گيرى ؟ جواب مى داد : من مانند شما نيستم , پيشوايان وظيفه جداگانه اى دارند . چنان كه از گفتگوى آن حضرت با عاصم بن زياد حارثى پيدا است . (٤)

در جلد نهم بحار به نقل از كافى از اميرالمؤمنين ( ع ) روايت مى كند كه مى فرمود :

خداوند مرا پيشواى خلق قرار داده است و به همين سبب بر من فرض كرده است كه زندگى خود را در خوراك و پوشاك در حد ضعيف ترين طبقات اجتماع قرار دهم تا از طرفى مايه تسكين آلام فقير و از طرف ديگر سبب جلوگيرى ازطغيان غنى گردد .(٥)

در شرح احوال استاد الفقهاء وحيد به بهانى رضوان الله عليه مى نويسند :

كه روزى يكى از عروسهاى خود را مشاهده كرد كه پيراهنى الوان از نوع پارچه هائى كه معمولا زنان اعيان و اشراف آنعصر مى پوشيدند به تن كرده است . فرزندشان ( مرحوم آقا محمد اسماعيل شوهرآن خانم ) را مورد ملامت قرار دادند , او در جواب پدر اين آيه قرآن راخواند :

قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ؟

يعنى ( بگو چه كسى زينت هائى كه خدا براى بندگانش آفريده و هم چنين روزيهاى پاكيزه را تحريم كرده است ؟)

ايشان جواب دادند من نمى گويم خوب پوشيدن و خوب نوشيدن و از نعمتهاى الهى استفاده كردن حرام است ,خير در اسلام چنين ممنوعيتهائى وجود ندارد , ولى يك مطلب ديگر هست و آن اينكه ما و خانواده ما به اعتبار اينكه پيشواى دينى مردم هستيم وظيفه خاصى داريم , خانواده هاى فقير وقتى كه اغنيا را مى بينند كه از همه چيز برخوردارند طبعا ناراحت مى شوند , يگانه مايه تسكين آلامشان اينست كه خانواده ( آقا) در تيپ خودشان هستند , اگر ما هم در زندگى به شكل تيپ اغنيا در آئيم اين يگانه مايه تسكين آلام هم از ميان مى رود . ما كه قادر نيستيم عملا وضع موجود را تغيير دهيم لااقل از اين مقدار همدردى مضايقه نكنيم) .

چنانكه به وضوح مى بينيم , زهدهاى ناشى از همدردى و شركت در غمخوارگى هم به يچوجه با رهبانيت هم ريشگى ندارد , مبنى برگريز از اجتماع نيست بلكه راهى است براى تسكين آلام اجتماع .

فلسفه ديگر زهد , آزادى و آزادگى است . ميان زهد و آزادگى پيوندى كه نو ناگسستنى برقرار است . نياز و احتياج , ملاك ( روبه مزاجى) است و بى نيازى ملاك ( آزادگى) . آزادگان جهان كه سبكبارى و سبكبالى و قابليت تحرك و پرواز , اصيل ترين آرزوى آنها است از آن جهت زهد و قناعت را پيشه مى سازند كه نيازها را تقليل دهند و به نسبت تقليل نيازها خويشتن را از قيد اسارت اشياء و اشخاص رها سازند .

زندگى انسان مانند هر جاندار ديگر يك سلسله شرائط طبيعى و ضرورى دارد كه از آنها گريزى نيست , از قبيل هوا براى تنفس , زمين براى سكنى , نانبراى خوردن , آب براى آشاميدن و جامه براى پوشيدن . انسان نمى تواند خودرا از قيد اين امور , و يك سلسله امور ديگر مانند نور و حرارت , يكسره بى نياز و آزاد سازد و به اصطلاح حكما ( مكتفى بذاته) گردد .

ولى يك سلسله نيازهاى ديگر هست كه طبيعى و ضرورى نيست , در طولحيات به وسيله خود انسان يا عوامل تاريخى و اجتماعى بر او تحميل مى شود و آزاديش را از آنچه هست محدودتر مى سازد . جبرها و تحميل ها مادام كه به صورت يك نياز درونى در نيامده است مانند جبرها و تحميلهاى سياسى , آنقدر خطرناك نيست , خطرناكترين جبرها و تحميلها و قيد و بندها آنست كه به صورت يك نياز درونى در آيد و آدمى از درون خويش به زنجير كشيده شود .

مكانيسم اين نيازها كه منجر به ضعف و عجز و زبونى انسان مى گردد , ايناست كه انسان براى اينكه به زندگى خويش رونق و صفا و جلا بخشد , به تنعمو تجمل رو مىآورد و براى اينكه نيرومندتر و قدرتمندتر شود و از شرايط زندگى بهره مند گردد , در صدد تملك اشياء برمىآيد , از طرف ديگر تدريجابه آنچه آنها را وسيله تنعم و تجمل و يا ابزار قوت و قدرت خويش قرارداده خو مى گيرد و عادت مى كند و شيفته مى گردد و رشته هائى نامرئى او را بهآن اشياء مى بندد و عاجز و زبون و ذليل آنها مى سازد , يعنى همان چيزى كه مايه رونق و صفاى زندگيش شده بود شخصيت او را بى رونق مى كند و همان چيزى كه وسيله كسب قدرت او در طبيعت شده بود در درون , او را ضعيف وعاجز و زبون مى سازد و به صورت برده و بنده آن چيز در مىآورد .

گرايش انسان به زهد , ريشه اى در آزادمنشى اودارد , انسان بالفطره ميل به تصاحب و تملك و بهره مندى از اشياء داردولى آنجا كه مى بينيد اشياء به همان نسبت كه در بيرون , او را مقتدر ساخته , در درون , ضعيف و زبونش كرده و مملوك و برده خويش ساخته است , در مقابل اين بردگى طغيان مى كند و نام اين طغيان ( زهد) است .

عرفا و شعراى ما از حريت و آزادى و آزادگى بسيار گفته اند حافظ خود را (غلام همت آن مى داند كه در زير اين چرخ كبود از هر چه رنگ تعلق پذيرد آزاد است) او در ميان همه درختان , تنها به حال سرو رشك مى برد كه (از بار غم آزاد آمده است) منظور اين بزرگان از آزادى , آزادى از قيدتعلق خاطر است , يعنى دلبستگى نداشتن , شيفته و فريفته نبودن .

ولى آزادى و آزادگى چيزى بيشتر از دلبستگى نداشتن مى خواهد , رشته هائىكه آدمى را وابسته و ذليل و ضعيف و عاجز و زبون مى سازد , تنها از ناحيه قلب و تعلقات قلبى نيست , خوگيريهاى جسمى و روحى به شرائط اضافى ومصنوعى كه ابتداء براى زيباتر كردن و رونق بخشيدن به زندگى و يا براىكسب قدرت و قوت بيشتر به وجود مىآيد و بعد به شكل يك اعتياد (طبيعت ثانيه) مى گردد , هر چند مورد علاقه قلبى نباشد و بلكه مورد نفرت باشد , رشته هاى قويترى براى اسارت انسان به شمار مى رود و بيش ازتعلقات قلبى , آدمى را زبون مى سازد .

عارف وارسته دل به دنيا نبسته اى را در نظر بگيريد كه عادت به چاى وسيگار و افيون طبيعت ثانيه او شده است و تخلف از غذاهائى كه به آنهاعادت كرده موجب مرگ او مى شود چنين شخصى چگونه مى تواند آزاد و آزاده زيست نمايد .

دلبستگى نداشتن شرط لازم آزادگى است اما شرط كافى نيست , عادت به حداقل برداشت از نعمتها و پرهيز از عادت به برداشت زياد , شرط ديگر آزادگى است .

ابو سعيد خدرى كه از اكابر صحابه رسول خدا است , آنجا كه در مقامتوصيف حالات آن حضرت بر مىآيد اولين جمله اى كه مى گويد , اينست :

( كان صلى الله عليه و آله خفيف المؤونه) .

يعنى رسول خدا كم خرج بود با اندك به سر مى برد , با مؤونه بسيار كم مى توانست زندگى خود را ادامه دهد .

آيا اين فضيلت است كه كسى خفيف المؤونه باشد ؟ اگر صرفا از جنبه اقتصادى در نظر بگيريم كه ثروت كمترى را مستهلك مى كند جواب اينست كه نه , و لااقل فضيلت مهمى نيست .

ولى اگر موضوع را از جنبه معنوى , يعنى از جنبه حداكثر آزادى نسبت به قيود زندگى مورد مطالعه قرار دهيم , جواب اينست : آرى فضيلت است ,فضيلت بزرگى هم هست , زيرا تنها با احراز اين فضيلت است كه انسانمى تواند سبكبار و سبكبال زندگى كند , تحرك و نشاط داشته باشد . آزادانه پرواز نمايد , در نبرد دائم زندگى سبك به پا خيزد.

منحصر به عادات فردى نيست , تقيد به عادات و رسوم عرفى در نشستن وبرخاستنها , در رفت و آمدها , در معاشرتها , در لباس پوشيدنها و امثال اينها بار زندگى را سنگين و آهنگ حركت را كند مى كند . حركت در ميدان زندگى مانند شناورى در آب است هر چه وابستگى ها كمترباشد امكان شناورى بيشتر است , وابستگيهاى زياد اين امكان را سلب و خطرغرق شدن پيش مىآورد .

اثيرالدين اخسيكتى مى گويد :

در شط حادثات برون آى از لباس

كاول برهنگى است كه شرط شناور است

فرخى يزدى مى گويد :

زعريانى ننالد مرد با تقوا كه عريانى

بود بهتر به شمشيرى كه از خودجوهرى دارد بابا طاهر رباعى دارد كه اگر چه به منظور ديگرى گفته است ولى مناسب بحث ما است . مى گويد :

دلا راه تو پر خار و خسك بى

گذرگاه تو بر اوج فلك بى

گر از دستت برآيد پوست از تن

برآور تا كه بارت كمترك بى

سعدى نيز داستانى در باب هفتم گلستان آورده است و اگر چه هدف او نيزاز آن داستان چيز ديگر است ولى مناسب بحث ما است . مى گويد :

( توانگر زاده اى ديدم بر سر گور پدر نشسته , و با درويش بچه اى مناظره در پيوسته كه صندوق تربت ما سنگين است و كتابه رنگين و فرش رخام انداخته و خشت فيروزه در او ساخته , به گور پدرت چه ماند , خشتى دوفراهم آورده , و مشتى دو خاك بر آن پاشيده . درويش پسر اين بشنيد وگفت : ( تا پدرت زير آن سنگهاى گران بر خود بجنبيده باشد پدر من به بهشت رسيده بود) .

اينها همه تمثيلهائى است براى سبكبارى و سبكبالى كه شرط اساسى تحركهاو جنبشها و جهشها است .

جهشها و جنبشها و مبارزات سرسختانه و پيگير بوسيله افرادى صورت گرفته كه عملا پاى بنديهاى كمترى داشته اند , يعنى به نوعى ( زاهد) بوده اند . گاندى با روش زاهدانه خويش امپراتورى انگلستان را به زانو در آورد . يعقوب ليث صفار به قول خودش نان و پيازرا رها نكرد كه توانست خليفه را به وحشت اندازد . در عصر ما , ويت كنگ مديون آن چيزى است كه در اسلام ( خفت مؤونه) خوانده مى شود , يك ويت كنگ , قادر است با مشتى برنج روزهاى متوالى در پناهگاهها به سربرد و با حريف نبرد كند .

كدام رهبر مذهبى يا سياسى است كه با ناز پروردگى منشا تحولى در جهان شده است و يا كدام سر سلسله , قدرت را از خاندانى به خاندانى منتقل كرده است و لذت گرا بوده است .

آزاد مرد جهان على بن ابى طالب عليه السلام از آن جهت به تمام معنى آزاد بود كه به تمام معنى زاهد بود , على عليه السلام در نهج البلاغه به شعار ترك دنيا يعنى ترك لذت گرائى به عنوان آزاد منشى زياد تكيه مى كند .

در يكى از كلمات قصار مى فرمايد :

الطمع رق موبد . (٦)

طمع بردگى جاودان است . زهد عيسى بن مريم را چنين توصيف مى كند :

و لا طمع يذله .(٧)

طمعى كه او را خوار و ذليل سازد در او نبود .

در جاى ديگر مى فرمايد :

( الدنيا دار ممر لا دار مقر و الناس فيها رجلان رجل باع فيها نفسه فاوبقه و رجل اشترى نفسه فاعتقه )(٨)

يعنى دنيا گذرگاه است نه قرارگاه , و مردم در اين معبر و گذرگاه دودسته اند : برخى خود را مى فروشند و برده مى سازند و خويشتن را تباه مى كنند. و برخى بر عكس , خويشتن را مى خرند و آزاد مى سازند .

از همه صريحتر و روشنتر بيان آن حضرت است در نامه اى كه به عثمان بن حنيف نوشته است , در آخرين بخش آن نامه , دنياو لذات دنيا را مانند يك مخاطب ذى شعور طرف خطاب قرار مى دهد و بازبان مخاطبه با دنياى راز زهد و فلسفه ترك لذتگرائى خويش را براى ماروشن مى سازد . مى فرمايد :

( اليك عنى يا دنيا فحبلك على غاربك , قد انسلكت من مخالبك وافلت من حبائلك ) .

. . . دور شو از من , افسارت را بر دوشت انداخته ام , از چنگالهاىدرنده تو خود را رهانيده ام , و از دامهاى تو جسته ام . . .

( اعزبى عنى فو الله لا اذل لك فتستذلينى و لا اسلس لك فتقودينى ) . . . .

دور شو , به خداى سوگند كه رام تو و ذليل تو نخواهم شد كه هر جا بخواهىمرا به خوارى به دنبال خود بكشى , و مهار خود را به دست تو نخواهم دادكه به هر سو بخواهى ببرى . . .

آرى , زهد على شورشى است عليه زبونى در برابر لذتها , طغيانى است عليه عجز و ضعف در برابر حاكميت ميلها , عصيان و سرپيچى است عليه بندگى دنيا و نعمتهاى دنيا .

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

١ - نهج البلاغه , خطبه ٢٠٧ .

٢ - نهج البلاغه نامه ٤٥ .

٣ - نهج البلاغه , خطبه ٢٠٧ .

٤ - بحار , جلد ٩ , چاپ تبريز .

٥ - . . . اخذ الله على العلماء ان لا يقاروا على كظه ظالم و لا سغب مظلوم .

٦ - كلمات قصار , حكمت ١٨٠ .

٧ - خطبه ١٥٨ .

٨ - كلمات قصار , حكمت ١٣٣ .

##  ۱۴زهد و معنويت

زهد و عشق و پرستش

سرچشمه ديگر زهد و ترك لذت گرايى , برخوردارى از مواهب روحى و معنوىاست . ما فعلا در صدد اثبات جنبه معنوى جهان و جنبه معنوى انسان نيستيم, اين خود داستانى ديگر است , بديهى است كه بنابر جهان بينى مادى ترك لذت گرائى و ماده پرستى و پول پرستى براى يك سلسله كمالات معنوى , بى معنىاست , ما فعلا با اين مكتب و اينگونه طرز تفكر كارى نداريم روى سخن باكسانى است كه بوئى از معنويت به مشامشان رسيده است . اگر كسى بوئى از معنويت برده باشد مى داند كه تا انسان از قيد هوا پرستى آزاد نگردد , و تا طفل جان از پستان طبيعت گرفته نشود , و تا مسائل مادى از صورت هدف خارج نشود و به صورت وسيله در نيايد , سرزمين دل براى رشد و نمو احساسات پاك و انديشه هاى تابناك و عواطف ملكوتى آماده نمى گردد . اينست كه مى گويند : زهد شرط اصلى معرفت افاضى است و پيوندى محكم و ناگسستنى با آن دارد .

حق پرستى به معنى واقعى كلمه يعنى شور محبت و خدمت حق را داشتن , وبا ياد او مانوس بودن , و از پرستش او لذت بردن , و در حال توجه وحضور و ذكر دائم بودن , با خودپرستى و لذتگرائى و در اسارت زرق و برقماديات بودن , به هيچ وجه سازگار نيست . نه تنها خدا پرستى مستلزم نوعىزهد است , هر عشق و پرستشى خواه در مورد وطن يا مسلك و مرام , مستلزم نوعى زهد و بى اعتنائى نسبت به شؤون مادى است .

عشقها و پرستشها برخلاف علمها و فلسفه ها , چون سرو كارشان با دل و احساسات است رقيب نمى پذيرند . هيچ مانعى ندارد كه يك نفر عالم و يا فيلسوف بنده درم و دينار باشد و به موقع خود فكر و انديشه را در مسائل فلسفى و منطقى و طبيعى و رياضى به كار اندازد . ولى امكان ندارد قلب چنين فردى كانون يك عشق , آنهم عشق به يك معنى , از قبيل نوع انسان ويا مرام و مسلك بوده باشد , تا چه رسد به اينكه بخواهد كانون عشق الهى باشد و از عشق الهى برافروخته گردد و محل سطوع اشراقات و الهامات خدائى گردد . پس خانه دل را از تعلقات مادى خالى و فارغ نگه داشتن و بتهاى سيمو زر را از كعبه دل فرود آوردن و شكستن , شرط حصول كمالات معنوى و رشد شخصيت واقعى انسانى است .

همانطور كه بارها گفته ايم هرگز نبايد آزادى از بندگى سيم و زر و بى اعتنائى به آنچه قابل تبديل به اين فلز است , با رهبانيت و ترك مسؤوليتها و شانه خالى كردن از زير تعهدات اشتباه بشود , بلكه مسؤوليت و تعهد تنها در پرتو چنين زهدهائى است كه حقيقت خويش را باز مى يابند وديگر لفظ تو خالى و ادعاى بى پشتوانه نمى باشند . همچنان كه در شخص على عليه السلام اين دو , يعنى زهد و احساس مسؤوليت يك جا جمع بود , على اول زاهد جهان بود و در عين حال حساسترين قلبها را نسبت به مسؤوليتهاى اجتماعى در سينه داشت . او از طرفى مى گفت :

( ما لعلى و لنعيم يفنى و لذه لا تبقى ) .(١)

على را با نعمت و لذت ناپايدار چه كار ؟

از طرف ديگر , براى يك بى عدالتى كوچك و احيانا به خاطر يك محروم , شب خوابش نمى برد . اوحاضر نبود شكم سير بخوابد مبادا در اقصى بلاد كشور فردى گرسنه پيدا شود .

( و لعل بالحجاز او اليمامه من لا طمع له فى القرص و لا عهد لهبالشبع ) . (٢)

ميان آن زهد و اين حساسيت رابطه مستقيم بود , على چون زاهد و بى اعتناو بى طمع بود و از طرف ديگر قلبش از عشق الهى مالامال بود و جهان را از كوچكترين ذره گرفته تابزرگترين ستاره يك واحد ماموريت و مسؤوليت مى ديد , اين چنين نسبت به حقوق و حدود اجتماعى حساس بود . او اگر فردى لذت گرا و منفعت پرست مى بود محال بود اين چنين شخصيت مسؤول و متعهدى پيدا كند .

در روايات اسلامى به اين فلسفه زهد تصريح شده است و در نهج البلاغه بالخصوص بر آن تكيه شده است . در حديث از امام صادق عليه السلام رسيده است كه . . .

( و كل قلب فيه شك او شرك فهو ساقط و انما اراد وا الزهد لتفرغقلوبهم للاخره ) .

يعنى هر دلى كه در آن شك يا ( شرك) وجود داشته باشد از درجه اعتبار ساقط است از اين جهت زهد را برگزيدند كه دلهايشان براى آخرت ازهر آرزوى ديگر خالى و فارغ باشد .

چنانكه مى بينيم در اين حديث هر نوع هوا پرستى و لذت پرستى , ( شرك ) و بر ضد خدا پرستى خوانده شده است . مولوى زهد عارفانه را اين چنين توصيف مى كند :

زهد اندر كاشتن كوشيدن است

معرفت آن كشت را روئيدن است

جان شرع و جان تقوا عارف است

معرفت محصول زهد سالف است

( بو على) در نمط نهم اشارات كه به ( مقامات العارفين) اختصاص يافته است زهد را به زهد عارف و زهد غير عارف تقسيم مى كند . مى گويد :

زاهدانى كه از فلسفه زهد آگاهى ندارند , به خيال خود ( معامله) اىانجام مى دهند , كالاى آخرت را با كالاى دنيا معاوضه مى كنند . از تمتعات دنيا دست مى شويند كه در عوض از تمتعات اخروى بهره مند گردند به عبارت ديگر در اين جهان برداشت نمى كنند تا در جهان ديگر برداشت نمايند ولىزاهد آگاه و آشنا به فلسفه زهد از آن جهت زهد مى ورزد كه نمى خواهد ضميرخويش را به غير ذات حق مشغول بدارد چنين شخصى شخصيت خويش را گرامىمى دارد و جز خدا چيز ديگر را كوچكتر از آن مى داند كه خود را بدان مشغولسازد و در بند اسارتش درآيد .

عبارت بوعلى اينست :

( الزهد عند غير العارف معامله ما كان يشترى بمتاع الدنيا الاخره والزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق و تكبر على كل شىء غيرالحق).

و هم او در فصلى ديگر از كتاب اشارات آنجا كه درباره (تمرين عارف) بحث مى كند مى گويد :

اين تمرين به خاطر سه هدف است : يكى رفع مانع يعنى برداشتن غير خدااز سر راه , دوم رام و مطيع ساختن نفس اماره نسبت به نفس مطمئنه , سومتلطيف باطن .

آنگاه براى هر يك از آن سه هدف عامل يا عواملى ذكر مى كند . مى گويدزهد حقيقى و واقعى كمك مى كند به هدف اول , يعنى برداشتن غير حق از سرراه .

## تضاد دنيا و آخرت

مساله تضاد دنيا و آخرت و دشمنى آنها با يكديگر و اينكه اين دو ماننددو قطب مخالفند از قبيل مشرق و مغربند كه نزديكى با هر يك مساوى است با دورى از ديگرى , همه مربوط به اين مطلب است يعنى مربوط است به جهاندل و ضمير انسان و دلبستگيها و عشقها و پرستشهاى انسان , خداوند به انسان دو دل نداده است :

( ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه ) با يك دلنمى توان بيش از يك معشوق برگزيد .

اينست كه وقتى از على عليه السلام درباره جامه اش كه كهنه و مندرس بود سؤال كردند فرمود :

( يخشع له القلب و تذل به النفس و يقتدى به المؤمنون ) .

دل به اين سبب نرم مى گردد , و نفس به اين وسيله رام مى شود و مؤمنانبه آن اقتدا مى كنند.

يعنى كساني كه جامه نو ندارند از پوشيدن جامه كهنه ناراحت نمى شوند واحساس حقارت نمى كنند زيرا مى بينند پيشواى شان جامه اى بهتر از جامه آنها نپوشيده است .

آنگاه اضافه فرمود كه همانا دنيا و آخرت دو دشمن مشخص و دو راهم ختلفند هر كس دنيا را دوست بدارد و رشته تسلط دنيا را به گردن خود بيندازد طبعا آخرت را و آنچه مربوط بهآخرت است دشمن مى دارد . دنيا و آخرت به منزله مشرق و مغربند كه نزديكى به هر يك از اينها عين دورى از ديگرى است اين دو در حكم دو هو ومى باشند . (٣)

على عليه السلام در يكى از نامه هايش مى نويسد : (٤)

( و ايم الله يمينا استثنى فيها بمشيه الله لاروضن نفسى رياضه تهشمعها الى القرص اذا قدرت عليه مطعوما و تقنع بالملح مادوما و لادعنمقلتى كعين ماء نضب معينها مستفرغه دموعها ا تمتلى السائمه من رعيهافتبرك . . . و ياكل على من زاده فيهجع ؟ ! قرت اذا عينه , اذا اقتدىبعد السنين المتطاوله بالبهيمه الهامله و السائمه المرعيه ) .

( سوگند ياد مى كنم به ذات خدا كه به خواست خدا نفس خويش را چنانورزيده سازم و گرسنگى بدهم كه به قرص نانى و اندكى نمك قناعت بورزد وآنرا مغتنم بشمارد همانا آنقدر ( در خلوتهاى شب ) بگريم كه آب چشمه چشمم خشك شود , شگفتا آيا اين درست است كه شتران در چراگاهها شكم خويش را انباشته كنند و در خوابگاه خويش را انباشته كنند و در خوابگاهخويش بخسبند , و گوسفندان در صحراها خود را سير كنند و در جايگاه خويش آرام گيرند , على نيز شكم خويش را سير كند و در بستر خود استراحت كند ؟چشم على روشن ! پس از ساليان دراز به چهار پايان اقتدا كرده است) آنگاه مى فرمايد :

( طوبى لنفس ادت الى ربها فرضها و عركت بجنبها بؤسها و هجرت فىالليل غمضها حتى اذا غلب الكرى عليها افترشت ارضها و توسدت كفها فىمعشر اسهر عيونهم خوف معادهم و تجافت عن مضاجعهم جنوبهم و همهمت بذكرربهم شفاههم و تقشعت بطول استغفارهم ذنوبهم اولئك حزب الله الا انحزب الله هم المفلحون ) .

خوشبخت و سعادتمند آنكه فرائض پروردگار خويش را انجام دهد , رنجهارا مانند سنگ آسيا دانه را , خورد كند , شب هنگام از خواب دورى گزيند, آنگاه كه سپاه خواب حمله مىآورد , زمين را فرش و دست خود را بالشقرار مى دهد , در زمره گروهى كه بيم روز بازگشت , خواب از چشمشان ربودهو پهلوهاشان از خوابگاههاشان جاخالى كرده است و لبهاشان به ذكر پروردگارشان در زمزمه است , ابرهاى گناهان بر اثر استغفار مداوم شانبرطرف شده است . آنانند حزب خدا , همانا تنها آنان رستگارانند .

ذكر اين دو قسمت پشت سر يكديگر رابطه زهد و معنويت را كاملا روشن مى كند . خلاصه دو قسمت اينست كه از دو راه يكى را بايد انتخاب كرد . يا خورد و خواب و خشم و شهوت , نه رازى و نه نيازى , نه توجهى و نه نماشكى و نه انسى و نه روشنائى و گامى از حد حيوانيت فراتر نرفت , و يا قدمى در وادى انسانيت و استفاده از مواهب خاص الهى كه مخصوص دلهاى پاك و روحهاى تابناك است.

زهد : برداشت كم براى بازدهى زياد

چندى پيش سفرى كوتاه به اصفهان اتفاق داد , در آن اوقات روزى درمحفلى از اهل فضل بحث ( زهد) مطرح شد و جوانب مختلف مطلب با توجهبه تعليمات همه جانبه اسلام مورد توجه واقع شد , همگان مى خواستند تعبيرى جامع و رسا براى زهد به مفهوم خاص اسلامى پيدا كنند . در آن ميان دبيرى فاضل (٥) كه بعد معلوم شد دست در كار رساله اى در اين موضوع است و يادداشتهاى خود را در اختيار من گذاشت , تعبيرى نغز و رسا كرد , گفت :

( زهد اسلامى عبارت است از برداشت كم و بازدهى زياد) .

اين تعبير براى من جالب بود , آنرا با تصورات و استنباط قبلى خودم كه در طى چند مقاله از اين سلسله مقالات شرح دادم منطبق يافتم , فقط با اجازه آن مرد فاضل تصرف مختصرى كرده مى گويم : ( زهد عبارت است ازبرداشت كم براى بازدهى زياد) يعنى رابطه اى ميان ( كم برداشت كردن) از يك طرف و ( زياد بازدهى دادن) ازطرف ديگر موجود است , بازدهى هاى انسانى انسان و تجليات شخصيت انسانىانسان چه در قسمت عاطفه و اخلاق , و چه در قسمت تعاونها و همكاريهاى اجتماعى , و چه از نظر شرافت و حيثيت انسانى , و چه از نظر عروج و صعودبه عالم بالا همه و همه رابطه معكوس دارند با برداشتها و برخورداريهاى مادى .

انسان اين ويژگى را دارد كه برداشت و برخوردارى زياد از ماده و طبيعت و تنعم و اسراف در لذات , او را در آنچه هنر و كمال انسانى ناميده مى شود ضعيف تر و زبونتر و بى بارتر و عقيم تر مى سازد , و برعكس پرهيز ازبرداشت و برخوردارى البته در حدود معينى گوهر او را صفا و جلا مى بخشد ,فكر و اراده دو نيروى عالى انسانى را نيرومندتر مى كند .

اين حيوان است كه برداشت و برخوردارى بيشتر او را در كمال حيوانى به جلو مى برد , در حيوان نيز آنچه به منزله ( هنر) ناميده مى شود اين طور نيست , يعنى يك حيوان براى اينكه چاقتر بشود و گوشتش بهتر مورد استفاده قرار بگيرد , و يا براى اينكه شير و پشم بيشترى بدهد بايد هر چه بيشتر تيمار شود , اما يك اسب مسابقه چنين نيست , اسب سر طويله محالاست كه از عهده مسابقه بيرون آيد , اسبى مى بايد كه روزها بلكه ماه ها تمرين كم خوراكى ديده باشد و لاغر ميانشده باشد , گوشتها و پيه هاى اضافى را ريخته باشد تا چابك و چالاك شده وبه تيزروى كه از نوع ( هنر) و فعاليت براى آن حيوان است قادر گردد .

زهد , براى آدمى تمرين است , اما تمرين روح . روح با زهد ورزش مى يابدو تعلقات اضافى را مى ريزد , سبكبال و سبكبار مى گردد و در ميدان فضائل سبك به پرواز در مىآيد .

از قضا على عليه السلام از تقوا و زهد به ( ورزش) تعبير مى كند ,كلمه رياضت در مفهوم اصلى خودش عبارت است از ورزش و تمرين مقدماتى اسب مسابقه . ورزش هم ( رياضت) ناميده مى شود , مى فرمايد :

و انما هى نفسى اروضها بالتقوى

همانا نفس خويش را با تقوا ورزش مى دهم .

گياهها چطور ؟ گياه هم مانند حيوان است , لااقل قسمتى از آنچه مى توان آنرا ولو با تشبيه و مسامحه ( هنر) گياه ناميد مشروط به برداشت كمتراست از طبيعت .

على عليه السلام به اين نكته نيز اشاره مى كند و از گياهان مثلى مىآورد ,در يكى از نامه هايش پس از آنكه زندگى زاهدانه و قانعانه و كم برداشت خويشرا براى يكى از فرماندارانش تشريح مى كند و او را ترغيب مى نمايد كه در زندگى اين راه را پيشه سازد , مى فرمايد :

( مثل اينست كه اعتراض معترض را مى شنوم كه : اگر برداشت على اين اندازه كم باشد , بايد به علت ضعف قادربه هماوردى با دلاوران نباشد , پس چگونه است كه هيچ دلاورى تاب هماوردى او را ندارد , ولى اشتباه مى كنند . آنكه با سختيهاى زندگى دست به گريبان است نيرومندتر و آبديده تر از كوره بيرون مىآيد , همانا چوب درخت صحرائى كه به دست باغبان نوازشش نمى دهد و هر لحظه به سراغش نمى رود وبا محروميتها همواره در نبرد است محكمتر , با صلابت تر , و آتشش فروزانتر و ديرپاتر است) .

اين قانون كه بر جانداران حاكم است , بر انسان بما هو انسان , يعنى ازنظر خصلتهاى خاص انسانى , از نظر همان چيزها كه به نام ( شخصيت انسانى) ناميده مى شود به درجاتى بيشتر حكومت مى كند . كلمه زهد با همه مفهوم عالى و انسانى كه دارد سر نوشت شومى پيدا كرده است , و مخصوصا در عصر ما ظالمانه محكوم مى شود , در مفهوم اين كلمه غالبا تحريف و اشتباه كارى به عمد يا غير عمد رخ مى دهد , گاهى مساوى با تظاهر و ريا معرفى مى شود و گاهى مرادف با ( رهبانيت و عزلت و گوشهگيرى) .

هر كسى درباره اصطلاحات شخصى خود مختار است كه اين الفاظ را به هرمعنى كه مى خواهد استعمال كند , اما هرگز نمى توان مفهوم واصطلاح ديگرى رابه بهانهيك مفهوم غلط و يك اصطلاح ديگر محكوم كرد . اسلام در سيستم اخلاقى و تربيتى خود كلمه و اصطلاحى به كار برده است بهنام زهد , نهج البلاغه و روايات اسلامى پر است از اين كلمه , ما اگربخواهيم درباره زهد اسلامى بحث كنيم بايد قبل از هر چيز مفهوم اسلامى آنرا درك كنيم , سپس درباره آن قضاوت كنيم . مفهوم زهد اسلامى همين است كه گفته شد و فلسفه اش نيز همان است كه با استناد به مدارك اسلامى توضيح داده شد . حالا كجاى آن مورد ايراد است , هر كجا كه ايرادى دارد بگوئيد تا استفاده كنيم .

از آنچه گفته شد معلوم شد كه اسلام در زمينه زهد دو چيز را سخت محكومكرده است , يكى رهبانيت و ديگرى ماده پرستى و پول پرستى و به عبارت جامعتر ( دنيازدگى) را .

كدام مكتب و منطق است كه رهبانيت را توصيه كند و كدام مكتب است كه به پول پرستى و كالا پرستى و يا مقام پرستى و به عبارت جامعتر ( دنيازدگى) توصيه كند و آيا ممكن است انسان اسير و گرفتار و بنده و بردهماديات باشد و به تعبير اميرالمؤمنين عليه السلام بنده دنيا و بنده كسىباشد كه دنيا در اختيار او است و آنگاه از شخصيت دم بزند ؟ !

در اينجا مناسب مى بينم قسمتى از عبارات يك نويسنده ماركسيست را دررابطه پولپرستى و شخصيت انسانى نقل كنم . اين نويسنده در كتابى جامع و مفيد كه در زمينه اقتصاد سرمايه دارى و اقتصاد كمونيستى نوشته است به جنبه اخلاقى حكومت پول بر اجتماعتوجه مى كند و مى گويد :

( تسلط فوق العاده ( طلا) در اجتماع معاصر , غالبا باعث تاثر وانزجار قلبهاى حساس است . مردان طالب حقيقت هميشه تنفر خود را نسبت به اين ( فلز پليد) ! ابراز مى دارند و فساد اصلى اجتماع معاصر رابواسطه وجود طلا مى دانند , ولى در حقيقت تكه هاى دائره مانند يك فلز زردو درخشنده كه طلايش مى نامند تقصير و گناهى ندارد . . . قدرت و تسلط پول نماينده و مظهر عمومى قدرت و تسلط اشياء بر بشر است , اين قدرت تسلط اشياء بر بشر است , اين قدرت تسلط اشياء بر بشر از خصائص عمده اقتصاد بدون نظم و مبتنى بر مبادله مى باشد . همان طور كه بشر بى تمدن زمان قديمبتى را كه به دست خود مى ساخت معبود و مسجود خود قرار مى داد و آنرامى پرستيد , بشر دوران معاصر نيز مصنوع خود را مى پرستند و زندگيش تحت تسلط و اقتدار اشيائى است كه به دست خود ساخته و پرداخته است . . .براى آنكه كالا پرستى و پول پرستى كه ناپاكترين شكل تكامل يافته كالا پرستىاست به كلى ريشه كنشود , بايد علل اجتماعى كه آنها را به وجود آورده است از بين برد وسازمان اجتماع را طورى تنظيم كرد كه سلطه و اقتدار سكه هاى كوچك اين فلززرد و درخشان بر بشر محو و نابود گردد .

در چنين سازمانى ديگر حكومت اشياء بر بشر وجود نخواهد داشت , بلكه بر عكس بشر منطقا و بر طبق نقشه معين بر اشياء حكومت خواهد كرد و احترام و گرامى داشتن ( شخصيت بشر) جايگزين پرستش پول خواهد بود) .(٦)

ما با نظر نويسنده مبنى بر اينكه حكومت اشياء بر بشر و مخصوصا حكومت پول بر بشر بر خلاف شؤون و حيثيت و شرافت بشرى است و در دنائت و پستى نظير بت پرستى است موافقيم , ولى با راه چاره انحصارى او موافق نيستيم.

اينكه از نظر اجتماعى و اقتصادى بايد اصل مالكيت اشتراكى جاى او رابگيرد يا نه ؟ مورد بحث ما نيست , ولى پيشنهاد اين راه از جنبه اخلاقى درست مثل اينست كه براى آنكه روح امانت را به اجتماع باز گردانيم موضوع امانت را معدوم سازيم .

بشر آنگاه شخصيت خود را باز مى يابد كه شخصا گريبان خويش را از تسلط پول خلاص كند و خود را از اختيار پول خارج سازد و پول را در اختيار خود قراردهد , شخصيت واقعى آنجا است كه امكان تسلط پول و كالا باشد , در عين حال بشر بر پول و كالا حكومت كند نه پول وكالا بر بشر , اين چنين شخصيت داشتن همان است كه اسلام آنرا ( زهد) مى نامد .

در مكتب تربيتى اسلام انسان شخصيت خويش را باز مى يابد بدون آنكه نيازى به از بين بردن حق تملك در كار باشد . تربيت يافتگان اسلام در پرتو تعليمات اسلامى به نيروى ( زهد) مجهزند و حكومت پول و كالا را ازخويشتن دور و حكومت خويشرا بر آنها مستقر مى سازند .

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

١- نهج البلاغه , خطبه ٢٢٢ .

٢- نهج البلاغه , نامه ٤٥ .

٣- نهج البلاغه , حكمت ١٠٣ .

٤- نهج البلاغه , نامه ٤٥ .

٥- آقاى اكبر پرورش .

٦- اصول اقتصاد نوشين , فصل ( شكل ارزش پول) .

##  ۱۵ دنيا و دنيا پرستى

نهج البلاغه و ترك دنيا

از جمله مباحث نهج البلاغه , منع و تحذير شديد از دنيا پرستى است ,آنچه , در بخش پيش , درباره مقصود و هدف زهد گفتيم روشن كننده مفهوم دنيا پرستى نيز هست زيرا زهدى كه بدان شديدا ترغيب شده است نقطه مقابل دنيا پرستى است كه سخت نفى گرديده است . با تعريف و توضيح هر يك ازاين دو مفهوم , ديگرى نيز روشن مى شود ولى نظر به تاكيد و اصرار فراوان وفوق العاده اى كه در مواعظ امير المؤمنين على (ع) درباره منع و تحذير از دنيا پرستى به عمل آمده است و اهميت فى نفسه اين موضوع , ما اين را جداگانه و مستقل طرح مى كنيم و توضيحات بيشترى مى دهيم تا هر گونه ابهام رفع بشود .

نخستين مطلب اينست كه چرا اين همه در كلمات اميرالمؤمنين به اين مطلب توجه شده است بطورى كه نه خود ايشان مطلب ديگرى را اين اندازهمورد توجه قرار داده اند نه رسول اكرم و يا ساير ائمه اطهار اين اندازه درباره غرور و فريب دنيا و فنا و ناپايدارى آن و بى وفائى آن و لغزانندگى آن و خطرات ناشى از تجمع مال و ثروت و وفور نعمت و سرگرمى بدانها سخن گفته اند .

## خطرى كه غنائم بوجود آورد

اين يك امر تصادفى نيست . مربوط است به سلسله خطرات عظيمى كه درعصر على ( ع ) , يعنى در دوران خلافت خلفاء خصوصا دوره خلافت عثمان كه منتهى به دوره خلافت خود ايشان شد , متوجه جهان اسلام از ناحيه نقل وانتقالات مال و ثروت گرديده بود . على عليه السلام اين خطرات را لمسمى كرد و با آنها مبارزه مى كرد : مبارزه اى عملى در زمان خلافت خودش كه بالاخره جانش را روى آن گذاشت و مبارزه اى منطقى و بيانى كه در خطبه ها ونامه ها و ساير كلماتش منعكس است .

فتوحات بزرگى نصيب مسلمانان گشت , اين فتوحات مال و ثروت فراوانى را به جهان اسلام سرا زير كرد , ثروتى كه به جاى اينكه به مصارف عموم برسد و عادلانه تقسيم شود , غالبا در اختيار افراد و شخصيتها قرار گرفت .مخصوصا در زمان عثمان , اين جريان فوق العاده قوت گرفت . افرادى كه تا چند سال پيش فاقد هر گونه ثروت و سرمايه اى بودند داراى ثروت بى حساب شدند اينجا بود كه دنيا كار خود را كرد و اخلاق امت اسلام به انحطاط گرائيد .

فريادهاى على در آن عصر خطاب به امت اسلام به دنبال احساس اين خطر عظيم اجتماعى بود .

مسعودى در ذيل احوال عثمان مى نويسد :

عثمان فوق العاده كريم و بخشنده بود ( البته از بيت المال ! ) كارمندان دولت و بسيارى از مردم ديگر راه او را پيش گرفتند , او رابراى اولين بار در ميان خلفا خانه خويش را با سنگ و آهك بالا برد و درهايش را از چوب ساج و عرعر ساخت و اموال و باغات و چشمه هايى درمدينه اندوخته كرد , وقتى كه مرد در نزد صندوقدارش صد و پنجاه هزار دينارو يك ميليون درهم پول نقد بود , قيمت املاكش در وادى القرى و حنين و جاهاى ديگر , بالغ بر صد هزار دينار مى شد . اسب و شتر فراوانى از او باقى ماند .

آنگاه مى نويسد :

( در عصر عثمان جماعتى از يارانش مانند خودش ثروتها اندوختند : زبير بن العوام خانه اى در بصره بنا كرد كه اكنون در سال ٣٣٢ (زمان خود مسعودى است ) هنوز باقى است . و معروف است خانه هايى در مصر, كوفه و اسكندريه بنا كرد , ثروت زبير بعد از وفات پنجاه هزار دينارپول نقد و هزار اسب و هزارها چيز ديگر بود . خانه اى كه طلحه بن عبدالله در كوفه با گچ و آجر و ساج ساخت هنوز ( در زمان مسعودى ) باقى است و به دار الطلحتين معروفاست . عايدات روزانه طلحه از املاكش در عراق هزار دينار بود . در سرطويله او هزار اسب بسته بود . پس از مردنش يك سى و دوم ثروتش هشتاد و چهار هزار دينار برآورد شد .

مسعودى نظير همين ثروتها را براى زيد بن ثابت و يعلى بن اميه و بعضىديگر مى نويسد .

بديهى است كه ثروتهاى بدين كلانى از زمين نمى جوشد و از آسمان همنمى ريزد , تا در كنار چنين ثروتهايى فقرهاى موحشى نباشد چنين ثروتها فراهم نمى شود . اينست كه على ( ع ) در خطبه ١٢٧ پس از آنكه مردم را از دنيا پرستى تحذير مى دهد , مى فرمايد :

و قد اصبحتم فى زمن لا يزداد الخير فيه الا ادبارا , و لا الشر الااقبالا و لا الشيطان فى هلاك الناس الا طمعا . فهذا اوان قويت عدته و عمت مكيدته و امكنت فريسته . اضرب بطرفك حيث شئت من الناس فهل تبصر الافقيرا يكابد فقرا او غنيا بدل نعمه الله كفرا او بخيلا اتخذ البخل بحقالله دفرا او متمردا كان باذنه عن سمع المواعظ و قرا . اين خياركم وصلحاؤكم و اين احراركم و سمحاؤكم ؟ و اين المتورعون فى مكاسبهم والمتنزهون فى مذاهبهم ؟ .

همانا در زمانى هستيد كه خير دائما واپس مى رود , و شر همى به پيشمىآيد , و شيطان هر لحظه بيشتر به شما طمع مى بندد . اكنون زمانى است كه تجهيزات شيطان ( وسائل غرور شيطانى ) نيرو گرفته و فريب شيطان در همه جا گسترده شده و شكارش آماده است . نظر كن , هر جا مى خواهى از زندگى مردم را تماشا كن , آيا جز اين است كه يا نيازمندى مى بينى كه با فقر خود دست و پنجه نرم مى كند و يا توانگرىكافر نعمت يا ممسكى كه امساك حق خدا را وسيله ثروت اندوزى قرار دادهاست , و يا سركشى كه گوشش به اندرز بدهكار نيست . كجايند نيكان وشايستگان شما ؟ كجايند آزادمردان و جوانمردان شما , كجايند پارسايان شمادر كار و كسب ؟ كجايند پرهيزكاران شما ؟) . . .

## شكر نعمت

اميرالمؤمنين در كلمات خود نكته اى را ياد مى كند كه آن را ( سكر نعمت ) يعنى مستى ناشى از رفاه مى نامد كه به دنبال خود ( بلاى انتقام) را مىآورد.

در خطبه ١٤٩ مى فرمايد :

( ثم انكم معشر العرب اغراض بلايا قد اقتربت , فاتقوا سكرات النعمه و احذروا بوائق النقمه ) .

شما مردم عرب هدف مصائبى هستيد كه نزديك است . همانا از ( مستى هاى نعمت) بترسيد و از بلاى انتقام بهراسيد .

آنگاه على ( ع ) شرح مفصلى درباره عواقب متسلسل و متداوم اين ناهنجاريها ذكر مى كند . در خطبه ١٨٥ آينده وخيمى را براى مسلمين پيشگويى مى كند . مى فرمايد :

( ذاك حيث تسكرون من غير شراب بل من النعمه و النعيم ) .

آن , در هنگامى است كه شما مست مى گرديد , اما نه از باده , بلكه از نعمت و رفاه .

آرى سرازير شدن نعمتهاى بى حساب به سوى جهان اسلام و تقسيم غير عادلانهثروت و تبعيضهاى ناروا , جامعه اسلامى را دچار بيمارى مزمن ( دنيا زدگى) و ( رفاه زدگى) كرد .

على ( ع ) با اين جريان كه خطر عظيمى براى جهان اسلام بود و دنباله اش كشيده شد مبارزه مى كرد و كسانى را كه موجب پيدايش اين درد مزمن شدند انتقاد مى كرد . خودش در زندگى شخصى و فردى درست در جهت ضد آن زندگى ها عمل مى كرد , هنگامى هم كه به خلافت رسيد در صدر برنامه اش مبارزه با همين وضع بود .

## وجهه عام سخن مولى

اين مقدمه كه گفته شد براى اين است كه وجهه خاص سخن اميرالمؤمنين درمورد دنيا پرستى كه متوجه يك پديده مخصوص اجتماعى آن عصر بود روشن شود .

از اين وجهه خاص كه بگذريم , بدون شك , وجهه اى عام نيز هست كه اختصاص به آن عصر ندارد , شامل همه عصرها و همه مردم است و جزء اصول تعليم و تربيت اسلامى است , منطقى است كه از قرآن كريم سرچشمه گرفته ودر كلمات رسول خدا و اميرالمؤمنين و ساير ائمه اطهار و اكابر مسلمين تعقيب شده است , اين منطق است كه دقيقا بايد روشن شود . ما در بحث خود بيشتر متوجه وجهه عام سخن اميرالمؤمنين هستيم , وجهه اى كه از آن وجهه همه مردم در همه زمانها مخاطب على هستند .

## زبان مخصوص هر مكتب

هر مكتب زبان مخصوص به خود دارد , براى درك مفاهيم و مسائل آن مكتب بايد با زبان مخصوص آن مكتب آشنا شد .

از طرف ديگر , براى فهم زبان خاص آن مكتب بايد در درجه اول بينش كلى آن را درباره هستى و جهان و حيات و انسان , و به اصطلاح : جهان بينى آن را بدست آورد .

اسلام جهان بينى روشنى درباره هستى و آفرينش دارد . با ديد ويژه اى به حيات و زندگى انسان مى نگرد .

از جمله اصول جهان بينى اسلامى اينست كه هيچگونه ثنويتى در هستى نيست , آفرينش از نظر بينش توحيدى اسلام به دو بخش (بايد) و (نبايد) تقسيم نمى شود . يعنى چنين نيست كه برخى موجودات خير و زيبا هستند ومى بايست آفريده شوند ولى برخى ديگر شر و نازيبا هستند و نمى بايست آفريده شوند و آفريده شدند .

در جهان بينى اسلامى اين چنين منطقى كفر و منافى با اصل توحيد است . ازنظر اسلام همه چيز بر اساس خير و حكمت و حسن و غايت آفريده شده است.

الذى احسن كل شىء خلقه (١)

ما ترى فى خلق الرحمان من تفاوت .(٢)

عليهذا منطق اسلام در مورد ذم دنيا هرگز متوجه جهان آفرينش نيست . جهان بينى اسلامى كه بر توحيد خالص بنا شده است ,بر روى توحيد در فاعليت تكيه فراوان كرده است , شريكى در ملك خدا قائل نيست . اين چنين جهان بينى نمى تواند بدبينانه باشد . انديشه چرخ كج مدارو فلك كج رفتار يك انديشه اسلامى نيست . پس ذم دنيا متوجه چيست ؟

## دنياى مذموم

معمولا مى گويند آنچه از نظر اسلام مذموم و مطرود است علاقه به دنيا است , اين سخن هم درست است و هم نادرست , اگر مقصود از علاقه صرف ارتباط عاطفى است نمى تواند سخن درستى باشد , چون انسان در نظام كلى خلقت همواره با يك سلسله علائق و عواطف و تمايلات آفريده مى شود و اين تمايلات جزء سرشت او است , او خودش اينها را كسب نكرده است و به علاوه اين علائق زائد و بى جا نيست . همان طورى كه در بدن انسان هيچ عضو زائدى وجودندارد حتى يك موئين رگ اضافى هم در كار نيست هيچ عاطفه و علاقه طبيعى زائدى هم وجود ندارد . تمام تمايلات و عواطف سرشتى بشر متوجه هدفها وغاياتى حكيمانه است .

قرآن كريم اين عواطف را به عنوان آيات و نشانه هايى از تدبير الهى وحكمتهاى ربوبى ياد مى كند .

( و من آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها و جعلبينكم موده و رحمه). (٣)

از جمله نشانه هاى حق اينست كه از جنس خود شما همسرانى براى شما آفريده كه در كنار آنها آرامش بيابيد و ميانشما و آنها الفت و مهربانى قرار داد .

اين عواطف و علائق يك سلسله كانالهاى ارتباطى ميان انسان و جهان است , بدون اينها انسان نمى تواند راه تكامل خويش را بپيمايد . پس جهان بينى اسلامى همانطور كه به ما اجازه نمى دهد جهان را محكوم و مطرود و مذموم بشماريم اجازه نمى دهد علائق طبيعى و كانالهاى ارتباطى انسان و جهان را نيز زائد و بى مصرف و قطع شدنى بدانيم , اين علائق و عواطف , جزئى از نظام عمومى آفرينش است . انبياء و اولياء حق از اين عواطف در حد اعلابرخوردار بودند .

حقيقت اينست كه منظور از علاقه به دنيا تمايلات طبيعى و فطرى نيست ,مقصود از علاقه و تعلق , بسته بودن به امور مادى و دنياوى و در اسارت آنها بودن است كه توقف است و ركود است و باز ايستادن از حركت و پرواز است و سكون است و نيستى است . اينست كه دنيا پرستى نام دارد واسلام سخت با آن مبارزه مى كند , و اين است آن چيزى كه بر ضد نظام تكاملى آفرينش است و مبارزه با آن همگامى با ناموس تكاملى آفرينش است. تعبيرات قرآن مجيد در اين زمينه در حد اعجاز است و در فصل هاى آينده اين مطلب را توضيح خواهيم داد .

رابطه انسان و جهان در فصل پيش روشن كرديم كه آنچه از نظر قرآن , و طبعا از نظر نهج البلاغه, نيز مذموم است نه ( وجود فى نفسه) جهان است . و نه (تمايلات وعلائق فطرى و طبيعى) انسان . در اين مكتب نه جهان بيهوده آفريده شده است و نه انسان راه خود را گم كرده و به غلط در اين جهان آمده است .

مكاتبى بوده و هستند كه نسبت به نظام آفرينش با ديده بدبينى مى نگرند, نظام موجود را نظام كامل نمى پندارند , و نيز مكتبهايى بوده كه آمدن انسان را به اين جهان نتيجه يك اشتباه ! و از نوع راه گم كردن ! مى دانند انسان را موجودى صد درصد بيگانه با جهان مى شمارند كه هيچ گونه پيوند و خويشاوندى با اين جهان ندارد , زندانى اين جهان است , يوسفى است كه بهدست برادران دشمن , در چاه اين جهان محبوس گشته است , تمام مساعيش بايد صرف فرار از اين زندان و بيرون آمدن از اين چاه گردد .

بديهى است هنگامى كه رابطه انسان با جهان دنيا و طبيعت رابطه زندانى و زندان , و به چاه افتاده و چاه است , انساننمى تواند هدفى جز ( خلاصى) داشته باشد .

## منطق اسلام

ولى از نظر اسلام , رابطه انسان و جهان از نوع رابطه زندانى و زندان وچاه و در چاه افتاده نيست , بلكه از نوع رابطه كشاورز است با مزرعه (٤) , و يا اسب دونده با ميدان مسابقه (٥) , و يا سوداگر با بازارتجارت (٦) , و يا عابد با معبد است (٧) . دنيا از نظر اسلام مدرسه انسان و محل تربيت انسان و جايگاه تكامل اوست .

در نهج البلاغه گفتگوى اميرالمؤمنين (ع ) با مردى ذكر شده است كه ازدنيا مذمت كرده و على ( ع ) او را كه مى پنداشت دنياى مذموم , همين جهان عينى و مادى است مورد ملامت قرار داد و به اشتباهش آگاه نمود (٨) ,شيخ عطار اين جريان را در ( مصيبت نامه) به شعر در آورده مى گويد :

ذم دنيا كرد بسيارى مگر

بد توئى زيرا كه دورى از خرد

هم شب و هم روز بايد كشت و كار

جمله از دنيا توان برد اى پسر

ورنكارد ( اى دريغا) بر دهد

زانكه دنيا توشه عقباى توست

ليك , در وى كار عقباگير پيش

پس براى اين , تو دنيا دار دوست

آن يكى در پيش شير دادگر

حيدرش گفتا كه دنيا نيست بد

هست دنيا بر مثال كشت زار

زانكه عز و دولت دين سر به سر

تخم امروزينه فردا بر دهد

پس نكوتر جاى تو دنياى تو است

تو به دنيا در , مشو مشغول خويش

چون چنين كردى تو را دنيا نكوست

ناصر خسرو علوى كه به حق مى توان او را حكيم الشعراء خواند و يكى ازنكته سنج ترين و مذهبى ترين شعراى پارسى زبان است , چكامه اى درباره خوبىو بدى جهان دارد كه هم با منطق اسلام منطبق است و هم فوق العاده عالى وزيبا است , شايسته است در اين جا نقل شود , اين اشعار در ديوان او هست و در كتاب جامع الحكمتين خويش نيز آنها را آورده است مى گويد :

اگر چند با كس نپايسته اى

به باطن , چو دو ديده بايسته اى

شكسته بسى نيز تو بسته اى

وليكن سوى شستگان شسته اى

بگويش : ( هنوزم ندانسته اى)

چه بنكوهى آن را كز آن رسته اى

تو در رهگذر پست چه نشسته اى ؟

كه تو شاخى از بيخ او جسته اى

و گر راست بر رسته اى رسته اى

نپرسد كه بادام يا پسته اى

به تيرش چرا خويشتن خسته اى ؟ !

جهانا ! چه در خورد و بايسته اى

بظاهر , چو در ديده , خس , ناخوشى

اگر بسته اى را گهى بشكنى

چو آلوده بينندت , آلوده اى

كسى كو تو را مى نكوهش كند

زمن رسته اى تو , اگر بخردى

به من برگذر داد ايزد تو را

ز بهر تو ايزد درختى بكشت

اگر كژ بر او رسته اى سوختى

بسوزد , بلى , هر كسى چوب كژ

تو تير خدايى سوى دشمنش

اكنون كه روشن شد رابطه انسان با جهان از نوع رابطه كشاورز با مزرعه وبازرگان با بازار و عابد با معبد است پس انسان نمى تواند نسبت به جهان, بيگانه , پيوندهايش همه بريده , و روابطش همه منفى بوده باشد , در هر ميلى طبيعى در انسان غايتى و هدفى و مصلحتى و حكمتىنهفته است , آدمى در اين جهان ( نه به زرق آمده است تا به ملامت برود) .

بطور كلى ميل و كشش و جاذبه , سراسر جهان را فرا گرفته است . ذرات جهان با حساب معينى به سوى يكديگر كشيده مى شوند و يكديگر را جذب مى كنند, اين جذب و انجذابها براساس هدفهايى بسيار حكيمانه است .

منحصر به انسان نيست , هيچ ذره اى , از ميل يا ميلهايى خالى نيست .چيزى كه هست انسان بر خلاف ساير اشياء به ميل هاى خويش آگاهى دارد .وحشى كرمانى مى گويد :

كشان هر ذره را تا مقصد خاص

دواند گلخنى را تا به گلخن

ز زير ماه تا بالاى افلاك

جنيبت در جنيبت , خيل در خيل

به جسم آسمانى تا زمينى

يكى ميل است در هر ذره رقاص

رساند گلشنى را تا به گلشن

ز آتش تا به باد , از آب تا خاك

همين ميل است اگر دانى همى ميل

از اين ميل است هر جنبش كه بينى

پس از ديدگاه اسلام نه جهان بيهوده آفريده شده و نه انسان به غلط آمده است و نه علائق طبيعى و فطرى انسان امورىنبايستنى است , پس آنچه مذموم است و نبايستى است و مورد توجه قرآن ونهج البلاغه است چيست ؟

اين جا بايد مقدمه اى ذكر كنيم :

انسان خصيصه اى دارد كه ايده آل جو و كمال مطلوب خواه آفريده شده است , در جستجوى چيزى است كه پيوندش با او بيش از يك ارتباط معمولى باشد. به عبارت ديگر : انسان در سرشت خويش پرستنده و تقديس كننده آفريدهشده است و در جستجوى چيزى است كه او را منتهاى آرزوى خويش قرار دهد و( او) همه چيزش بشود .

اينجا است كه اگر انسان خوب رهبرى نشود و خود از خود مراقبت نكند ,ارتباط و ( علاقه) او به اشياء به ( تعلق) و ( وابستگى) تغيير شكل مى دهد , ( وسيله) به ( هدف) استحاله مى شود , ( رابطه) به صورت (بند) و (زنجير) در مىآيد , حركت و تلاش و آزادى مبدل به توقف و رضايت و اسارت مى گردد .

اينست آن چيزى كه نبايستنى است و برخلاف نظام تكاملى جهان است و ازنوع نقص و نيستى است نه كمال و هستى , و اينست آن چيزى كه آفت انسانو بيمارى خطرناك انسان است و اينست آن چيزى كه قرآن و نهج البلاغه انسان را نسبت به آن هشدار مى دهند و اعلام خطر مى كنند .

بدون شك اسلام , جهان مادى و زيست در آنرا , ولوبه زيستى در حد اعلا را , شايسته اين كه كمال مطلوب انسان قرار گيردنمى داند , زيرا اولا در جهان بينى اسلامى جهان ابدى و جاويدان , در دنبالاين جهان مىآيد كه سعادت و شقاوتش محصول كارهاى نيك و بد او در اين جهان است و ثانيا مقام انسان و ارزشهاى عالى انسان برتر و بالاتر ازاينست كه خويشتن را ( بسته) و اسير , و ( برده) ماديات اين جهان نمايد .

اينست كه على ( ع ) مكرر به اين مطلب اشاره مى كند كه دنيا خوب جائىاست اما براى كسى كه بداند اين جا قرارگاه دائمى نيست , گذرگاه ومنزلگاه او است :

و لنعم دار ما لم يرض بها دارا .(٩)

خوب خانه اى است دنيا , اما براى كسى كه آن را خانه خود ( قرارگاه خود) نداند .

الدنيا دار مجاز لا دار قرار , فخذوا من ممركم لمقركم .(١٠)

دنيا خانه بين راه است نه خانه اصلى و قرارگاه دائمى .

از نظر مكتب هاى انسانى جاى هيچ گونه شك و ترديد نيست كه هر چيزى كه انسان را به خود ببندد و در خود محو نمايد بر ضد شخصيت انسانى است زيرااو را راكد و منجمد مى كند , سير تكامل انسان لايتناهى است و هر گونه توقفى و ركودى و ( بستگيى) بر ضد آن است . ما هم در اين جهت بحثى نداريم يعنى اين مطلب را به صورت كلى مى پذيريم سخن در دو مطلب ديگراست :

يكى اينكه آيا قرآن , و به پيروى قرآن نهج البلاغه , چنين بينشى دارد درباره روابط انسان و جهان ؟ آيا واقعا آن چيزى كه قرآن محكوم مى كند علاقه به معنى (بستگى) و كمال مطلوب قرار دادن است كه ركود است و توقف است و سكون است و نيستى است و بر ضد حركت و تعالى و تكامل است ؟ آيا قرآن , مطلق علائق و عواطف دنيوى را در حدى كه به شكل كمال مطلوب و نقطه توقف در نيايد محكوم نمى سازد ؟

ديگر اينكه اگر بنا باشد , بسته بودن به چيزى و كمال مطلوب قرار گرفتن چيزى , مستلزم اسارت و در بند قرار گرفتن انسان و در نتيجه ركود و انجماد او باشد چه فرقى مى كند كه آن چيز مورد علاقه خدا باشد يا چيز ديگر؟

قرآن هر بستگى و بندگى را نفى كند و به هر نوع آزادى معنوى و انسانىدعوت كند , هرگز بستگى به خدا و بندگى خدا را نفى نمى كند و به آزادى ازخدا براى كمال آزادى دعوت نمى نمايد , بلكه بدون ترديد دعوت قرآن براساس آزادى از غير خدا و بندگى خدا , تمرد از اطاعت غير او و تسليم دربرابر او , استوار است .

كلمه (لااله الاالله) كه پايه اساسى بناى اسلام است بر نفيى و اثباتى, سلبى و ايجابى , كفرى و ايمانى , تمردى و تسليمى , استوار است : نفى وسلب و كفر و تمرد نسبت به غير حق , و اثبات و ايجاب و ايمان و تسليم نسبت به ذات حق . شهادت اول اسلام يك (نه) فقط نيست هم چنانكه تنها يك (آرى) نيست , تركيبى است از ( نه) و ( آرى).

اگر كمال انسانى و تكامل شخصيت انسانى ايجاب مى كند كه انسان از هرقيدى و هر اطاعتى و هر تسليمى و هر بردگى رها و آزاد باشد و در مقابل همه چيز (عصيان) بورزد و استقلال داشته باشد و هر (آرى) را نفى كند وبراى اينكه آزادى مطلق به دست آورد (نه) محض باشد (آنچنان كه اگزيستان سياليسم مى گويد) چه فرق مى كند كه آن چيز خدا باشد يا غير خدا ؟و اگر بنا است انسان اسارتى و اطاعتى و قيدى و تسليمى بپذيرد و در يك نقطه توقف كند , باز هم چه فرق مى كند كه آن چيز خدا باشد يا غير خدا ؟

يا اينكه فرق است ميان ايده آل قرار گرفتن خدا و غير خدا , خدا تنها وجودى است كه بندگى او عين آزادى است و در او گم شدن عين به خود آمدن وشخصيت واقعى خويش را باز يافتن است اگر چنين است مبنا و ريشه و بنيادش چيست ؟ و چگونه مى توان آن را توجيه كرد ؟

به عقيده ما در اينجا ما به يكى از درخشانترين و مترقى ترين معارف انسانى و اسلامى مى رسيم . اينجا يكى از جاهايى است كه علو و عظمت منطق اسلام از يك طرف و حقارت و كوچكى منطقهاى ديگر از طرف ديگر نمودارمى گردد . در فصول آينده پاسخ اين پرسش را خواهيم يافت .

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

١ - سوره سجده آيه ٣٢ .

٢ - سوره ملك آيه ٣ .

٣ - سوره روم آيه ٢٠ .

٤ - الدنيا مزرعه الاخره حديث نبوى .

٥ - الاوان اليوم المضمار و غدا السباق نهج البلاغه خطبه ٢٨ .

٦ - الدنيا . . . متجر اولياء الله نهج البلاغه , حكمت ١٣١ .

٧ - الدنيا . . . مسجد احباء الله نهج البلاغه , حكمت ١٣١ .

٨ - نهج البلاغه , كلمات قصار , حكمت ٣١١ جمله هاى بالا ضمن اين داستان آمده است .

٩ - نهج البلاغه , خطبه ٢٢١ .

١٠ - نهج البلاغه , خطبه ٢٠١ .

## ۱۶ ارزش دنيا از نظر قرآن و نهج البلاغه

در فصل پيش گفتيم چيزى كه از نظر اسلام در رابطه انسان و دنيا (نبايستنى) است و آفت و بيمارى انسان تلقى مى شود و اسلام در تعليمات خويش مبارزه اى بى امان با آن دارد ( تعلق) و ( وابستگى) انسان به دنيا است نه ( علاقه) و ( ارتباط) او به دنيا ( اسير زيستى) انسان است نه ( آزاد زيستى) او , هدف و مقصد قرار گرفتن دنيا است نه وسيله و راه واقع شدن آن .

رابطه انسان و دنيا اگر به صورت وابستگى انسان و طفيلى بودنش در آيد, موجب محو و نابودى تمام ارزشهاى عالى انسان مى گردد. ارزش انسان به كمال مطلوبهايى است كه جستجو مى كند . بديهى است كه اگر فى المثل مطلوبى بالاتر از سير كردن شكم خودش نداشته باشد و تمام تلاشها و آرزوهايش درهمين حد باشد ارزشى بيشتر از(شكم) نخواهد داشت , اينست كه على (ع) مى فرمايد :

( آن كس كه همه هدفش پر كردن شكم است ارزشش با آنچه از شكم خارجمى گردد برابر است) .

همه سخنها درباره چگونگى ارتباط انسان و جهان است كه به چه كيفيت وبه چه شكل باشد ؟ در يك شكل , انسان محو و قربانى مى شود , به تعبير قرآنبه حكم اينكه هر جوينده در حد پائين تر از هدف و كمال مطلوب خويش است ( اسفل سافلين) مى گردد , پست ترين , منحط ترين , و ساقط ترين موجودجهان مى شود , تمام ارزشهاى عالى و مختصات انسانى او از ميان مى رود , ودر يك شكل ديگر برعكس , دنيا و اشياء آن فداى انسان مى گردد و در خدمت انسان قرار مى گيرد و انسان ارزشهاى عالى خويش را باز مى يابد , اينست كه در حديث قدسى آمده است :

( يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى ) .

همه چيز براى انسان آفريده شده و انسان براى خدا .

در فصل پيش دو عبارت از نهج البلاغه به عنوان شاهد سخن كه آنچه در نهجالبلاغه محكوم است چگونگى حاصل ارتباط انسان و جهان طبيعت است كه ما ازآن به ( وابستگى) و ( تعلق) و امثال اينها تعبير كرديم , آورديم .

اكنون شواهدى از خود قرآن , و سپس شواهد ديگرى از نهج البلاغه مىآوريم:

آيات قرآنى درباره رابطه انسان و دنيا دو دسته است , يك دسته زمينهو مقدمه گونه اى است براى دسته ديگر , در حقيقت دسته اول در حكم صغرا وكبراى يك قياس است و دسته دوم در حكم نتيجه آن .

دسته اول آياتى است كه تكيه بر تغيير و ناپايدارى و عدم ثبات اينجهان دارد , در اين گونه آيات , واقعيت متغير و ناپايدار و گذراى ماديات , آن چنان كه هست , ارائه مى شود , مثلا گياهى را مثل مىآورد كه اززمين مى رويد , ابتدا سبز و خرم است و بالندگى دارد اما پس از چندى بهزردى مى گرايد و خشك مى شود و باد حوادث آن را خرد مى كند . و مى شكند و درفضا پراكنده مى سازد , آنگاه مى فرمايد اينست مثل زندگى دنيا .

بديهى است كه انسان چه بخواهد و چه نخواهد , بپسندد يا نپسندد , ازنظر زندگى مادى گياهى بيش نيست كه چنين سرنوشتى قطعى در انتظارش است , اگر بنا است كه برداشتهاى انسان واقع بينانه باشد نه خيال بافانه و اگر انسان با كشف واقعيت آن چنان كه هست مى تواند به سعادت خويش نائل گرددنه با فرضهاى و همى و واهى و آرزوئى , بايد همواره اين حقيقت را نصب العين خويش قرار دهد و از آن غفلت نورزد .

اين دسته از آيات زمينه است براى اينكه ماديات را از صورت معبودهاو كمال مطلوبها خارج سازد .

در كنار اين آيات و بلكه در ضمن اين آيات فورا اين نكته گوشزد مى شودكه ولى اى انسان , جهانى ديگر , پايدار و دائم , هست : مپندار كه آنچه هست همين امور گذرا و غير قابل هدف قرار گرفتن است پس زندگى پوچ است و حيات بيهوده است .

دسته دوم آياتى است كه صريحا مشكل ارتباط انسان را روشن مى كند , دراين آيات است كه صريحا مى بينيم آن شكلى كه محكوم شده است ( تعلق) يعنى ( بستگى) و ( اسارت) و ( رضايت دادن) و ( قناعت كردن) به اين امور گذرا و ناپايدار است , اين آيات است كه جوهر منطق قرآنرا در اين زمينه روشن مى كند :

١- المال و البنون زينه الحيوه الدنيا و الباقيات الصالحات خيرعند ربك ثوابا و خير املا). (١)

ثروت و فرزندان , آرايش زندگى دنياست و كارهاى پايدار و شايسته (كارهاى نيكى كه پس از مردن انسان نيز باقى مى ماند و نفعش به مردم مى رسد) از نظر پاداشى كه در نزد پروردگار دارند و از نظر اينكه انسان به آنهادل ببندد و آرزوى خويش را در آنها متمركز كند , بهتر است .

مى بينيم كه در اين آيه , سخن از چيزى است كه نهايت آرزو است ,نهايت آرزو آنچيزى است كه انسان به خاطر او زنده است و بدون آن ,زندگى برايش پوچ و بى معنى است .

٢- ان الذين لا يرجون لقائنا و رضوا بالحيوه الدنيا و اطمانوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون .(٢)

آنانكه ( اميد ملاقات) ما را ندارند (مى پندارند زندگى ديگرى كه درآنجا پرده ها پس مى رود و حقايق آشكار مى شود در كار نيست !) و (رضايت داده) وقناعت كرده اند به زندگى دنيا و بدان دل بسته و (آرام گرفته اند) وآنانكه از آيات و نشانه هاى ما غافلند .

در اين آيه آنچه نفى شده و ( نبايستنى) تلقى شده است , ( اميد بهزندگى ديگر نداشتن) و به ماديات ( رضايت دادن) و قانع شدن و (آرام گرفتن) است .

٣ - فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوه الدنيا ذلك مبلغهم من العلم . (٣)

از آنان كه از ياد ما روگردانده و ( جز زندگى دنيا هدف و غايت ومقصدى ندارند) روى برگردان , اينست مقدار دانش آنها .

٤ - . . . . و فرحوا بالحيوه الدنيا و ما الحيوه الدنيا فى الاخره الاقليل . (٤)

. . . آنان به زندگى دنيا ( شادمان و دلخوش) شده اند , در صورتى كه زندگى دنيا در جنب آخرت جز اندك نيست .

٥ - يعلمون ظاهرا من الحيوه الدنيا و هم عن الاخره هم غافلون .(٥)

تنها به ( ظواهر و نمودهائى) از زندگى دنيا آگاهى دارند و از آخرت ( جهان ماوراء نمودها و پديده ها ) بى خبر و ناآگاهند .

از برخى آيات ديگر نيز همين معنى به خوبى استفاده مى شود , در همه اين آيات آنچه در رابطه انسان و جهان نفى شده و ( نبايستنى) تلقى شده ,اينست كه دنيا ( نهايت آرزو) و شيئى كه به آن ( رضايت) داده شده و به آن قناعت شده است , شيئى كه مايه ( دلخوشى) و سرگرمى است وآدمى ( آرامش) خويش را در آن مى خواهد بيابد , واقع شود . اين شكل رابطه است كه به جاى اينكه دنيا را مورد بهره بردارى انسان قرار دهدانسان را قربانى ساخته و از انسانيت ساقط كرده است .

در نهج البلاغه نيز به پيروى از قرآن به همين دو دسته بر مى خوريم , دسته اول كه بيشترين آنها است با موشكافيهائى دقيق و تشبيهات و كنايات واستعاراتى بليغ و آهنگى موثر , ناپايدارى جهان و غير قابل دلبستگى آن ,تشريح شده است . و دسته دوم نتيجه گيرى است كه عينا همان نتيجه گيرى قرآن است .

در خطبه ٣٢ مردم را ابتداء به دو گروه تقسيم مى كند : اهل دنيا و اهلآخرت , اهل دنيا به نوبه خود به چهار گروه تقسيم شده اند :

گروه اول مردمى آرام و گوسفند صفت مى باشند , و هيچگونه تباهكارى نه به صورت زور و تظاهر و نه به صورت فريب و زير پرده , از آنها ديده نمى شود, ولى تنها به اين دليل كه عرضه اش را ندارند , اينها آرزويش را دارند , اما قدرتش را ندارند .

گروه دوم هم آرزويش را دارند و هم همت و قدرتش را , دامن به كمر زده, پول و ثروت گرد مىآرند , يا قدرت و حكومت به چنگ مىآورند , و يامقاماتى را اشغال مى كنند و از هيچ فسادى كوتاهى نمى كنند .

گروه سوم گرگانى هستند كه در لباس گوسفند , جو فروشانى هستند گندم نما, اهل دنيا , اما در سيماى اهل آخرت , سرها را به علامت قدس فرومى افكنند , گامها را كوتاه بر مى دارند , جامه را بالا مى زنند , در ميانمردم آنچنان ظاهر مى شوند كه اعتمادها را به خود جلب كنند و مرجع امانات مردم قرار گيرند .

گروه چهارم در حسرت آقائى و رياست به سر مى برند و در آتش اين آرزومى سوزند اما حقارت نفس , آنان را خانه نشين كرده است و براى اينكه پرده روى اين حقارت بكشند , به لباس اهل زهد در مىآيند .

على ( ع ) اين چهار گروه را على رغم اختلافاتيكه از نظر برخوردارى ومحروميت , و از نظر روش و سبك , و از نظر روحيه دارند جمعا يك گروهمى داند : اهل دنيا , چرا ؟ براى اينكه همه آنها در يك خصيصه مشتركند : وآن اينكه همه آنها مرغانى هستند كه به نحوى , ماديات دنيا آنها را شكاركرده و از رفتار و پرواز انداخته است , انسانهائى هستند اسير و برده .

در پايان خطبه به توصيف گروه مقابل ( اهل - آخرت ) مى پردازد . در ضمن توصيف اين گروه مى فرمايد :

( و لبئس المتجر , ان ترى الدنيا لنفسك ثمنا ) .

بد معامله اى است كه شخصيت خود را با جهان برابر كنى , و براى همهجهان ارزشى مساوى با انسانيت خويش قائل شوى , جهان را به بهاى انسانيت خويش بخرى .

ناصر خسرو در اين مضمون مى گويد :

نيست دگر باغمانش , كار , مرا

گر چه همى داشت او , شكار , مرا

كرد نيارد جهان , فكار , مرا

بيم نيايد زروزگار , مرا

تيز نگيرد جهان , شكار , مرا

لاجرم اكنون جهان شكار من است

گر چه همى خلق را فكار كند

جان من از روزگار برتر شد

اين مضمون , در كلمات پيشوايان اسلام زياد ديده مى شود كه مساله , مسالهقربانى شدن انسانيت است , انسانيت انسان است كه به هيچ قيمتى نبايداز دست برود .

اميرالمؤمنين ( ع ) در وصيت معروف خود به امام حسن ( ع ) كه جزونامه هاى نهج البلاغه است مى فرمايد :

( اكرم نفسك من كل دنيه , فانك لن تعتاض بما تبذل من نفسك ثمنا) .

نفس خويش را از آلودگى به پستيها گرامى بدار , كه در برابر آنچه ازخويشتن خويش مى پردازى , بهائى نخواهى يافت . امام صادق ( ع ) , به نقل از بحارالانوار در شرح احوال آن حضرت مى فرمود: ( اثامن بالنفس النفيسه ربها و ليس لها فى الخلق كلهم ثمن ) .

همانا با خويشتن گرانبها و انسانيت گرانقدر خودم در همه هستى تنها يك چيز را قابل معامله مى دانم و آن پروردگار است ديگر در همه ماسوابهائى كهارزش برابرى داشته باشد وجود ندارد .

در تحف العقول مى نويسد :

از امام سجاد ( ع ) سؤال شد : چه كسى از همه مردم مهمتر است ؟ فرمود :آنكس كه همه دنيا را با خويش برابر نداند .

به اين مضمون احاديث زيادى هستند كه براى پرهيز از اطاله از نقل آنهاخوددارى مى كنم .

از تعمق در قرآن و نهج البلاغه و ساير سخنان پيشوايان دين روشن مى شود كه اسلام ارزش جهان را پائين نياورده است ارزش انسان را بالا برده است ,اسلام جهان را براى انسان مى خواهد نه انسان را براى جهان , هدف اسلام احياى ارزشهاى انسان است نه بى اعتبار كردن ارزشهاى جهان .

وابستگيها و آزادگيها

بحث درباره ( دنيا پرستى) در نهج البلاغه به درازا كشيد , مطلبى باقى مانده كه نتوان از آن گذشت و به علاوه قبلا به صورت سؤال طرحكرده ايم و بدان پاسخ نگفته ايم .

آن مطلب اينست كه اگر تعلق و وابستگى روحى به چيزى , نوعى بيمارى و موجب محو ارزشهاى انسانى است و عامل ركود و توقف و انجماد به شمارمى رود , چه فرقى مى كند كه آن چيز ماده باشد يا معنى , دنيا باشد يا عقبى, و بالاخره خدا باشد يا خرما ! اگر نظر اسلام در جلوگيرى از تعلق به دنياو ماديات , حفظ اصالت شخصيت انسانى و رهائى از اسارت بوده و مى خواسته انسان در نقطه اى متوقف و منجمد نگردد , مى بايست به ( آزادى مطلق) دعوت كند و هر قيد و تعلق را ( كفر) تلقى كند .

آنچنانكه در برخى از مكتبهاى فلسفى جديد كه آزادى را ركن اساسى شخصيت انسانى مى دانند چنينمى بينيم .

در اين مكتبها شخصيت انسانى انسان را مساوى مى - دانند با تمرد و عصيان و آزادى از هر چه رنگ تعلق پذيرد بلا استثناء و هرتقيد و انقياد و تسليمى را بر ضد شخصيت واقعى انسان و موجب بيگانه شدناو با ( خود) واقعيش مى شمارند , مى گويند انسان آنگاه انسان واقعى است و به آن اندازه از واقعيت انسان بهره مند است كه فاقد تمكين و تسليم باشد . خاصيت شيفتگى و تعلق به چيزى اين است كه توجه انسان را به خود معطوف مى سازد و آگاهى او را از خودش سلب مى سازد و او را از خود مى فراموشاند و در نتيجه اين موجود آگاه آزادكه نامش انسان است و شخصيتش در اين دو كلمه خلاصه مى شود به صورت موجودى ناخودآگاه و اسير در مىآيد . بر اثر فراموش كردن خود ارزشهاىانسانى را از ياد مى برد و در اسارت و وابستگى از حركت و تعالى بازمى ماند و در نقطه اى راكد مى شود .

اگر فلسفه مبارزه اسلام با دنيا پرستى احياى شخصيت انسانى است ,مى بايست از هر پرستشى و از هر پابندى جلوگيرى كند و حال آنكه ترديدى نيست كه اسلام آزادى از ماده را مقدمه تقيد به معنى , و رهائى از دنيا رابراى پابند شدن به آخرت , و ترك خرما را براى بدست آوردن خدا مى خواهد.

عرفان كه به آزادى از هر چه رنگ تعلق پذيرد دعوت مى كند , استثنائى همدر كنارش قرار مى دهد .

حافظ مى گويد :

زهر چه رنگ تعلق پذيرد آزاد است

كه خاطر از همه غمها به مهر او شاد است

بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

چكنم حرف دگر ياد نداد استادم !

غلام همت آنم كه زير چرخ كبود

مگر تعلق خاطر به ماه رخسارى

فاش مى گويم و از گفته خود دلشادم

نيست بر لوح دلم جز الف قامت يار

از نظر عرفان از هر دو جهان بايد آزاد بود اما بندگى عشق را بايد گردن نهاد , لوح دل از هر رقم بايد خالى باشد جز رقم الف قامت يار , تعلق خاطر به هيچ چيز نبايد داشت جز به ماه رخسارى كه با مهر او هيچ غمى اثرندارد يعنى خدا .

از نظر فلسفه هاى به اصطلاح او مانيستى و انسانى , آزادى عرفانى دردى ازبشر را دوا نمى كند زيرا آزادى نسبى است , آزادى از هر چيز براى يك چيزاست , اسارت بالاخره اسارت است و وابستگى بستگى است , عامل آن هر چه باشد .

آرى اين است اشكالى كه در ذهن برخى از طرفداران مكاتب فلسفى جديد پديد مىآيد .

ما براى اينكه مطلب را درست روشن كنيم ناچاريم به برخى از مسائل فلسفى اشاره كنيم .

اولا ممكن است كسى بگويد : به طور كلى براى انسان نوعى شخصيت و ( خود) فرض كردن و اصرار به اينكه شخصيت انسانى محفوظ بماند و ( خود) انسانى تبديل به غير ( خود) نشود مستلزم نفى حركت و تكامل انسان است , زيرا حركت دگرگونى و غيريت است , حركت چيزى بودن و چيزديگر شدن است و تنها در سايه توقف و سكون و تحجر است كه يك موجود (خود) خويش را حفظ مى كند و به نا خود تبديل نمى شود و به عبارت ديگر ازخود بيگانه شدن لازمه حركت و تكامل است , از اين رو برخى از قدماى فلاسفه حركت را به (غيريت) تعريف كرده اند . پس , از طرفى براى انسان نوعى ( خود) فرض كردن و اصرار داشتن به محفوظ ماندن اين خود و تبديل نشدنش به (ناخود) و از طرفى از حركت و تكامل دم زدن , نوعى تناقض لاينحل است .

برخى براى اينكه از اين تناقض رهائى يابند گفته اند : خود انسان اينست كه هيچ خودى نداشته باشد و به اصطلاح خودمان انسان عبارت است از (لاتعينى) مطلق , حد انسان بى حدى و مرز او بى مرزى , و رنگ او بى رنگى وشكل او بى شكلى و قيد او بى قيدى و بالاخره ماهيت او بى ماهيتى است . انسان موجودى است فاقد طبيعت , فاقد هر گونه اقتضاء ذاتى , بى رنگ و بى شكل وبى ماهيت , هر حد و مرز و هر قيد و هر طبيعت و هر رنگ و شكلى كه به اوتحميل كنيم خود واقعى او را از او گرفته ايم .

اين سخن به شعر و تخيل شبيه تر است تا فلسفه , لاتعينى مطلق و بى رنگى وبى شكلى م طلق , تنها به يكى از دو صورت ممكن است يكى اينكه يك موجود ,كمال لايتناهى و فعليت محض و بى پايان باشد يعنى وجودى باشد بى مرز و حد , محيط بر همه زمانها و مكانها و قاهر بر همه موجودات , آنچنانكه ذات پروردگار چنين است , براى چنين موجودى حركت وتكامل محال است زيرا حركت و تكامل عبور از نقص به كمال است و در چنين ذاتى نقص فرض نمى شود .

ديگر اينكه يك موجود فاقد هر فعليت و هر كمال بوده باشد , يعنى امكان محض و استعداد محض و لا فعليت محض باشد , همسايه نيستى و در حاشيه وجود واقع شده باشد , حقيقتى و ماهيتى نداشته باشد جز اينكه هر حقيقتى وماهيتى و هر تعينى را مى پذيرد , چنين موجود با آنكه در ذات خود لا تعين محض است همواره در ضمن يك تعين موجود است و با آنكه در ذات خودبى رنگ و بى شكل است , همواره در پناه يك موجود رنگدار و شكل دار قرار گرفته است . اين چنين موجود همان است كه فلاسفه آنرا (هيولاى اولى) ويا (ماده المواد) مى نامند هيولاى اولى در مراتب نزولى وجود در حاشيه وجود قرار گرفته است همچنانكه ذات باري تعالى در مراتب كمال , در حاشيه ديگر وجود قرار گرفته است با اين تفاوت كه ذات باري تعالى حاشيه اى است كه بر همه متون احاطه دارد .

انسان مانند همه موجودات ديگر در وسط اين دو حاشيه قرار دارد نمى تواندفاقد هر گونه تعين بوده باشد , تفاوت انسان با ساير موجودات جهان دراينست كه تكامل انسان حديقف ندارد . ساير موجودات در يك حد معين مى مانند و از آن تجاوز نمى كنند ولى انسان نقطه توقف ندارد .

انسان داراى طبيعت وجودى خاص است ولى برخلاف نظر فلاسفه اصالت ماهيتى كه ذات هر چيز را مساوى با ماهيت آن چيز مى دانستند و هر گونه تغيير ذاتى و ماهوى را تناقض و محال مى دانستند و همه تغييرات را درمرحله عوارض اشياء قابل تصور مى دانستند , طبيعت وجودى انسان مانند هرطبيعت وجودى مادى ديگر سيال است با تفاوتى كه گفته شد , يعنى حركت وسيلان انسان حديقف ندارد .

برخى از مفسران قرآن در تعبيرات و تاويلات خود آيه كريمه يا اهليثرب لا مقام لكم را به يثرب انسانيت حمل كرده اند , گفته اند اين انسان است كه هيچ مقام معلوم و منزلگاه مشخص ندارد , هر چه پيش برود باز مى تواند به مقام بالاتر برود .

فعلا كارى به اين جهت نداريم كه آيا حق اين چنين تاويلاتى در آيات قرآنداريم يا نداريم , مقصود اينست كه علماى اسلامى انسان را اين چنين مى شناخته اند .

در حديث معراج , آنجا كه جبرئيل از راه باز مى ماند و مى گويد يك بندانگشت ديگر اگر نزديك گردم مى سوزم و رسول خدا باز هم پيش مى رود , رمزىاز اين حقيقت نهفته است .

و باز چنانكه مى دانيم علماى اسلامى درباره صلوات , كه ما موظفيم وجوبايا استحبابا بر رسول اكرم و آل اطهار او درود بفرستيم و از خداوند براىآنها رحمت بيشتر طلب كنيم , اين بحث هست كه آيا صلوات براى رسول اكرم كه كاملترين انسان است مى تواند سودى داشته باشد ؟ يعنى آيا امكان بالا رفتن براى رسول اكرم هست ؟ و يا صلوات صد درصد به نفع صلوات فرستنده است وبراى ايشان طلب رحمت كردن از قبيل طلب حصول حاصل است ؟

مرحوم سيد عليخان در شرح صحيفه اين بحث را طرح كرده است . گروهى ازعلما را عقيده بر اينست كه رسول اكرم دائما در حال ترقى و بالا رفتن است و هيچگاه اين حركت متوقف نمى شود .

آرى اينست مقام انسان , آنچه انسان را اين چنين كرده است ( لا تعينى محض) او نيست بلكه نوعى تعين است كه از آن به فطرت انسانى و امثالاين امور تعبير مى شود .

انسان مرز و حد ندارد اما ( راه) دارد , قرآن روى راه مشخص انسانكه از آن به صراط مستقيم تعبير مى كند تكيه فراوان دارد , انسان (مرحله) ندارد به هر مرحله برسد نبايد توقف كند اما ( مدار) دارد يعنى دريك مدار خاص بايد حركت كند , حركت انسان در مدار انسانى تكامل است نه در مدار ديگر , مثلا مدار سگ و خوك , و نه در خارج از هر مدارى ,يعنى و نه در هرج و مرج .

## منطق اگزيستانسياليستى

از اينرو به حق بر اگزيستان سياليسم كه مى خواهد منكر هر نوع تعين و رنگ و شكل براى انسان بشود و هر تقيدى ( ولو تقيد بهمدار و راه خاص ) را بر ضد انسانيت انسان مى داند و تنها بر آزادى وبى قيدى و تمرد و عصيان تكيه مى كند , ايراد گرفته اند كه لازمه اين فلسفه ,هرج و مرج اخلاقى و بى تعهد ى و نفى هر گونه مسؤوليت است .

آيا تكامل از خود بى خود شدن است ؟

اكنون مى توانيم به سخن اول خود برگرديم آيا حركت و تكامل مستلزم ازخود بى خود شدن است ؟ آيا هر موجودى يا بايد خودش خودش بماند و يا بايد راه تكامل پيش گيرد ؟ پس انسان يا بايد انسان بماند و يا متحول و متكامل گردد و تبديل به غير انسان گردد ؟

پاسخ اينست كه حركت و تكامل واقعى يعنى حركت شىء به سوى غايت وكمال طبيعى خود , و به تعبير ديگر حركت از راه مستقيم طبيعت و خلقت به هيچ وجه مستلزم اين نيست كه خود واقعى آن موجود تبديل به خود ديگر گردد .

آنچه خود واقعى يك موجود را تشكيل مى دهد ( وجود) او است نه ماهيتش , تغيير ماهيت و نوعيت به هيچ وجه مستلزم تبديل خود به ناخود نيست , صدرالمتالهين كه قهرمان اين مساله است تصريح مى كند كه انسان نوعيت مشخص ندارد و مدعى است كه هر موجود متكامل , در مراتب تكامل , (انواع) است نه نوع , رابطه يك وجود ناقص با غايت و كمال طبيعىخود , رابطه يك شىء با يك شىء بيگانه نيست بلكه رابطه خود با خود است , رابطه خودضعيف است با خود واقعى , آنجا كه شىء به سوى كمال واقعى خود در حركت است از خود به سوى خود حركت مى كند و به تعبيرى مى توان گفت از ناخود به خود حركت مى كند . تخم گياهى كه در زمين مى شكافد و از زمين مى دمد و رشد مى كند , ساقه و شاخه و برگ و گل مى دهد , از خود به سوى نا خود نرفته است , اگر خود آگاه مى بود و به غايت خويش شاعر مى بود احساس از خود بيگانگى نمى كرد .

اينست كه عشق به كمال واقعى , عشق به خود برتر است , و عشق ممدوح , خود خواهى ممدوح است .

شيخ اشراق رباعى لطيفى دارد مى گويد :

خود را ز براى نيك و بد گم نكنى

هشدار كه راه خود به خود گم نكنى

هان تا سر رشته خرد گم نكنى

رهرو توئى و راه توئى منزل تو

پس از اين مقدمات , اجمالا مى توانيم حدس بزنيم كه ميان خواستن خدا ,حركت به سوى خدا , تعلق و وابستگى به خدا , عشق به خدا , بندگى خدا ,تسليم به خدا با هر خواستن ديگر و حركت ديگر و وابستگى ديگر و عشق وبندگى و تسليم ديگر تفاوت از زمين تا آسمان است , بندگى خدا بندگيى است كه عين آزادى است , تنها تعلق و وابستگيى است كه توقف و انجماد نيست , تنها غير پرستى است كه از خود بي خود شدن و با خود بيگانه شدن نيست .

چرا ؟ زيرا او كمال هر موجود است , مقصد و مقصود فطرى همه موجودات است : و ان الى ربك المنتهى . اكنون به نقطه اى رسيده ايم كه مى توانيم بيان قرآن را در زمينه اينكه فراموشى خدا فراموشى خود است , باختن خدا باختن همه چيز است , بريدن با خدا سقوط مطلق است , توضيح دهيم .

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

١ - سوره كهف آيه ١٨ .

٢ - سوره يونس آيه ١٠ .

٣ - سوره النجم آيه ٢٩ .

٤ - سوره الرعد آيه ١٢ .

٥ - سوره روم آيه ٣٠ .

## ۱۷خود زيانى و خود فراموشى

خود زيانى و خود فراموشى

يادم هست , در حدود هيجده سال پيش در جلسه اى خصوصى كه آياتى از قرآن كريم را تفسير مى كردم , براى اولين بار به اين نكته برخوردم كه قرآن گاهىتعبيرات خاصى درباره برخى از آدميان به كار مى برد , از قبيل ( خودزيانى) يا ( خود فراموشى) يا ( خود فروشى) مثلا مى فرمايد :

( قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون).(١)

همانا خود را باخته و معبودهاى دروغين از دست شان رفته است .

يا مى فرمايد :

( قل ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم) . (٢)

بگو زيانكرده و سرمايه باخته آن است كه خويشتن را زيانكرده و خود راباخته است .

و يا در مواردى مى فرمايد :

( نسوا الله فانسيهم انفسهم) .(٣)

از خدا غافل شدند و خدا را از ياد بردند , پس خدا خودشان را از خودشانفراموشاند و خودشان را از خودشان غافل ساخت.

براى يك ذهن فلسفى اين سؤال پديد مىآيد كه مگر ممكن است انسان خود راببازد ؟ باختن از دست دادن است و نيازمند به دو چيز است : يكى (بازنده) و ديگر ( باخته شده و از دست رفته) چگونه ممكن است انسانخود را زيان كند و خود را ببازد و خود را از دست بدهد ؟ آيا اين تناقض نيست ؟

همچنين مگر ممكن است انسان خود را فراموش كند و از ياد ببرد ؟ انسانزنده همواره غرق در خود است , هر چيز را با اضافه به خود مى بيند ,توجهش قبل از هر چيز به خودش است , پس فراموش كردن خود يعنى چه ؟

بعدها متوجه شدم كه اين مساله در معارف اسلامى , خصوصا دعاها و بعضى ازاحاديث و همچنين در ادبيات عرفانى اسلامى و بلكه در خود عرفان اسلامىسابقه زياد و جاى بس مهمى دارد , معلومم شد كه انسان احيانا خود را با( ناخود) اشتباه مى كند و ( ناخود) را ( خود) مى پندارد و چونناخود را خود مى پندارد آنچه به خيال خود براى خود مى كند در حقيقت براىناخود مى كند و خود واقعى را متروك و مهجور و احيانا ممسوخ مى سازد .

مثلا آنجا كه انسان واقعيت خود را همين ( تن) مى پندارد و هر چهمى كند براى تن و بدن مى كند خود را گم كرده و فراموش كرده و ناخود را خودپنداشته است . به قول مولوى مثلش مثل كسى است كه قطعه زمينى در نقطه اىدارد , زحمت مى كشد و مصالح و بنا و عمله مى برد , آنجا را مى سازد و رنگ و روغن مى زند , و به فرشها و پرده ها مزينمى نمايد . اما روزى كه مى خواهد به آن خانه منتقل گردد يك مرتبه متوجه مى شود كه به جاى قطعه زمين خود , يك قطعه زمين ديگر كه اصلا به او مربوط نيست و متعلق به ديگرى است , ساخته و آباد كرده و مفروش و مزين نموده, و قطعه زمين خودش خراب و به كنارى افتاده است :

كار ( خود) كن , كار ( بيگانه) مكن

كز براى او است غمناكى تو

گوهر جان را نيابى فربهى

در زمين ديگران خانه مكن

كيست بيگانه ؟ ( تن) خاكى تو

تا تو تن را چرب و شيرين مى دهى

در جاى ديگر مى گويد :

ديگران را تو ز ( خود) نشناخته

كه منم اين , و الله اين تو نيستى

در غم و انديشه مانى تا به حلق

كه خوش و زيبا و سرمست خودى

اى كه در پيكار ( خود) را باخته

تو به هر صورت كه آيى بيستى

يك زمان تنها بمانى تو زخلق

اين تو كى باشى ؟ كه تو آن او حدى

اميرالمؤمنين على ( ع) جمله اى دارد كه بسيار جالب و عميق است مى فرمايد :

( عجبت لمن ينشد ضالته و قد اضل نفسه فلا يطلبها ) (٤)

تعجب مى كنم از كسى كه در جستجوى گمشده اش بر مىآيد و حال آنكه ( خود) را گم كرده و در جستجوى آن برنمىآيد .

خود را گم كردن و فراموش كردن منحصر به اين نيست كه انسان دربارههويت و ماهيت خود اشتباه كند , و مثلا خود را با بدن جسمانى و احيانا بابدن برزخى آنچنانكه احيانا اين اشتباه براى اهل سلوك رخ مى دهد , اشتباهكند .

همانطورى كه در فصل پيش گفتيم هر موجودى در مسير تكامل فطرى خودش كهراه كمال را مى پيمايد در حقيقت از خود به خود سفر مى كند يعنى از خودضعيف به سوى خود قوى مى رود .

عليهذا انحراف هر موجود از مسير تكامل واقعى , انحراف از خود بهناخود است , اين انحراف بيش از همه جا در مورد انسان كه موجودى مختارو آزاد است صورت مى گيرد , انسان هر غايت انحرافى را كه انتخاب كند درحقيقت او را به جاى ( خود) واقعى , گذاشته است , يعنى ناخود را خودپنداشته است آنچه در مورد ذم محو شدن و فانى شدن در ماديات آمده است ناظر به اين جهت است .

پس غايات و اهداف انحرافى داشتن يكى از عواملى است كه انسان , غيرخود را بجاى خود مى گيرد و در نتيجه خود واقعى را فراموش مى كند و از دست مى دهد و مى بازد .

هدف و غايت انحرافى داشتن تنها موجب اين نيست كه انسان به بيمارى (خود گم كردن) مبتلا شود , كار به جائى مى رسد كه ماهيت و واقعيت انسان مسخ مى گردد و مبدل به آن چيز مى شود : در معارف اسلامى باب وسيعى هست در اين زمينه كه انسان هر چيز را كه دوست داشته باشد و به او عشق بورزد با او محشور مى شود . در احاديث ما وارد شده است كه : من احب حجرا حشره الله معه (٥) . هر كس هر چه را دوست داشته باشد و اگر چه سنگى را دوست داشته باشد , با آن سنگ محشور مى گردد .

با توجه به آنچه از قطعيات و مسلمات معارف اسلامى است كه آنچه درقيامت ظهور و بروز مى كند تجسم آن چيزها است كه انسان در اين جهان كسب كرده , روشن مى شود كه علت اينكه انسان همواره با آن چيزهائى محشورمى گردد كه به آنها عشق مى ورزد و علاقه مند است , اين است كه عشق و علاقه وطلب يك چيز , آنرا در مرحله غايت و هدف انسان قرار مى دهد و در حقيقت آن چيز در مسير ( صيرورت) و ( شدن) آدمى واقع مى شود , آن غايت هرچند انحرافى باشد سبب مى گردد كه روح و واقعيت انسان مبدل به او بشود .

حكماء اسلامى در اين زمينه سخنان فراوان و بسيار جالبى دارند كه اكنون مجال بحث در آنها نيست .

اينجا با يك رباعى عارفانه در اين زمينه سخن را كوتاه مى كنيم :

ور در پى جستجوى جانى , جانى

هر چيز كه در جستن آنى , آنى

گر در طلب گوهر كانى , كانى

من فاش كنم حقيقت مطلب را

خوديابى و خدايابى

باز يافتن خود , علاوه بر اين دو جهت , يك شرط ديگر هم دارد , و آنشناختن و باز يافتن علت و خالق و موجد خود است . يعنى محال است كهانسان بتواند خود را جدا از علت و آفريننده خود به درستى درك كند وبشناسد . علت واقعى هر موجود مقدم بر وجود او است از خودش به خودشنزديكتر است . و نحن اقراب اليه من حبل الوريد (٦)

و اعلموا ان الله يحول بينالمرء و قلبه .(٧)

عرفاى اسلامى روى اين مطلب تكيه فراوان دارند كه معرفه النفس و معرفه الله از يكديگر جدا نيست شهود كردن نفس , آن چنانكه هست كه به تعبير قرآن ( دم الهى) است ملازم است با شهود ذات حق .

عرفا حكما را در مسائل معرفه النفس سخت تخطئه مى كنند و گفته هاى آنها را كافى نمى دانند .

يكى از سؤالات منظوم كه از خراسان براى شيخ محمود شبسترى آمد و او پاسخ آنها را به نظم گفت و گلشن راز از آنها به وجود آمد , در همين زمين هاست . سؤال كننده مى پرسد :

چه معنى دارد اندر خود سفر كن ؟

كه باشم من ؟ مرا از من خبر كن

او در پاسخ به تفصيل بحث مى كند و از آن جمله مى گويد :

گه از آيينه پيدا , گه زمصباح

به سوى روح مى باشد اشارت

كه اين هر دو ز اجزاى من آمد

كه نبود فربهى مانند آماس (٨)

جهان بگذار و خود در خود جهان شو

همه يك نور دان , اشباح و ارواح

تو گوئى لفظ من در هر عبارت

من و تو برتر از جان و تن آمد

برو اى خواجه خود را نيك بشناس

يكى ره برتر از كون و مكان شو

نظر به اينكه توضيح اين مطلب نيازمند به بحث زيادى است و از سطح اين مقاله بيرون است ما از ورود در آن خوددارىمى كنيم .

اجمالا همين قدر مى گوئيم كه خود را شهود كردن هرگز از شهود خالق جدانيست و اين است معنى جمله معروف رسول اكرم كه مكرر به همين مضمون ازعلى ( ع ) نيز رسيده است . من عرف نفسه عرف ربه . و اينست معنى سخن على (ع) در نهج البلاغه كه وقتى كه از آن حضرت سؤال كردند : هل رايت ربك ؟ آيا پروردگار خود را ديده اى ؟ در پاسخ فرمود : ا فاعبد ما لا ارى ؟ آيا چيزى را كه نمى بينم عبادت مى كنم ؟

آنگاه چنين توضيح داد :

لا تراه العيون بمشاهده العيان و لكن تدركه القلوب بحقايق الايمان . (٩)

او هرگز با چشم ديده نمى شود ولى با دلها با ايمانهاى واقعى شهودى او را درك مى كنند .

نكته بسيار جالبى كه از تعبيرات قرآن كريم استفاده مى شود اينست كه انسان آنگاه خود را دارد و از دست نداده كه خدا را داشته باشد . آنگاه خود را به ياد دارد و فراموش نكرده كه از خدا غافل نباشد و خدا رافراموش نكند . خدا را فراموش كردن ملازم است با خود فراموشى .

( و لا تكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم) .(١٠)

مولوى در دنبال قسمت اول اشعارى كه نقل كرديم مى گويد :

وقت مردن گند آن پيدا شود

مشك چبود ؟ نام پاك ذوالجلال

گر ميان مشك تن را جا شود

مشك را بر تن مزن , بر جان بمال

حافظ مى گويد :

( حضورى) گر همى خواهى از او (غائب) مشو حافظ

متى ما تلق منتهوى دع الدنيا و اهملها

از اينجا معلوم مى شود كه چرا ياد خدا مايه حيات قلب است , مايهروشنائى دل است , مايه آرامش روح است , موجب صفا و رقت و خشوع وبهجت ضمير آدمى است , باعث بيدارى و آگاهى و هوشيارى انسان است . وچه زيبا و عميق فرموده على ( ع ) در نهج البلاغه .

( ان الله تعالى جعل الذكر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقره , و تبصربه بعد العشوه , و تنقاد به بعد المعانده و ما برح الله عزت الائه فىالبرهه بعد البرهه و فى ازمان الفترات رجال ناجاهم فى فكرهم و كلمهم فى ذات عقولهم فاستصبحوا بنور يقظه فى الاسماع و الابصار و الافئده ) .(١١)

خداى متعال ياد خود را مايه صفا و جلاى دلها قرار داده است , با يادخدا دلها پس از سنگينى شنوا , و پس از كورى بينا , و پس از سركشى نرم و ملايم مى گردد . همواره چنين بوده كه در فاصله ها خداوند بندگانى (ذاكر ) داشته كه در انديشه هاشان با آنان نجوا مى كند و در عقلهايشان باآنان سخن مى گويد) .

## نقش عبادت در بازيابى خود

در باب عبادت سخن آنقدر زياد است كه اگر بخواهيم بسط دهيم دههامقاله بايد به آنها اختصاص دهيم . تنها به يك مطلب اشاره مى كنيم و آنارزش عبادت از نظر بازيافتن خود است .

به همان نسبت كه وابستگى و غرق شدن در ماديات انسان را از خود جدامى كند و با خود بيگانه مى سازد , عبادت انسان را به خويشتن باز مى گرداند, عبادت به هوش آورنده انسان و بيدار كننده انسان است , عبادت انسان غرق شده و محو شده در اشياء را مانند نجات غريق , از اعماق درياى غفلتها بيرون مى كند , در عبادت و در پرتو ياد خداوند است كه انسان خود راآنچنان كه هست مى بيند , به نقصها و كسريهاى خود آگاه مى گردد , از بالا به هستى و حيات و زمان و مكان مى نگرد , و در عبادت است كه انسان بهحقارت و پستى آمال و آرزوهاى محدود مادى پى مى برد و مى خواهد خود را بهقلب هستى برساند .

من هميشه به اين سخن دانشمند معروف عصر خودمان اينشتاين به اعجاب مى نگرم . آنچه بيشتر مايه اعجاب است اينست كه اين دانشمند متخصص در فيزيك و رياضى است نه در مسائلروانى و انسانى و مذهبى و فلسفى . او پس از تقسيم مذهب به سه نوع , نوعسوم را كه مذهب حقيقى است مذهب وجود يا مذهب هستى مى نامد و احساسى كهانسان در مذهب حقيقى دارد اين چنين شرح مى دهد :

( در اين مذهب , فرد , كوچكى آمال و هدفهاى بشر و عظمت و جلالى كه درماوراى پديده ها در طبيعت و افكار تظاهر مى نمايد حس مى كند , او وجود خودرا يك نوع زندان مى پندارد چنانكه مى خواهد از قفس تن پرواز كند و تمامهستى را يك باره به عنوان يك حقيقت واحد دريابد) .(١٢)

( ويليام جيمز) درباره نيايش مى گويد :

انگيزه نيايش , نتيجه ضرورى اين امر است كه در عين اينكه درونى ترين قسمت از خودهاى اختيارى و عملى هر كس خودى از نوع اجتماعى است , باوجود اين , مصاحب كامل خويش را تنها در جهان انديشه مى تواند پيدا كند .اغلب مردم خواه به صورت پيوسته , خواه تصادفى در دل خود به آن رجوعمى كنند . حقيرترين فرد در روى زمين با اين توجه عالى , خود را واقعى و باارزش مى كند .(١٣)

اقبال لاهورى نيز سخنى عالى در مورد ارزش پرستش و نيايش از نظر بازيافتن خود دارد كه دريغ است نقل نشود , مى گويد :

( نيايش به وسيله اشراق نفسانى , عملى و حياتى و متعارفى است كه به وسيله آن جزيره كوچك شخصيت ما وضع خود را در كل بزرگترى از حيات اكتشاف مى كند) .(١٤)

اين مبحث دامنه دار را , به همين جا پايان مى دهيم .

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

١ - سوره اعراف آيه ٥٣ .

٢ - سوره زمر آيه ١٥ .

٣ - سوره حشر آيه ١٩ .

٤ - غرر و درد آمدى جلد ٤ .

٥ - سفينه البحار ماده حبب .

٦ - سوره ق آيه ١٦ .

٧ - سوره انفال آيه ٢٤ .

٨ - در اين بيت به جمله معروفى از محيى الدين عربى اشاره كرده كه مى گويد :

( هر كس گمان كند با آنچه حكما گفته اند به معرفه النفس نائل شدهاست فقد استسمن ذاورم و نفخ فى غير ضرم) .

٩ - نهج البلاغه , خطبه ١٧٧ .

١٠ - سوره حشر آيه ١٩ .

١١ - نهج البلاغه , خطبه ٢٢٠ .

١٢ - دنيائى كه من مى بينم .

١٣ - به نقل ( احياء فكر دينى) .

١٤ - احياء فكر دينى , .

##  ۱۸نكاتى چند

اكنون كه بحث ما درباره دنيا در نهج البلاغه نزديك به پايان است چند مسأله را طرح مى كنيم و با توجه به اصول گذشته به توضيح آنها مى پردازيم.

تضاد دنيا و آخرت ١- از بعضى از آثار دينى چنين استشمام مى شود كه ميان دنيا و آخرت تضاد است , مثل آنكه گفته مى شود دنيا و آخرت به منزله دو ( هوو) هستند كه هرگز سازگار نخواهند شد , و يا گفته مى شود كه اين دو به منزله مشرق و مغربند كه نزديكى به هر كدام عين دورى از ديگرى است .

چگونه مى توان اين تعبيرات را توجيه كرد و با آنچه قبلا گفته شد سازگارساخت ؟

در پاسخ اين سوال مى گوئيم كه اولا در بسيارى از آثار اسلامى تصريح شده وبلكه از مسلمات و ضروريات اسلام است كه جمع ميان دنيا و آخرت از نظربرخوردار شدن ممكن است , آنچه ناممكن است , جمع ميان آندو از نظر ايدهآل بودن و هدف اعلى قرار گرفتن است .

برخوردارى از دنيا مستلزم محروميت از آخرت نيست , آنچه مستلزم محروميت از آخرت است يك سلسله گناهان زندگى بر باد ده است نهبرخوردارى از يك زندگى سالم مرفه و تنعم به نعمتهاى پاكيزه و حلال خدا ,هم چنانكه چيزهائى كه موجب محروميت از دنيا است تقوا و عمل صالح وذخيره اخروى داشتن نيست , يك سلسله عوامل ديگر است .

بسيارى از پيغمبران , امامان , صالحان از مؤمنين كه در خوبى آنهاترديدى نيست , كمال برخوردارى را از نعمتهاى حلال دنيا داشته اند .

عليهذا فرضا از جمله اى چنين استفاده مى شود كه ميان برخوردارى از دنيا وبرخوردارى از آخرت تضاد است , به حكم ادله قطعى مخالف , قابل قبول نيست .

ثانيا اگر درست دقت شود نكته جالبى از تعبيراتى كه در اين زمينه آمدهاستفاده مى شود و هيچگونه منافاتى ميان اين تعبيرات و آن اصول قطعى مشاهده نمى شود , براى اينكه آن نكته روشن شود , مقدمه كوتاهى بايد ذكرشود و آن اينكه در اينجا سه نوع رابطه وجود دارد كه بايد مورد بررسى قرار گيرد :

١- رابطه ميان برخوردارى از دنيا و برخوردارى از آخرت .

٢- رابطه ميان هدف قرار گرفتن دنيا و هدف قرار گرفتن آخرت .

٣- رابطه ميان هدف قرار گرفتن يكى از اين دو , با برخوردارى از ديگرى .

رابطه اول به هيچ وجه از نوع تضاد نيست و لهذا جمع ميان آن دو ممكن است .

رابطه دوم از نوع تضاد است و امكان جمع ميان آن دو وجود ندارد .

اما رابطه سوم تضاد يك طرفه است يعنى ميان هدف قرار گرفتن دنيا وبرخوردارى از آخرت تضاد است ولى ميان هدف قرار گرفتن آخرت و برخوردارى از دنيا تضاد نيست .

## تابع گرائى و متبوع گرائى

تضاد ميان دنيا و آخرت از نظر هدف قرار گرفتن يكى و برخوردارى ازديگرى , از نوع تضاد ميان ناقص و كامل است كه هدف قرار گرفتن ناقص مستلزم محروميت از كامل است , اما هدف قرار گرفتن كامل مستلزم محروميت از ناقص نيست بلكه مستلزم بهره مندى از آن به نحو شايسته و درسطح عالى و انسانى است , هم چنانكه در مطلق تابع و متبوعها وضع چنين است . اگر انسان هدفش استفاده از تابع باشد از متبوع محروم مى ماند ولى اگر متبوع را هدف قرار دهد تابع خود به خود خواهد آمد .

در نهج البلاغه حكمت ٢٦٩ اين مطلب به نيكوترين شكلى بيان شده است :

( الناس فى الدنيا عاملان : عامل فى الدنيا قد شغلته دنياه عن آخرته, يخشى على من يخلفه و يامنه على نفسه فيفنى عمره فى منفعه غيره . و عامل عمل فى الدنيا لما بعدها فجائه الذى له من الدنيا بغير عمل , فاحرزالحظين معا و ملك الدارين جميعا فاصبح وجيها عند الله لا يسئل الله حاجه فيمنعه ) . . . .

مردم در دنيا از نظر عمل و هدف دو گونه اند : يكى تنها براى دنيا كارمى كند و هدفى ماوراء امور مادى ندارد . سرگرمى به امور مادى و دنيوى اورا از توجه به آخرت بازداشته است , چون غير از دنيا چيزى نمىفهمد و نمى شناسد , همواره نگران آينده بازماندگان است كه چگونه وضع آنان رابراى بعد از خودش تامين كند , اما هرگز نگران روزهاى سختى كه خود درپيش دارد نيست , لهذا عمرش در منفعت بازماندگانش فانى مى گردد . يك نفر ديگر , آخرت را هدف قرار مى دهد و تمام كارهايش براى آن هدف است اما دنيا خود به خود و بدون آنكه كارى براى آن و به خاطر آن صورت گرفته باشد به او رو مىآورد , نتيجه اينست كه بهره دنيا و آخرت را توامااحراز مى كند و مالك هر دو خانه مى گردد , چنين كسى صبح مى كند در حالى كه آبرومند نزد پروردگار است و هر چه از خدا بخواهد به او اعطا مى كند .

مولوى تشبيه خوبى دارد , آخرت و دنيا را به قطار شتر و پشكل شتر تشبيه مى كند . مى گويد اگر كسى هدفش داشتن قطار شتر باشد خواه ناخواه و بالتبع پشم و پشكل هم خواهد داشت , اما اگر كسى هدفش فقط پشم و پشكل باشد هرگز صاحب قطار شتر نخواهد شد , ديگران صاحب قطار شتر خواهند بود و او بايداز پشم و پشكل شتر ديگران استفاده كند , مى گويد :

حسن و مال و جاه و بخت منتفع

در تبع دنياش همچون پشك و مو

ور بود اشتر چه قسمت پشم

صيد دين كن تا رسد اندر تبع

آخرت قطار اشتردان عمو

پشم بگزينى شتر نبود تو را

اينكه دنيا و آخرت تابع و متبوعند و دنياگرائى تابع گرائى است و مستلزم محروميت از آخرت است و اما آخرت گرائى متبوع گرائى است و خودبه خود دنيا را به دنبال خود مى كشد , تعليمى است كه از قرآن كريم آغاز شده است از آيات ١٤٨ - ١٤٥ آل عمران به طور صريح و از آيات ١٨ و ١٩سوره اسراء و آيه ٢٠ سوره شورى بطور اشاره نزديك به صريح اين مطلب كاملا استفاده مى شود :

چنان باش كه هميشه زنده اى و چنان باش كه فردا مى ميرى .

٢- حديث معروفى است كه در كتب حديث و غير حديث نقل شده و جزء وصاياى حضرت امام مجتبى ( ع ) در مرض وفات نيزآمده است به اين مضمون :

( كن لدنياك كانك تعيش ابدا و كن لاخرتك كانك تموت غدا ).(١)

براى دنيايت چنان باش كه گوئى جاويدان خواهى ماند و براى آخرت چنانباش كه گوئى فردا مى ميرى .

اين حديث معركه آراء و عقائد ضد و نقيض شده است . برخى مى گويند مقصود اينست كه در كار دنيا سهل انگارى كن , شتاب به خرج نده , هر وقت كارى مربوط به زندگى دنيا پيش آمد بگو (دير نمى شود) وقت باقى است . ولى نسبت به كار آخرت هميشه چنين فكر كن كه بيش از يك روز فرصت ندارى , هر وقت كار مربوط به آخرت پيش آمد بگو وقت بسيار تنگ است و( دير مى شود) .

بعضى ديگر به حكم اينكه ديده اند باورى نيست كه اسلام دستور سهل انگارى بدهد , روش و سيرت اولياء دين هرگز چنين نبوده است گفته اند مقصوداينست كه در كار دنيا همواره فكر كن كه جاويدان خواهى ماند , پس به هيچ وجه كوچك مشمار و كارها را به صورت موقت و به بهانه اينكه عمر اعتبار ندارد سرسرى انجام نده , بلكه آن چنان اساسى و با آينده نگرى انجام بده كه گوئى تا آخر دنيا زنده هستى , زيرا فرضا خودت زنده نمانىديگران از محصول كار تو بهره خواهند برد , اما كار آخرت به دست خدا است هميشه فكر كن كه فردامى ميرى و فرصتى برايت نمانده است .

چنانكه ملاحظه مى كنيم , طبق يكى از اين دو تفسير در كار دنيا بايد لاقيدو لاابالى و بى مسؤوليت بود , و طبق تفسير ديگر در كار آخرت بايد چنين بود . بديهى است كه هيچكدام از اين دو تفسير نمى تواند مورد قبول باشد .v به نظر ما اين حديث يكى از لطيفترين احاديث است . در زمينه دعوت به عمل و ترك لاقيدى و پشت سر اندازى چه در كارهاى به اصطلاح دنيائى و چه دركارهاى آخرتى .

اگر انسان در خانه اى زندگى مى كند و مى داند كه دير يا زود از اين خانهبه خانه ديگر خواهد رفت و براى هميشه در آنجا مستقر خواهد شد امانمى داند كه چه روزى و بلكه چه ماهى و چه سالى منتقل خواهد شد , اين شخص يك حالت ترديد , هم نسبت به كارهاى مربوط به اين خانه كه در آن هست وهم نسبت به كارهاى مربوط به خانه اى كه بعدها به آنجا منتقل خواهد شد ,پيدا مى كند . اگر بداند فردا از اين خانه خواهد رفت هرگز دست به اصلاح اين خانه نخواهد زد , كوشش مى كند فقط كارهاى مربوط به خانه اى كه فردا به آنجا منتقل خواهد شد اصلاح كند , و اگر بداند چند سال ديگر بايد در اين خانه بماند برعكس عمل خواهد كرد , خواهد گفت آنچه لازم است فعلا اين است كه خانه فعلى را سر و صورتى بدهيم , كار آن خانه فعلا دير نمى شود فرصت زياد است .

در حالى كه شخص در ترديد به سر مى برد و نمى داند كه به زودى منتقل خواهد شد و يا سالهاى ديگر در اين خانه خواهد ماند , شخص عاقلى پيدامى شود و مى گويد نسبت به كارهاى مربوط به اين خانه كه فعلا ساكن آن هستى چنين فرض كن كه براى هميشه در اينجا باقى خواهى بود عليهذا اگر احتياج به تعمير و اصلاح هست انجام بده , ولى نسبت به كارهاى مربوط به خانه دومچنين فرض كن كه فردا منتقل خواهى شد , پس هر چه زودتر نواقص وناتمامي هاى آنجا را تكميل كن .

نتيجه چنين دستورى اينست كه انسان در هر دو قسمت كوشا و جدى مى شود .

فرض كنيد مى خواهد دست به كار تحصيل علم و يا تاليف كتاب و يا تاسيس موسسه اى بزند كه سالها وقت و فرصت مى خواهد , اگر بداند عمرش كفاف نمى دهد و كارش ناتمام مى ماند شروع نمى كند , اينجا است كه مى گويندچنان بينديش كه عمرت دراز است . ولى همين شخص از نظر توبه و جبرا نگذشته ها , از نظر اداء حقوق الهى و حقوق مردمى , و بالاخره از نظر كارهائى كه وقت و فرصت كم هم كافى است , امروز نشد , فردا , فردا اگر نشد ,پس فردا هم مى شود انجام داد چيزى كه هست ممكن است انسان امروز را به فردا و فردا را به پس فردا بيفكند اما فردائى يا پس فردائى نيايد .

دراينگونه كارها بر عكس نوع اول , لازمه اين فرض كه عمر باقى است و وقت زياد است , اينست كه لزومى ندارد شتاب به خرج داده شود , پس نتيجه چنين فرضى تاخير و تسويف و اهمال است . در اينجا بايد فرض كرد كه وقت و فرصتى نيست . پس معلوم شد در برخى موارد لازمه فرض اينكه وقت وفرصت زياد است تشويق به عمل و اقدام و لازمه فرض اينكه وقت كم است دست به كار نشدن است . و در برخى موارد ديگر درست كار بر عكس است ,يعنى لازمه فرض اينكه فرصت و وقت زياد است اهمال و دست به كار نشدن است و لازمه فرض اينكه فرصت و وقتى نيست دست به كار شدن است . پس موارد فرق مى كند و در هر مورد يك گونه بايد فرض كرد كه به عمل و اقدام منتهى گردد .

به اصطلاح علماء اصول , لسان دليل , لسان ( تنزيل) است , لهذا هيچ مانعى ندارد كه دو ( تنزيل) از دو جهت بر ضد يكديگر بوده باشند ,حاصل معنى حديث اين مى شود كه از نظر برخى كارها بگو اصل , ( بقاء حيات و ادامه عمر) است و از نظر برخى كارها بگو اصل , ( عدم بقاء عمر وكوتاهى آنست) . اين معانى كه ذكر كردم صرفا يك توجيه بلا دليل نيست چندين روايت ديگروجود دارد كه كاملا مفهوم اين حديث را به همين نحو كه گفته شد روشن مى كند. علت اينكه اين حديث مورد اختلاف واقع شده است عدم توجه به آن احاديث است .

در سفينه البحار , ماده رفق از رسول اكرم نقل مى كند (خطاب به جابر ):

ان هذا الدين لمتين فاوغل فيه برفق . . . فاحرث حرث من يظن انه لايموت و اعمل عمل من يخاف انه يموت غدا .

يعنى اين دين توام با متانت است برخود سخت نگير بلكه مدارا كن . . .كشت كن مانند كسى كه گمان مى برد نمى ميرد و عمل كن مانند كسى كه مى ترسد فردا بميرد.

در جلد ١٥ بحار بخش اخلاق باب ٢٩ از كافى از رسول اكرم خطاب به على (ع) نقل مى كند :

ان هذا الدين متين . . . فاعمل عمل من يرجو ان يموت هرما و احذر حذرمن يتخوف انه يموت غدا .

اسلام دينى است با متانت . . . در عمل مانند كسى عمل كن كه اميد دارد به پيرى برسد و آنگاه بميرد , و در احتياط مانند كسى باش كه بيم آن داردفردا بميرد .

يعنى آنگاه كه دست به كار مفيدى مى زنى كه وقت و فرصت زياد و عمردراز مى خواهد , فكر كن كه عمرت دراز خواهد بود و اما آنگاه كه كارى رابه بهانه اينكه وقت زياد است مى خواهى تاخير بيندازى فكر كن كه فردامى ميرى , فرصت را از دست نده و تاخير نينداز .

در نهج الفصاحه از رسول اكرم نقل مى كند :

اصلحوا دنياكم و كونوا لاخرتكم كانكم تموتون غدا .

دنياى خويش را سامان دهيد و براى آخرت خويش آنچنان باشيد كه گويا فردا مى ميريد .

ايضا نقل مى كند :

اعمل عمل امرء يظن انه لن يموت ابدا و احذر حذر امرء يخشى ان يموت غدا .

مانند آنكس عمل كن كه گمان مى برد هرگز نمى ميرد و مانند آنكس بترس كه مى ترسد فردا بميرد.

در حديث ديگر از رسول اكرم آمده است :

اعظم الناس هما المومن , يهتم بامر دنياه و امر آخرته .

از همه مردم گرفتارتر مومن است كه بايد هم به كار دنياى خويش بپردازدو هم به كار آخرت .

در سفينه البحار , ماده ( نقس) از تحف العقول از امام كاظم (ع) نقل مى كند كه ايشان به صورت يك روايت مسلم در ميان اهل البيت نقل كرده اند كه :

ليس منا من ترك دنياه لدينه او ترك دينه لدنياه .

آنكه دنياى خويش را به بهانه دين و يا دين خويش را به خاطر دينارها كند از ما نيست .

از مجموع آنچه گفتيم معلوم شد كه چنان تعبيرى با چنين مفهومى كه مااستنباط كرديم در لسان اولياء دين رائج و شايع بوده است .

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

فهرست مطالب

Table of Contents

[مقدمه 2](#_Toc415317119)

[يادى از استاد 4](#_Toc415317120)

[نهج البلاغه و جامعه امروز اسلامى 7](#_Toc415317121)

[سيد رضى و نهج البلاغه 11](#_Toc415317122)

[۲ در آئينه اين عصر 22](#_Toc415317123)

[على در ميدانهاى گوناگون 29](#_Toc415317124)

[۳ مباحث و موضوعات در نهج البلاغه 32](#_Toc415317125)

[توحيد و معرفت 34](#_Toc415317126)

[۴ ذات و صفات پروردگار 37](#_Toc415317127)

[ذات حق 37](#_Toc415317128)

[وحدت حق , وحدت عددى نيست 39](#_Toc415317129)

[مقايسه و داورى 45](#_Toc415317130)

[نهج البلاغه و انديشه هاى فلسفى 48](#_Toc415317131)

[نهج البلاغه و انديشه هاى فلسفى غرب 51](#_Toc415317132)

[۵ عبادت در اسلام عبادت در اسلام 53](#_Toc415317133)

[درجات عبادتها 54](#_Toc415317134)

[تلقى نهج البلاغه از عبادت 55](#_Toc415317135)

[عبادت آزادگان 57](#_Toc415317136)

[حالات و مقامات : 59](#_Toc415317137)

[شب مردان خدا 59](#_Toc415317138)

[ترسيم چهره عبادت و عباد در نهج البلاغه 60](#_Toc415317139)

[شب زنده داريها 61](#_Toc415317140)

[واردات قلبى 62](#_Toc415317141)

[گناه زدائى 64](#_Toc415317142)

[درمان اخلاقى 65](#_Toc415317143)

[۶ نهج البلاغه و مساله حكومت حكومت و عدالت 67](#_Toc415317144)

[ارزش عدالت 73](#_Toc415317145)

[۷ اعتراف به حقوق مردم 81](#_Toc415317146)

[كليسا و مساله حق حاكميت 82](#_Toc415317147)

[منطق نهج البلاغه 86](#_Toc415317148)

[۸ اهل بيت و خلافت 94](#_Toc415317149)

[مقام ممتاز اهل البيت 95](#_Toc415317150)

[احقيت و اولويت 100](#_Toc415317151)

[نص و وصيت 100](#_Toc415317152)

[لياقت و فضيلت 104](#_Toc415317153)

[قرابت و نسب 105](#_Toc415317154)

[انتقاد از خلفا 108](#_Toc415317155)

[نقش ماهرانه معاويه در قتل عثمان 116](#_Toc415317156)

[۱۰سكوت تلخ 123](#_Toc415317157)

[اتحاد اسلامى 124](#_Toc415317158)

[دو موقف ممتاز 128](#_Toc415317159)

[۱۱ موعظه و حكمت 131](#_Toc415317160)

[موعظه و حكمت 135](#_Toc415317161)

[موعظه و خطابه 136](#_Toc415317162)

[عمده ترين بخشهاى نهج البلاغه 138](#_Toc415317163)

[با منطق على آشنا شويم 139](#_Toc415317164)

[تقوا 140](#_Toc415317165)

[۱۲ تقوا مصونيت است نه محدوديت 145](#_Toc415317166)

[زهد و پارسائى 148](#_Toc415317167)

[سه اصل , يا سه پايه زهد اسلامى 155](#_Toc415317168)

[۱۳ زاهد و راهب 157](#_Toc415317169)

[زهد و ايثار 158](#_Toc415317170)

[همدردى 161](#_Toc415317171)

[۱۴زهد و معنويت 170](#_Toc415317172)

[تضاد دنيا و آخرت 174](#_Toc415317173)

[۱۵ دنيا و دنيا پرستى 182](#_Toc415317174)

[خطرى كه غنائم بوجود آورد 183](#_Toc415317175)

[شكر نعمت 186](#_Toc415317176)

[وجهه عام سخن مولى 187](#_Toc415317177)

[زبان مخصوص هر مكتب 187](#_Toc415317178)

[دنياى مذموم 188](#_Toc415317179)

[منطق اسلام 190](#_Toc415317180)

[۱۶ ارزش دنيا از نظر قرآن و نهج البلاغه 197](#_Toc415317181)

[منطق اگزيستانسياليستى 209](#_Toc415317182)

[۱۷خود زيانى و خود فراموشى 211](#_Toc415317183)

[نقش عبادت در بازيابى خود 218](#_Toc415317184)

[۱۸نكاتى چند 220](#_Toc415317185)

[تابع گرائى و متبوع گرائى 222](#_Toc415317186)

[فهرست مطالب 229](#_Toc415317187)